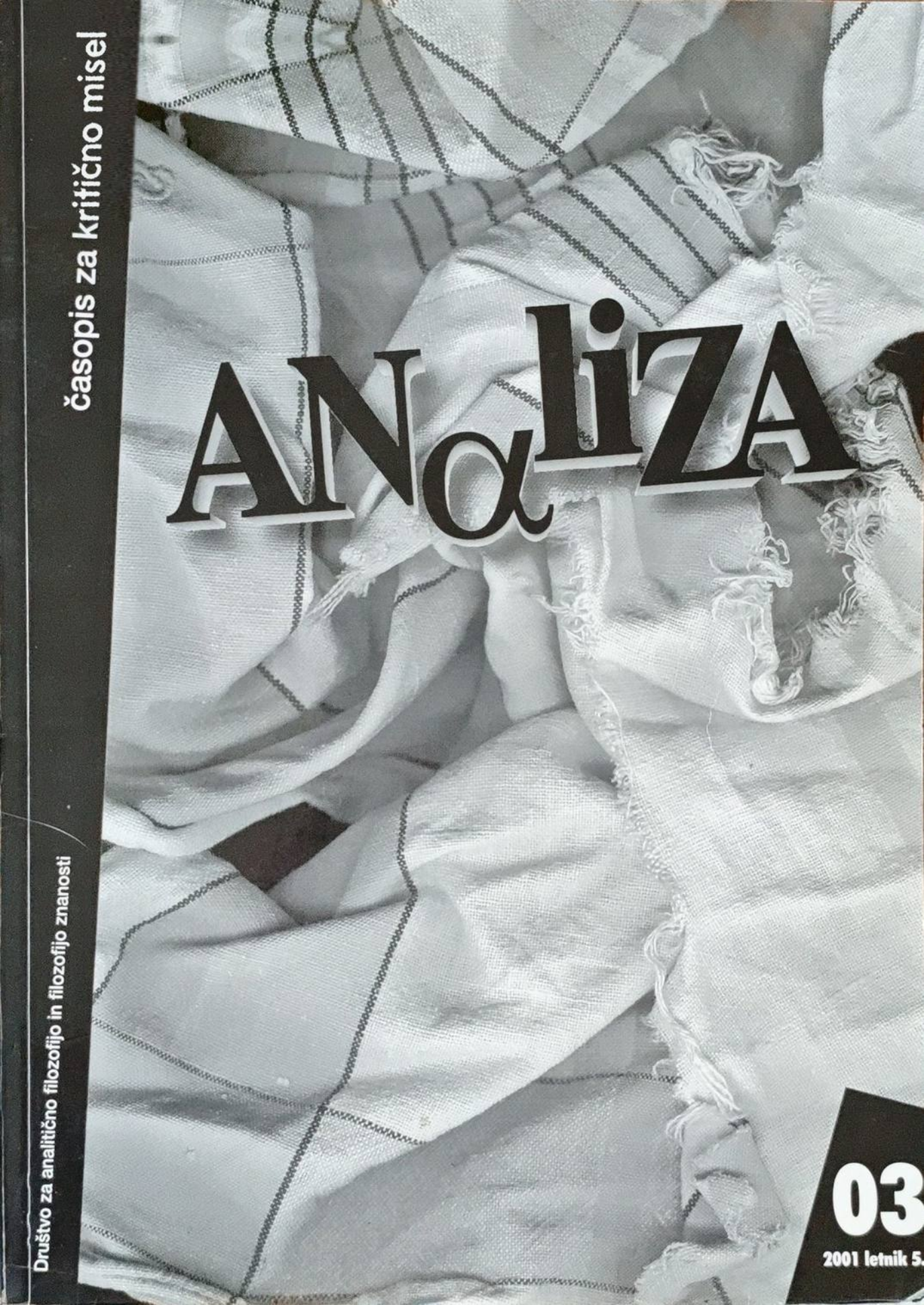

časopis za kritično misel
ANαliZA
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti
03
2001 letnik 5.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto V., marec 2002, cena: 1.200 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, elektronski naslov: analiza@uni-lj.si, spletna stran: www.daf-drustvo.si/analiza.htm, žiro račun: 50100-678-45543

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, d.o.o., Šmartinska 32, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Igor Primorac
NEDOTAKLJIVOST CIVILISTOV
V TEORIJI PRAVIČNE VOJNE MICHAELA WALZERJA 3

Nenad Miščević
NAMIŠLJENE SKUPNOSTI IN NJIHOV MORALNI POLOŽAJ:
PRIMER NACIJE 12

Miklavž Vospernik
RAZLIKOVANJE MED TEORIJSKIM IN OBSERVACIJSKIM
V FILOZOFIJI ZNANOSTI 33

SVOBODA IN DETERMINIZEM

J. J. C. Smart
ALI IMA ROBOT LAHKO SVOBODNO VOLJO? 57

Danilo Šuster
SESTAVLJANKA O SVOBODI 62

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

Sašo Dolenc
PARADOKS ČASA 73

Bogomil Kropej
VEBROVA KRITIKA POSREDNIH TEORIJ ZAZNAVANJA 85

RECENZIJA

PAMETNE ODLOČITVE:
PRAKTIČNI VODNIK ZA SPREJEMANJE BOLJŠIH ODLOČITEV 107

Igor Primorac
The Hebrew University, Jeruzalem

NEDOTAKLJIVOST CIVILISTOV V TEORIJI PRAVIČNE VOJNE MICHAELA WALZERJA

Michael Walzer podeli v svoji zelo vplivni teoriji o pravični vojni ogromni večini civilistov domala popolno nedotakljivost pred namernimi vojaškimi napadi na podlagi tega, da ne sodelujejo v boju in niso odgovorni za vojno, v katero se je spustila njihova država, ne glede na to, ali je vojna pravična ali nepravična. V tem pogledu je Walzer predstavnik prevladujočega stališča glede nedotakljivosti civilistov v teoriji pravične vojne.

Dokazujem, da je to gledišče preblago. Precejšen del civilistov v demokraciji *je* v znatni meri odgovoren za nepravično vojno, v katero se je spustila njihova država. Še več, v določenih (domnevno redkih) okoliščinah so nekateri od njih *legitimni cilji* vojaškega napada. Sedanji spopadi na Balkanu in tudi palestinska vstaja nudijo prikladne primere.

Ključne besede: nedotakljivost civilistov, etika vojne, teorija pravične vojne, vojna.

I

Osrednje načelo teorije pravične vojne pod poglavjem *jus in bello* je daljnosežno zavarovanje civilistov pred namernim vojaškim napadom. To načelo je imelo častno mesto v razpravah o moralnih in pravnih vprašanjih, ki so jih zastavile nedavne vojne na Balkanu in Kavkazu.

Želim razpravljati o osnovi in pomembnosti tega načela. Posvetil sem bom Walzerjevi knjigi *Just and Unjust Wars*, ki ponuja podrobno navedbo prevladujoče različice teorije in dobro izhodišče.

Walzer sploh ne poskuša dokazovati nedotakljivost civilistov v vojni, in to upravičeno, saj "teoretični problem ni opisati, kako nedotakljivost pridobimo, temveč kako jo izgubimo. Predvsem, vsi smo nedotakljivi; naša pravica, da nismo napadeni, je lastnost normalnih človeških odnosov." (Walzer, 2000: 145)

To pravico lahko izgubimo in postanemo legitimni cilj napada na podlagi svojega

lastnega dejanja: tako, da postanemo vojaki, da smo na visokem političnem položaju in sodelujemo pri sprejemanju odločitev, kar zadeva vojno, ali tako, da delamo v vojski ali tovarni streliva. V vseh teh primerih smo "splošno vključeni v vojaške zadeve" (Walzer, 2000: 43): ali se bojujemo ali odločamo, da se bodo drugi bojevali, ali oskrbujemo tiste, ki se bojujejo, z bojnimi sredstvi.

Ogromna večina civilistov uživa zelo močno nedotakljivost pred namernim vojaškim napadom: "Glede na dejansko bojevanje ... so civilisti na obeh straneh nedolžni, enako nedolžni, in nikoli legitimni vojaški cilji." (Walzer, 2000: 296) Država, ki je bojevala in izgubila nepravično vojno, je lahko podvržena političnim in ekonomskim kaznim. Kar se tiče posameznih državljanov, je največ, kar lahko rečemo, da obstaja prostor in nemara poziv za sram. Toda Walzer ne vidi nobenih razlogov za to, da imamo civiliste odgovorne za nepravične vojne do te mere, da bi postali legitimni cilji smrtonosnega nasilja. Ko se neka država spusti v nepravično vojno, ni dovoljeno meriti niti na ekonomsko infrastrukturo.

Ko se neka država spusti v nepravično vojno, so njeni državljani morda obvezani, da glede tega poskušajo kaj storiti, in utegnejo biti graje vredni, če tega ne naredijo. "Večja kot je možnost svobodnega dejanja na komunalnem področju, večja je stopnja krivde za zla, storjena v imenu vsakogar." (Walzer, 2000: 298) V popolni demokraciji, kjer so vsi državljani dobro obveščeni o državni politiki in v celoti in učinkovito sodelujejo v političnem življenju, bo odgovornost za nepravično vojno padla na tiste, ki so zanjo glasovali, medtem ko oni, ki so glasovali proti, ne morejo biti odgovorni. Tiste, ki sploh niso glasovali, bi lahko krivili zaradi njihove ravnodušnosti, vendar ne bi mogli biti odgovorni za vojno.

Ko Walzer razpravlja o dejansko obstajajočih in nujno nepopolnih demokracijah, privleče na dan njihove *nepopolnosti* kot številne *izgovore* za to, da državljani podpirajo nepravično vojno. Vlada je ohola in arogantna, njeni cilji in politika niso zelo razvidni. Politična participacija poteka v presledkih, njeni učinki pa so omejeni. Tok informacij delno nadzira vlada. Ko taka demokracija začne nepravično vojno, se ji njeni državljani običajno pridružijo. Pravijo, da ne morejo biti prepričani o tem, ali je zadeva njihove države pravična, vendar pa, da njihovi voditelji verjetno najbolje vedo in v nobenem primeru tisto, kar bi utegnili storiti, ne bi v znatni meri prizadelo tok dogodkov. Obstaja tudi privlačnost patriotizma. Te državljane je mogoče okriviti, vendar kot državljane le za slabo vero, ne pa za vojno. Njihova nedotakljivost pred namernim vojaškim napadom ostane nedotaknjena.

II

Walzer ni edini filozof, čigar teorija odveže ogromno večino civilistov od kakršnekoli pomembne odgovornosti za vojno, ki jo njihova država bojuje, in jim podeli domala popolno nedotakljivost pred vojaškim napadom. To je prevladujoče stališče.[1] To stališče je nedavno kritiziral Michael Green, saj naj bi Walzer

[1] Glej, na primer, Nagel (1979) in Holmes (1989).

uporabljal zastarelo pojmovanje države.

V skladu s tem pojmovanjem, ki je prevladoval pred francosko revolucijo, je monarh suveren. On/a je edina odgovorna za odločitve o vojni in miru. Vojsko sestavljajo profesionalci, plačani vojaki, in je sredstvo za uresničevanje monarhove politike. Prebivalstvo nima nobene besede in ostane v osnovi izključeno iz vodenja vojne. Vojaki upoštevajo to izključenost civilistov tako, da poskušajo, da ne bi med bojevanjem ogrozili njihovih življenj in lastnine.

Vse to se je z zmagoslavjem ljudske suverenosti in demokracije spremenilo. Zdaj suverenost pripada ljudstvu, medtem ko je vlada zgolj njegova delujoča sila. Vojska izvršuje vladno politiko in tako – v poslednji instanci – politiko ljudstva. Ni več najemniška in poklicna, temveč prej "vojska državljanov". Vojna pa ni več spopad dveh vladarjev, v katerem so njuni podložniki nedolžni opazovalci, temveč boj med nacijami. Od vsakogar se zahteva, da prispeva k vojnim prizadevanjem. Ko pa vsakdo ali skoraj vsakdo to stori, pa nedotakljivost civilistov pade v vodo.

Na Greena hibe demokracije, ki so vodile Walzerja k temu, da je njihove državljane odvezal odgovornosti za vojno, niso naredile nobenega vtisa. Ljudi ima za odgovorne za tisto, kar vlada in vojska storita, celo v tiranskem režimu. Nimajo le pravice, temveč dolžnost, da nasprotujejo in vržejo tiransko vlado. Če tega ne storijo, s tem dajejo legitimnost vladi in njeni politiki in so za to odgovorni.

Tako se zdi, da je Green zavezan sklepu, ki je v nasprotju z Walzerjevim, vendar pa je ravno tako skrajen: "celoten narod je lahko ... kriv, to je, odgovoren za začetek in vodenje vojne" (Green, 1992: 56). V skladu s tem postane legitimni cilj vojaškega napada celoten narod; civilna nedotakljivost ni več priznana.

To je gotovo neprivlačen sklep, vendar Green ne vidi nobene poti za pomiritev med idejami ljudske suverenosti in demokracije in tradicionalnim razumevanjem razlike med vojaki in civilisti, krivimi in nedolžnimi. Poskuša ponovno vzpostaviti prepoved namernega napadanja civilistov tako, da jo razume kot zgolj primeren način za omejevanje ubijanja in uničevanja v vojni. Prepoved je bila osrednji pojem dela *jus in bello* teorije pravične vojne, kjer je predlagana kot zahteva po pravičnosti, utemeljena v nedolžnosti civilistov. Po Greenovem stališču je le utilitaristična konvencija glede pravil, ki nima ničesar opraviti z vprašanji krivde in nedolžnosti: moralno pravilo, katerega upravičenje je v dobrih posledicah njegovega sprejetja in katerega obvezujoča moč je odvisna od tega, da ga sprejmeta obe strani v spopadu.

Vrsta zavarovanja civilistov pred namernim vojaškim napadom, ki ga nudi utilitarizem glede pravil, je kajpada veliko preslabotna. Njegova slabotnost izvira iz pogleda na moralna pravila, ki nimajo nikakršnega intrinzičnega moralnega pomena in dolgujejo vso svojo moč dobrim posledicam njihovega splošnega sprejetja. To ima za posledico, da – ko upoštevamo pravilo, ki ne bo imelo najbolj dobrodejnih posledic – pravilo ni več obvezujoče.

III

Gotovo je, da to ne bo delovalo. Vendar pa nista niti tisto, kar Green predstavlja kot demokratični pogled na sokrivdo civilistov, niti Walzerjeva razlaga njihove vloge in položaja v nepopolni demokraciji v vojni, privlačni alternativi. Greenovo stališče je nerazločno in preveč prestrogo za civiliste, Walzerjevo stališče pa je tudi nejasno in za civiliste preblago.

Pravilno stališče mora potemtakem biti nekje na sredi. Da bi ga izoblikovali, potrebujemo nekaj razločkov.

NEDEMOKRATIČNE IN DEMOKRATIČNE DRŽAVE. Glede na prve se lahko oprimemo stališča, ki pravi, da je vojna boj med vojaki, ki izvršujejo voljo vladarjev, civilisti pa so nedolžni opazovalci. Greenov argument iz ljudske suverenosti na sokrivdo civilistov v *vsaki* državi, kakršnakoli naj že bo oblika vladavine, je za lase privlečen. Če je suveren ljudstvo, potem gotovo ima pravico, da nasprotuje in vrže nedemokratično vlado. Toda trditev, da ima to tudi pravico storiti in da če v tem ne uspe, potem je vsak odgovoren za dejanja in politiko vlade, je druga zadeva. Kajti za domala vsako dolžnost obstaja neka mejna cena, ki se od nas lahko razumno zahteva, da jo plačamo zato, ker smo vanjo privolili. V državi, ki jo vodi nedemokratična, dobro utrjena vlada, pripravljena uporabiti obsežno nasilje pri zatiranju opozicije, ljudje ne morejo imeti *dolžnosti* nasprotovati in vreči vlado, čeravno imajo pravico to storiti in jih bodo občudovali, če bodo poskušali to storiti. Ko taka država vodi nepravično vojno, njenega civilnega prebivalstva ne moremo imeti za odgovornega zanjo in ga ne gre namerno napasti.

V demokraciji, kakorkoli nepopolni, je res ljudstvo tisto, ki odloča, medtem ko so tako vlada kot vojska zgolj izvrševalci ljudske volje. Vendar pa moramo tukaj – v nasprotju s primerom nedemokratičnih držav in njihovega civilnega prebivalstva – upoštevati nekatere nadaljnje razločke.

DEJAVNA PODPORA / NEDEJAVNA PODPORA / OPOZICIJA. Odgovornost državljana demokratične države za nepravično vojno, v katero se je država spustila, lahko temelji le na tistem, kar državljan stori ali ne stori glede nje. Če dejavno podpira vlado in vojno – če glasuje za vladajočo stranko, prisega zvestobo vladi, ki vodi vojno, izraža v primernih okoliščinah svojo podporo vojnim prizadevanjem –, potem je popolnoma odgovoren zanjo. Torej je zato legitimni cilj namernega vojaškega napada. Dejstvo, da ne sodeluje v bojih ali v razpravah znotraj vlade in pri odločitvah, ki jih sprejema glede boja, nam ničesar ne pove. Saj niso tako vlada kot oborožene sile nič drugega kot izvrševalci njegove volje in volje njemu podobnih. Glede na ta razred državljanov se posledice demokracije in ljudske suverenosti aplicirajo s polno močjo.

Ta sklep bi zavrnili le redki filozofi zato, ker vsaj večino časa uporabljajo preozko razumevanje nedolžnosti: nekdo je nedolžen vse dotlej, dokler sam ne opravlja vojnega dejanja, niti ne tiste, ki to počnejo, oskrbuje s potrebnimi sredstvi. Za to bi utegnili misliti, da izvira iz samoobrambe kot temeljnega načela *jus ad bellum*: pravica do samoobrambe nas upravičuje, da napademo tiste in le

tiste, ki napadajo nas, da bi tako odbili njihovo agresijo. V skladu s tem samoobrambni pogled na nedolžnost besedo oropa njene običajne moralne vsebine in jo spremeni v strokovni izraz: nedolžni so *innocentes*, tisti, ki nam ne škodujejo tu in zdaj. Kot je rekla pokojna Elizabeth Anscombe, "nedolžen" tu ni izraz, ki bi se kakorkoli nanašal na osebno odgovornost. Pomeni prej "neškodljiv" (Anscombe, 1981: 67). Zdi se, da to stališče pridobi na sprejemljivosti, ko nas spomnijo, da pravica do samoobrambe vključuje obrambo proti "nedolžnim napadalcem", to je napadalcem, ki niso odgovorni za svoja napadalna dejanja.

Toda samoobrambni pogled na nedolžnost ne more biti vse, kar obstaja o njej. Poglejmo naslednja dva primera. V obeh primerih *A* želi ubiti *B*, vendar pa tega – iz kateregakoli že razloga – ne more storiti ali pa raje vidi, da tega ne stori sam, in nalogo lahko zaupa *C*. V prvem primeru *A* hipnotizira *C*, medtem ko v drugem primeru *A* najame *C*, da opravi delo. *B* zdaj lahko odbije napad bodisi tako, da ubije *C*, bodisi tako, da ubije *A*. Če *B* ubije *A*, je *C*-jeva misija ukinjena, *B*-jevo življenje pa ni več v nevarnosti. S samoobrambnega stališča ni nobene razlike med opcijama, tako da *B* lahko ravno tako meče kovanec. Vendar je gotovo, da to ne more biti res. Če govorimo moralno, se mora v primeru hipnoze *B* jasno braniti tako, da ubije *A*, ne pa *C*, medtem ko v primeru najetega morilca obstaja nek razlog, čeravno manj obvezujoč, da storimo enako. Če je tako, potem je osebna odgovornost pomembna, nedolžnosti civilistov v vojni pa ne bi smeli razumeti zgolj v okviru samoobrambe.

Nekaj tistega, kar ima Walzer povedati o tej temi, temelji na samoobrambnem pogledu na nedolžnost civilistov. Vendar pa kaže tudi na nepopolnosti demokracije in dokazuje, da nudijo izgovor tistim civilistom, ki podpirajo nepravično vojno svoje države. Lahko jih okrivimo, da so revni državljani, vendar pa celo revni državljani ostanejo nedolžni glede na vojno.

To je, trdim jaz, veliko preblago stališče do civilistov. Celo v okoliščinah, ki niso v prid moralni sodbi glede pravičnosti vojne, mora državljan storiti kar največ, da bi spoznal sebe. Nemara se ne utegne odpovedati svoji moralni pravici in celo dolžnosti, da neodvisno moralno razmišlja, domnevajoč, da vlada ve najbolje. Če ni zadovoljen s tem, da ima vlada prav in da je zadeva pravična, je ne bi smel podpirati. Z ozirom na bistvo in posledice vojne mora biti domneva proti vojni, ne pa v prid tega, karkoli že vlada predlaga storiti. Tudi patriotizem ni ustrezen izgovor. Patriotizem je moralno sprejemljiv le tedaj, ko je zmeren, to je, ko je tiste vrste, da kliče po lojalnosti naši državi le, ko ima kdo dober razlog za to, da je prepričan, da je njena zadeva pravična.[2] "Vlada pravi, da je," je slab razlog za to, da smo o tem prepričani.

Kaj pa o tistih civilistih, ki nepravične vojne države na noben način niti ne podpirajo niti ji ne nasprotujejo: ki izberejo, da preživljajo svoja življenja tako, kot da se ni zgodilo nič zelo neprijetnega, ki se ne udeležujejo volitev in referendumov, ki se odrekajo celo temu, da bi o temi sploh kaj javno povedali?

[2] O moralnem položaju patriotizma sem razpravljal drugje (glej Primorac, 1999).

Ker *se* dogaja nekaj zelo neprijetnega, ker se je *njihova* država spustila v nepravično vojno, *njihova* vlada pa je v sedlu in *njihove* oborožene sile ubijajo, pohabljajo in tešijo slo po uničenju, v resnici nimajo na voljo opcije, da bi bili nepristranski. Njihovo odklanjanje, da bi se vključili, je enakovredno nedejavni podpori vlade in vojske. Živijo v demokraciji in so upravičeni ter se zanje predpostavlja, da bodo sodelovali v političnem procesu. Res je, nekdo ima tudi pravico, da ga politika ne zanima. Vendar pa je to pravica za običajne čase, ko je politika povečini zadeva prilagoditve tekmujočih ekonomskih ali kulturnih interesov. Ko se neka država odpravlja na vojno, pa časi niso več normalni. Državljan je moralno obvezan, da premisli o pravičnosti vojne in da – če ugotovi, da je nepravična – stori, kar more, da bi ji nasprotoval. Nepopolnosti demokracije omejujejo to, kar lahko doseže, vendar mu ne nudijo izgovora, da ne stori ničesar.

Včasih ne more storiti ničesar: nepravična zadeva uživa močno podporo ogromne večine in vse, kar on in nekaj enako mislečih stori, ne bo imelo nobenega otipljivega učinka. V tem primeru ima še vedno dolžnost, da protestira; to ne bo imelo nobenega učinka na potek dogodkov, vendar bo opominjalo, da se ubijanje, pohabljanje in uničevanje ne dogajajo tudi v njegovem imenu. Kot dokazuje Thomas E. Hill mlajši, obstaja prostor in dejanska zahteva po simbolnem protestu, "ko so dejanja ali politika zelo resno nepravična, ko so to dejanja in politika skupin, h katerim sodimo, in ko okoliščine storijo, da je molk primer soglašanja" (Hill, 1991: 61).

Tisti, ki spoštujejo to dolžnost in vojni nasprotujejo ali pa so vključeni v simbolni protest, ko ni možna nobena druga bolj učinkovita vrsta nasprotovanja, ne nosijo nobene odgovornosti za nepravično vojno njihove države in jih ne gre napadati. Ni nič takega, kar so storili ali kar niso storili, s čimer bi zaigrali svojo nedotakljivost pred namernim vojaškim napadom in zaslužili, da bi bili ubiti ali pohabljeni ali da bi bila njihova lastnina uničena.

Kaj pa glede tistih, ki ne nedejavno podpirajo vlado in vojno? Tudi ti so odgovorni za vojno. Njihova odgovornost je drugačne vrste in niso odgovorni v enaki meri kot dejavni podporniki. Preostro bi bilo reči, da bi bili lahko tudi oni legitimni cilj ubijanja ali pohabljanja. Vendar pa ni preostro reči, da njihova lastnina lahko postane cilj napada. V celoti si tudi zaslužijo neprijetnosti in muke, ki jih povzročijo napadi na infrastrukturo njihove države.

POLNOLETNI / MLADOLETNI. Vse, kar sem doslej povedal, se nanaša na odrasle. O mladoletnih ni treba veliko povedati. So pomemben del vsakršnega civilnega prebivalstva. So pa popolnoma nedolžni glede vojne, v katero se je spustila njihova država, in to ne zaradi katerekoli dejanja ali opustitve, temveč zaradi tega, ker so mladoletni. Njihova nedotakljivost je skoroda popolna. Njihovega namernega ubijanja ali pohabljanja ali tega, da jim kakorkoli škodujemo, ni mogoče dejansko nikoli upravičiti.

IV

In vendarle, zdi se, da za vse, kar sem rekel, ostaja spodnja meja ista: *jus in bello* prepoveduje namerne napade na civilne cilje. Kakorkoli nepravična naj že je sovražnikova stvar in kakorkoli demokratična sovražnikova vlada, nam ni dovoljeno poslati naša letala, da bi bombardirala sovražnikova mesta in vasi, niti naših bojnih ladij, da bi napadle sovražnikove ladje in pristanišča; naša artilerija ne sme obstreljevati sovražnikovih mest in vasi, niti ne smejo naši ostrostrelci ubijati sovražnikovih civilistov. Niti nam ni dovoljeno, da dopustimo, da naša vojska uniči infrastrukturo sovražnikove države, saj ne moremo zagotoviti, da bodo zadeti le tisti sovražnikovi civilisti, ki dejavno podpirajo svojo vlado in vojsko in tako delijo odgovornost za vojno. Od tam, kjer smo, jih ne moremo ločiti od drugih civilistov, ki niso tako odgovorni ali pa sploh niso odgovorni in v jih skladu s tem ni mogoče namerno ubiti ali pohabiti.

Če pa je tako, zakaj potem kritizirati Walzerja in druge zaradi popolne nedotakljivosti, ki jo dajejo civilistom, če na koncu ostanemo s sklepom, ki ga po vseh praktičnih smotrih ni mogoče razločiti od njihovih?

Moj odgovor gre v dve smeri. Prvič, moralno mišljenje je pomembnejše kot njegovi moralni smotri. Četudi dve stališči vodita k isti vrsti dejanja, je moralno sklepanje drugačno, naše razumevanje in sodba o človekovem obnašanju pa morata upoštevati moralne razloge, ki ga vodijo. Z Walzerjem se strinjam, da ne smemo napadati civilnih ciljev, vendar ne zato, kot pravi on, ker "so vsi civilisti na obeh straneh nedolžni, enako nedolžni, in nikoli legitimni vojaški cilji". Tega ne smemo početi zaradi čisto praktičnih, tehničnih, ne pa moralnih razlogov: zato, ker naše bombe, granate in krogle ne morejo poiskati tistih civilistov, ki so odgovorni za vojno in zato predstavljajo legitimne vojaške cilje, in se izogniti drugim civilistom, ki niso odgovorni in niso legitimni vojaški cilji. Tisti civilisti, ki podpirajo demokratično vlado in vojno, niso *nedotakljivi*, nimajo *moralnega* položaja, ki bi izključeval namerne napade nanje. Se zgolj skrivajo za hrbti onih, ki so nedolžni ali pa vsaj veliko manj krivi; zgolj izkoriščajo dejstvo, da *praktično*, *tehnično* ni mogoče ločiti ovc od koz.

Spominjajo na portret "nedolžnih civilistov" v jedkem eseju Hansa Magnusa Enzensbergerja *Državljanska vojna*. Potem ko so bili podvrženi "čudnemu preoblikovanju", zdaj čepijo v svojih kleteh, medtem ko njihova mesta bombardirajo, in niso zmožni dojeti, kako se kaj takega lahko dogaja ravno njim. Vendar pa se vojna

> "vselej začne s histeričnim slavjem, pa naj bo to na nogometnem stadionu ali pa na ulicah ... Vojni hujskači pogosto prihajajo z volišč z zmagoslavno večino, njihove položaje pa priložnostno potrdijo naslednje volitve. Kasneje, veliko kasneje se odgovornost za zločin – po vzorcu, ki se zdi vse preveč znan – podtakne kakemu kolovodji iz preteklosti. Kdo pa je bil tisti, ki je hranil in gojil hudodelce, kdo jim je ploskal in kdo je zanje

> molil, če ne 'nedolžni civilisti'? Zakrinkani ostrostrelec, nadzornik v koncentracijskem taborišču, ubijalec, ki momlja nacistične slogane, ljudske pesmi ali hitro molitev – vsi so predstavniki svoje družbe, ki hrani njihov bes, njihovo krutost, njihovo slo po maščevanju. Šele tedaj, ko čutijo smrtonosne posledice svojih dejanj in ko njihove opustitve začnejo prizadevati njihova življenja, odbije ura nedolžnega." (Enzensberger, 1994: 50-51)

Drugič, spodnja meja ni povsem ista. V tistih (domnevno neznačilnih) primerih, ko je mogoče namerno napasti tiste in zgolj tiste civiliste, ki dejavno podpirajo svojo demokratično vlado v njenem zasledovanju nepravične vojne, in ko je tak napad stvar, ki jo gre narediti z vojaškega gledišča, ne vidim možnosti, kako bi lahko zahtevali nedotakljivost. Na primer, če bi bil katerikoli od narodov, ki so postali žrtve srbske agresije v devetdesetih letih, zmožen tega, da bi vojnohujskaški shodi v Srbiji postali cilji vojaškega napada, bi bil moralno upravičen to storiti. Drug, nam bližji primer ponuja sedanja *intifada*. Če kdo misli, da je palestinski oboroženi boj upravičen, kot kdo tudi utegne misliti, mora tudi njihove napade na priseljence imeti za upravičene, če so taki napadi smiselni v strateških okvirih in njihov cilj niso mladoletniki.

Nadalje, ko demokratična država bojuje nepravično vojno, ki uživa dejavno ali nedejavno podporo ogromne večine prebivalstva, in ko bo napad na njeno infrastrukturo učinkovit v vojaškem pogledu, bo tudi to moralno upravičeno, saj bodo težave in muke, ki iz tega izvirajo, povečini občutili tisti, ki jih v celoti zaslužijo. Vojskovanje zahodnih zaveznikov proti Srbiji leta 1999 je ustrezen primer.[3]

prevedel Božidar Kante

CIVILIAN IMMUNITY IN MICHAEL WALZER JUST WAR THEORY

In his widely influential statement of just war theory, Michael Walzer endows the overwhelming majority of civilians with almost absolute immunity from deliberate military attack, on the grounds that they don't take part in combat and aren't responsible for the war their country is waging, whether just or unjust. In this respect Walzer is representative of the mainstream view of civilian immunity in just war theory.

I argue that this view is much too lenient. A substantial proportion of civilians in a democracy *are* responsible, to a significant degree, for their country's unjust war. Moreover, under certain (admittedly rare) circumstances, some of them are

[3] Ta prispevek sem predstavil na letni konferenci *New Israeli Philosophical Association*, ki je na univerzi v Haifi potekala 1. marca 2001.

legitimate targets of military attack. Recent conflicts in the Balkans and the current Palestinian uprising provide pertinent examples.

Keywords: civilian immunity, ethics of war, just war theory, war.

Literatura

Anscombe, G. E. M. (1981). "Mr. Truman's Degree". *Ethics, Religion and Politics*. Oxford: Basil Blackwell.

Enzensberger, H. M. (1994). *Civil War* (prevod P. Spence in M. Chalmers). London: Granta Books.

Green, M. (1992). "War, Innocence, and Theories of Sovereignity". *Social Theory and Practice*, 18, str. 39-62.

Hill, T. E. mlajši (1991). "Symbolic Protest and Calculated Silence". V *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holmes, R. L. (1989). *On War and Morality*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Nagel, T. (1979). "War and Massacre". V Nagel, T., *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Primorac, I. (1999). "Patriotizam". *Filozofska istraživanja*, 19, str. 823-838.

Walzer, M. (2000). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

NAMIŠLJENE SKUPNOSTI IN NJIHOV MORALNI POLOŽAJ: PRIMER NACIJE

Če je pripadnost iluzorna, potem ne more nikogar zavezovati. Pripadnost "namišljeni" skupnosti je odvisna od prepričanj o zmotni, "prikrito izmišljeni" sliki svoje družbe. Do mere, v kateri je tudi nacija taka prikrito izmišljena skupnost, so domnevne dolžnosti do nje iluzorne in nične. Dokazujemo, da zmotna prepričanja o moralni dolžnosti vodijo k moralno vprašljivi praksi in nam vsiljujejo napačen red prioritet nasploh in napačno izbiro dosega naše dolžnosti. Dalje, dejstvo, da smo rojeni in socializirani v (od drugih) izmišljeno identiteto z malo možnosti izhoda, ne pelje niti k dostojanstvu niti k avtonomiji. Glede na neprijetni značaj utemeljujočih nacionalnih mitov kulturna in politična pomembnost prikrite konstrukcije lahko in pogosto tudi res naposled vodi k nevarnim izbruhom. Namišljeni značaj nacionalne skupnosti ima torej resne moralne posledice, ki delujejo proti pro-nacionalističnim stališčem. Ta sklep je v očitnem nasprotju z domnevami v sedanji "liberalno nacionalni" literaturi (Tamirjeva, Miller, McCormick), ki ne le ugotavlja, da je "namišljena" pripadnost neškodljiva, temveč tudi moralno privlačna, in za katero, kot pravi Tamirjeva, "življenje v skupnosti, kjer njeni člani delijo 'namišljeni' čut za skupnost, vzbudi vzajemno odgovornost".

Ključne besede: nacionalizem, nacionalni mit, konstruirana identiteta, dolžnost.

I. Uvod

> Ali lahko namišljena, nerealna pripadnost utemelji dejanske dolžnosti? To je vprašanje, ki ga bomo pretresali v tem prispevku. Najbolje je začeti s širšim vprašanjem: Kaj je temelj dolžnosti, ki jih posamezniki imajo do kolektivov, v katere sodijo, in do institucij, ki podpirajo življenje takih kolektivov? Je to pravična narava institucij ali zgolj volja posameznika in pretekla zgodovina vzajemnih delovanj z drugimi člani in institucijami ali pa obstajajo temelji, ki izvirajo iz same pripadnosti, neodvisno od katerekoli odločitve ali kateregakoli preteklega "dolga", ki si ga je prostovoljno naprtil posameznik. Mnogi filozofi od Aristotela sem so se odločili za zadnjo alternativo. Dokazovali so, da temelj dolžnosti, ki jih člani vsaj nekaterih skupnosti, med katerimi so najbolj izrazite družina, polis in nacija, imajo do njih, v veliki meri presegajo individualno voljo.

Po njihovem mnenju izvirajo iz posebnih kvalitet takih skupnosti in institucij. Dandanes take filozofe pogosto opišemo kot "komunitarijance". Pogosto se domneva, da dejstvo, da kdo pripada obdajajoči ga skupnosti, utemeljuje njegove razne "identitete", na primer rasno, nacionalno, regionalno ali religiozno identiteto. Ta članek se osredinja na nacionalno identiteto posameznikov v smislu posameznikove pripadnosti nacionalni skupnosti. Najprej nekaj besed o izrazu "nacionalno". Tako na ravni političnega, nereflektivnega nacionalizma kot sofisticirane filozofske obrambe pronacionalistične drže je prevladujoče pojmovanje pojmovanje nekakšne kulturne skupine, ki jo po možnosti združuje skupen rod in ki ji je podeljena nekakšna vrsta civilnih vezi. Take skupine se v literaturi imenujejo različno: "nacije", "etnične skupine" ali celo "plemena". Da bi lažje stopili v razpravo z nacionalistom, predlagam, da sprejmemo njegov izraz in ostanemo pri tem nejasnem smislu "nacije" ter včasih zapišemo "etnokulturna nacija", da bi bralca opozorili na mišljeni smisel.

Kako realna je etnonacionalna skupnost? Starejši pronacionalistični pisci, na primer tisti, ki so znova obudili razne nacije, so vzeli njeno realnost zelo resno in polnili velike količine knjig s poskusi njenega dokazovanja z zgodovinskimi raziskavami. Njihova ozadnja motivacija je bila verjetno domneva odvisnosti: moralna obveznost nekoga do zadevne skupnosti je dejanska le, če sama skupnost obstaja. Nedavni trendi v družbeni in politični znanosti so prinesli določeno mero skepticizma glede realnosti etnonacije in etnonacionalne pripadnosti. (V nadaljevanju bom uporabljal "nacionalno" preprosto tako, kot da pomeni "etnonacionalno".) Vodilne metafore so tiste o "namišljenih skupnostih", "družbeni konstrukciji" in podobno. Benedict Anderson je znamenito opisal nacije in druge velike skupnosti kot "namišljene skupnosti" (Anderson, 1991). Predlagalci takih metafor jih vselej ne uporabljajo v deflacijskem pomenu. Včasih "konstruirano" pomeni zgolj "ustvarjeno s strani družbene institucije", v tem smislu pa sta denar in vojaški čin konstruirani zadevi. Vendar pa seveda pogosto implicirajo, da je posebna lastnost konstruirana v negativnejšem smislu, da je iluzorna ali preprosto varljiva (glej, na primer, Brubaker, 1996 in Brubaker in Cooper, 2000). Identitete, ki so utemeljene na namišljeni pripadnosti, so v nekem smislu tudi "namišljene" identitete.

Predpostavimo, da so zgodovinarji in sociologi odkrili, da si je zadevno skupnost ali zadevno lastnost varljivo zamislila neka družbena skupina. Kakšne posledice bo to odkritje imelo za moralni položaj take skupnosti, za lastnost in identiteto, ki na njej temelji? Na primer, če bi se izkazalo, da nacije ali rase dejansko ne obstajajo, kakšne bi bile posledice za "nacionalno" ali "rasno identiteto" in za dolžnosti, ki so domnevno njena posledica? Ali so prikrito konstruirane identitete moralno obvezujoče? Ali imajo posamezniki, ki mislijo, da jih imajo – in tretja stran –, posebne, iz njih izvirajoče dolžnosti, ki presegajo spoštovanje posameznikove izbire (četudi je to zgrešena izbira)? Ta članek argumentira, da je odgovor nikalen in da so posledice pogubne. Če je pripadnost iluzorna, potem ne more nikogar zavezovati. Do mere, v kateri je tudi nacija taka prikrito izmišljena skupnost, so domnevne dolžnosti do nje iluzorne in nične.

To je v očitnem nasprotju z domnevami v sedanji "liberalno nacionalni"

literaturi, ki jo predstavljajo avtorji, kakršni so Tamirjeva, Miller in Mac-Cormick. Ugotavljajo, da "namišljena" pripadnost ni le neškodljiva, temveč tudi moralno privlačna. Pričakovali bi, da bodo pronacionalistični pisci postali vsaj nekoliko živčni glede sociooloških odkritij (ali domnevnih odkritij). Namesto tega so se mnogi od njih, ko so se soočili z grožnjo nerealnosti njihovih priljubljenih skupnosti, lastnosti in na njih zgrajenih identitetah, odločili zavrniti domnevo, da so dolžnosti – vsaj do določene mere – odvisne od dejanske pripadnosti. Rezultat tega je, da so bile sodobne moralne razprave nenavadno ravnodušne do teh dejanskih vprašanj. Vidni sodobni filozofi, ki smo jih našteli na začetku odstavka, so trdili, da so normativnovrednostne nacionalistične trditve združljive z "namišljeno" naravo nacije. Trditev je prefinjeno izoblikovala Tamirjeva:

> "Življenje v skupnosti, kjer njeni člani delijo 'namišljeni' čut za skupnost, vzbudi vzajemno odgovornost." (Tamir, 1993: 85)

Mislim, da so klasiki – v nasprotju s sodobniki – imeli prav glede odvisnosti. Potem ko bom pripravil temelj v drugem razdelku, bom v glavnem, tretjem razdelku članka zagovarjal trditev o odvisnosti: le realne identitete imajo avtonomen moralni položaj in utemeljujejo prave dolžnosti, medtem ko namišljene identitete utemeljujejo zgolj namišljene dolžnosti. Zagovor je povečini filozofski in se opira na grobo teorijo identitete in identifikacije, na opis varljive družbene konstrukcije in na nekaj splošnih moralnih načel. Seveda pa bom tvegal tudi dejstveno trditev v smislu, da so nekatere izrazite kolektivne identitete posameznikov varljivo zgrajene, še posebej bogate, "debele" nacionalne identitete, ki jim dajejo prednost komunitarni zagovorniki nacije. Ne bom je zagovarjal v podrobnostih, temveč le ponovil, da jo vidni komunitarijanci že sprejemajo. Iz trditve o neodvisnosti in dejstvene trditve izhaja, da nacionalne identitete do mere, v kateri so tako varljivo konstruirane, nimajo nikakršnega pozitivnega moralnega položaja in ne zasnujejo nobene prave dolžnosti. Klasična trditev o odvisnosti in sodobni skepticizem o realnosti "debelih" nacionalnih identitet potemtakem skupaj ponudita *modus tollens*. Naposled, četrti razdelek predstavi nekaj izbranih primerov zgodovinskih nacionalnih mitologij, ki naj bralca spomnijo na dejansko moralnost nacionalizma.

II. Iluzija pripadnosti

Naj začnem s pretresom tistega, za kar sodim, da je razumna označitev identitet, utemeljenih na neki pripadnosti. Bernard Williams (Williams, 1995) modro poudarja, da je taka družbena identiteta povezana s "tipom ali s splošno stvarjo ... Zelo je pomembno, da tovrstna identiteta ni moja identiteta v nekem posebnem smislu." (Williams, 1995: 7-8) Umešča jo v kontekst klasifikacije in tipologije: "družbena identiteta osebe ... identiteta nekoga kot osebe, ki sodi v neko družino, skupino ali raso." (Williams, 1995:2,7) Način razumevanja tega je, da orišemo identifikacijo z neprostovoljno pripadnostjo – imenujmo jo *B* – kot relacijo, ki je tako kognitivna kot konativna. Konativne aspektne značilnosti temeljito skrbijo za *B* (in, ko so pozitivne, za njegovo ohranitev) in za *B*-obveznosti in za pripravljenost okrepiti moči *B* (in/ali vsaj *B*-obveznosti) v prihodnosti. Imenujmo take

naravnanosti identifikacijske naravnanosti. Tu je torej bistvena naslednja točka: identifikacijske naravnanosti do *B* normalno krepijo in stabilizirajo *B* (če je B podvrgljiv okrepitvi) in/ali njegovo vzročno pomembnost. Okrepitev *B* normalno stabilizira identifikacijske naravnanosti do *B*. Ta spiralni proces običajno ustvari homeostatični sveženj okrog *B* ("*B*-sveženj"), ki se nenehno obnavlja, ustvari del naše "druge narave". Toliko o splošnem in nevtralnem opisu identifikacije, utemeljene na pripadnosti.

Williams gre kajpada še dlje od tega in naredi potezo, ki neprostovoljnim identitetam podeli poseben status. Po njegovem mnenju take identitete značilno "niso zgolj analogne klasifikacijam narave, temveč so tesno povezane z naravo. Vi ste na primer značilno rojeni v nekem odnosu s Quebecom, ki vas naredi za Quebečana." (Williams, 1995: 10) Ljudje lahko torej najdejo svojo identiteto v religiozni sekti, ki se ji prostovoljno pridružijo. Vendar pa je v takih primerih značilno, da imajo nek občutek, da to ni zgolj odločanje za eno skupino med drugimi, temveč da to predstavlja odkritje nečesa, kar je bilo tam, ali prihajanje domov v smislu – ki ga Williams povezuje z Nietzschejem – "postani to, kar si". Ko govori o volji do nacionalne identifikacije, pripominja, da "je to voljo mogoče izpolnjevati tako, da sovpade z nečim, kar že nespremenljivo sem." (Williams, 1995: 10)

Nadaljnja trditev, ki je Williams v navedenem članku ne podpira, je, da take na pripadnosti utemeljene identitete zasnujejo posebne dolžnosti, ki presegajo voljo in individualno zgodovino posameznikov, ki so nosilci teh identitet. Klasični pronacionalistični avtorji so zelo goreče zagovarjali trditev, da so ustrezne kolektivitete (skupnosti, institucije) realne, da dejansko imajo zadevne kvalitete in da obveznosti res izvirajo iz takih dejanskih kvalitet njihovih najljubših skupnosti, nacij. Predpostavljali so tako realnost skupnosti in kvalitet kot odvisnost dolžnosti od te realnosti. Tako so ti starejši avtorji – od velikih mislecev, kot sta bila Herder in Bauer, do propagandistov, ki so šli po njihovih stopinjah – zašli v velike težave glede utemeljitve normativnih trditev na trdnem realizmu o naciji in opisovali dobesedna prepričanja o organicističnem "nacionalnem značaju" in podobnem. Res je, dejstvo, da "je to voljo mogoče izpolnjevati tako, da sovpade z nečim, kar že nespremenljivo sem", recimo Hrvat, predpostavlja, da sem to nekaj dejansko in nespremenljivo, da je moja hrvaška pripadnost moja nespremenljiva identificirajoča kvaliteta.

Vendar niti vsi (pro)nacionalisti ne soglašajo glede objektivnosti celo najvidnejših zadevnih lastnosti; nekateri zahtevajo objektivno imetje skupnega rodu in sorazmerno čisto kulturo, drugi se zadovoljijo z bolj subjektivno različico. (To pomeni, da je mešani pojem, ki smo ga predlagali, mogoče še naprej deliti v skladu s stopnjo subjektivnosti v nasprotju z objektivnostjo.) Tu imamo nekaj, za kar menim, da je razumna različica bolj subjektivnega pojma, ki jo je predložil D. Miller, eden od najsijajnejših in najbolj zmernih sodobnih privržencev pronacionalistične drže:

> "Kaj ljudem pomeni, da imajo skupno nacionalno identiteto, da delijo svojo nacionalnost? V bistvu to ni zadeva objektivnih značilnosti, ki jih

> imajo, temveč zadeva njihovih skupnih prepričanj: prepričanja, da vsak sodi v skupnost z drugimi, da ta združba ni niti prehodna niti zgolj instrumentalna, temveč izvira iz dolge zgodovine skupnega življenja, ki se bo (tako se upa in pričakuje) nadaljevalo v prihodnost; da se skupnost loči od drugih po posebnih značilnostih svojih članov; da vsak član priznava zvestobo skupnosti, ki se izraža v pripravljenosti žrtvovati osebne cilje za napredek njenih interesov, in da mora skupnost uživati stopnjo politične avtonomije, običajno (vendar pa ne mislim, da nujno) v obliki suverene države. Kjer ta prepričanja v veliki meri deli celotno zadevno prebivalstvo, imamo zadostne razloge, da rečemo, da obstaja nacija. Kar je treba podčrtati, je to, kako malo ta definicija vsebuje. Ne vsebuje nobene domneve, da so nacije tako rekoč naravne vrste, ki jih medsebojno razmejujejo fizične značilnosti. Lahko se zlahka prilagodi zgodovinski spremenljivosti nacionalnih identitet in priznava obseg, v katerem nacije nastajajo v zunanjih okoliščinah, kakršni so spopadi med državami. Niti ni nikakršne domneve, da bodo ljudje iste nacionalnosti imeli skupne objektivne značilnosti, kakršni sta rasa ali jezik. Dejansko je mogoče, da prepričanje ljudi o teh značilnostih utegne tvoriti del posebnih nacionalnih bitnosti." (Miller, 1992: 87)

Ta označitev – združljiva z umanjkanjem nekega objektivnega temelja za nacionalno identiteto – se dobro ujema s stališči, ki jih je v družboslovju uveljavil Benedict Anderson in ki jih zajema njegov znameniti rek, da je nacija "namišljena skupnost". Ima tudi prednost, da jo predlagajo številni resni filozofski pronacionalisti, tako da ponuja skupno pojmovno osnovo za moralne razprave z njimi. Filozofski pronacionalisti so povečini jasni glede dejstvene zmotnosti skupnih nacionalističnih prepričanj. Dokazoval bom, da so stroški sprejetja take subjektivne definicije zanje zelo visoki. Nemara želijo, da bi zavarovali zahteve raznih skupin pred sociološko zavrnitvijo: Predpostavimo, da neka velika skupina želi državo, sociologi skupaj z zgodovinarji pa ugotovijo, da so dialekti, ki se govorijo znotraj skupine, dejansko precej mešana skupina (in ni nikakršne dejanske meje, ki bi nekatere od njih ločila od najbližjega dialekta sosednjega "jezika"), da nimajo skupnega porekla, temveč da dejansko izvirajo iz treh različnih skupin, od katerih je ena nerazločljiva od svojih sosedov itn. Take možnosti so zelo realne (na primer, genetski zemljevid Francije kot celote je očitno zelo heterogen, medtem ko so posamezne francoske province notranje genetsko zelo homogene). Premišljen nacionalistični teoretik se bo želel izogniti takim na sociologiji ali na zgodovini ali na genetiki utemeljenim zavrnitvam in bo raje pripravljen plačati visoko ceno za to, da naredi nacijo za stvaritev subjektivnosti. Miller opisuje položaj z naslednjimi, po mojem mnenju pravilnimi, besedami:

> "Nacionalne identitete značilno vsebujejo znatno sestavino mita. Nacija se pojmuje kot skupnost, ki sega v zgodovino in ima poseben značaj, ki je naraven za njene člane. Brezstrastno raziskovanje bi verjetno razkrilo precejšnjo diskontinuiteto tako v značaju ljudi, ki so zasedali določeno ozemlje, kot v njihovih običajih in praksah. Verjetno bi tudi odkrilo, da so

> mnoge stvari, ki se zdaj štejejo za prvobitne lastnosti zadevne nacije, dejansko umetne iznajdbe, res, zelo pogosto samovoljne iznajdbe, ki so bile izmišljene za to, da bi služile političnim ciljem. Zdi se torej, da nacionalne identitete ne morejo preživeti kritičnega premisleka. Če nanje apliciramo normalne kanone racionalnosti, se izkažejo za varljive." (Miller, 1992: 35)

Na naslednji strani končno oblikuje svoje lastno stališče v nasprotju z domnevnim videzom, v skladu s katerim nacionalne identitete ne morejo preživeti kritičnega premisleka:

> "Toda ta sklep je prehiter. Raje kot da bi takoj odslovili nacionalnost, potem ko smo odkrili, da nacionalne identitete vsebujejo prvine mita, bi se morali vprašati, kakšno vlogo igrajo ti miti pri izgradnji in ohranjanju nacij." (Miller, 1992: 36)

Pokaže na dve pozitivni funkciji mitov. Prvič, "nudijo zagotovilo, da je nacionalna skupnost, katere del nekdo je, trdno utemeljena v zgodovini, da dejansko uteleša realno kontinuiteto med generacijami". Drugič, miti opravljajo moralizirajočo funkcijo, tako da ponudijo modele vlog nacionalnih herojev. Podobne formulacije najdemo v delu MacCormicka in Tamirjeve. MacCormick je zelo jasen, ko piše o škotski zgodovini:

> "Tradicija in ljudski spomin ... sta kajpada zadeva tako mita in herojskih legend (Bannockburn, Flodden, Flora Macdonald) kot razumne zgodovine ... Toda dejstvo, da mitična zgodovina vsebuje prvine čiste fikcije, se ne odvzema od dejstva, da velja in se zatrjuje kot skupen mit ali tradicija. Slednje pa je ključno dejstvo za to razpravo. Kajti v taki skupni zavesti živi smisel skupne identitete, kar je tisto, kar mislimo z idejami nacionalnosti." (MacCormick, 1982: 250-251)

Naj še pripomnim, da zanj nacionalna pripadnost vključuje kakorkoli že oddaljeno sorodstvo s sodržavljani "bodisi po rojstvu bodisi (kot dejansko v vzporednem primeru družine) po posvojitvi" (MacCormick, 1982: 250). Tamirjeva trdi, da so nacionalne skupine "neformalne, povsem brezoblične, nenehno spreminjajoče se namišljene skupnosti" (Tamir, 1992: 47). Ker sta njuni formulaciji povsem lakonični, moramo idejo "namišljenega" značaja nacionalne skupnosti podrobneje razviti, preden se lotimo razpravljanja o njenih moralnih posledicah.

III. Varljivo zamišljanje in prikrita konstrukcija

"Namišljeno" različnim avtorjem pomeni različne stvari, vendar pa bom poudaril konotacijo zmotnosti, ki jo implicitno vsebuje. Da bi zagotovil skupno osnovo z (liberalnimi) pronacionalisti, bom vzel za moje izhodišče Millerjevo dopustitev, da "nacionalne identitete značilno vsebujejo znatno sestavino mita". Pripominja, da "se nacija pojmuje kot skupnost, ki sega v zgodovino in ima poseben značaj, ki je naraven za njene člane." Dejstva pogosto govorijo za "precejšnjo diskontinuiteto tako v značaju ljudi, ki so zasedali določeno ozemlje, kot v

njihovih običajih in praksah." Naposled, ko nasprotuje prvobitnosti, pravi: "Mnoge stvari, ki se zdaj štejejo za prvobitne lastnosti zadevne nacije, so dejansko umetne iznajdbe, res, zelo pogosto samovoljne iznajdbe, ki so bile izmišljene za to, da bi služile političnim ciljem." Ker se naša razprava o namišljenem značaju skupnosti osredinja na zmotni, celo "varljivi" značaj propozicij, o katerih smo prepričani, moramo osamiti nek pojem, ki bo ustrezal našemu žarišču. Pojem in izraz si bom sposodil od Griffithsa (Griffiths, 1997: 147). Zadeve, ki so "namišljene" v tem negativnem smislu, imenuje "prikrito konstruirane". Z besedno zvezo "prikrito družbeno konstruiran" mislim naslednje: lastnost *F*, za katero je oseba *P* prepričana, da je realna, je prikrito konstruirana, če in le če ni realna, če je bila *P* predstavljena s strani neke družbene institucije kot realna in če *P* o njej ne bi bil več prepričan, če bi imel popolno informacijo o tem, kako stojijo stvari. (To naj bi bilo v nasprotju z načinom, kako delujejo nekatere druge institucije: Denar ima realno vrednost le zato, ker vsakdo meni, da ima tako vrednost, če pa bi vsakdo poznal to dejstvo, to ne bi prekinilo tega, da ima neko vrednost. Tu in tam bom izpustil pridevnik "družbeno", da bi bil krajši.) Da bi ponazoril, kako se pojem prikrite konstrukcije aplicira na pripadnost, se bom osredinil na fikcijski primer.

František, potujoči trgovec, razmišlja o sebi kot o pravem domoljubu in je ponosen na tisto, kar bi opisali kot njegovo etnonacionalno identiteto. Potuje po svoji deželi, srečuje veliko tujcev, vendar si na moč prizadeva biti ljubezniv do svojih rojakov, medtem ko je povsem neprijazen do tujcev, Nemcev, Slovakov, Romov in celo do Judov, ki že dolgo živijo v njegovem rojstnem mestu. Njegov razlog za tako obnašanje je njegovo trdno prepričanje, da je s svojimi rojaki povezan z mnogimi vezmi: vsi imajo skupne prednike, ki so drugačni od prednikov naključnega Nemca, ki ga sreča v mestu, vsi govorijo taisti jezik, povsem drugačen od jezika obkrožujočih ga skupin. Še več, prepričan je o kontinuiteti zgodovine. Vse to se je naučil v šoli od svojih učiteljic zgodovine in jezika. Všeč mu je razmišljanje, da imajo vsi člani skupnosti skupno usodo, domala nekakšno posebno nalogo, za katero Bog želi, da jo izpolnijo. František se močno identificira s celotno skupnostjo svojih rojakov: to je njegova glavna identiteta, utemeljena na pripadnosti.

Še več, če ne bi imel takih prepričanj, ne bi bil ljubeznivejši do domnevnih rojakov kot do tujcev: oboje bi obravnaval enako. Glede na njegov temperament bi jih dejansko obravnaval z določene distance.

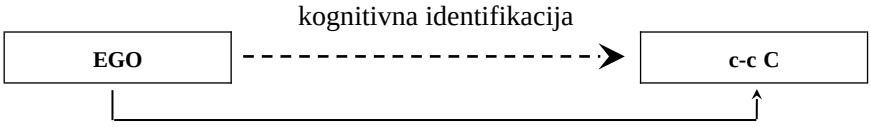
Predpostavimo zdaj, da so Františkova prepričanja docela nepravilna. Vsi ljudje, ki jih obravnava prijazno, so dejansko le njegovi sodržavljani, ne pa pravi rojaki v njegovem smislu. Mnogi od njih imajo (kar bi on štel za) popolnoma tuje prednike, nekateri pa so tudi napol tujega porekla. Poleg tega nekateri od njih doma govorijo dialekt, ki je bližji standardni slovaščini kot pa Františkovemu maternemu dialektu. Zgodovinske vezi s temi ljudmi so popolnoma drugačne od tistega, za kar si je domišljal, da so: nekatere od njihovih domovin so bile priključene današnjemu ozemlju šele pred sto leti. V tem času so nekatere njihove babice posilili nekateri od Františkovih pravih rojakov, ki so širili svoje gene bolj s silo kot z blagim sklicevanjem na skupno kulturo ali karkoli

primerljivega. Žal je tudi skupna naloga nekako iluzorna: dejansko ni zapisana v kartah. Še več, skupna usoda je tudi manj kot skupna: vzhodni del njegove dežele se bo odcepil v desetih letih in se pridružil sosednji deželi, ki je veliko bogatejša. Skupnost, o kateri tako visoko razmišlja, je družbeno konstruirana iluzija, namišljena skupnost v slabšalnem smislu.[1] Če bi František poznal vsa ta dejstva, bi nehal biti prepričan, da so številni od teh ljudi njegovi resnični rojaki. Vendar smo rekli, da njegova subjektivna pripadnost utemeljuje pomembno identiteto. To identiteto bi zrahljal, če bi vedel, da množica njegovih domnevnih rojakov ni tisto, kar je mislil, da so: skupnost rodu, jezika, kontinuirane zgodovine in skupne usode.

Františkova prepričanja torej lepo uprimerjajo naslednje načelo:

Če je lastnost prikrito konstruirana, potem velja naslednji protidejstvenik: če bi oseba vedela, da te lastnosti nima, ali če bi vedela, da je ta lastnost skrajno problematična, potem bi nehala skrbeti za domnevne obveznosti, ki so z njo povezane.

Da bi opisali Františkovo identifikacijo, zdaj *F* preprosto nadomestimo s prikrito konstruirano lastnostjo *c-c C*[2]. Naš identifikator *P* ni le prepričan, da ima *C*, temveč mu je tudi mar, da jo ima. Naj tu orisani predlog ponazorim s pomočjo diagrama:



konativna identifikacija:

skrb za **C**

Zdaj smo soočeni z najpomembnejšim vprašanjem. Kaj je moralna tarča Františkovih prepričanj o njegovi etnonacionalni identiteti in kakšen je moralni položaj njegove, iz tega izvirajoče prakse? Splošneje, ali prikrito konstruirane pripadnosti in identitete utemeljujejo dolžnosti za njihove nosilce? V običajnem življenju ljudje ne mislimo, da imamo posebne dolžnosti do ljudi, za katere si zgolj zamišljamo, da so naši sorodniki ali prijatelji. Ko enkrat odkrijete, da vaš samooklicani nečak dejansko ni vaš sorodnik, tudi odkrijete, da nimate nobene posebne dolžnosti do njega. Isto velja za dolžnosti vlog. M. O. Hardimon razločuje med "realnimi" in "nominalnimi" zasedbami vlog. Zgolj nominalne zasedbe vlog ne ustvarijo dolžnosti (Hardimon, 1994: 34). Iz te splošne modrosti bi sledilo – kolikor so nacije namišljene –, da so domnevne dolžnosti, ki bi jih vsiljevale svojim članom, tudi zgolj namišljene. Sledi ponazoritev in preizkus intuicij. Zavoljo argumentacije domnevajmo, da imajo ljudje posebne dolžnosti do svojih sorodnikov in pretehtajmo zgodbo o Juriju: je samec, naiven, ne živi v družini, vendar je trdno prepričan o strogih dolžnostih do svojih sorodnikov.

[1] Anderson včasih uporablja izraz v tem pomenu nevtralno.
[2] "c-c" je okrajšava za prikrito konstruirano [***c**overtly **c**onstructed*].

Obiščejo ga njegovi lažni bratranci, za katere ugotovi, da so dolgočasni, celo zoprni, vendar si na moč prizadeva, da bi jim pomagal, in jim pomaga celo bolj, kot bi pomagal sinu svojega soseda, ki ga ima rad zato, ker je prepričan, da je on dejansko njegov bratranec. Če bi poznal resnico, si ne bi prizadeval pomagati jim na vso moč. Zdaj se zastavlja vprašanje, ali ima Jurij kake družinske obveznosti do svojih lažnih bratrancev? Moje intuicije se odzivajo na negativen način. Prevare, hipnoza in halucinacije imajo za posledico zmotna prepričanja o mnogih stvareh. Toda zmotno prepričanje kot rezultat halucinacije, da je kdo nekogaršnji oče, ženin ali šef, ne povzroči, da žrtev dejansko pridobi dodatne dolžnosti do teh oseb. Dolga zgodovina pravne teorije in prakse kaže v isto smer. Če bi zgolj domnevne ali namišljene okoliščine ustvarile dolžnosti (in druge deontične statuse), potem nas ne bi skrbelo, da bi ugotovili, kakšne so dejanske okoliščine. Če bi domnevna krivda bila dovolj za dejansko krivdo neke osebe, bi bila celotna ideja o ugotavljanju dejstev kot bistvenem delu predpisanega postopka nesmiselna.

Kdo bi lahko odgovoril, da František ni popolnoma podoben Juriju. Njegove stranke niso popolnoma nepovezane z njim s skupnostnimi vezmi. Na primer, govorijo isti jezik in imajo isto državljanstvo. Tudi nekoliko sodelujejo. Torej bi morali spremeniti primer. On je bolj podoben nekomu, ki živi v delni iluziji. Če želite dodatni primer, si zamislite gospo, ki jo obišče zelo oddaljeni sorodnik, zatrjujoč, da je njen prvi bratranec, in jo zaprosi za finančno pomoč. Gospe je obiskovalec všeč in mu da 1000 dolarjev, čeravno bi mu dala le 300 dolarjev, če bi vedela, da je z njo le v oddaljenem sorodstvu (in še manj, če ji ne bi bil všeč). Razlika 700 dolarjev je posledica njenega občutka, da ima dolžnost do bližnjih sorodnikov in njenega zmotnega prepričanja, da je obiskovalec eden od njih. Intuitivno čutimo in ona bi tudi soglašala, če bi poznala resnico, da teh 700 dolarjev ni posledica obiskovalca. Naš nacionalist František ji je podoben v naslednjem pogledu: velik del njene motivacije za blago obnašanje (vendar pa ne vsa) izvira iz zmotnih prepričanj.

Potemtakem potrebujemo dve formulaciji za povzetek sodbe. Prva je pogojnik, ki zajema splošno načelo:

(A) Če je (etnokulturna) nacija namišljena, prikrito konstruirana “skupnost”, potem domnevne dolžnosti, za katere se misli, da jih povzroča, niso dejanske dolžnosti.

Druga je previdno izražena formulacija, ki je mišljena tako, da zajema dejstvo, da “biti namišljen” dopušča stopnjevitost:

(B) V meri, v kateri je (etnokulturna) nacija namišljena, prikrito konstruirana “skupnost”, domnevne dolžnosti, za katere se misli, da jih povzroča, niso dejansko nikogaršnje dolžnosti.

Poskrbi tudi za možne nesporazume. Kdo bi lahko dokazoval, da zmotna prepričanja o nacionalnosti povzročijo, da vzajemno delujemo z raznimi ljudmi, potem pa dejanska vzajemna delovanja ustvarijo dolžnosti. Navedek Tamirjeve – “življenje v skupnosti, kjer njeni člani delijo ’namišljeni’ čut za skupnost, vzbudi vzajemno dolžnost” (Tamir, 1993: 85) – je mogoče, če bi ga iztrgali iz konteksta,

interpretirati tako. Ta posredno vzročna smer je sama po sebi pravilna, vendar zgreši poanto: vprašanje je, ali ta zmotna prepričanja sama po sebi podpirajo kakršnokoli resno dolžnost.

V preostanku razdelka bomo razpravljali o dveh trditvah in njunih posledicah. Pronacionalistični avtorji ju kajpada ne sprejemajo in zagovarjajo visok moralni status zgolj namišljene pripadnosti. Nekateri trdijo, da si namišljene dolžnosti do namišljenih sodržavljanov prizadevajo imeti dobre moralne in preudarne posledice in domnevajo, da so take mitologije nenevarne in da je njihova zmotnost moralno nepomembna. Še več: ker taka prepričanja hranijo "nacionalno" solidarnost, jih je treba javno podpirati. Na primer, lahko bi potegnili vzporednico med mitološkim prepričanjem o skupnem izvoru nacije in zmotnim prepričanjem, ki ga posvojeni otrok utegne imeti o tem, da je biološki potomec svojih (dejansko krušnih) staršev, kakor to stori Miller v knjigi *On Nationality*. Slednje je moralno vsaj nevtralno, čeravno zmotno, torej zakaj ne tudi prvo? Tovrstni zagovor nas bo zaposloval v nadaljevanju. Naj ponovim pravila razprave, da bi se izognili nesporazumom. Skupaj s premišljenim pronacionalistom še naprej domnevamo, da je zelo verjetno, da so etnonacionalna identiteta (in drugi glavni kandidati za neprostovoljno pripadnost) *v znatni meri družbeno prikrito konstruirani* in *pro tanto* nerealni. Preučujemo zgolj *pristranskost, ki je izpeljana in neposredno odvisna od prikrite konstrukcije*. Če to ponazorimo s pomočjo Františkovega primera – osredinjamo se na njegovo prijaznost do svojih novih znancev, ki izvira zgolj in neposredno iz njegovega zmotnega prepričanja, da so v ustreznem odnosu z njim. (Prijaznost zaradi všečnosti, zaradi dolgotrajnega ukvarjanja z njimi, zaradi zanimanja za dobiček ni predmet našega premisleka.) Ustrezen preizkus bi bil, če bi Franišku zastavili naslednje vprašanje: Ali bi pokazal enako prijaznost do *X*-a, če bi prišel do prepričanja, da *X* ni tvoj rojak (nima porekla in zgodovine, za kateri meniš, da sta bistveni za to, da je kdo tvoj rojak)? Tu razpravljamo zgolj o tistih dejanjih prijaznosti, ki se upirajo preizkusu, kakor priča negativni odgovor na protidejstveni preizkus. Najprej razpravljamo o vprašanju tako, da pronacionalistu nerealistično in blagohotno dopuščamo, da so nacionalni miti zgolj nenevarne zmote, ki ne žalijo nečlane. Dokazoval bom, da celo ob tej domnevi "namišljeni" značaj nacionalne skupnosti vodi k moralnim težavam. Že zgolj nevede domneva o prikrito konstruiranih identitetah ni hvalevreden dosežek. Je še veliko slabša. Tu je jedro mojega primera.

(1) Posebni moralni položaj mora biti zaslužen. Da bi imela tak poseben moralni položaj, mora biti identiteta, ki temelji na pripadnosti, realna ali vsaj povečini realna.

(2) Zmotna prepričanja o moralnih dolžnostih vodijo k moralno vprašljivi praksi:

(a) k napačnemu redu prioritet na sploh;

(b) k napačni izbiri dosega nekogaršnje dolžnosti, to je moralno ustreznih vezi, ki lahko vodijo k izprijeni diskriminaciji.

(3) Narojenost in socializiranost v (od drugih) namišljeno identiteto z majhno

možnostjo izhoda ne vodi niti v dostojanstvo niti v avtonomijo.

(4) Kulturni in politični pomen prikrite konstrukcije lahko in pogosto tudi dejansko ustvari nevaren izbruh.

Naj na kratko komentiram in utemeljim vsako izmed trditev.

PRVA TRDITEV: IZ NEREALNE PRIPADNOSTI NE IZHAJA NIKAKRŠNA DOLŽNOST. Iz nebivajočega ne more nič izhajati, kakor nas uči Parmenid. Natančneje, če dolžnost *D* sledi zgolj iz medosebnega odnosa *R*, potem osebe, ki niso v *R*, nimajo *D* drug do drugega. Če je oseba zmotno prepričana, da je v *R* z nekom, to ne ustvari njene dolžnosti do nekoga. To je primer trditve splošne supervenience za moralne statuse. Zavoljo argumenta in skupaj s pronacionalistom smo domnevali, da sodržavljanstvo v smislu skupnega porekla, zgodovine in kulture nosi s seboj posebne obveznosti *S*, ki jih oseba *A* dolguje svojim sodržavljanom in zgolj sodržavljanom. Sodržavljanstvo je torej naš odnos *R* (ki je v tem primeru odnos ekvivalence). Če *B* v tem smislu ni sodržavljan *A*-ja, temveč se *A*-ju zgolj zdi, da je to, potem se obveznosti *S* ne nanašajo na odnos med *A* in *B*. Umanjkanje realnega temelja je spodbijajoča ovržba prepričanja *A*-ja, da ima obveznost *S* do *B*-ja. Pretehtajte naslednjo analogijo. Če sem zdravnik, imam dolžnost pomagati mojemu poškodovanemu sosedu onstran splošnih dolžnosti, ki jih imajo drugi sosedi-laiki. Če si zgolj domišljam, da sem zdravnik, nimam take dolžnosti. Ker sem zavedajoča se oseba, utegnem torej biti – potem ko so mi povedali, da moje prepričanje temelji na primer na hipnozi – razočaran, da nimam nobene plemenite dolžnosti do strokovne pomoči, vendar pa ne morem razumno trditi, da imam še vedno dolžnost, ki temelji na tem, da sem zdravnik. Oglejmo si spet našega mitičnega Františka. Če je zgolj prepričan, da ima s svojimi novimi znanci skupno poreklo in si z njimi deli skupen zgodovinski niz prednikov, vendar pa to dejansko ni res, potem se vse dolžnosti, ki naj bi dozdevno izvirale iz sodržavljanstva, ne nanašajo na njegov normativni položaj. Nima nič več obveznosti do osebe, kot imam jaz zdravniške obveznosti do mojega soseda.

Poanta je daljnosežna, vendar je za razpravo o nacionalizmu pomembna le ob dveh omejitvah. Prvič, da je zadevna "nacionalnost" definirana preko trojice poreklo-zgodovina-kultura tako, kakor jo na splošno definira pronacionalist. Kakor zadeva stoji, nima kaj dosti opraviti z državljanstvom. (Mogoče pa jo je kajpada *mutatis mutandis* razširiti. Če obstaja posebno mnoštvo dolžnosti *S*, ki jih *A* dolguje svojim sodržavljanom, *B* pa ni *A*-jev sodržavljan, temveč se *A*-ju le zdi, da je to, potem se obveznosti *S* ne nanašajo na odnos med *A* in *B*.) Drugič, poanta zadeva zgolj dolžnosti, za katere se domneva, da izvirajo izključno iz sodržavljanstva, in ovržbe, ki se tičejo le *A*-jevih zmotnih prepričanj o njem. Če ima *A* kakršnakoli resnična prepričanja o tem, da *B* zadovoljuje nekatere šibkejše zahteve nacionalne bližine, ta pa podpirajo neko podmnožico *S*-ja, potem ima *A* do *B*-ja vse dolžnosti iz podmnožice. Če "edini" del izvirne domneve ne velja in obstajajo nekatere znane dolžnosti *S**, ki so podobne tistim iz *S*-ja, v katerih je *A* v odnosu do *B*-ja ne glede na dejstvo, da *B* nima skupnega porekla, kulture in predniške zgodovine z *A*-jem, potem ima *A* trivialno te obveznosti do *B*-ja.

Naj pripomnim, da so nekateri kolegi v razpravi zavrnili stališče, da lahko zgolj

dejanski odnosi, vloge itn. utemeljijo dolžnosti. Iz nezavrnljive trditve, da namišljene zadeve lahko utemeljijo prepričanja, da imamo dolžnosti, so prešli k stališču, da ni ustrezne razlike med dejanskimi in zgolj dozdevnimi dolžnostmi. Težko je razpravljati z nekom, ki bodisi jemlje dozdevne dolžnosti tako resno bodisi je popoln nihilist glede dejanskih dolžnosti. Proti takemu teoretiku lahko pokažemo na vsakdanji pojav, ko si ljudje oddahnejo, potem ko zvedo, da dejansko nimajo neke neprijetne dolžnosti, za katero so si domišljali, da jo imajo.

TRDITEV (2A), NAPAČNI RED PRIORITET. Če je prejšnja poanta pravilna, potem so naše obveznosti iz dozdevnega sodržavljanstva do namišljenih sodržavljanov nične in prazne, kolikor je to sodržavljanstvo zgolj namišljeno, prikrito konstruirano. Nobena škoda ni bila povzročena, lahko odvrne nacionalist. Glede na običajni egoizem ljudi utegnejo nekatere namišljene dolžnosti do solidarnosti narediti le dobro. In to veliko dobrega, če imamo srečo. Trditev (2a) je usmerjena proti temu optimizmu nacionalista. Nacionalizem naravno zahteva pristranskost, zato mora zagovarjati svoje trditve proti pristranskosti, trditve, ki se opirajo na zgolj namišljene temelje, pa je mogoče le stežka zagovarjati. Na primer, posebne dolžnosti do naše etnonacionalne kulture si lahko – pogosto pa se to tudi zgodi – pridejo navzkriž z našo pravico do avtonomije. Če hočem postati budist, edini v moji skupnosti, kjer je prevladujoča religija popolnoma drugačna, bi mi morala biti podeljena pravica, da to storim, in si ne bi smeli misliti, da kršim neko posebno dolžnost do skupnosti. Če so te dolžnosti tolmačene zelo strogo, pridejo navzkriž z drugimi pravicami posameznika, na primer s pravico do zasebnosti. Nasprotno, sodobna moralna občutljivost daje prednost individualizmu kot temelju morale in politike. Liberalizem na splošno priča o tem, vendar pa v prid tega obstaja tudi bolj otipljivo dokazno gradivo. Na mnogih področjih družbenega življenja se na pravico do izbire svoje identifikacije in pripadnosti gleda kot na nedotakljivo pravico. Zadeva svobodne odločitve ni le izbira partnerja, temveč tudi izbira poklica, verskega in političnega prepričanja. To, da se v ospredje postavlja namišljene dolžnosti iz prikrito konstruirane pripadnosti, naredi iz žrtvinega življenja moralno zmedo; tega pa ni mogoče upravičiti z nejasnimi psevdorazlogi, češ da gre za boj proti egoizmu. Kakor pravi Oldenquist, nacionalizem je "skupinski egoizem": kot skupinski egoist cenim tisto, kar prinaša korist onemu, kar je moje – moji družini, delovnemu mestu, etnični skupini, državi in vrsti. Rezultat tega je, da je skupinski egoizem – v nasprotju s pravim egoizmom – družben zato, ker je tisto, kar je moje, lahko tudi tvoje in torej tudi naše (Oldenquist, 1997).

TRDITEV (2B), NAPAČEN DOSEG. Kdo so osebe, ki imajo veljavne moralne zahteve do nas? Kot je enkrat rekel C. Geertz, ko so različna plemena ločevale reke in gore, je bilo lahko biti etnocentričen, ne meneč se za nečlane plemena (Geertz, 1985). V sodobnem svetu vsi živimo v mešanih skupnostih in sodelujemo z ljudmi, za katere vemo, da niso naši rojaki v nacionalističnem smislu "rojaka". Naj to ponazorim. Tri univerze, kjer sem kot zunanji sodelavec ali gostujoči profesor predaval v zadnjih nekaj letih, so bile sredi romskega sosedstva: ena v mojem domačem mestu na Reki, ena v Sofiji in ena, zelo prestižna, v Istanbulu. Tako so bili naši lokalni Romi naši sosedi, s katerimi smo

moji kolegi in jaz sam dnevno sodelovali. Večina mojih univerzitetnih kolegov niso moji rojaki, saj sem Hrvat, vendar poučujem v Sloveniji. (Osebno mislim, da je vsepovsodna navzočnost mešanih skupnosti sama na sebi dovolj, da postavi na laž nacionalistične domneve.) Če zavoljo argumenta spremljamo nacionalista, se bo izkazalo, da je njegov nasvet – celo na podlagi njegovih lastnih domnev in prikrite konstrukcije – zmoten. Vrnimo se k Františku. On je razumno prepričan, da Romi, ki živijo v njegovem sosedstvu, in par Judov, ki jih oskrbujejo, vsekakor niso njegovi rojaki v smislu porekla-zgodovine-kulture. To bi bilo del samopodobe nacionalne identitete v večini držav, ki jih poznam. Posledica tega je, da František čuti, da ima globlje moralne dolžnosti do svojih naključnih znancev, ki so iste nacionalnosti, kot do njih. Toda dejansko so njegove dolžnosti iz sonarodnjaštva po predpostavki nične in prazne, saj je skupnost z znanci prikrito konstruirana in nerealna. Po drugi strani pa je vzajemno delovanje z njegovimi sosedi ustvarilo dejanske dolžnosti, ki jih ne smejo izigrati nedejanske, fikcijske dolžnosti. Toda František nima nerealističnega značaja. Socialni psihologi že dolgo poudarjajo, da lahko košček dajanja prednosti namišljeni (ali realni) "lastni skupini" seže daleč – do ustvarjanja močnih predsodkov in diskriminacije do "skupine, ki ni moja lastna". Marilynn Brewer povzema rezultate takole:

> "Preučevanja etničnih in rasnih predsodkov v ZDA in Evropi potrjujejo, da bistvo 'subtilnega rasizma' ni prisotnost močno negativne drže do manjšinskih skupin, ki niso moje lastne, temveč *odsotnost* pozitivnih čustev do teh skupin (Dovidio & Gaertner, 1993; Pettigrew & Meertens, 1995; Stangor, Sullivan & Ford, 1991). Kakor pravijo Gaertner et. al.: 'Na začetku se je domnevalo, da so v situacijah, v katerih so bili črnci obravnavani drugače kot belci, belci diskriminirali črnce in tako zrcalili subtilno, posredno izraženo *negativno* rasno držo. Alternativno pa je mogoče, da na neki temeljni ravni averzivni rasizem zrcali probelski (to je predsodek v prid ›lastni skupini‹), ne pa zgolj protičrnski predsodek, ki je bil prvotno predlagan ... '" (Brewer, 1999: 7)[3]

Da bi videli negativno silo privlačnosti namišljenih skupnosti v njeni najslabši različici, pretehtajte dejstvo, da bi v skladu z nedavno mnenjsko anketo ena petina Avstrijcev raje živela v državi brez Judov. Preferenca je še slabša kot ksenofobna, saj avstrijski Judje v Avstriji nikakor niso tujci, ker so praktično neločljivi od drugih državljanov. Preferenco povzroča zgolj namišljena skupnost z drugimi "nemškimi" Avstrijci (iz kritične zgodovine avstrijske republike pa vemo, da je izmišljeno, da je bila Avstrija talilni lonec za ducat različnih "narodnosti"). Kolikor vem, je tak lunatični protisemitizem celo bolj bohoten v nekaterih drugih deželah, recimo na Poljskem.

Toliko o držah posameznikov. Na ravni splošne politike nacionalistično

[3] Članki, ki jih Brewerjeva omenja, so naslednji: Dovidio & Gaertner (1993), "Stereotypes and evaluative intergroup bias", v Mackie, D. & Hamilton, D. (ur.), *Affect, cognition, and stereotyping*, San Diego: Academic Press, str. 167-193; Pettigrew & Meertens (1995), "Subtle and blatant prejudice in Western Europe", *European Journal of Social Psychology*, 25, str. 57-75; Stangor, Sullivan & Ford (1991), "Affective and cognitive determinants of prejudice", *Social Cognition*, 9, str. 359-380.

sklicevanje na kulturno bližino znotraj etnonacije izrazito zmotno tolmači dejanske kulturne odnose: želja, celo obsedenost po distanciranju od sosednje "kulture" v bistvu vključuje potlačitev mnogih in raznih značilnosti, ki so v normalnih primerih skupne kulturi/kulturam sosedov (za podrobnosti glej Miščevič, 2000).

Naj zdaj posplošim. Naša poanta ima opraviti z namišljenim spopadom dolžnosti, v katerem namišljene izigrajo dejanske dolžnosti. Če bo vestna oseba *A*, ki je vedoč v moralno pomembnem, dolžnost ustvarjajočem odnosu *M* do osebe *C*, vendar pa si zgolj domišlja, da je v nekem drugem odnosu *M** do *B*-ja, ki po njegovem mnenju izigra *M* (ne da bi bilo to tudi dejansko tako), bo ta oseba – v primeru konflikta obeh odnosov – v dobri veri spoštovala svojo domnevno dolžnost do *B*-ja namesto do *A*-ja. Situacija, ki je posledica tega, je potem moralno izkrivljena, saj se je oseba raje ravnala po nedolžnosti kot pa po dejanski dolžnosti. Če so domnevne dolžnosti do *C*-ja zelo potrebne, kakršne zahteve po nacionalni solidarnosti tudi pogosto so, in če izigravanje resnih dolžnosti do *C*-ja postane pravilo, utegne biti situacija, ki sledi, moralno katastrofalna (kot v primeru protisemitizma in protiromstva).

TRETJA TRDITEV, NAPAD NA DOSTOJANSTVO. Začnimo z zgoraj omenjeno primerjavo med mitološkim prepričanjem v skupno poreklo nacije in zmotnim prepričanjem, ki ga posvojeni otrok utegne imeti o tem, da je biološki otrok svojih (dejansko krušnih) staršev. Če blagohotno odmislimo globoke razlike med tema dvema položajema, h katerim se bomo vrnili na koncu razdelka, premislimo naslednjo preprosto poanto. Domnevno ni nič narobe, če malemu posvojenemu otroku ne povemo, kakšno je dejansko stanje. Vendar pa je zadeva drugačna, če lažemo mladoletniku ali odraslemu. Jaz osebno precej trdno mislim, da ima petnajstletnik pravico vedeti, kdo so njegovi starši, in sem popolnoma gotov, da je treba mladi osebi v starosti gimnazijca povedati celotno resnico. Življenje v laži o pomembnih zadevah je vselej ponižujoče, čeravno je mišljeno dobro. Toda za pravega nacionalista je malo stvari, ki so pomembnejše kot nekogaršnja nacionalna pripadnost. Torej je po njegovi lastni premisi *prikrita konstrukcija nacionalne identitete globoko ponižujoča in žaljiva za človekovo dostojanstvo*. Žaljivost je težko uravnotežiti z domnevnimi moralno dobrimi posledicami laži. Zatrjevanje, da je ohranjanje zmotnih ali neutemeljenih prepričanj bistveno za nekogaršnji čut nacionalne pripadnosti, kakor to počnejo Miller, MacCormick in Tamirjeva, in hkratni zagovor trditev o taki pripadnosti, ne da bi trenili z očesom, bosta vsaj nekaterim bralcem padla v oči kot nekako nenavadna s strani uglednih, dobrohotnih in izkušenih moralnih filozofov.

Dodatna podpora za trditev prihaja iz vzporednice z rasno pripadnostjo. Mnogim ljudem, posebej na levici, se zdi izjemno pomembno objaviti biološke raziskave, ki kažejo v smeri sklepa, da je rasa dokaj nezanesljiv konstrukt (kot pravijo), ne pa trdno biološko utemeljeno načelo klasifikacije. Razlog je kajpada, da se jim zdi, da rezultati raziskave osvobajajo in so zmožni okrepiti samospoštovanje in čut dostojanstva v žrtvah rasnih (psevdo)klasifikacij. Le malo razumnih ljudi bi še naprej podpiralo laganje o realnosti rase, da bi poželi domnevno pomembne koristi rasizma, kakor nacionalisti podpirajo nacionalne predstave in podobe, da

bi pobrali domnevno pomembne koristi nacionalizma.

ČETRTA TRDITEV, NEVARNI IZBRUHI. Spomnite se Millerjeve prve funkcije mitov. Miti "nudijo zagotovilo, da je nacionalna skupnost, katere del nekdo je, trdno utemeljena v zgodovini, da dejansko uteleša realno kontinuiteto med generacijami". Če pa so tako pomembni, kdo bo žrtvoval zagotovilo resnice? Zmotne nacionalne mitologije kažejo svoje želo v mnogih situacijah realnega življenja, na primer v situaciji, ko začnejo zgodovinarji spoznavati svoje zmote. Ker nacionalna identiteta šteje več kot zgolj dejstvena resnica, take zgodovinarje utišajo nacionalistične oblasti (jugovzhodna Evropa je polna takih primerov). Teoretični problem za domnevno liberalnega nacionalista je, kako oblikovati načela, ki bodo obsojala take prakse, medtem ko bodo ustvarila prostor za moralno osrednjost skupnostnih vrednot, ki zajemajo sklicevanje na konstitutivne mite. Ne vidim poti, kako bi lahko kaj takega storili: če pripustite mite, potem dobi neresničnost uradno potrdilo. Če jih izpustite, se vmešavate v konstitutivni okvir v imenu načel, ki jih sami imate za tuje vaši skupnosti. Miller hvali "nacionalne identitete, ki se pojavijo preko odprtega procesa razprave in polemike" (Miller, 1995: 39), vendar ne vidim, kako je taka razprava združljiva z ohranjanjem mitov. O nevarnejših izbruhih razpravljamo v naslednjem razdelku, kjer bomo opustili naše dobrohotno pretvarjanje, da so nacionalni miti na splošno nenevarni.

Naj sklenem razdelek tako, da bom na kratko razpravljal o treh ugovorih. Prvič, Millerjev zagovor zamišljenih konstrukcij iz domnevne vzporednice s posvojenci. Mislim, da primerjava ne deluje. Ko na slednjo gledamo kot na moralno nevtralno, se to zgodi iz več razlogov. Še pomembneje, dejanske moralne vezi s krušnimi starši in dolžnosti, ki se iz njih izpeljujejo, izvirajo iz moralno neproblematične zgodovine interakcije. Nadalje, običajna pristranskost do naših krušnih staršev ni škodljiva do nečlanov družine, saj jo običajno opisujejo norme, ki uravnavajo družinsko solidarnost nasploh. In končno, protidejstveni preizkus vzročne moči samopripisane pripadnosti lahko jemljemo, kot da daje različne rezultate v dveh scenarijih. Posvojenec utegne pritrdilno odgovoriti na vprašanje: Ali bi bil voljan kazati pristranskost do svojega očka in mamice tudi potem, ko bi zvedel, da te nista spočela? Po drugi strani pa se v primeru nacionalne pripadnosti omejujemo na preučevanje pristranskosti, ki je izpeljana in odvisna od prikrite konstrukcije. Potem se domneva, da bo subjektov odgovor na analogno vprašanje, to je, ali bi bili še vedno voljni kazati pristranskost do ljudi, ki jih štejete za svoje rojake, če bi zvedeli, da z vami sploh nikakor niso povezani, negativen.

V tej zvezi lahko pronacionalist zanika splošno domnevo, da je nacionalna pripadnost v znatni meri utemeljena v zmotnih prepričanjih. Toda potem se mora – proti Millerju – opreti na nekatera objektivna merila (etnokulturne) nacionalnosti, do teh pa je težko priti. Poleg tega mora pokazati, da se obilna sociološka in zgodovinska literatura preprosto moti o tem vprašanju. Mogoče je to uresničljivo, vendar tega gotovo ne moremo domnevati.

Naposled, kdo bi se utegnil sklicevati na moralni antirealizem kot zadnje

pribežališče, kakor je na to opozoril Elvio Baccarini v razpravi na Reki. Če ni realnih moralnih dolžnosti, potem je domneva o supervenienci zmotna, naša prva točka pa se mora ustrezno prilagoditi. Baccarini je za ponazoritev uporabil emotivistično teorijo moralnosti (ne da bi jo sam zagovarjal). Odgovor je, da "realno" v "realnih dolžnostih" nadomestimo s katerimkoli ustreznim antirealističnim označevalcem za resnost dolžnosti: z "racionalno narekovanim" ali s čemerkoli drugim. Antirealistične teorije ne zanikajo niti supervenience niti univerzabilnosti. Emotivist, če še naprej uporabljam ta primer, ne podpira nobenega emocionalnega odgovora stare vrste kot moralno pravilnega (sovraštvo do črncev ali poniževanje žensk ni moralno pravilno po nobenem trdnem emotivističnem stališču, za katerega sem kdajkoli slišal). Zgolj emocionalni odgovori, ki so primerno utemeljeni, so sploh kandidati za moralne odgovore. Če pa utemeljujemo odgovor na zmotnem prepričanju, povzročimo, da je pravilnost odgovora talec zmotnosti prepričanja, kakor sem povedal v prvi točki.

IV. Od sanj do more v enem koraku: kratek pogled na nacionalne mitologije

Doslej smo o vprašanju razpravljali tako, da smo pronacionalistu nerealistično, vendar blagohotno dopuščali, da so nacionalni miti zgolj nenevarne neresnice, ki ne žalijo nečlanov neke skupnosti. Zdaj to domnevo opuščamo. Res je, večina etničnih tradicij vsebuje bistveno pomembne prvine – legende, zgodbe, pregovore –, ki so škodoželjni do svojih sosedov in implicirajo njihovo nizkotnost, strahopetnost ali pomanjkanje kulture ter vztrajajo na nasprotnih vrednotah svojih lastnih ljudi. Tudi značilno omenjajo slavne zmage nad sosedi in preteklo slavo Velike Očetnjave (na primer "Velike Lavinije", ki je obsegala ozemlja, ki jih sedaj "nepravično" posedujejo in naseljujejo Karpatovci) in jih predstavljajo kot vzore, ki jim gre slediti, in imetje, ki ga je treba znova pridobiti. Nacionalisti z ulice so kajpada prepričani o nacionalističnih mitih: španski nacionalisti so prepričani o gotskem poreklu in bistvu kastilske nacije; slovenski nacionalisti so prepričani o neslovanskem, domnevno starovenetskem poreklu Slovencev; in tako naprej v neskončnost.

Nacionalne mitologije prihajajo iz divje in krute preteklosti in nosijo njen pečat: običajno so daleč od tega, da bi bile nenevarne glede tistega, kar predlagajo ali zaukazujejo. Ti miti upravičujejo škodoželjnega nacionalista pred svojim lastnim občinstvom. Naposled si večina ljudi prizadeva spoznati, da so njihovi sosedi, ki imajo drugačno etnično poreklo, človeška bitja; večina normalnih ljudi je občutljiva do potreb svojih sosedov preko meja etnične pripadnosti. Nekateri člani domače skupnosti pa utegnejo imeti znatni materialni, čustveni ali drugačen vložek pri ohranjanju dobrih odnosov s svojimi sosedi. Kakor piše M. Brewer:

> "Da bi upravičili napad na skupine, ki niso moje lastne, v interesu skupine, ki je moja lastna, moramo na samo eksistenco skupine, ki ni moja lastna, ali njenih ciljev in vrednot gledati kot na nevarnost za ohranitev skupine, ki je moja lastna, in naše lastne družbene identitete." (Brewer, 1991: 11)

Eno od najbolj pogosto uporabljenih sredstev upravičevanja so dejansko etnonacionalne mitologije.

Naj omenim gnusen primer iz južnoslovanske tradicije, da ne bi o nacionalističnih mitologijah razmišljali na modelu hollywoodskih filmov. Del kanona književnih del, ki jih je moja generacija poslušala v šoli, so bili epi o boju krščanskih Slovanov – Hrvatov, Srbov, Črnogorcev – proti otomanski oblasti. Eden od njih, ki nosi naslov *Gorski venec* (napisal ga je črnogorski vladika in pesnik P. P. Njegoš z začetka 19. stoletja), slavi pokol lokalnih črnogorskih muslimanov, ki ga je zagrešil nek avtorjev prednik, tudi sam vladika in visok duhovnik. Junak je daleč od tega, da bi bil preprost. Mučijo ga celo dvomi o primernosti svojega načrtovanega dejanja, vendar hitro spet pride do enodušnosti in organizira preventivno etnično čiščenje svoje male dežele. Dano upravičenje je v okviru zvestobe do rase in religije in gnusa do religiozne spreobrnitve ("Seme bo prineslo plod, kjer najprej kali") navzlic dopuščenemu dejstvu, da pobiti muslimani niso bili nedavni spreobrnjenci, temveč otroci ali vnuki spreobrnjencev. Naši učitelji niso nikoli podvomili o primernosti pokola. V jugoslovanskih šolah je bil in je še predstavljen kot popolnoma običajna stvar, ki jo vladika naredi v krizni situaciji. Spominjam se, kako presenečen sem bil, ko mi je pri osemnajstih bosansko muslimansko dekle povedalo, da se ji zdi pesnitev globoko žaljiva, tako uspešni so bili moji učitelji pri prepričevanju o njeni vrednosti.[4] Zdaj se spomnite Millerjeve misli, da miti opravljajo moralizirajočo funkcijo tako, da ponujajo modele vlog za nacionalne junake, in premislite, kako je taka vzgoja videti v praksi.

Nacionalizem, posebno tisti škodoželjne vrste, šteje mitologijo za konstitutivno za identiteto ljudi. Ker kulturna identiteta v njegovih očeh izigra vse druge premisleke, klasični nacionalizem priporoča žrtvovanje neposlušnih vrednot resnice in dobrohotnosti. Ko motri dejstvene zmote, priporoča sprejeti mitologijo, kakršna je, in jemlje pogum do nadaljnjega raziskovanja. (V neposrednih povojnih letih v nanovo neodvisni Hrvaški so zgodovinarja, ki je očitno podvomil o resnici uradno priznanih nacionalnih mitov, lahko odpustili. Tako je še vedno v Grčiji in do določene mere v Bolgariji in Albaniji.) Klasični nacionalizem glede negativne drže do sosedov (vključno z ozemeljskimi zahtevami, ki temeljijo na mitologiji) dopušča, če že ne neposredno priporoča, žrtvovanje kooperativne drže do konstrukcije in potrditve nacionalne identitete. Srbski voditelj Slobodan Milošević je uporabil kosovski kulturni mit na vrhuncu svoje politične kampanje – ob priložnosti 600-te obletnice kosovske bitke na množičnem mitingu na Kosovem polju 28. junija 1989 –, sklicevanje na kulturni mit pa je ostalo eno od najmočnejših propagandnih orožij v strašni vojni, ki je sledila.

Drugo, s prvim tesno povezano sredstvo upravičevanja škodoželjne drže, je izmislek posebne zgodovinske in/ali religiozne naloge nekogaršnjega ljudstva. Nacionalistični ideologi manjših ljudstev si jih prizadevajo opisovati kot varuhe nekakšne širše cenjene dediščine (na primer, na Balkanu so krščanske vrednote predstavljene kot vrednote, ki potrebujejo zaščito pred Muslimani, na Poljskem

[4] Ironični finale te žalostne zgodbe je, da je zadnji moški pesnikov potomec, dejanski vladika Njegoš, uspešen arhitekt, ki živi v Parizu in je srečno poročen z Muslimanko-Arabko ter je oče lepe mlade hčerke, ki ima zelo arabski videz. Njegov praded pesnik bi ga verjetno preklel zaradi te njegove izbire.

pa so vrednote katoliškega Zahoda predstavljene tako, kot da potrebujejo zaščito pred pravoslavno-muslimanskim Vzhodom). Večje nacije, kakršne so Nemci, Rusi in kitajski Hani, pa so ustvarile ideologije etnične, rasne ali religiozne odrešeniške vloge v kontinentalnih ali globalnih okvirih. Naj to ponazorim z mučnim primerom. Osrednja tema v ruski kulturi zadnjih dveh stoletij je bila tako imenovana ruska ideja, sindrom pogledov in drž o posebni vlogi, ki naj bi jo bila Rusija poklicana igrati v svetovni zgodovini. Mnogi vodilni intelektualci – kakršni so tvorec sodobne fonologije princ Trubeckoj, biolog Gumilev (sin Ane Ahmatove) in zgodovinar umetnosti Losev – so si izmislili teorije o posebnem značaju ruskih ljudi in zverinski naravi svojih vzhodnih ali zahodnih sovražnikov. Jezikoslovec princ Trubeckoj, da bi ostal na splošni ravni razprave, opisuje Zahod – civilizacijo, ki jo imenuje "romano-germanska" – kot "divjo zver, ki požrešno škrta z zobmi". V taki perspektivi sta kulturna rusifikacija in pravoslavno pridobivanje privržencev upravičena kot kulturna, moralna in religiozna odrešitev zaostalih sosedov. Naj navedem Vero Tolz, ko govori o vplivu takega mišljenja na sodobno rusko intelektualno in politično prizorišče:

> "Na te pretekle mislece se sedaj gleda tako, kot da bi bili sodobniki in učitelji, h katerim bi se sedanji intelektualci morali obrniti pri svojem iskanju duhovnega in ideološkega navdiha." (Tolz, 1998: 994)

Politiki se očitno odzivajo na podoben način: vsak si izbere svojega lastnega priljubljenega odrešeniškega preroka. (Tolzeva daje v svojem članku tudi koristno vodilo glede dometa stališč.)

Taki mesijanski miti so precej podobni zgodovinskim mitologijam. Izjema je le ta, da sklicevanje na preteklost nadomesti (ali dopolni) sklicevanje na prihodnost. Mitološke naracije so, gledano v celoti, nemara najbolj pomembna sredstva razumnega, moralnega in religioznega upravičenja za škodoželjni nacionalizem pa tudi za druge vrste radikalnega nacionalizma.

Sergio Cremaschi je v razpravi na Reki pokazal, da nacionalne mitologije vsebujejo tudi nenevarne mite, za primer pa je navedel vzporednico med judovskim pregnanstvom in italijanskimi nesrečami, kakor so opisane v Verdijevem *Nabuccu*, še posebej pa v znamenitem napevu "Vai pensiero". Navzočnost priložnostno nenevarnih mitov pa stori le malo, da bi oslabila želo zločestih mitov, Verdijev primer pa ne deluje. To ni mit o italijanski preteklosti, temveč pesnikova fantazija.

V. Sklep

Naj povzamem. Začeli smo z dejstvom, da mnogi sociologi in zgodovinarji trdijo, da so nacije "namišljene" ali "konstruirane" skupnosti in da so nekateri razumni nacionalistični filozofi pripravljeni soglašati, saj celo opisujejo konstrukcijo kot "varljivo". Opredelili smo pomen "konstruiranega", ki obelodani vlogo, ki jo pri konstrukciji igra zmotnost. Osrednji del članka je naslednja trditev: do mere, v kateri je (etnokulturna) nacija namišljena, prikrito konstruirana "skupnost", domnevne dolžnosti, za katere so prepričani, da jih

povzroča, niso nikogaršnje dejanske dolžnosti. Empirično družbeno raziskovanje bi nam moralo povedati, kakšen je dejanski obseg konstrukcije, ki je ključnega pomena za oceno normativnega položaja dolžnosti do etnokulturne nacije. Nagibam se k prepričanju, da je ta obseg dokaj impresiven, čeravno tega nisem dokazoval. Vendar članek opozarja na verjetne posledice. V svetu, v katerem je večina nacionalnih skupin obkrožena s sosedi in si z njimi deli veliko lastnosti, povzročajo umetne delitve, ki jih sprožajo trdne namišljene pripadnosti, psevdodolžnosti, ki imajo dokaj mučno naravo. Prevaranim posameznikom povedo, da morajo bolj skrbeti za svojo (dejansko namišljeno) etnokulturno nacionalno identiteto kot za nekatere svoje dejanske dolžnosti. V najboljšem primeru povzročijo, da so ravnodušni do svojih sosedov, saj z njimi ne delijo domnevno posebne vezi sonarodnjaštva. Če je torej etnokulturna nacionalnost zgolj namišljena, ji ne bi smelo biti dopuščeno, da posameznikom vsiljuje dolžnosti. Naposled, zmotna prepričanja, ki so konstitutivna za nacionalne mitologije, niso nenevarne zmote, ki jih je mogoče zlahka vključiti v liberalno ideologijo. Če se hočemo odločiti, ali naj jih toleriramo, je pomembno upoštevati tako nevarnost značilnih nacionalnih mitologij kot pomembnost njihove vloge.[5]

prevedel Božidar Kante

[5] Predstavljeno na konferenci v Mariboru leta 2000 in na Reki, maja 2001. Zahvaljujem se Mylanu Englu, Frideriku Klampferju, Elviu Baccariniju in Sergiu Cremaschiju za njihove komentarje, kritike in predloge.

IMAGINED COMMUNITIES AND THEIR MORAL STANDING: THE EXAMPLE OF NATION

If a belonging is illusory then it cannot bestow obligations upon anyone. Belonging to an "imagined" community depends upon beliefs in a false, "covertly constructed" picture of one's society. To the extent to which nation is such a covertly constructed community, the alleged obligations towards it are illusory and null. It is argued here that mistaken beliefs about moral obligation leads to morally questionable practice, imposing the wrong order of priorites in general, and the wrong choice of the scope of one's obligation. Further, being born and socialized into an (other-) constructed identity with little chance of exit is conducive neither to dignity nor to autonomy. Finally, the cultural and political importance of covert construction can and often does produce dangerous spillover, given the nasty character of founding national myths. The imagined character of national community thus has serious moral consequences that work against pro-nationalist views. This conclusion stands in marked contrast to assumptions in recent "liberal national" literature (Tamir, Miller, MacCormick) who find "imagined" belonging not only harmless, but morally appealing and for whom, as Tamir puts it "living within a community where members share an imagined sense of togetherness engenders mutual responsibilities".

Keywords: nationalism, national myth, constructed identities, obligation.

Literatura

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities*. London: Verso.

Avineri, S. in de-Shalit, A. (ur.) (1992). *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

Brewer, M. B. (1999). "Ingroup Identification and Intergroup Conflict: When Does Ingroup Love Become Outgroup Hate?". Napovedano za izid v Ashmore, R. Jussim L. in Wilder, D. (ur.), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford: Oxford University Press.

Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brubaker, R. in Cooper, F. (2000). "Beyond 'identity'". *Theory and Society*, 29, str. 1-47.

Griffiths, P. E. (1997). *What Emotions Really Are*. Chicago: Chicago University Press.

Hardimon, M. O. (1994). "Role Obligations". *The Journal of Philosophy*, 91, št. 7, str. 333-363.

Miscevic, N. (ur) (2000). *Nationalism and Ethnic Conflict, Philosophical Perspectives*. La Salle in Chicago: Open Court.

MacCormick, N. (1982). *Legal Right and Social Democracy*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, D. (1992). "Community and Citizenship". V Avinery, S. in de-Shalit, A., *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

Miller, D. (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.

Oldenquist, A. (1997). "Who Are the Rightful Owners of the State?". V Kohler, P. in Puhl (ur.), *Proceedings of the 19th Wittgenstein Congress.* Vienna: Pichler and Tempsky.

Tamir, Y. (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton. N. J.: Princeton University Press.

Tolz, V. (1998). "Forging the Nation: Ntional Identity and Nation-Building in Post-Communist Russia". *Europe-Asia Studies*, 50, št. 6, str. 993-1022.

Williams, B. (1995). "Identity and Identities". V Harris, H. (ur.), *Identity*. Oxford: Clarendon Press.

Miklavž Vospernik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

RAZLIKOVANJE MED TEORIJSKIM IN OBSERVACIJSKIM V FILOZOFIJI ZNANOSTI

Članek se ukvarja s splošno problematiko razlikovanja med teorijskim in observacijskim v filozofiji znanosti ter skozi pregled najbolj pomembnih filozofskih stališč dokazuje, da to razlikovanje s svojimi mnogimi problemi še vedno igra bistveno vlogo. Še več, celo tako radikalni stališči kot sta historicizem in znanstveni realizem lahko odpravita omenjeno razlikovanje samo zato, ker sta pristranski – prvo je (izrazito) nerealistično, drugo pa seveda (izrazito) realistično. Takšna pristranskost pa ne samo, da že načeloma zahteva dodatne argumente, ampak tudi – če jo dejansko poskusimo upravičiti – ne najde prepričljive zaslombe za svoje sprejetje.

Ključne besede: filozofija znanosti, teorija, observacija.

I. Uvod

I.1 Kratka anekdota o teorijskem in observacijskem

Razlikovanje med teorijskim in observacijskim v znanosti ni preveč zapleteno, a se zdi na prvi pogled nenaravno, tako z vidika zdravorazumskega kot tudi z znanstvenega pojmovanja sveta. Pogosto se namreč dogaja, da preprosta zdravorazumska intuicija že znanost samo enači z teorijo. Spomnimo se dokaj vsakdanje pripombe "to je pa že znanost", ki si jo zdravorazumski govorec, vsaj v odklonilnem smislu, ko meri na nekaj, kar sam z golim zdravorazumskim opazovanjem ne dojema popolnoma, pogosto prevaja kot "to je pa že teorija". Podobno tudi znanstveniki o svojem profesionalnem početju pogosto mislijo kot o nečem, kar je bistveno drugačno od vsakdanjega zdravorazumskega opazovanja sveta. Zaradi vsega tega bo najlažje, da razlikovanje med teorijskim in observacijskim v filozofiji znanosti predstavimo tako, da se opremo na kratko izmišljeno prigodo iz vsakdanjega življenja.

Recimo, da poznamo dve znanstvenici, ki sta obe zelo osamljeni. Da ne bi preveč

trpeli, si omislita hišne ljubljenčke. Prva, recimo ji Andreja, obožuje mačke in pse. Njen dom jih je poln. Z drugo, recimo ji Zofka, pa je čisto drugače. Bolje, da nimamo predsodkov in nismo žaljivi. Izmislimo si raje neko posebno alergijo za njo, kajti drugače bi bilo težko razložiti, zakaj tako zelo sovraži vsa kosmata bitja (a tudi ribe, in seveda žabe, kače, kuščarji in črvi pri tem niso izjema) in zakaj se je odločila za to, čemur pravi "moj postmoderni akvarij elektronov". To je zgolj neka stara katodna cev in nekaj delov starega pokvarjenega televizorja, ki so priključeni nanjo. Lahko bi rekli, da gre za popolnoma "dekonstruirano" sceno, a ko vse skupaj vključimo, deluje. No, pravzaprav sveti z nekakšno svetlobo, podobno tisti, ki jo lahko vidimo na televizorju, ki ni ulovil nobenega signala. Toda Zofka vse to obožuje, najmanj tako kot Andreja svoje živali. Zofki njen postmoderni akvarij ravno tako dobro preganja čas kot Andreji njeni kosmatinci. Ljubi igro tistega, čemur pravi "elektroni", tisto, čemur pravi "projiciranje elektronov proti prednji steni katodne cevi", in popolnoma jo prevzame, ko se zgodi to, čemur pravi "fluorescenca".

Čeprav se zdravorazumskemu opazovalcu in verjetno tudi znanstvenikom Andreja in Zofka zdita enako navezani na svoje ljubljenčke (do dileme lahko pride samo glede ekscentričnosti njune ljubezni), pa za filozofe znanosti vseeno obstaja bistvena razlika v njuni ljubezni. Medtem ko Andreja lahko vidi svojega kužka in muce, jih celo lahko pobož̌a, vidi, kako se med seboj igrajo (stopajo v relacije) in kako so v vsakem pogledu najlepši in najbolj prisrčni (imajo neko lastnost), Zofka s svojimi "postmoderno dekonstruiranimi ribami" vsega tega ne more storiti. Čeprav načeloma ve, da je nekaj v njenem "akvariju delcev", kajti svoje védenje lahko celo preveri s tem, da verjame v to, kar imenuje "katodna cev" in "fluorescenca", in gleda svetlobo, ki prihaja iz prednje stene katodne cevi, svojih delcev ne more videti neposredno. Božanje seveda tudi ni nič kaj bolj primerno – namesto neposrednega prijetnega občutka, kot pri psih in mačkah, bi Zofka prejela zgolj nekaj, kar bi se lahko po dolgem času izkazalo kot to, čemur bi po svojem prepričanju rekla "prekomerna doza sevanja", in ki bi jo, če bi bila po sreči tako nesrečna, videla v nečem, čemur bi zopet po svojem prepričanju lahko rekla "rak". Na osnovi vsega tega bi zopet lahko kvečjemu trdila, da je preko takšnega "božanja" preverila svoje védenje o "božanju" tega, čemur pravi "moji ljubljenčki", a to zopet ne bi pomenilo, da jih je dejansko čutila, oziroma z drugimi besedami, njeno preverjanje ne bi bilo neposredni plod njenega čutenja. Podobne ugotovitve zadevajo tudi Zofkino občudovanje medigre njenih ljubljenčkov (to je relacij med njimi) in njihovih ljubkih potez (to je njihovih lastnosti). O vsem tem lahko nekaj ve, ali celo preveri to védenje, toda ne more jih opazovati neposredno, recimo z golimi očmi, preprostim dotikom itd.

I.2 Korenine moderne razlike med teorijskim in observacijskim: logični pozitivizem

Razlika, ki smo jo pravkar ponazorili z zgodbo o Andreji in Zofki, predstavlja jedro globokega razcepa med observacijskim in teorijskim v filozofiji znanosti. Prisotna je od začetkov logičnega pozitivizma ali logičnega empirizma, kakor sta

ga poimenovala Neurath in Reichenbach. Observacijski termini se pri zgodnjih pozitivistih nanašajo na tiste predmete, ki jih lahko opazimo neposredno preko naših čutov, njihove neposredno opazljive lastnosti in neposredno opazljive relacije med njimi. Takšni objekti so, recimo, živa bitja, kot psi in mačke iz naše prigode in splošneje, tako imenovani srednjerazsežni predmeti. Podobno govorimo o primeru neposredno opazljive relacije, ko je pes večji od mačke. In zopet podobno lahko neposredno opazimo, da ima pes, ki visoko zraste, lastnost "biti visok". Ravno nasprotno pa naj bi se pri zgodnjih pozitivistih teorijski termini nanašali na neposredno neopazljive entitete (na primer "elektron", "elektromagnetno polje"), lastnosti (na primer "temperatura", "elektrostatičen naboj") ali relacije ("manjša električna prevodnost", "relativen električni potencial"). Teorijsko je bilo torej za pozitiviste teoretično, to je tisto, kar lahko "opazimo" zgolj upoštevajoč (znanstveno) teorijo.

Za logični pozitivizem je bila potreba po razlikovanju med teorijskim in observacijskim znotraj znanstvenih teorij nekaj, kar nas ne more presenetiti. Spomnimo se, da je ena izmed osrednjih zamisli logičnega pozitivizma vzpostavitev kriterija preverljivosti za pomenskost kognitivnih izjav. Na splošno je ta zamisel vodila pozitiviste do tega, da so kot problematično zavrnili tisto, za kar so menili, da so nepreverljive trditve religije, morale in tiste vrste filozofije, ki so jo imenovali "metafizika". V ožjem smislu pa je šlo za to, da so logični pozitivisti, ki so se zbirali v slovitem *Dunajskem krožku* in njihovi berlinski somišljeniki iz "Društva empirične filozofije" šli tako daleč, da so zavrnili potrebo po kakršnikoli specifični filozofski epistemologiji, ki bi opravičevala védenje na podlagi trditev izven znanosti (Carnap, 1928 in Neurath, 1973). Toda pozitivistični verifikacionizem se ni ustavil zgolj pri tem. Kriterij preverljivosti je bilo potrebno uporabiti tudi znotraj same znanosti, in ker so pozitivisti menili, da je temelj izkustvene znanosti observacija, to pa zato, ker mora biti vsaka kontingentna trditev o svetu preverljiva preko izkustva oziroma observacije, so observacijo privzeli za osnovo verifikacionizma znotraj znanosti. Na znanstvene teorije so gledali kot na logične strukture stavkov, ki jih sicer postavljamo svobodno, a morajo kljub temu odgovarjati eksperimentalnemu vložku: preko svojih napovedanih posledic, ki pa jih opazimo z observacijo. Z drugimi besedami, logični pozitivisti so uporabili kriterij preverljivosti pri vsem tistem, kar so imeli za neobservabilno v znanosti, to pa zato, ker je morala biti za njih vsa znanost osnovana na observaciji (grobo povedano, to je bila Humova dediščina). Termini, ki so označevali tako imenovane neobservable, so morali biti rekonstruirani z logičnimi operacijami iz observacijskih terminov. Samo če so bile takšne rekonstrukcije dane, so bolj teoretični (to je neobservabilni) deli znanosti obdržali svoj sintetični, aposteriorni značaj – ostali so v domeni znanosti. Verifikacionizem, krščen z observacijsko osredotočenim empirizmom, je zaplodil teorijskost kot neobservacijski oziroma v ožjem pomenu neobservabilen, tj. neopazljiv del znanosti.

Toda princip obstoja dveh tipov terminov, observacijskih in teorijskih, v rani dobi logičnega pozitivizma sam po sebi ni zadostoval. Logični pozitivisti so

mislili, da lahko ustoličijo verifikacionizem na enostaven način samo tako, da zagovarjajo natančno in togo mejo med observacijskimi in teorijskimi termini. To pa zato, ker samo če obstaja takšno razlikovanje, bi logični pozitivizem domnevno lahko izpeljal logično rekonstrukcijo teorijskih terminov z observacijskimi prek enostavne redukcije. (Treba je pripomniti, da verifikacionizem na splošno ni nujno reduktiven. Primer, ki to upraviči, je, denimo, Dummettova moderna nereduktivna različica verifikacionizma, ki se ji bomo na kratko posvetili v enem izmed naslednjih razdelkov (II.1.1).) Zgodovinsko je bila prva metoda redukcije, ki so jo uporabili pozitivisti, da bi zagotovili pomen teorijskih terminov, metoda eksplicitnih definicij (to so definicije, ki podajajo nujne in zadostne pogoje). Kasneje je Carnap vpeljal tako imenovane redukcijske stavke (Carnap, 1934). Ti stavki so vključevali tako imenovane predikate testnih pogojev (T, na primer, "položimo v vodo") in predikate pokazateljev (P, na primer, "se stopi"), preko katerih so vpeljali tako imenovane dispozicijske ali ostale neobservacijske predikate (D, na primer, "je topljiv v vodi"): $(\forall x)[Tx \supset (Px \supset Dx)]$, kjer "$\supset$" predstavlja materialni pogojnik. Negativni redukcijski stavki, ki so jih potrebovali za nepojavljanje D-jev, pa so imeli naslednjo obliko: $(\forall x)[NTx \supset (NPx \supset \sim Dx)]$.

Na žalost redukcionistični poskusi niso bili plodni. Glavni problem Carnapove redukcije je, da redukcijski stavki ne dosežejo zamenjave reduciranega termina D, ker ne določajo pomena D-ja, ko ni testnih pogojev T. To je standarden splošen očitek redukcionizmu, ki pa ga tudi ostali redukcionistični poskusi niso nikdar zares odpravili. (Celo Reichenbachovi napori, da bi opravil s tem problemom tako, da bi na pomoč poklical verjetnostni račun in ostale tehnične pripomočke statistike, so se izkazali kot neustrezni.)

Po umiku logičnega pozitivizma smo bili torej nekako na pol poti. Po eni strani nas je logični pozitivizem trdno prepričal, da v znanosti obstajata dva različna tipa terminov: tisti, ki naj bi se nanašali na neobservacijsko – tako imenovani teorijski termini; ter tisti, ki se nanašajo na observacijsko – tako imenovani observacijski termini. Po drugi strani pa je bilo pozitivistično prepričanje o delitvi tudi dokaj nesrečno: na splošno pomena teorijskih terminov ni bilo enostavno določiti, ker je redukcija propadla. Po pozitivističnem pristopu je bil torej rezultat ta, da se je zdelo, da obstaja nepremostljiv prepad med observablami in tem, kar naj bi se imenovalo neobservable: ne samo da lahko vidimo, torej opazujemo prve, medtem ko tega ne moremo storiti z drugimi, tudi pomena drugih ne moremo določiti, medtem ko pomen prvih sploh ni problematičen. Tako so v nasprotju z observacijskimi termini teorijski termini postali razvrednoteni in problematični.

I.3 Standardni klasični načini premagovanja problematičnega pozitivističnega razlikovanja med teorijskim in observacijskim: razlikovanje med teorijskim in observacijskim ostaja in igra bistveno vlogo

Razvrednotenje teorijskih terminov pa se zdi vseeno navzkriž s tem, kar se

dogaja v moderni znanosti. Razvoj moderne znanosti in njeni uspehi namreč ravno sovpadajo z njenim postuliranjem teorijskih terminov, ki naj bi (v skladu z pozitivistično zapuščino) ne imeli pomena. "Električna polja", "elektroni", "čudni delci", "valovne funkcije" in ne nazadnje "temperature" in "električne upornosti" so vse izrazi, ki se zdijo (vsaj znanosti) edini, ki naj bi govorili o tem, kaj je tam zunaj. Z drugimi besedami, moderna znanost samozavestno in nič manj ponosno uporablja teorijske termine. Ko sodobni znanstveniki govorijo, "da so odkrili te in te manjkajoče delce, ki razlagajo, kam gre energija pri trku med temi in temi delci," se res ne počutijo nič neprijetno zaradi tega, ker ostajajo v objemu čisto neobservacijskega – kljub pozitivistični zapuščini se počutijo tako vezani na izkustvo in tako kontingentno kot ponavadi. Teorijski termini se zdijo bistveni za moderno znanost, in to je ravno nasprotno temu, kar so nas nehote (zaradi propadle redukcije) naučile pozitivistične dogme. Zaključimo lahko, da če ne zaradi drugega razloga, potem ravno zaradi neustrezne obravnave teorijskih terminov mnogi filozofi ne morejo biti popolni zavezniki pozitivizma.

Načeloma obstajata dva osnovna načina, kako razrešiti pozitivistične zagate o domnevno brezpomenskih teorijskih terminih. (1) Prvi izmed njih je, da si kot izhodišče sicer postavimo klasično pozitivistično zamisel o razliki med teorijo in observacijo, toda opustimo redukcijo ter poskušamo najti pomen teorijskih terminov na drugačne načine, na primer tako, da se opremo na enostavnost znanstvenih teorij, njihovo ekonomičnost pri sredstvih razlage, njih uporaben instrumentalen in operacionalen značaj itd. Filozofski pogledi, ki so osnovani na takšni podlagi, tipično zanikajo, da naj bi obstajale posebne vrste neobservabilnih entitet, na katere naj bi se teorijski termini v klasičnem smislu nanašali (to je, kakor se na observabilne entitete nanašajo observabilni termini). Pravimo tudi, da se oklepajo nerealistične drže do neobservabel. (2) Drugi način, kako opraviti s pozitivističnimi problemi, je čisto drugačen. Osnovan je na domnevnem neposrednem zanikanju splošne pozitivistične ideje o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. Filozofi, ki so ubrali to pot, ponavadi takšno zanikanje utemeljujejo iz dveh različnih izključujočih se razlogov. Prvi je, da privzamemo čisto realistično držo glede neobservabel. To pomeni, da jih, kar se tiče reference, izenačimo z observablami. Drugi pa je, da nekako pokažemo, da naj tako ali tako ne bi bilo čiste observacije – domnevno naj bi bilo vse obremenjeno s teorijo – in tako bi bilo observacijsko zopet izenačeno s teorijskim. Prva možnost nas tipično privede do tega, da se zatekamo k posebnim ontologijam, v katerih je dovolj prostora za tako imenovane neobservabilne entitete, na katere se teorijski termini domnevno nanašajo ter postanemo tako imenovani znanstveni realisti. Druga možnost pa enostavno trdi, da načeloma vsak termin, ki ga v klasični pozitivistični tradiciji jemljemo kot teorijski, ni nič bolj brez pomena kot tisto, kar so pozitivisti napačno privzeli kot čisto observacijsko. To možnost najpogosteje označimo kot historicizem. (Gre namreč za to, da so pristaši te možnosti navdih zanjo dobili pri proučevenju nekaterih sociološkozgodovinskih dejstev v razvoju znanosti.)

V naslednjih dveh razdelkih se bomo po vrsti osredotočili na vsakega izmed obeh

načinov reševanja pozitivističnih zagat, ki se tičejo domnevno brezpomenskih teorijskih terminov ((1) v II. in (2) v III.) ter pokazali, da čeprav filozofi znanosti resnično niso bili preveč zadržani pri zavračanju originalne pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijskim in observacijskim in četudi niso točno povzemali pozitivistične implementacije te zamisli, pa so teorijski termini v primerjavi z observacijskimi vedno obdržali svojo bistveno (bolj) dvomljivo vlogo (kot observacijski). Celo navidezni izjemi, kot sta historicizem in realizem, sta lahko odpravili omenjeno razliko zgolj zato, ker sta pristranski. Videli bomo, da je historicizem izrazito nerealističen, realizem pa seveda izrazito realističen.

Preden nadaljujemo, pa naj mimogrede omenim, da poleg tako imenovane stroge razlike med teorijskim in observacijskim, to je tiste, ki jemlje za observacijsko vse tisto, kar je observacija, to je vse tisto, kar lahko opazimo oziroma vidimo "z golimi očmi", in za neobservacijsko vse ostalo, obstajata še dve drugi relativno standardni razlikovanji med teorijskim in observacijskim – v smislu tako imenovane teorijske specifičnosti in tehnične teorijskosti. Če razložimo zgolj na hitro, teorijskost kot teorijska specifičnost pomeni, da kot teorijske jemljemo tiste termine (oziroma domnevne entitete), ki nastopajo zgolj v neki določeni znanstveni teoriji, z drugimi besedami, ne nastopajo splošno v dani znanosti in seveda tudi ne v vsakdanjem življenju. Teorijskost kot teorijska specifičnost je torej zgolj relativen pojem glede na neko določeno znanstveno teorijo. Pojmovanje teorijskosti kot tehnične teorijskosti pa je še manj zahtevno, saj od teorijskih terminov zahteva zgolj to, da niso bolj ali manj zdravorazumski termini iz vsakdanjega življenja. Seveda observacijsko v obeh omenjenih primerih pomeni nasprotje teorijskemu. Očitno je, da nobeno izmed teh dveh sicer resnično manj togih razlikovanj samo po sebi ne odpravlja razlikovanja med teorijskim in observacijskim. Postavlja ga samo v drugačen okvir. Zato zaradi enostavnosti in nazornosti za namene naše raziskave lahko ostanemo znotraj togega razlikovanja.

II. Teorijske entitete?

Videli smo, da teorijski termini niso nujno tako prazni, kakor nas v to prepričuje pozitivizem, kajti tudi če bi trdili, da teorijski termini za znanost niso bistveni, ne bi mogli preko dejstva, da se moderna znanost kljub vsemu zateka k njim zaradi nekakšnih (mogoče dejansko manj bistvenih) razlogov. Pozitivistični neuspeh pri opredeljevanju pomena teorijskih terminov torej sam po sebi ne pomeni, da slednji ne pomenijo nič in prav tako ne tega, da naj bi teorijski termini ne bili nič drugačni od observacijskih. Zato pozitivizma ni treba nujno napadati tako, da neposredno napademo pozitivistično delitev na teorijsko in observacijsko. Namesto tega lahko pričnemo napadati bodisi zgolj pozitivistično redukcionistično strategijo znotraj njegovega verifikacionističnega programa bodisi v bolj zaostreni obliki pozitivističen verifikacionistični program kot tak. Omenili smo, da so filozofski pristopi, ki svojega nestrinjanja s pozitivizmom v osnovi niso zastavili neposredno na zanikanju pozitivistične zamisli o razlikovanju med

teorijskim in observacijskim (čeprav so ji mogoče kasneje v svojem razvoju v določeni meri nasprotovali), vsi vsaj na nek način nerealistični kar se tiče tako imenovanih neobservabel (to pomeni, da zanikajo, da bi obstajale posebne vrste neobservabilnih entitet, na katere bi se teorijski termini nanašali). Kljub temu jih glede njihovega nerealizma lahko razdelimo v dve veliki skupini (Papineau, 1996).

Prvo lahko označimo kot idealistični nerealizem. To pa zato, ker je njegova glavna poteza ta, da trdi, da je vsakršno pojmovanje sveta, ki bi bil za svetom, kot ga zaznavamo, nekoherentno. Ta skupina trdi, da se teorijski termini nanašajo na nekaj, kar je odvisno od našega védenja in torej ne obstaja neodvisno od nas. Toda, ker to ne izključuje našega védenja o pomenu teorijskih terminov, rečemo lahko, da je ta skupina blizu epistemološkemu realizmu. V nasprotju z njo druga skupina zanika možnost našega védenja o pomenu teorijskih terminov in jo tako lahko splošno imenujemo skeptični nerealizem. Toda druga skupina jemlje teorijske termine kot nekaj, kar ima pomen, ki je neodvisen od našega védenja: naše sodbe, v katerih nastopajo teorijski termini, odgovarjajo za svojo resničnost svetu, ki obstaja neodvisno od naše zavesti o njem. Ta skupina na splošno ni sovražna realistični ontološki zavezi. Filozofski pogledi, ki pripadajo prvi skupini, so na primer: verifikacionistični protirealizem in interni realizem (seveda tudi sam pozitivizem, natančneje njegova fenomenalistična različica); tisti, ki pripadajo drugi, pa so na primer: fikcionizem, operacionalizem, reduktivni in pragmatični instrumentalizem ter konstruktivni empirizem, če omenimo zgolj najvidnejše.

V tem razdelku bomo pokazali, kako vsak izmed teh pogledov poskuša premagati osnovni pozitivističen problem o pomenu teorijskih terminov in v kakšni meri vstopajo v in ostajajo znotraj tega, kar bi lahko imenovali "skupna pozitivistična dediščina": natančneje, na hitro bomo pregledali njihov odnos do pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijskim in observacijskim in kako to razlikovanje pogojuje oziroma je pogojevano z njihovo domnevno rešitvijo problema teorijskih terminov.

II.1 Idealistični nerealizem

II.1.1 Nereduktivni verifikacionizem (Dummettov protirealizem)

Osnovno načelo verifikacionizma pravi, da naše sodbe ne morejo odgovarjati na vprašanja, ki segajo preko naših zmožnosti, da bi jih preverili. Toda, zakaj naj bi verifikacionizem vztrajal pri tem, da naj bi zgradili naš svet zgolj iz observacij in zaznav, kakor so to hoteli pozitivisti Carnapovega kova? To vprašanje si je kot svojo osnovo zastavil Dummett in nanj odgovoril negativno: trdil je, da na splošno ni pravih razlogov, ki bi observaciji pripisovali fundacijsko vlogo. Dummettov verifikacionizem je splošno poznan pod imenom "protirealizem" (angleško "antirealism"), ki ga je skoval Dummett sam. Ta izraz naj bi napeljeval na to, da – čeprav se bistveno razhaja od svojega starejšega pozitivističnega brata, ker pri njem observacija nima fundacijske vloge – njegov verifikacionizem

deli ista idealistična (z Dummettovimi besedami "protirealistična") stališča. Poskuša namreč upravičiti naše težnje po védenju s tem, da naj le-teh ne bi razumeli, kot da težijo po védenju o svetu izza našega dometa. Z drugimi besedami: čeravno svet, o katerem iščemo védenje, ne obstaja neodvisno od nas, še vedno lahko vemo, katere od sodb o njem so resnične.

V Dummettovem nefundacijskem verifikacionizmu razlikovanje med teorijskim in observacijskim ne more igrati iste vloge, kot jo je igralo znotraj pozitivizma. Dummettov verifikacionizem se lahko odpre tudi tistim idejam, ki pravijo, da so tudi observacijski termini (vsaj do neke mere) teorijsko obremenjeni. Čeprav te ideje prihajajo iz drugega filozofskega tabora, to je tistega, ki je svoj napad na pozitivizem osnoval na neposrednem napadu na pozitivistično zamisel o razlikovanju med teorijskim in observacijskim, pa to ne pomeni, da Dummettov verifikacionizem popolnoma zanika razliko med teorijskim in observacijskim. Kar Dummettova inačica verifikacionizma resnično deli z omenjenim drugim filozofskim taborom, je zgolj to, da lahko observacijo jemlje kot ne popolnoma "čisto", in to v smislu, da je slednja pogosto obarvana vsaj z nekaterimi lingvističnimi, zaznavnimi ali kulturnimi konvencijami, če že ne tudi s teorijskimi. Toda Dummettov verifikacionizem še vedno razlikuje med tistimi termini, ki so bolj teorijsko obremenjeni, in tistimi, ki so manj, recimo med "elektronom" in "mačko", to pa zato, ker je preverjanje resničnosti pri prvih bistveno drugačno od preverjanja resničnosti pri drugih. Da bi preveril, da je moja mačka resnično mačka, potrebujem samo svoje zaznavanje in neke vrste zdravorazumski medkulturni dogovor, da so mačke take in take. Nasprotno pa za preverjanje tega, da naj bi bila moja mačka "polna elektronov", potrebujem vse kaj drugega: relativno globoko fizikalno teoretično védenje.

II.1.2 Interni realizem

Poleg Dummettovega protirealizma obstajajo še drugi filozofski pogledi, ki, vzeto na splošno, zagovarjajo naše védenje o tako imenovanih neobservablah, a zanikajo, da le-te obstajajo neodvisno od nas. Med najbolj vplivnimi je prav gotovo Putnamov "interni realizem" (Putnam, 1978 in 1981), ki ga včasih imenujemo tudi "konvergentni epistemološki realizem". Le-ta do neke mere sledi verifikacionistični intuiciji, vendar ni niti pozitivistično fundacijski niti Dummettovsko antirealističen. Privzema namreč zgolj to, da za vsako propozicijo obstaja poseben postopek, po katerem lahko raziščemo, ali naj ji verjamemo ali ne. Skladno s tem pristopom pomeni reči, da je propozicija resnična, isto kot reči, da jo bomo preverili z ustreznim postopkom. Propozicije, ki vpletajo samo observacijske sodbe, kakor tudi tiste, ki vpletajo teorijske, so torej, kar se tiče načelne preverljivosti, izenačene. Toda, kakor velja za Dummettov protirealizem, so tudi tu konkretni postopki preverljivosti bistveno drugačni za propozicije, ki vpletajo teorijske termine, kot je "elektron", in za tiste, ki vpletajo zgolj observacijske termine kot, recimo, "mačka". Razlika med teorijskim in observacijskim je torej ohranjena.

Zamisel o internem realizmu je odmevala tudi v delu Ellisa (Ellis, 1979). Ellisov interni realizem je bil osnovan na nečem, kar naj bi bile "racionalne norme", ki govorijo o tem, kaj je resnično, in naj bi bile dane *a priori*. Tudi Ellis ne zahteva od naših sodb, da odgovarjajo za svojo resničnost zaznavnemu kraljestvu v pozitivističnem smislu, ampak zgolj zanika, da naše sodbe odgovarjajo čemurkoli, kar bi bilo neodvisno od naših racionalnih norm.

Na prvi pogled se zdi, da vsaj za Ellisovo inačico internega realizma razlikovanje med teorijskim in observacijskim nima več pravega smisla. Toda, ali ne bi mogli reči, da vsaj ena od naših apriornih racionalnih norm govori o tem, da bi morali (vsaj do neke mere) verjeti v observacijo na drugačen način kot v "neobservacijo"? Če je temu tako, potem tudi Ellisov interni realizem priznava nekakšen posebni status propozicijam o observaciji in ta status se bistveno razlikuje od tistih o neobservaciji; tako tudi Ellisov interni realizem na nek način vzdržuje razlikovanje med teorijskim in observacijskim. Če pa ne, potem za Ellisa observacijsko ni nič bolj zanimivo kot karkoli drugega in tako njegov interni realizem ni samo nerealističen v idealističnem smislu, ampak lahko rečemo, da je *a priori* nerealističen in se kot takšen zelo približa skrajnim stališčem, kot so tista, ki neposredno zanikajo pozitivistično zamisel o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. (Kakor bomo videli kasneje (v II.3.2), tu zopet mislimo na historicizem.)

Lahko torej zaključimo, da tisti filozofi, ki so reševali pozitivistično dilemo o pomenu teorijskih terminov tako, da so se naslanjali na idealistični nerealizem – filozofski pogled, ki trdi, da lahko poznamo pomen teorijskih terminov tudi, če se slednji ne nanašajo na nekaj, kar bi bilo neodvisno od našega védenja –, nikdar niso resnično uspešno zanikali pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. In tudi če bi to lahko storili, kakor bi, recimo, lahko bili v Ellisovem primeru, bi to pomenilo, da se avtomatično in neizbežno oklepajo skrajnih nerealističnih stališč, kakršna so, recimo, značilna za historicizem. Edina razlika med pozitivističnim pojmovanjem razlikovanja med teorijo in observacijo ter idealistično nerealističnim pojmovanjem je na splošno v tem, da medtem ko prvo trdi, da ne moremo dati pravega pomena neobservablam, drugo zagotavlja, da lahko, vendar dodaja, da potem takšne neobservable niso neodvisne od našega védenja o njih.

II.2 Skeptični nerealizem

Ali smo nerealisti lahko samo tako, da verjamemo, da – ker ne moremo vedeti nekaj, kar je onkraj dometa naših zmožnosti – nič ne obstaja neodvisno od nas (naših zaznav oziroma naših teorij)? Seveda ne. Kakor smo – ko smo razvrstili nerealiste v dve veliki skupini – že omenili, je druga možnost ta, da enostavno dopustimo, da so stvari, ki obstajajo neodvisno od naše zavesti, in da bi rešili položaj (ostali nerealisti), v zameno raje žrtvujemo tezo, da lahko kaj vemo o tem neodvisnem svetu. To je tisto, čemur smo rekli skeptični nerealizem in kar pogosto poznamo kot "ameriški" protirealizem (ki seveda ni enak Dummetto-

vemu). V primerjavi z verifikacionizmom na splošno, to je z njegovo staro pozitivistično reduktivno verzijo in modernim Dummettovim verifikacionizmom in celo v primeri z internim realizmom, je skeptični nerealizem v zadnjem času veliko pogosteje zastopan. Obstaja cela množica različnih inačic tega nerealizma, zato se bomo v tukajšnjem pregledu lotili le najbolj tipičnih med njimi – tistih, ki smo jih omenili že na začetku tega razdelka.

II.2.1 Fikcionizem

Pričnimo s fikcionizmom. V prvem razdelku (I.) tega članka smo pokazali, da če bi kot edino pravilno obravnavo teorijskih terminov privzeli originalen pozitivistični redukcionistični program, bi nas njegov neuspeh prisilil v to, da bi verjeli, da ti termini nimajo pomena. Prvi enostaven in neposreden izhod iz takšne zagate, na katerega bi lahko opomnili še celo pred takšnimi zapleti, kot so, recimo, dopolnjevanje verifikacionizma na Dummettov način, bi bil, da rečemo, da teorijski termini niso nič drugega kot izmišljena fikcija, na katero so znanstveniki navajeni, ker jim pač na nek način ustreza, vendar kljub vsemu o resničnosti ničesar ne povedo. Takšno rešitev za teorijske termine je predvidel že Duhem (Duhem, 1962 in 1969) davno pred časom, ko je bil izdelan pozitivistični program, toda bila je mogoča zgolj zaradi Duhemovega precej svojstvenega pogleda na znanstvene teorije. V nasprotju s standardno teorijo znanosti, ki jemlje znanstvene teorije kot razlage, jih je Duhem jemal zgolj kot reprezentacije. Za Duhema znanost na splošno ne razgrinja prave narave narave, ampak zgolj podaja opise, ki so po obliki enaki temu, čemur pravi, da so splošna pravila.

Duhemovi razlogi za njegovo razumevanje znanosti nas tukaj ne bodo posebej zanimali. (Na primer, njegovi vzgibi bi bili lahko trivialno povezani z njegovim najbolj ponotranjenim verovanjem – z njegovim gorečim katolicizmom – ali pa (kar je manj tuje dobi, v kateri je živel) bi se zgolj uklonili njegovemu posebnemu načinu osvobajanja znanosti izpod metafizike, to je dojemanju znanosti kot splošno konsenzualne.) Za našo analizo je najprej pomembno to, da nam fikcionizem *à la* Duhem, četudi bi bil brez napak, ne bi mogel neposredno pomagati pri razumevanju bridkega rezultata pozitivistične redukcije in problemov, ki sledijo iz pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. Pozitivisti namreč jemljejo znanost kot razlagalno in tako jim ni dovoljeno reči, da znanost ni niti resnična niti napačna ter da je zgolj ustrezna ali neustrezna fikcija.

Toda, kaj če so se pozitivisti in z njimi ves glavni tok filozofije znanosti zmotili, še preden so postavili razlikovanje med observacijskim in teorijskim – že pri pojmovanju znanosti kot bistveno razlagalne? Kar predstavljajmo si, da bi bile znanstvene teorije res zgolj ustrezna ali neustrezna fikcija. Če bi to držalo, se bi lahko takoj vprašali, zakaj bi bile bolj zanimive od ostale bolj ali manj ustrezne fikcije. Na primer, nekateri znanstveniki bi utegnili misliti, da je samo zabavno ali – če bi bili res tako sprevrženi – mogoče, da je celo lepo in privlačno, da tukaj ni mize, ampak zgolj delci ali valovne funkcije. Ali zaradi tega razloga delci in

valovne funkcije ustrezajo znanosti? Vprašljivo je tudi reči, da valovne funkcije in delci spodbujajo znanstvenikovo kreativnost, kajti znanstvenik ne more biti kreativen v pravem pomenu besede, če sanja o fikciji. Seveda bi lahko iskali njihov pomen za znanstveno delo v tem, da bi trdili, da pomagajo znanstvenikom "odklopiti". Toda, ali ni sprehod po gozdu v te namene boljši? Ali, če uporabimo drug primer, bi lahko celo zgodbice o grdem račku prevzele mesto delcev in valovnih funkcij, če bi le bili znanstveniki kanček bolj otročji. Seveda je to absurd. Še celo najbolj znani "otročji" in domnevno ekscentrični znanstveniki so bili takšni zgolj v promocijske namene (spomnimo se, recimo, Einsteina).

Zaključimo torej lahko, da fikcionizem *à la* Duhem ne more rešiti teorijskih terminov v smislu problemov, ki jih le-ti imajo zaradi neuspeha pozitivistične redukcije. Razlog za to je že v tem, da Duhemov fikcionizem ni združljiv s pozitivistično zamislijo o razlikovanju med teorijo in observacijo, ker tako ali tako jemlje celo znanost (tako observacijske kakor tudi teorijske termine) zgolj kot opis, a kar je huje, zdi se, da je to tako ali tako precej neverjetno. Zaradi slednjega ne moremo trditi, da Duhemov fikcionizem uspešno zanika pozitivistično zamisel o razlikovanju med teorijskim in observacijskim.

II.2.2 Instrumentalizem

II.2.2.1 Reduktivni instrumentalizem

Naslednja različica skeptičnega nerealizma, ki se ji bomo posvetili, je reduktivni instrumentalizem. V nasprotju z različico skepticizma, ki smo jo ravnokar srečali, to je Duhemovim fikcionizmom, katerega problem je, da je smiseln zgolj v okviru Duhemovega pojmovanja znanosti kot zgolj interpretacije, je reduktivni instrumentalizem na splošno njegova manj posebna različica, ki je tudi veliko bolj privlačna. Čeprav reduktivni instrumentalizem s svojim starejšim bratom deli mnenje, da so teorijski termini zgolj način govora o stvareh v svetu, seveda ne zavrača njihove razlagalne vloge. Teorijske termine jemlje kot primerne "lingvistične" instrumente za to, da se lahko gibljemo od dane množice observacij k tisti, ki jo predvidevamo. Na ta način izjave, v katerih nastopajo teorijski termini, niso kandidatke za resničnost ali neresničnost, vsaj ne posamezno. Posamezni teorijski termini nimajo reference in s tem tudi ne pomena. Kot takšen je reduktivni instrumentalizem neposredni (celo zgodovinsko) nasprotnik bolj idealističnega pozitivizma – od slednjega se razlikuje po tem, da je jasno skeptičen, kar se tiče teorijskih terminov, toda še vedno pripisuje observaciji njeno fundacijsko vlogo. Iz tega je razvidno, da je reduktivni instrumentalizem načeloma še vedno čvrsto usidran v pozitivnem razlikovanju med observacijskimi in teorijskimi termini in hkrati podpira privilegiran epistemološki status prvih.

II.2.2.2 Pragmatični instrumentalizem

O instrumentalizmu pa lahko govorimo tudi v bolj zgodnjem splošnem kontekstu prvotno Peirceove pragmatične epistemologije, ki jo je kasneje razdelal Dewey in

so jo delno prevzeli Quine, Putnam in Rorty. (Pripomniti moramo, da na splošno filozofi, na katere je delno vplival pragmatizem, niso ostajali v tako imenovanem skeptično nerealističnem taboru – njihov pragmatizem ne implicira nujno, da je svet, o katerem poskušamo kaj vedeti, neodvisen od nas.) Dewey je priskrbel funkcionalen pristop vsem pojmom (vključno s tistimi, ki nastopajo v znanosti), pri čemer je na njihov epistemološki značaj gledal kot na funkcijo njihove vloge pri napovedovanju in vključevanju naših konkretnih interakcij z izkušenim svetom. Pragmatični instrumentalizem lahko ostaja semantično holističen v istem smislu kot njegov reduktivni brat, toda v nasprotju s slednjim ne vztraja pri natančno pozitivistični razliki med teorijskimi in observacijskimi termini – resničnost in referenca prepuščata mesto zagotovljeni zatrdljivosti [*warranted assertability*]. Toda če zagotovljena zatrdljivost resnično zabriše razliko med teorijskimi in observacijskimi termini, kar se tiče načelne metode, kako pridemo do njihovega pomena, te razlike ne zanika popolnoma, saj se na splošno za zagotovitev pomena observacijskega ne zahteva toliko kot za zagotovitev pomena neobservacijskega. Na primer, da bi zagotovili, da so tukaj mačke, ne potrebujemo drugega, kot da zahtevamo, da jih vsakdo, ki ima določene zaznavne sposobnosti, vidi, medtem ko bi za to, da bi zagotovili, da so tukaj elektroni, potrebovali zapletena znanstvena orodja, za to, da bi razumeli, kaj pomeni "videti" te elektrone, pa bolj ali manj zapletene znanstvene teorije. Lahko torej zaključimo, da v katerikoli različici – fundacijski ali pragmatični – instrumentalizem na splošno ne zanika splošne pozitivistične zamisli o razliki med teorijo in observacijo.

II.2.4 Operacionalizem

Operacionalizem je podobno kot instrumentalizem zgodovinsko blizu pozitivizmu. Med prvimi, ki so ga zastopali, je bil Bridgman (Bridgman, 1931), ki je zahteval, da moramo teorijske termine identificirati z operacijami, ki jih uporabljamo pri njihovih meritvah. Bridgmanov operacionalizem se je tako združil s pozitivistično zahtevo, da naj bi bili teorijski termini eksplicitno definirani preko neposredno observabilnih pogojev. Toda v luči operacionalizma se pozitivistične eksplicitne definicije niso uspele prilagoditi dejstvu, da obstajajo alternativni postopki meritev za iste teorijske termine. Vendar tudi njihovemu nadomestku, redukcijskim stavkom, ni šlo dosti bolje. Kakor smo že videli, je pozitivistična redukcija na splošno propadla, in operacionalizem, sedaj ujet v pozitivistično razlikovanje med teorijo in observacijo, je bil prisiljen omiliti redukcionistično miselnost, po kateri naj bi bili posamični teorijski termini preko tako imenovanih redukcijskih stavkov vsaj deloma definirani z observacijskimi termini. Namesto tega so operacionalisti mislili, da lahko teorijske termine interpretiramo preko interpretativnih sistemov, ki specificirajo skupne observabilne efekte namesto efektov, ki bi bili značilni za posamezne termine. Lahko torej rečemo, da je operacionalizem, tako kakor mnogi drugi filozofski pristopi, iskal pot iz pozitivističnih zagat s tem, da se je naslonil na semantični holizem.

Toda – v nasprotju z večino ostalih nasprotnikov pozitivizma – operacionalizem ni nikdar zapustil splošne fundacionalistične doktrine in je tako avtomatično ohranil razlikovanje med teorijskim in observacijskim. Operacionalizem namreč ne bi imel pravega smisla, če bi bilo vse (to je ne samo domnevne zapletene neobservable, ampak tudi najbolj vsakdanje observable) operacionalno definirano, kajti takrat bi dobesedno izgubil oprijem v našem svetu. Na primer, mačka, s katero se igramo, ne bi bila mačka, ki jo hranimo, in ta zopet ne bi bila mačka, ki jo božamo, saj so vse te operacije različne. Tako lahko zaključimo, da se operacionalizem ne more znebiti svoje podedovane reduktivne osnove, ki jo je prevzel, ko se je asimiliral v pozitivizem. Razlikovanje med teorijskim in observacijskim pri njem ni preseženo.

II.2.5 Konstruktivni empirizem

Fikcionizem, instrumentalizem in operacionalizem so samo glavne, najbolj klasične inačice skeptičnega nerealizma. Poleg njih obstajajo mnogi novejši filozofski pristopi, ki bi jih lahko imeli za skeptične nerealizme zaradi tega, ker ohranjajo tezo o neodvisnosti tako imenovanih neobservabel, a dvomijo o tem, da lahko kaj vemo o njih. Omenimo naj zgolj najodličnejšega med njimi, van Frassenov konstruktivni empirizem (van Frassen, 1980), ki trdi, da nikdar ne smemo verjeti v resničnost kakršnekoli teorije, ki gre preko observabilnih pojavov. Največ, kar lahko verjamemo, je, da je naša teorija pravilna v tem, kar govori o observabilnem delu sveta, to je, kakor pravi van Frassen, da je izkustveno ustrezna.

Kako je torej z razlikovanjem med teorijskim in observacijskim pri van Frassenu? Hitro lahko vidimo, da konstruktivni empirist kot van Frassen še vedno deli splošno zamisel o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. Za konstruktivnega empirista je to razlikovanje bistveno, zato ker mora enostavno že za to, da bi vzpostavil svoje pojmovanje izkustvene ustreznosti, razdeliti svet v observable in neobservable.

Ko govorimo o skeptičnem nerealizmu, lahko torej zaključimo, da niti eden od glavnih skeptičnih nerealizmov, kot so operacionalizem, fundacijski in pragmatični instrumentalizem ter celo modernejši konstruktivni empirizem, ne ovržejo pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijskim in observacijskim (izjema je mogoče resda fikcionizem, a tega lahko izključimo, ker znanost ne jemlje kot razlagalno). Operacionalizem in fundacijski instrumentalizem sta neposredno zavezana fundacionalizmu, ki je osnovan na observaciji. Pragmatični instrumentalizem mora dopustiti, da tudi koncepcija zagotovljene zatrdljivosti pušča prostor za razlikovanje med teorijskim in observacijskim. Podobno tudi van Frassenova izkustvena ustreznost nima smisla, če ne vzpostavimo razlikovanja med observabilnim in neobservabilnim. Globok splošni razlog, zakaj vsi ti skeptični nerealizmi podpirajo splošno zamisel o razlikovanju med teorijskim in observacijskim, četudi od nje resnično zahtevajo manj kot prvotni pozitivizem, je enostaven. Kjer namreč pozitivisti trdijo, da ne moremo smiselno

govoriti o neobservablah, skeptični nerealisti trdijo samo, da bitja s tako omejenimi zaznavnimi sposobnostmi, kot so naše, ne bi smela verjeti kakršnimkoli trditvam o neobservablah.

III. Ni razlike med teorijskim in observacijskim

III.1 Realizem

Teorijske termine lahko rešimo pred pogubo še drugače, kot da smo nerealisti glede njih. Ni nujno, da dvomimo o tem, kar ni observabilno. Ni treba, da smo skeptični nerealisti glede reference teorijskih terminov. Toda po drugi strani nam prav tako ni treba reči, da je neobservabilen svet, ki ga razumemo, vedno odvisen od nas. Z drugimi besedami, ni treba, da smo tako imenovani idealistični nerealisti. Zakaj ne bi rešili pozitivističnih problemov enostavno tako, da bi dopustili, da obstajajo posebne vrste entitet, ki niso observabilne, tako imenovane teorijske entitete, in da o njih prav tako lahko nekaj vemo? Enostavno lahko rečemo, da elektroni so, prav tako so nevtrini, kvarki, magnetna polja, kaj šele temperature, elektrostatični naboji ... (in o vseh lahko tudi kaj vemo). Podobno lahko trdimo, da obstajajo resnične teorijske relacije, kot, recimo, manjša električna prevodnost, relativni električni potencial – spet na natanko takšen način, kot vemo nekaj o njih.

Če bi zagovarjali obstoj teorijskih entitet na zgoraj omenjeni način, pozitivističnega problema glede spodletele redukcije ne bi bilo več. V tem primeru ne bi bilo potrebe po redukciji, ker bi observabilne entitete tako ali tako imele svojo pravo (to je neodvisno) referenco. Po drugi strani pa bi takšna smela poteza zahtevala precej truda v ontologiji in metafiziki. Na primer, ker bi bile teorijske entitete najverjetneje zgrajene preko nekih lastnosti in relacij (elektron ima tako, recimo, določen naboj $e_0 = 1{,}602 \times 10^{-19}$ As in določeno maso $m_e \cong 9{,}1 \times 10^{-31}$ kg itd.), bi morali povedati, kakšen je ontološki status teh lastnosti in relacij, in seveda, zakaj so domnevno drugačne od drugih. Poln realizem glede znanstvenih teorij in njihovih neobservabel pa bi se moral prav tako spoprijeti z nekaterimi resnimi problemi znotraj teorije znanosti, na primer z izkustveno enakovrednostjo drugače nekompatibilnih teorij in posledično s poddeterminacijo teorije, kar se tiče evidence, s problemi izbire teorij, s takoimenovano medteorijsko redukcijo itd., da omenimo zgolj najbolj vnebovpijoče. Vsi realistično navdahnjeni filozofi, ki prihajajo iz različnih smeri (začenši s Popperjem, Boydom, Worrallom in celo z zgodnjim Putnamom (1975)), se morajo spoprijeti s temi problemi.

Čeprav nas problemi realizma, ki zadevajo vlogo znanstvenih teorij, tukaj neposredno ne zanimajo, naj omenim elegantno zamisel, kako opraviti z njimi, ki sta jo najbolj razdelala Hacking (Hacking, 1983) in Cartwrightova (Cartwright, 1983). Imenuje se "realizem entitet". Za razliko od "realizma teorij" ta pristop zanika, da bi možni obstoj teorijskih entitet lahko podal prepričljivo podporo veri v resničnost znanstvenih teorij. Obstoj teorijskih entitet je lahko podprt zgolj z našim uspehom pri ravnanju z njimi. Na primer, lahko verjamem v elektrone, zato ker verjamem v svoj zaslon, na katerem vidim besedilo, ki ga tipkam (pri tem mislim na klasičen zaslon s katodno cevjo). Da bi verjel vanje, mi ni treba verjeti v kakršnokoli bolj zapleteno fizikalno teorijo o njih. (Na primer, ni se mi

treba ukvarjati s tem, da je moje videnje besedila na zaslonu posledica projiciranja in uklanjanja elektronov, ki se na koncu koncev preko pojava fluorescence pretvorijo v vidno svetlobo.)

Kakršnekoli realiste že imamo, bodisi bolj klasične ali takšne, kot sta Cartwrigtova ali Hacking, je za našo raziskavo pomembno, da vsi zagovarjajo obstoj neobservabel, kakor kaj vemo o njih, in tako priznavajo pravo referenco teorijskim terminom. Če je temu tako, teorijski termini niso, kar se tiče reference, nič drugačni od observacijskih terminov. Oboji imajo pomen na enak način in med njimi ne more biti razlik. Kar se lahko spremeni, je zgolj to, kaj pomenijo – neobservable so namreč lahko na drug način kot zgolj epistemološko ali ontološko še vedno entitete drugačne vrste kot observable. Toda to ne more biti razlika, ki bi implicirala pozitivistično zamisel o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. Takšna razlika s pozitivističnim razlikovanjem načeloma ne bi imela nobene zveze.

Zaključimo torej lahko, da za izrazite realiste razlikovanje med teorijskim in observacijskim resda ne more biti zasnovano na ontološki razliki (idealističen nerealizem) niti ne na epistemološki (skeptični nerealizem). Tako torej presegajo pozitivistično razlikovanje med teorijskim in observacijskim. Toda razlog za to je samo njihov izrazit realizem glede teorijskih terminov, ki pa s stališča pozitivistične miselnosti ni vnaprej utemeljen.

III.2 Vse je obremenjeno s teorijo: historicizem

Do sedaj smo videli, da je realizem tisti filozofski pogled, ki si je upal iti najdlje pri zanikanju pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijo in observacijo, čeravno je bilo to zanikanje samo posledica, do katere je prišlo samo po sebi (zaradi splošne izrazite realistične drže). Toda realizem se mora soočiti z mnogimi problemi (nekatere med njimi smo mimogrede že omenili zgoraj) in sploh ni samo po sebi umevno, da ima prav. Tako se nam samoumevno zastavlja vprašanje, ali lahko zanikamo razlikovanje med teorijo in observacijo tudi tako, da smo nerealisti, to je neke vrste izraziti nerealisti. (S tem mislimo na takšen nerealizem, ki ni nerealističen samo v bodisi idealističnem bodisi skeptičnem smislu.)

V kratkem pregledu, ki smo ga podali, smo že srečali Duhemov fikcionizem, ki je na nek način posebno nerealističen (celotna znanost – njen teorijski in njen observacijski del – je samo opis) in ki na svoj lastni način odpravlja razlikovanje med teorijskim in observacijskim. Prav tako smo omenili, da je pri tem nezdružljiv z bolj modernimi pogledi na znanost, ker – namesto da bi znanosti priznal njen razlagalni značaj – privzema, da je znanost zgolj neka reprezentacija. Vprašanje, ki se zastavlja sedaj, je, ali bi lahko za spremembo znanosti priznali razlagalni značaj in še vedno na nerealističen način zanikali razlikovanje med teorijo in observacijo?

To možnost so na široko raziskovali filozofi, ki pripadajo tako imenovanemu historicističnemu pristopu k znanosti (na primer Hanson, Kuhn, Toulmin,

Feyerabend, Lakatos ...). Za filozofe, ki pripadajo glavnemu toku historicističnega gibanja (na primer za Kuhna), je značilno, da trdijo, da resnica ne more biti cilj znanosti in da znanstveni napredek ni samo v postavljanju znanstvenih teorij, ki prihajajo bližje in bližje resnici. Znanstvenih teorij naj sploh ne bi ocenjevali v luči njihove bolj ali manj verjetne resničnosti. Namesto tega naj bi privzeli instrumentalno pojmovanje napredka znanosti, pri katerem bi šlo v bistvu zgolj za to, da so kasnejše teorije sposobne rešiti več problemov kot starejše. Z drugimi besedami, novejše teorije načeloma razlagajo širši spekter pojavov.

V nasprotju s fikcionizmom torej historicistični pristop znanosti dovoljuje njeno razlagalno vlogo. Toda kakor fikcionizem tudi historicizem prevzema posebno vlogo med nerealizmi. Kakor smo že omenili, je nekakšen "izrazit" nerealizem. Če ga namreč primerjamo z drugimi zgoraj omenjenimi glavnimi nerealističnimi pogledi, ki so bodisi idealistični nerealizmi (to je tisti, ki pravijo, da se znanstvene teorije ne nanašajo na neodvisno resničnost) bodisi skeptični nerealizmi (to je tisti, ki trdijo, da če že obstaja neodvisna resničnost, ne moremo resnično vedeti o njej), lahko pokažemo, da historicistični pristop združuje poteze obeh, idealističnega nerealizma in skeptičnega nerealizma.

Da bi videli, zakaj je idealističen, se spomnimo zgolj Kuhnove doktrine znanstvenih paradigem z njihovimi krizami in znanstvenih revolucij, ki se porajajo ob teh krizah in prelomijo s tem, kar naj bi znotraj paradigem imeli za tako imenovano normalno oziroma paradigmatično znanost. Ta doktrina privede do splošne nesoizmerljivosti znanstvenega védenja, ki trdi, da so lahko zaporedni korpusi znanstvenega védenja, ki se naslanjajo na različne paradigme in naslavljajo različne probleme, tudi zelo težko primerljivi. V najslabšem primeru se lahko zgodi celo, da porevolucijska normalna znanost sploh ne more izraziti tega, o čemer je govorila predrevolucijska normalna znanost. Z novo paradigmo lahko stari problemi prenehajo biti zanimivi in s tem pomembni. Tako nas torej takšna nesoizmerljivost lahko pripravi do tega, da menimo, da so za historiciste znanstvene teorije tudi nekumulativne. Na splošno naj ne bi bilo neke enotnosti v znanstvenih obravnavah sveta. Toda če res "vse gre", potem nimamo trdnih razlogov, da bi menili, da se naše pristransko védenje steka k nečemu neodvisnemu tam zunaj – z drugimi besedami, ni nam treba privzeti niti neke vrste konvergentnega "idealističnega realizma" (pogleda, ki bi bil v nasprotju s tem, kar smo definirali kot idealistični nerealizem). Če na kratko povzamemo: paradigme lahko na splošno določajo, kakšne vrste odgovori so v redu, in če so te paradigme to, kar vemo o svetu, potem to védenje ni neodvisno, in tako je tisto, kar dobimo, idealistični tip nerealizma. Tako lahko sklenemo, da so historicisti nerealisti v idealističnem smislu.

Kaj pa historicizem in skeptični nerealizem? Ali za historicista obstaja neka resničnost, za katero gradimo različne nesoizmerljive in nekumulativne teorije in pri tem pravzaprav ne vemo ničesar o njej? Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da to ne drži, saj bi lahko trdili, da prihaja do nesoizmerljivosti in nekumulativnosti

naših teorij, ker je svet tam zunaj samo prezapleten, da bi lahko zgradili enotno splošno teorijo o njem. Tako bi tudi, če so naše teorije mnoge in nesoizmerljive, vseeno lahko mislili, da merijo na različne vidike ene same celote. Čeravno bi torej lahko imeli pomisleke glede znanosti kot (po možnosti) enotnega pogleda na vse, kar je, bi lahko še vedno verjeli v njen delni uspeh, z drugimi besedami, v delno védenje. Toda pravoverni historicisti (kot na primer Kuhn) resno omejujejo takšno možnost. Kako to storijo, je prav presenetljivo. Ne zanikajo, da bi znanost na splošno razlagala, kaj se dogaja, niti ne pravijo, da bi bila v nekaterih (večini) posameznih primerih neuspešna pri tem, ker to enostavno ni res. Namesto tega trdijo, da moramo biti skeptični, ker nas to, da uporabljamo različne (znanstvene in neznanstvene) paradigme, dobesedno sili k temu, da živimo v različnih svetovih. Če bi že bila samo ena resničnost, to ne bi bilo pomembno, saj ne bi vedeli, da zares obstaja. Tako lahko verjamemo, da je ni, zaključijo ortodoksni historicisti. Povedano na kratko: po historicistični strategiji je domnevno dejstvo, da tam zunaj ni nikakršne resničnosti, samo po sebi tudi razlog, zakaj moramo biti izraziti nerealisti, to je, poleg tega, da smo idealistični, naj bi bili tudi skeptični nerealisti.

Kaj je jedro takšnega popolnega in globokega nerealizma, kot je historicističen? Če se tako korenito razlikuje od klasičnega splošnega pogleda na znanost, kje je utemeljen? Zakaj bi naj bile zgodbe o paradigmah, revolucijah in krizah sploh oprijemljive? Vsa ta vprašanja najdejo odgovor v osrednji trditvi historicističnega programa: vse je obremenjeno s teorijo. Čisto observacijskega jezika, s katerim bi lahko ovrednotili epistemološki status teorijskih terminov, ni. Podobno tudi ni čistih observabel in tako tudi ne moremo določiti ustreznega ontološkega statusa domnevnih teorijskih entitet. Ne samo, da teorijske termine ni potrebno ovrednotiti preko observacijskih, še več, ti termini niti ne morejo biti ovrednoteni na ta način, ker je sama observacija teorijsko obremenjena.

Argumente za te trditve historicisti najdejo v zgodovini znanosti in jih seveda lahko napadamo na različne načine, toda to ni osnovna tema naše raziskave, kakor tudi niso številne bolj ali manj neverjetne posledice historicizma. Kar lahko vsi delimo, pa je, da je historicističen pristop, kakor smo ga podali tukaj, izrazito nerealističen in da je to dejstvo bolj ali manj neposredno povezano z njegovim posebnim, prek domnevnih zgodovinskih dejstev in sociooloških teorij utemeljenim zanikanjem klasične pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. Historicističen pristop jo zanika samo zato, ker je izrazito nerealističen.

IV. Povzetek

V pričujočem prispevku smo na kratko pregledali nekatere filozofske poglede in njihov odnos do razlikovanja med teorijskim in observacijskim v znanosti.

Razlikovanje med teorijskim in observacijskim predstavljata jedro skoraj vseh (skeptičnih in idealističnih) nerealizmov, ki smo jih omenili v našem pregledu.

Fikcionizem *à la* Duhem je edina izjema, toda pravzaprav niti ne šteje, ker jemlje znanost samo kot opisno, ne pa tudi kot razlagalno. Videli smo, da celo tipično nefundacionalistični nerealizmi, kot je, recimo, Dummettov protirealizem, ne zanikajo te razlike in da poizkušajo rešiti problem teorijskih terminov, ki je plod le-te. Podobno velja za ostale idealistične nerealizme, takšne, kot je, recimo, Ellisov interni realizem ali pa Putnamov konvergentni realizem. Seveda velja podobno tudi za skeptični nerealizem. Instrumentalizem, celo njegova pragmatična verzija, kaj šele operacionalizem in ne nazadnje konstruktivni empirizem, vsi delijo razlikovanje, ki je zasnovano na problematični referenci teorijskih terminov.

Če drži, da niti skeptični niti idealistični nerealizmi niso uspeli rešiti problema problematičnih teorijskih terminov, se je zdelo, da obstaja izhod bodisi v zanikanju tega, da so teorijski termini problematični, bodisi tega, da ima observacija privilegirano mesto. Vsaka izmed teh dveh poti je bila seveda zgolj druga plat iste medalje, to je, obe sta implicirali neposredno zanikanje pozitivistične zamisli o razlikovanju med teorijskim in observacijskim. Zanikati, da bi bili teorijski termini problematični, je bilo neposredno mogoče samo tako, da so ti termini dobili svojo lastno referenco. Filozofi, ki so storili ta korak, so postali realisti glede tako imenovanih neobservabel. Kot smo pokazali, je pozitivistično razlikovanje med observacijskim in teorijskim tako avtomatično izginilo. Obratna pot za takšno neposredno zanikanje, to je, ne da bi na pomoč poklicali neproblematično referenco teorijskih terminov, pa je bila enostavno to, da žrtvujemo neproblematično referenco observacijskega. To so storili historicisti in to je neposredno impliciralo globok nerealizem. Tako lahko zaključimo, da so oboji, historicisti in realisti, igrali na isto karto, izenačili so namreč observacijsko in teorijsko. Samo sredstva so bila različna: historicisti so to storili tako, da so postali nerealisti, realisti seveda tako, da so bili realisti.

Ni treba posebej opozarjati, da imata obe skrajni rešitvi dileme o teorijskem in observacijskem svoje lastne probleme in tudi, če sta resnično bolj skrajni, izid dvoboja med njima ni nič jasnejši. Za polni znanstveni realizem, tako kot za historicizem, ni pravih dokončnih argumentov.

Vzemimo polni znanstveni realizem. Na splošno morajo polni realisti podpirati obe, tezo o neodvisnosti (naše sodbe odgovarjajo za svojo resničnost svetu, ki obstaja neodvisno od našega zavedanja o njem) in tezo o védenju (na splošno lahko vemo, katere izmed naših sodb so resnične). Toda med tema dvema tezama obstaja očitno notranje trenje: če je svet neodvisen od našega védenja o njem, kako lahko potem zagotovimo védenje o njem? Realisti se močno trudijo, da bi spravili ti dve tezi. Poleg tega pa se morajo realisti potruditi tudi pri sooočenju z že omenjeno "tezo o poddeterminaciji", problemi izbire teorij, medteorijsko redukcijo itd. Nenazadnje pa se morajo znanstveni realisti spomniti tudi na nekatera dejstva iz nedavne zgodovine znanosti. Samo spomnimo se kasnega Einsteina in realistično nastrojenih Bohmovih interpretacij kvantne mehanike in videli bomo, da so bile znanstvene teorije, ki so stavile na znanstveni realizem,

precej jalove.

Dokaj podobno situacijo imamo tudi pri historicistih, saj dokazovati, da naj bi bilo vse observacijsko teorijsko obremenjeno, samo po sebi prinaša celo množico filozofskih problemov. Če sprejmemo koncepcijo radikalne teorijske obremenitve, potem sploh nimamo teorijsko nevtralnih observacij, in torej, če imamo rivalske teorije, vsaka izmed njih pogojuje svojo lastno evidenco. To implicira, da mora biti izbor med takšnimi rivalskimi teorijami pogojen z razlogi izven izkustvene evidence, to pa posledično omogoča relativizem izbire teorij. Takšen relativizem pa v svoji najbolj zaostreni obliki trdi, da je vsaka teorija enako dobra, kar se tiče njenega odnosa do evidence. To pa zopet implicira, da lahko osnujemo toliko alternativnih teorij, kot le hočemo za neko dano področje evidence, tako pa vprašanje o tem, kaj omejuje izbiro med temi teorijami, res postane pereče. Historicisti tukaj ponujajo precej neverjetne rešitve, kot so, recimo, individualne subjektivne preference posameznih znanstvenikov, pravila bratovščinskega obnašanja, dogovore prijateljskih sotrudnikov v neki veji znanosti itd. Na ta način logika potrditve znanstvenih teorij postaja vsaj v neki meri okužena s socialnimi dejavniki in tako v tem smislu predstavlja grožnjo znanstveni racionalnosti.

Zaključimo torej lahko, da četudi bi upoštevali oba skrajno radikalna poskusa za rešitev problemov, povzročenih s pozitivistično ideologijo razlikovanja teorije in observacije, bodisi polni znanstveni realizem bodisi historicizem, bi zopet morali zaključiti, da ni izhoda. Oba izmed teh dveh skrajnih pristopov namreč nista samo pristranska, ampak sta tudi relativno slabo utemeljena.

Dognanja, ki smo jih povzeli, lahko pregledno predstavimo tudi v razpredelnici, tako da bo naš splošen sklep – to je, da je pozitivistična zamisel o razlikovanju med teorijskim in observacijskim trdno zasidrana v filozofiji znanosti – še bolj razviden.

FILOZOFSKI POGLED	RAZLIKOVANJE MED TEORIJSKIM IN OBSERVACIJSKIM	ČE GA NI, RAZLOG ZA TO	ALI JE RAZLOG ZADOVOLJIV
IDEALISTIČNI NEREALIZMI			
pozitivizem	prisotno	–	–
nereduktivni verifikacionizem (Dummett)	prisotno	–	–
interni realizem	prisotno	–	–
SKEPTIČNI NEREALIZMI			
fikcionizem	odpravljeno	znanost ni razlagalna	ne
reduktivni instrumentalizem	prisotno	–	–
pragmatični instrumentalizem	prisotno	–	–
operacionalizem	prisotno	–	–
konstruktivni empirizem	prisotno	–	–
realizem	odpravljeno	realistična nagnjenja	ne
historicizem	odpravljeno	nerealistična nagnjenja	ne

THE THEORY/OBSERVATION DISTINCTION IN THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

Reviewing general problems that concern the theory/observation distinction in the

philosophy of science I argue that this distinction still plays an essential role. What is more, even so radical philosophical views as realism and so-called historicism can explain away the distinction only, because they are partial – historicism is (extremely) non-realist, realism, of course, (extremely) realist. Any of the later two, however, calls for a further argument, which is not an easy task to accomplish.

Keywords: philosophy of science, theory/observation distinction.

Literatura

Bridgman, P. W. (1931). *Dimensonal Analysis*. New Haven: Yale University Press.

Carnap, R. (1928). *Die logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreis-Verlag.

Carnap, R. (1934). *Die logische Syntax der Sprache*. Wien: Verlag von Julius Springer.

Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press.

Duhem, P. (1962). *The Aim and Structure of Physical Theory*. New York: Atheneum.

Duhem, P. (1969). *To save the Phenomena*. Chicago: University of Chicago Press.

Dummett, M. (1994). *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ellis, B. (1979). *Rational Belief Systems*. Oxford: Blackwell.

Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neurath, O. (1973). *Empiricism and Sociology*. New York.

Papineau, D. (ur.) (1996). *The Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H. (1975). “The Meaning of ’Meaning’”. V Gunderson (ur.), *Language Mind and Knowledge*, Minesotta: University of Minesotta Press.

Putnam, H. (1978). *Meaning and the Moral Sciences*. London and New York: Routledge.

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

van Frassen, B. C. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

Svoboda in determinizem

J. J. C. Smart
prevedel Danilo Šuster

ALI IMA ROBOT LAHKO SVOBODNO VOLJO?*

Ali iz gole naključnosti sledi svoboda volje in ali iz odsotnosti gole naključnosti sledi odsotnost svobodne volje? Torej, ali sta svoboda volje in determinizem nezdružljiva? Dokazoval bom, da je vprašanje gole naključnosti ali determinizma nepomembno za vprašanje svobodne volje. Še več, ne le, da svobodna volja in determinizem nista nezdružljiva, nek dober približek determinizmu na makronivoju je celo potreben za obstoj svobodne volje.

Ruleta in Geigerjev števec: deterministični in indeterministični izbori

Vzemimo dva računalnika, *A* in *B*, ki sprejemata odločitve. Recimo, da sta narejena z namenom, da med osebjem organizacije izbirata kandidate za izobraževalni tečaj za nov vodstveni kader. (Ne zagovarjam stališča, da naj bi izbor kandidatov bil avtomatiziran na tak način: ta zgled je zgolj ponazorilo metafizične poante.) Vhodna enota računalnika sprejema informacijo prek preluknjanih kartic. Informacijo sestavljajo natančna poročila o rezultatih preizkusov, ocene značaja osebe (npr. "pošten", "zmerno pošten" ipd., "vzkipljiv", "blagega značaja" ipd.) in vse druge informacije, ki bi bile zanimive za človeškega ocenjevalca. Računalnika sta programirana tako, da bi se z njunim izborom strinjali (npr. nihče od izbrancev ni preveč neumen, preveč nepošten, preveč vroče krvi).

Denimo, da je 20 prostih mest, računalnik pa najprej izbere 19 kandidatov. Za zadnje, dvajseto mesto sta dva enakovredna kandidata. Zadnji je zato izbran s pomočjo naključnostnega mehanizma. Denimo, da sta Kovač in Novak kandidata, med katerima se po vseh merilih, ki so na voljo, stroj ne more odločiti. Naključnostni mehanizem je tak, da je verjetnost izbora za vsakega kandidata ½. Pri stroju *A* je mehanizem ruleta, na kateri je električni stik. Če se kolo rulete nasproti fiksnemu električnemu stiku zaustavi na rdečem polju, to povzroči, da stroj izbere Kovača, če pa se zaustavi na črnem polju, je izbran Novak. Pri stroju *B* je naključnostni mehanizem Geigerjev števec v bližini majhne količine radioaktivne snovi, tako da je verjetnost ½, da bo števec reagiral v *n*-ti sekundi po

* Prevedeno po Smart, J. J. C., *Between Science and Philosophy: An Introduction to the Philosophy of Science*, Random House, 1968. Mednaslovi so prevajalčevi.

tem, ko začne stroj delovati, kjer je *n* liho število in verjetnost ½, da bo števec reagiral v *m*-ti sekundi po tem, ko začne stroj delovati, kjer je *m* sodo število. Če je Geigerjev števec aktiviran po sodem številu sekund, stroj izbere Novaka. Privzemimo, da sta dejansko oba stroja *A* in *B* izbrala Kovača.

Stroj *A*, kot smo ga opisali, lahko opazujemo kot deterministični stroj, saj njegovo obnašanje lahko opišemo z dovolj dobrim približkom s sredstvi klasične fizike. Rekli bi lahko, da je bil *A*-jev izbor Kovača determinističen. Če bi poznali vse vhodne podatke ter začetno stanje in delovanje stroja, bi lahko napovedali, da bo stroj izbral Kovača in ne Novaka. Stroj *B* pa je indeterminističen, saj je njegov izbor Kovača odvisen od indeterminističnega kvantnomehanskega efekta.

Ali je bil izbor Kovača s strani stroja *A* kaj bolj ali manj "racionalen", kot je bil izbor Kovača s strani stroja *B*? Seveda ne. Ali je bil izbor Kovača s strani stroja *B* "bolj racionalen", kot je bil izbor prvih 19 kandidatov, pri katerih uporaba naključnostnega mehanizma ni bila potrebna? Rečemo lahko, da ni indeterministični stroj *B* nič bolj in nič manj "svoboden" kot deterministični stroj "*A*". Zato menim, da načela kvantno mehanske nedoločenosti nimajo nič s problemom svobodne volje. Naj bodo naši možgani (približno) deterministični stroji ali pa naj vsebujejo mehanizme "čistih naključij", ne v enem ne v drugem primeru niso zato nič manj in nič bolj posestniki svobodne volje.

Ugovor – svobodno ravnanje je *ne*programirano delovanje zaradi razlogov

Nekateri filozofi bi ugovarjali implicitni domnevi, da je izbor nekaj, kar zadeva nek v glavnem vzročno komputacijski proces. Rekli bi, da v svobodnem izboru ravnamo zaradi razlogov, ne pa zaradi vzrokov, ravnanje po razlogih pa ni niti povzročeno niti ni zadeva čistega naključja. To se mi zdi neinteligibilno. Stroj, ki je izbral dvajsetega kandidata s pomočjo kvantno-mehanskega naključnostnega mehanizma, tega ni napravil zaradi nekega vzroka, ampak po golem naključju. Nobenega razloga ni imel, da bi dal prednost enemu kandidatu pred drugim. Stroj pa se je v izboru prvih 19 kandidatov obnašal na determinističen način, rekli bi lahko, da so bili njegovi izbori povzročeni. Programiran je bil tako, da so njegovi vzroki ustrezali razlogom, recimo, programiran je bil tako, da izbere najbolj inteligentnega, občutljivega ipd. kandidata. Torej je bil programiran tako, da deluje v skladu s tem, kar bi mi rekli "dobri razlogi". Ravnal je po razlogih natanko zato, ker je bil povzročen.

Tu bi lahko ugovarjali in opozorili na neko težavo. Strojevo ravnanje je bilo *programirano*, ampak mi ravnamo svobodno. V odgovor lahko navedem dve dodatni pojasnili. Najprej, ali nismo mi sami "programirani"? Na osnovi genetskih lastnosti, skupaj z vplivi okolja – že ko smo bili še v stanju embria in od takrat dalje – je vzročno določeno, da imajo naši možgani določeno zgradbo. Torej računajo na določene načine. Ljudje z določeno zgradbo možganov bodo sprejemali take in take odločitve, ljudje z drugačno zgradbo možganov pa drugačne. In drugič, če iz nazora, da smo v glavnem deterministični stroji, sledi, da nimamo svobodne volje, potem lahko priznamo, da je temu zares tako, da zares nimamo svobodne volje v smislu, na katerega meri ugovor. Ni pa jasno, za

kakšen smisel tu sploh gre: svobodni izbor naj bi ne bil determinističen in ne stvar golega naključja, tako kot je kvantni skok golo naključje. Svobodni izbor naj bi bil golo naključje v smislu, da "ni determiniran", ampak po tem predlogu je hkrati res tudi to, da ni zgolj slučajen, ter da v svobodnem izboru "ravnamo zaradi razlogov". Predhodni odstavek pa nakazuje, da ravnanje po razlogih ni golo naključje ravno zato, ker gre za povzročeno ravnanje.

Deterministova razlikovanja

Prav mogoče je, da običajni pojem svobode vsebuje nezdružljive značilnosti. Od svobodne volje zahteva, da je naključna in ni naključna obenem. V tem primeru lahko brez vsakega občutka obžalovanja zanikamo obstoj svobodne volje v tem običajnem pomenu. To pa še ne pomeni, da nimamo na voljo sredstev, s katerimi lahko izrazimo vsa razlikovanja, ki jih navadno delamo, ko pripisujemo ali zanikamo svobodno voljo. Determinist še vedno lahko razlikuje med položajem človeka, ki gre na sprehod, ker si to želi (določen je s svojo željo, ki jo lahko opišemo kot stanje nevronskih povezav v možganih) in človekom v jetniški celici, ki ne gre na sprehod, čeprav si to srčno želi. (Pri slednjem bi stanje njegovih možganov povzročilo, da bi šel na sprehod, a mu to preprečujejo zapahi na vratih njegove celice.) Biti povzročen, na prvi način, z notranjim stanjem želje, je, *ceteris paribus*, prijetno, biti onemogočen z zunanjimi ovirami pa je, *ceteris paribus*, neprijetno. Na podoben način ne zanikamo, da obstaja pomembna razlika med tem, da naredimo X, ker si to želimo in nimamo med seboj nasprotnih si želja, in primerom, ko naredimo X zaradi neke grožnje. Mož, ki da prispevek v dobrodelne namene, ker želi pomagati, deluje na način, ki je relativno prijeten. Mož, ki izroči denar na sodišču, ker mora plačati prekršek, v določenem smislu prav tako naredi tisto, kar želi, toda denar želi izročiti samo zato, ker mu ne ugaja alternativa, zaporna kazen. Tudi v tem primeru lahko determinist napravi ustrezna razlikovanja, pri tem pa ni preveč pomembno, ali zato uporablja besede "svoboden" in "nesvoboden".

Kaj pa razlikovanje med psihopatskim storilcem (denimo kleptomanom) in običajnim prestopnikom (recimo vlomilcem)? V obeh primerih je želja povzročila ravnanje. Ljudje z ulice in kazenski zakonik ločujeta med kleptomanom in navadnim vlomilcem tako, da zanikata, da bi bil kleptoman zares popolnoma svoboden. Razlikujemo (kar je vse, kar potrebujemo v kazenskem zakoniku) lahko tako, da rečemo, da na kleptomana ne moremo zlahka vzročno vplivati z grožnjo kazni, pri navadnem vlomilcu pa takšne grožnje delujejo. Zato lahko racionalno upravičimo, zakaj obravnavamo kleptomane drugače kot navadne vlomilce, ne da bi pri tem uporabili problematični pojem svobodne volje. Še enkrat lahko ugotovimo, če pojem svobodne volje, ki ga imajo navadni ljudje, zanika tako determinizem kot naključnost, potem ta navidezna nekonsistenca ni tako zelo pomembna, saj tudi brez tega pojma lahko izrazimo vsa razlikovanja, ki jih potrebujemo in navadno delamo.

Vzemimo zdaj znanstveno fantastično zgodbico. Namesto da bi bili naši možgani "programirani" z našimi geni in okoljem, privzemimo, da jih lahko sprogramira

ali preprogramira nek stroj. Denimo, da bi bilo mogoče spremeniti celotni značaj osebe tako, da na njegovo glavo postavimo nekaj elektrod, tako da so na nek (zaenkrat tehnološko nepojmljivi) način povezave med njegovimi nevroni (in po možnosti tudi tisto, kar tvori njegov spomin) radikalno predrugačene. Morda bi lahko takšen stroj uporabili na humanitarnem pesniku in ga spremenili v diaboličnega tehnologista, ki je sposoben iznajditelj smrtonosnih orožij. Nekateri bi rekli, da bi takšen reprogramirani mož, čeprav bi še tako malo deloval v nasprotju s svojimi željami, ne bil svoboden in si ne bi zaslužil ne hvale ne graje za svoja dejanja. V odgovor na to bi lahko rekli, da bi zaslužil grajo ali hvalo v natanko isti meri, kot bi si ju zaslužila običajna oseba (oseba, katere možgani niso spremenjeni). Če bi bilo koristno (zaradi zastraševanja in preprečevanja) kaznovati običajno osebo, potem bi bilo koristno (zaradi zastraševanja in preprečevanja) kaznovati reprogramirano osebo. (Tu sem zanemaril možnost, da bi v izmišljenem primeru dosegli boljše rezultate, če bi kaznovali programerja in ne programiranca.) Edini dober razlog za kaznovanje ali nagrado, hvalo ali grajo, se mi zdijo socialni učinki. Filozof, ki misli, da ni prav, da grajamo ali kaznujemo običajno osebo, zanesljivo pozablja, da je tudi običajna oseba programirana z dednostjo in okoljem. Ko bi razmišljal o izprijenem morilcu, bi tak filozof lahko imel nenavadno idejo, da če bi *on* imel morilčeve slabe možgane in slabo okolje, potem bi on vendarle ravnal drugače. Mislim, da je takšno stališče nerazumljivo.

Moj sklep je torej tak, da četudi so možgani deterministični mehanizem, še vedno lahko opravimo pomembna razlikovanja, ki jih normalno naznačimo, ko neko obnašanje razglasimo za “svobodno” ali pa “nesvobodno”. Odločitev, ali bomo rekli, da pojem svobode, ki ga imajo navadni ljudje, nasprotuje determinizmu, ter da po nazoru, da je duševnost deterministični (ali v glavnem deterministični) stroj sledi, da nimamo svobodne volje, ali pa tega ne bomo rekli, je nekoliko arbitrarna. Precej je odvisna od tega, katerega navadnega človeka bomo ujeli in ali bo le-ta metafizično razpoložen ali ne. Tudi če bomo rekli, da je pojem svobodne volje, ki ga imajo navadni ljudje, nezdružljiv z determinizmom, lahko še vedno rečemo, da naše zanikanje svobodne volje nima strašljivih posledic, ki bi jih imelo, če bi iz njega sledila zanikanja pomembnih razlikovanj, ki smo jih obravnavali zgoraj. Lahko pa se odločimo drugače in uporabljamo izraza “svoboden” in “nesvoboden” za to, da z njima izrazimo zgornja razlikovanja; v tem primeru pa je determinizem povsem združljiv s svobodno voljo.

Svoboda in znanost o možganih

Kaj nam znanost lahko pove o vprašanju, ali so možgani deterministični stroj? Precej filozofov je menilo, da indeterminističnost kvantne mehanike pušča prostor za svobodno voljo. Naša razprava o svobodni volji bi morala pokazati, kaj je s tem narobe. Abstraktno je mogoče, da bi možgani vsebovali indeterministični sprožilni mehanizem, kot je Geigerjev števec v stroju *B*. Ampak to bi pomenilo samo to, da možgani vsebujejo indeterministični generator naključij. Če bi vsebovali deterministični generator naključij kot v stroju *A*, kako bi to lahko vplivalo na vprašanje njihove svobode? Možnosti zelo majhnih

dogodkov, morda pod ravnijo kvantno mehanske nedoločenosti, ki nastopijo v sinaptičnih izrastkih posameznih nevronov, potem pa jih nevronski mehanizmi ojačijo tako, da vodijo do učinkov v obnašanju, ne moremo povsem izključiti. Nič manjša avtoriteta, kot je nevrofizolog sir John Eccles, je bila tista, ki je zares predlagala tak mehanizem. Eccles misli, da na tak način dogodki iz nesnovne duševnosti lahko vplivajo na možgane. Mnogo znanstvenikov bi morda menilo, da zamisel o nesnovni duševnosti proizvaja več težav, kot pa jih rešuje. Najprej se zdi, da postuliranje nesnovne duševnosti povzroča težave genetski teoriji evolucije po naravnem izboru. Ni težko uvideti splošnega načina, kako mutacije genov vodijo, prek biokemije embriologije, do rahlo drugače zgubanih možganov in nazadnje do zmožnosti obnašanja, zaradi katere pravimo, da ima nek organizem duševnost. Težko pa je uvideti, kako bi nastanek nesnovne duševnosti uskladili s kemičnim pristopom h genetiki. Za Ecclesa je obstoj nesnovne duševnosti nekaj, za kar nam jamči introspekcija, ampak tu se bomo izognili razpravi, ki sproža velika in sporna vprašanja v filozofiji duha. Naj le omenimo, da postuliranje nesnovne duševnosti ne pomaga razsvetliti problema svobodne volje. Še enkrat se lahko vprašamo, ali so dogodki v nesnovni duševnosti povzročeni ali naključni. Če pa niso niti povzročeni niti naključni, potem lahko vprašamo, v čem je ta tretja možnost.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

SESTAVLJANKA O SVOBODI

V razpravah o svobodni volji med sodobnimi filozofi prevladuje kompatibilizem, stališče, da je svoboda združljiva z determinizmom. Nekateri trdijo, da je po običajnem pojmovanju "človeka z ulice" nezdružljivost svobodne volje in determinizma očitna. V članku dokazujem, da vsebujeta pojma svobode in determinizma mešanico kompatibilističnih in inkompatibilističnih sestavin. Podrobno razčlenim sistem elementov, iz katerih sta pojma sestavljena in pokažem, da filozofi v iskanju konsistentnega stališča tipično zgradijo svojo sestavljanko, ki jo branijo kot najboljšo. Vseh elementov pa se morda sploh ne da uskladiti, v tem primeru moramo priznati, da običajnemu pojmu svobode nič ne ustreza, saj vsebuje med seboj nezdružljive sestavine.

Ključne besede: svoboda, determinizem, kompatibilizem, inkompatibilizem, pojmovna analiza.

1.

S problemom svobode so se filozofi ukvarjali morda več kot s katerimkoli drugim filozofskim problemom.[1] "Svoboda volje" je klasična tema, problem pa nastopa kot dilema – volja je svobodna ali pa je podvržena neki "obči postavi nujnosti". Takšna zastavitev pa takoj predpostavlja, da svobodna volja in determinizem nista združljiva. Toda, kot ugotavlja Van Inwagen, skoraj vsa pomembna filozofska literatura od Hobbsa dalje se ukvarja prav z razmislekom o tej predpostavki, zato je ne moremo enostavno privzeti kot izhodišče razprav o svobodi (Van Inwagen, 1983: 1-2). Prav problem združljivosti svobode in determinizma je zato glavni del sodobnega problema "svobodne volje".

V 20. stoletju je prevladoval kompatibilizem, stališče, da je svoboda združljiva z determinizmom. Kako je to mogoče? Ali ni nezdružljivost svobode in determinizma začetna intuicija "človeka z ulice"? Kot meni R. Kane:

> "Po moji izkušnji je inkompatibilizem za večino ljudi naravno izhodišče. Prepričani so, da obstaja določen spor med svobodno voljo in determinizmom, zato jih je treba v nasprotno šele pregovoriti s pomočjo prebrisanih

[1] Malo tudi v tej reviji – prim. Šuster (1997) in Strawson (1997).

> argumentov, ki jih filozofi z veseljem oskrbijo (v duhu svojega mentorja Sokrata).” (Kane, 1996: 16)

Še ostrejši je Van Inwagen:

> “Večini tistih, ki niso bili izpostavljeni (morda je ’indoktrinirani z’ boljša beseda) filozofiji, se zdi očitno, da sta svobodna volja in determinizem nezdružljiva. Skoraj nemogoče je študenta filozofije – začetnika pripraviti do tega, da bi resno upošteval možnost obstoja svobodne volje v deterministič nem univerzumu. Prav res, ljudje, ki niso bili izpostavljeni filozofiji, običajno razumejo besedo ’determinizem’ (če jo sploh poznajo) kot tezo, da svobodne volje ni. In nezdružljivost svobodne volje in determinizma se zasluženo zdi očitna, saj zares je očitna.” (Van Inwagen, 1993: 187)

Kdo ima prav? Smart v prevedenem sestavku opozarja, da nezdružljivost svobodne volje in determinizma sploh ni očitna. Opirajoč se na sodobno znanost nadaljuje tradicijo kompatibilistov, ki menijo, da je determinizem celo *pogoj* za svobodo volje. Ali Smart iznajdeva prebrisane argumente za kompatibilizem, kot meni Kane, ali pa samo sistematično razvija intuicije o običajnem pojmu svobode? Zdi se mi, da eno in drugo. V tem komentarju bom dokazoval, da je običajni pojem svobode mešanica kompatibilističnih in inkompatibilističnih sestavin. Mislim, da brez podpore argumentov nobena stran ne bo slavila hitre zmage. A najprej si oglejmo sistem elementov, iz katerih sta sestavljena pojma svobode in determinizma.

2.

Filozofi v iskanju nekega konsistentnega stališča tipično zgradijo svojo sestavljanko iz značilnosti determinizma in svobode, ki jo potem branijo kot najboljšo. Oglejmo si to s pomočjo tabele, v kateri je naveden “levi” in “desni” pomen obeh ključnih pojmov. Oznaka je seveda ilustrativna, čeprav je leva stran morda res bolj “liberalna” in desna bolj “konzervativna”. Dodana so zanikanja, ki bolj natančno opredelijo prikazani pomen.

ZANIKANJE	"LEVI" POMEN	**POJEM**	"DESNI" POMEN	ZANIKANJE
– naključnost – nedoločenost – nerazložljivost	– nenaključnost – določenost – razložljivost – racionalnost	**DETERMINIZEM**	– (slepa) nujnost – vzrok "izsili" učinek – veriga vzrokov – odsotnost alternativ	– možnost drugačnega – odprte možnosti
– določenost z drugim, zunanjim – neavtonomnost	– svoboda dejanj – avtonomija – ravnanje po lastni volji	**SVOBODA**	– svoboda volje – zadnji vzrok dejanj in hotenj	– determiniranost z zunanjimi vzroki
– prisila – ovire in omejitve	– negativna – odsotnost ovir		– svoboda nerazlikovanja – odprte možnosti – sposobnost/moč ravnanja in izbiranja	– odsotnost alternativ – nesposobnost hoteti drugače

Začnimo z oznako determinizma. V izvornih doktrinah je determinizem kozmološka teorija o univerzumu kot enotnem vzročnem sistemu. Za stoike je tako potek dogodkov vnaprej določen, katerikoli niz okoliščin neogibno vodi do nekega določenega izida, veriga vzrokov pa je *usoda* (prim. Sharples, 2000: 66-67). Ta "desni", kozmološki pomen je značilen tudi za nekatere sodobne formulacije – mogočni um, ki bi poznal vse sile v naravi v danem trenutku in trenutne položaje vseh stvari v vesolju, bi lahko v eni formuli zajel gibanje največjih teles in najmanjših atomov. Zanj ne bi bilo nič negotovo, bodočnost in preteklost bi bili pred njegovimi očmi, pravi LaPlace. V modernem jeziku bi rekli, da je vse, kar se pripeti, določeno z zakoni narave in začetnimi pogoji. Če vzorec vode ohladimo pod nič stopinj Celzija, potem ta nujno zmrzne. Podobno, če vzkipljivo osebo razdražimo, bo ta nujno izbruhnila. Vzrok "izsili" učinek, veriga vzrokov pa teče iz daljne preteklosti in enoznačno določa edinstveno prihodnost. Zanikanje te kozmološke doktrine je teza, da je prihodnost odprta, da obstaja možnost alternativ, da preteklost in zakoni narave v danem trenutku ne določajo edinstvene prihodnosti.

Že stoiki so morda poznali elementa drugačnega, "levega" pomena teze o

determinizmu. Zanje ni gibanja brez vzroka. Kar je spontano in nepovzročeno, je neobstoječe, v primeru naključnih nagibov pa stoiki menijo, da bodo nastopili neodkriti vzroki (prim. Sharples, 2000: 66). Morda je bila globalna kozmološka teza o determinizmu sploh edini način, kako oblikovati zamisel, da za vse, kar se pripeti, tudi misli in dejanja, obstaja vzročno pojasnilo. Racionalisti govorijo o razlogih – po Leibnizovem načelu *zadostnega razloga* ne more biti nobeno dejstvo eksistirajoče brez zadostnega razloga, zakaj je tako in ne drugače. Gre za splošni okvir razumevanja sveta, v katerem je v sodobni znanosti racionalistični zadostni razlog izenačen z *vzrokom*. Ta okvir je metodološko načelo sodobne znanstvene pojasnitve, ki se v pojasnitvi dejanj ne sklicuje več na kozmološki determinizem, ampak pravi, da so naša izkustva določena s stanji možganov, ki so učinki predhodnih stanj možganov. Če se, denimo, zjutraj zbudimo pokriti z izpuščaji in nam zdravnik pove, da se to enostavno dogaja brez vsakega vzroka, bomo zelo verjetno zamenjali zdravnika. V tem okviru je tisto, kar je določeno s predhodnimi vzroki, razumljivo in razložljivo. Za razprave o svobodi je ključna teza, da so *razlogi*, zaradi katerih storimo neko dejanje (naše želje, motivi, prepričanja ...) prav *vzroki*, ki določajo to dejanje. Dejanje, ki je nedeterminirano v tem pomenu, je nerazložljivo, naključno, arbitrarno, iracionalno.

V oznaki determinizma sem se opiral predvsem na filozofsko in intelektualno tradicijo, ne pa na običajno rabo in intuicije "navadnih ljudi", saj zares ni gotovo, ali kaka utečena raba sploh obstaja. Drugače je s svobodo, ki je preobložena s pomeni, nanjo se sklicujejo vsi, od otrok, ki imajo prepoved izhoda, do tistih, ki zahtevajo svobodo tiska in državljanske svoboščine. Ta zadnji pomen politične svobode (angl. "liberty") v razpravah o svobodi volje običajno ne nastopa. Tudi nas bo zanimala svoboda osebe (angl. "freedom") v smislu svobodnih odločitev in svobodnih dejanj.

O svobodi običajno začnemo razmišljati takrat, ko naletimo na neke *ovire*, telesne omejitve, ki nam preprečijo neko dejanje, na zakonske in kazenske ukrepe ali enostavno na revščino, ki nam onemogoča izpolniti svoje želje. Bolj prefinjene omejitve so povezane z raznimi duševnimi boleznimi in obsesijami. Svobodno dejanje je tisto, ki ni z nečim omejeno (državo, revščino, nevrotičnim strahom ...). Gre za *negativni* pojem svobode – svobodno ravnam takrat, kadar mi ni onemogočeno, da bi ravnal tako, kot želim. Vrsta filozofov, empiristi Hobbes, Locke, Hume in Mill pa tudi drugi, recimo Schopenhauer, so menili, da je svoboda nekaj *negativnega*, odsotnost ovir in omejitev pri izvedbi hotenega dejanja. Hobbes je definiral "svobodo" kot odsotnost zunanjih ovir in jo pripisoval tako "prosto" tekočim potokom kot človeškemu obnašanju. Dejanje je nesvobodno v tem pomenu, kadar je vsiljeno od zunaj, kadar mi neka prepreka onemogoča, da bi izbral tisto, kar želim. Zapornik je tako nesvoboden, ker mu zidovi preprečujejo, da bi zapustil celico.

Nekateri filozofi očitajo tej oznaki, da je zgolj negativna; "prava" svoboda je nekaj, kar označujemo s pozitivnimi določili. Toda tudi navedeno negativno oznako lahko spremenimo v pozitivno. Svobodno ravnam, kadar mi ni

onemogočeno, da bi ravnal tako, kot želim. Torej sem svoboden, kadar delam tisto, kar hočem. Svoboda je moč delovanja v skladu z določitvijo lastne volje, pravi Hume. Svoboden sem, kadar se sam odločam, izbiram in delujem v skladu z lastnimi razlogi za dejanje. Za Aristotela so dejanja, pri katerih je načelo gibanja v dejavniku samem, avtonomna. Zato lahko rečemo, da gre v tem smislu za svobodo kot *avtonomijo* ali *samodoločenost*, določenost z lastnimi motivi. Moja dejanja so svobodna, kadar so odvisna od mene, mojih želja in izborov, ne pa od zunanjih, meni tujih sil (delovanje pod vplivom grožnje, hipnoze, obsesije ...).

Toda *pozitivno* svobodo opisujemo tudi drugače. Tako rečemo, da sem svoboden glede tega, ali bom odpovedal službo, če to *lahko* storim, če je to dejanje *v moji moči*. Zapornik v ječi pa je nesvoboden, ker ne more *izbirati* med tem, ali bo ostal v ječi ali ne. Svobodno se odpovem povišanju plače, ki bi sledila, če bi se prilizoval šefu, kadar sem *sposoben* tako ravnati. Izbor dejanja *A* je svoboden, kadar lahko izberem *A* ali pa ne-*A*. Sposobni smo storiti *X*, kadar smo sposobni ravnati drugače. Svoboda v tem smislu zahteva odprte *alternative*. Locke je razpravljal o naslednjem primeru:

> "Nekega moža, ki čvrsto spi, odnesejo v sobo, kjer je oseba, ki jo že dolgo želi videti in s katero želi govoriti. Sobo zaklenejo, tako da je mož ne more zapustiti. Mož se zbudi in je vesel, da je v želeni družbi, kjer ostane po svoji volji. Raje ostane v sobi, kot pa bi jo zapustil. Ali se ni to dejanje zgodilo po njegovi volji? Menim, da nihče ne bo dvomil v to. Pa vendar, glede na to, da je zaklenjen v sobi, je očitno, da nima svobode ne ostati v sobi, saj nima svobode, da bi sobo zapustil."

Primer kaže, da včasih delamo to, kar hočemo, pa naša dejanja vseeno niso svobodna, saj obstaja ovira, ki se je ne zavedamo in nam preprečuje, da bi ravnali drugače. Locke je ostal zagovornik "negativne" svobode kot odsotnosti ovir, tistih, ki se jih zavedamo, in tistih, ki se jih ne. A njegov primer nam pomaga poiskati določila "desne" svobode. Svoboda je moč ali sposobnost, da storimo ali izberemo tisto, kar nam je dano na izbiro, toda to pomeni, da obstajajo odprte možnosti, med katerimi izbiramo. Mož v Lockovi zgodbi ni svoboden, ker ne more ravnati drugače, kot je ravnal, kljub temu da ravna v skladu s svojo željo. Tudi v naša razsojanja o prihodnosti, ko tehtamo, kaj storiti in katero možnost izbrati, je vgrajen občutek svobode kot možnosti odločitve med alternativami, ki so odprte in odvisne od naše volje. Recimo, da sedim v sobi in razmišljam, ali bi šel na sprehod. Naenkrat zaslišim zvok, značilen za zaklepanje ključavnice. Ne vem več, ali so vrata sobe zaklenjena ali ne. Ali lahko še preudarjam o tem, ali bi odšel iz sobe? Zdi se, da je odločanje o tem, ali naj grem na sprehod ali ne, možno samo, če sem prepričan, da sta obe alternativi zame možni, odprti. Ta pomen včasih označijo tudi kot svobodo *nerazlikovanja* – oseba je svobodna, kadar zanjo ni razlike med odprtimi možnostmi, lahko se odloči, da stori *X* ali pa tega ne stori. Oseba je nesvobodna v tem smislu, kadar takšnih alternativ nima.

Zagovorniki "levega" pozitivnega pomena bodo morda rekli, da tudi svobodo kot avtonomijo lahko uskladimo s svobodo kot sposobnostjo drugačnega ravnanja. Oseba svobodno da odpoved, kadar bi tega ne storila, če bi tako želela. Pa gre tu zares za svobodo *volje*? Ali ne gre samo za svobodo *dejanja* – oseba svobodno stori tisto, kar hoče. Toda: ko sem izbral, ali bi lahko izbral drugače, ali nadziram vzroke svojih dejanj? Morda sem res prižgal cigareto in s tem storil to, kar sem želel. Toda: ali bi lahko želel drugače, ali imam nadzor nad lastno voljo? Je za svobodo dovolj, da delam to, kar hočem, če pa, recimo zaradi dednosti in okolja sploh ne morem *hoteti* drugače? Dejanje ali izbor je zares svoboden samo, če je popolnoma odvisen samo od tistega, ki izbira. Po tej zahtevi svoboda pomeni moč nad določili lastne volje, moč določanja lastnih razlogov, moč biti tisti zadnji tvorec svojih smotrov in ciljev, kot pravi Kant. Naša volja je svobodna, kadar je v naši moči tako to, da hočemo storiti *X*, kot to, da nočemo storiti *X*. Oseba je nesvobodna v tem smislu, kadar ne more sama izbrati, kaj bo hotela.

3.

Filozofska stališča lahko zdaj predstavimo kot "recepte" za kombinacijo opisanih sestavin. Kompatibilist sestavi "levo" svobodo in "levi" determinizem. Združljivost svobode in determinizma je potem zares očitna – "leva" svoboda ni nedoločenost, ampak samodoločenost, določenost z lastno voljo in lastnimi razlogi za ravnanje. Ko razmišljamo o svobodi, se ne sprašujemo, ali so dejanja povzročena ali ne, ampak *kako* so povzročena. Če so določena od zunaj ali če v poskusu, da bi ravnali drugače, naletimo na zunanje ovire, potem ravnamo nesvobodno. Nedoločena dejanja so naključna, nerazložljiva in nesvobodna.

Inkompatibilist opozarja na nezdružljivost "desnega" determinizma in "desne" svobode. Tudi on ima prav, ta nezdružljivost je očitna – svoboda zahteva alternative in odprte možnosti, teh pa v deterministočnem univerzumu ni. Če so naši motivi samo del vzročnega neksusa – determinirajo naša dejanja in so determinirani s predhodnimi pogoji –, potem ni v naši moči, da bi bili mi sami zadnji tvorci svojih motivov. Dejanje, ki je določeno z nečim, nad čimer nimamo popolnega nadzora in glede česar nimamo alternativ, ni svobodno. Če pa je determinizem resničen, potem so naša dejanja določena s preteklostjo in zakoni narave.

Inkompatibilista njegovo stališče sili v "levo" zanikanje determinizma, torej v oznako svobodnih dejanj kot naključnih in nerazložljivih. Kompatibilist ga sprašuje, kako lahko imamo odprte možnosti, ki jih zahteva inkompatibilist, brez spremljajoče naključnosti. Kompatibilista pa njegovo stališče sili v "desno" zanikanje svobode, torej v zanikanje odprtih možnosti in alternativ, morda tudi v zanikanje prave sposobnosti drugačnega ravnanja. Inkompatibilist ga sprašuje, kako lahko imamo določenost, ki jo prinaša determinizem, brez spremljajoče nujnosti.

Kot vidimo, svoboda vsebuje tako nenaključnost kot nenujnost. Če je de-

terminizem resničen, potem svobode (v smislu odprtih možnosti in sposobnosti ravnati drugače) ni. Toda: če determinizem ni resničen, potem svobode (v smislu "nenaključnosti") prav tako ni, na to nas opozarja tudi prevedeni Smartov članek. Problem svobodne volje zato lahko predstavimo v obliki dileme, v kateri sklepamo, da pojma svobode, ki bi vseboval vse zahtevane sestavine, sploh *ni* mogoče izpolniti:

Determinizem je resničen ali pa ni resničen. Če je determinizem resničen, potem svobode ni. Če determinizem ni resničen, potem svobode ni. Torej svobode ni.

To je tretja možnost, ki jo lahko sestavimo iz zgornje tabele. Van Inwagen jo opisuje kot misterij *metafizične* svobode (Van Inwagen, 1998). Toda po njegovem mnenju smo obsojeni na prepričanje v svobodo. Še več, obsojeni smo na prepričanje, da vemo, da smo svobodni! Se sploh lahko odločamo med dvema možnostma, ne da bi bili prepričani, da lahko izberemo in storimo eno ali drugo? Prepričani smo, da vemo, da smo svobodni, čeprav ne vemo, da smo svobodni. Naše prepričanje v lastno svobodo je lahko zmotno ali neutemeljeno. Saj takšno mora biti, ko pa zgornja dilema govori proti njemu.

Če *smo* svobodni, potem mora biti nekaj narobe s tezo inkompatibilizma "če je determinizem resničen, potem svobode ni" ali pa s tezo, ki jo poudarja kompatibilist, "če determinizem ni resničen, potem svobode ni", morda pa z obema. Van Inwagen je prepričan v svobodo, zato je prepričan, da ve, da je vsaj ena od obeh trditev neresnična. Priznava pa, da po tridesetih letih razmišljanja o obeh tezah ne more odkriti napake v razlogih ne za eno ne za drugo. Po njegovem mnenju je nekaj narobe s tezo kompatibilista, čeprav ne ve, kaj. Problem se mu zdi nerešljiv, morda gre za biološko omejitev naših kognitivnih zmožnosti, ki nam preprečuje, da bi razrešili misterij svobode (Van Inwagen, 1998: 374).

Smartov odgovor na misterij svobode je bolj optimističen. Če pojem svobodne volje zahteva, da je naključna in ni naključna obenem, se takemu pojmu lahko brez obžalovanja odpovemo, saj to nima nobenih strašljivih posledic. Lahko pa uporabljamo izraza "svoboden" in "nesvoboden" v kompatibilistovem smislu, ki zahteva resnico determinizma (v mojem "levem pomenu"), namreč, da je dejanje svobodno, če ga določa želja po ugodju, in nesvobodno, če ga določa strah pred kaznijo. Pri tem je Smart pošten in ničesar ne prikriva – programirani smo z okoljem in dednostjo, pravi, a kaj potem? Nekaterim se bo zazdelo, da gre tu za rešitev misterija svobode na način njene odprave.

V tem komentarju nisem ponujal svojega recepta, ampak sem skušal predstaviti tiste značilnosti, zaradi katerih se filozofi že več kot dva tisoč let ukvarjajo s problemom svobodne volje. Pa ne le filozofi, duh kompatibilizma, ki morda le ni tako tuj razmišljanju "navadnega človeka", izražajo tudi naslednji verzi:

> "Vsak dan stojim na križpotjih; svoboden sprašujem se: kam? In krenem po stari izhojeni poti, ker vem, da ne morem drugam."

(Tone Pavček)

Freedom: A Jigsaw puzzle

Many, perhaps a majority of contemporary philosophers hold the view that freedom and determinism are compatible. Still, some philosophers argue that most people start out as natural incompatibilists. How to explain this clash of intuitions? I argue that the concepts of freedom and determinism are composed of compatibilistic and incompatibilistic elements. I distinguish two sides of each concept, which allow for various combinations of elements. A philosopher typically tries to solve the jigsaw puzzle of freedom by omitting or redefining some elements of each concept. All the elements can perhaps not be consistently combined, in this case there is nothing corresponding to our ordinary concept of freedom.

Keywords: freedom, determinism, compatibilism, incompatibilism, conceptual analysis.

Literatura

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

Sharples, R. W. (2000). *Stoiki, Epikurejci in Skeptiki*. Šentilj: Aristej.

Smart, J. J. C. (2001). "Ali ima robot lahko svobodno voljo?". *Analiza*, 3/5, str. 57-61.

Strawson, G. (1997). "Nemožnost moralne odgovornosti". *Analiza*, 3-4/1, str. 179-193.

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

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

Van Inwagen, P. (1993). *Metaphysics*. Boulder, Col.: Westview Press.

Van Inwagen, P. (1998). “The Mystery of Metaphysical Freedom”. V Van Inwagen, P. & Zimmerman, D. (ur.), *Metaphysics: The Big Questions*, Oxford: Blackwell, str. 365-374.

Iz zgodovine filozofije

Sašo Dolenc
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

PARADOKS ČASA*

V sestavku smo obravnavamo McTaggartovo analizo temporalnosti in njegov dokaz za nerealnost časa. Zagovarjamo trditev, da odpre McTaggartova analiza klasični problem pristopov k problematiki časa, ki sta ga razvila že Aristotel in Avguštin. Pokazati poskušamo tudi, da temeljni projekt analitične teorije časa, ki poskuša razrešiti McTaggartov paradoks, ni izvedljiv.

Ključne besede: filozofija časa, McTaggartov dokaz, analitična teorija časa, aporije časa, Avguštin, Aristotel.

McTaggartov pristop k problematiki časa

Angleški heglovec John M. McTaggart je leta 1908 v kratkem tekstu (McTaggart, 1999) dokazal, da je pojem časa nujno protisloven, iz česar je sklepal, da čas ne more biti nekaj realnega. Njegov dokaz je razmeroma jasno in pregledno zasnovan, zato se je z njim spopadlo kar nekaj analitičnih filozofov. Ti praviloma izhajajo iz zdravorazumske predpostavke, da časa preprosto ne more ne biti, da čas nujno je, kar posledično pomeni, da mora biti v McTaggartovem dokazu nekje napaka. Analitična filozofija časa se večinoma ukvarja prav z iskanjem lukenj v McTaggartovem dokazu za nerealnost časa. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da ta klasični projekt analitične teorije časa verjetno ni izvedljiv in da je McTaggartov pristop k času strukturno analogen klasični aporiji pristopov k problemom temporalnosti, ki sta jo vsak na svoj način odprla že Aristotel in Avguštin.

McTaggart vstopi v problematiko temporalnosti preko *dogodka*, ki mu predstavlja osnovni element, na katerem bo gradil analizo časa. En dogodek mu predstavlja vse, kar se v svetu zgodi sočasno:[1]

> "Vsebina vsakega položaja v času tvori nek dogodek. Raznolike sočasne vsebine enega samega mesta so seveda sestavljene iz množice dogodkov. Kot vsaka druga substanca pa te vsebine tvorijo skupino, ta skupina pa je sestavljena substanca. O sestavljeni substanci zgrajeni iz sočasnih dogodkov pa lahko pravzaprav tudi govorimo kot o dogodku."

* Za komentarje in nasvete pri pisanju članka se zahvaljujem prof. dr. Marku Uršiču, prof. dr. Danilu Šustru in doc. dr. Zdravku Kobetu.

[1] Delitev na sočasne razrede po Einsteinovi teoriji relativnosti ni absolutna oz. ena sama, ampak je odvisna od izbire opazovalnega sistema, vendar to dejstvo znotraj McTaggartove zastavitve problema ne igra ključne vloge.

(McTaggart, 1999: 34)

Vendar dogodki sami zase še niso temporalni. Časovno dimenzijo dobijo šele, ko v svet dogodkov vpeljemo relacije. McTaggart izpostavi dva tipa relacij med dogodki, na katerih bo kasneje slonela njegova celotna analiza (in kasnejša analitična teorija) časa:

> "Položaji v času, kot se nam čas kaže *prima facie*, se razlikujejo na dva načina. Vsak položaj je Prej kot nek drug položaj in Pozneje kot nek drug položaj. [...] Po drugem razlikovanju pa je vsak položaj v času bodisi Pretekel, Sedanji ali Prihodnji." (McTaggart, 1999: 33)

Relacije *pretekel*, *sedanji* in *prihodnji* poimenuje *relacije* A[2], medtem ko dobijo relacije *prej kot* in *pozneje kot* ime *relacije* B. Bistvena razlika med obema tipoma relacij je v statusu posameznih odnosov med dogodki. Relacije B so trajne. Ko enkrat ugotovimo, da se je dogodek X zgodil pred dogodkom Y, bo ta relacija med obema dogodkoma veljala večno. Nasprotno pa relacije A niso trajne. Nek dogodek je lahko prihodnji, a to še ne pomeni, da ne more biti kdaj tudi sedanji ali pretekli. Relacije B so torej trajne, medtem ko relacije A niso.

McTaggart nato postavi trditev, da je *spreminjanje* bistvena lastnost časa:

> "Menim, da je splošno priznano, da čas vsebuje spremembo. V običajnem jeziku sicer pravimo, da lahko nekaj ostane v času nespremenjeno. Toda časa ne bi moglo biti, če se nič ne bi spreminjalo." (McTaggart, 1999: 35)

Hkrati tudi implicitno privzame, da dogodki na podlagi relacij tvorijo *zaporedja* (serije)[3]. Zaporedje pa je le druga beseda za dogodke, ki so urejeni po vrsti:

> "Zaradi jedrnatosti bom zaporedje položajev, ki teče iz daljne preteklosti skozi bližnjo preteklost v sedanjost in potem iz sedanjosti v bližnjo in oddaljeno prihodnost ali nasprotno, poimenoval A-zaporedje položajev. Zaporedje položajev, ki teče od prej k pozneje ali nasprotno, pa bom imenoval B-zaporedje." (McTaggart, 1999: 34)

Preden se spopademo s samim dokazom za nerealnost časa, povzemimo še enkrat temelje, na katerih bo dokaz zgrajen. Osnovni elementi McTaggartove analize časa so dogodki. Časovno dimenzijo v svet dogodkov vnesejo medsebojne relacije med dogodki. Relacije so lahko vrste A (pretekel-sedanji-prihodnji glede na zdaj) ali pa vrste B (prej-pozneje). Relacije B so trajne, medtem ko se relacije A spreminjajo. Spreminjanje in urejenost dogodkov v serije sta za McTaggarta bistveni lastnosti časa.[4]

---

[2] Namesto relacije A, ki morajo biti definirane glede na zdaj, saj za vzpostavitev relacije potrebujemo vsaj dva elementa, bi določilom *pretekel*, *sedanji* in *prihodnji* lahko rekli tudi lastnosti A, saj zato, da nek dogodek označimo kot pretekli, ne pomeni nujno, da smo ga postavili v relacijo z drugim dogodkom.

[3] McTaggartova uporaba besede zaporedje za strukturo dogodkov, kot jo ustvarijo relacije A, je problematična. Pojem zaporedja dogodkov implicitno že vsebuje relacijo B med dogodki, saj, če ni jasno, kdo je v zaporedju pred kom in kdo za kom, tudi zaporedja nimamo. Kasneje v spisu sam dokaže, da je govoriti o zaporedju A pravzaprav protislovje v samem pojmu.

[4] Opozoriti velja, da je McTaggartov pristop k analizi časa seveda sam po sebi zelo problematičen. Že s samo izbiro pojmov, ki jih bo uporabil pri analizi temporalnosti (dogodki, relacije A in B), implicitno privzame neko specifično ontološko stališče, ki je blizu Newtonovi teoriji absolutnega časa.

Dokaz protislovnosti pojma časa

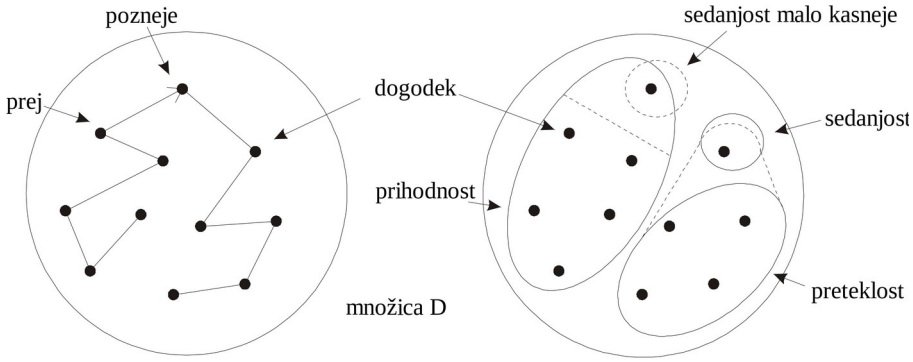
Predpostavimo, da množico D sestavljajo vsi dogodki, ki so se že zgodili, se dogajajo in se še bodo zgodili[5]. Množica naj zaenkrat nima nobene notranje strukture urejenosti. Če razumemo čas kot oviro, ki dogodkom preprečuje, da bi se vsi zgodili naenkrat, potem dobimo množico D prav takrat, ko to oviro v obliki časa sprostimo. Množica D je svet, kot bi ga videli iz perspektive večnosti.

Sedaj aplicirajmo na množico D najprej relacije B. Elemente množice D smo z vpeljavo relacij *prej kot* in *pozneje kot* uredili v eno samo dolgo verigo, kjer vsak element natančno ve, kateri elementi so pred njim in kateri za njim. Urejenost, ki jo prinesejo relacije B v množico D, je analogna urejenosti, kot je ta definirana v teoriji množic. Množica je urejena, če je opremljena z relacijo urejenosti po velikosti (≥). Relaciji *prej kot* in *pozneje kot* povsem ustrezata kriterijem za relacijo urejenosti po velikosti, saj sta obe tranzitivni in antisimetrični (Križanič, 1990: 53). Takšna ureditev množice D je statična in se ne spreminja.

Z aplikacijo relacij (oz. lastnosti) A pa elemente množice D razdelimo le na tri podmnožice. V prvi podmnožici so pretekli dogodki, v drugi sedanji in v tretji prihodnji. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da smo elementom množice podelili lastnosti *pretekel*, *sedanji* in *prihodnji*, ki jih dobijo glede na to, v kateri podmnožici so. A te tri podmnožice niso nekaj trajnega in nespremenljivega. Iz podmnožice prihodnjih dogodkov dogodki namreč neprestano odtekajo v podmnožico sedanjosti in naprej v preteklost. Takšna ureditev množice ni stalna, saj je podvržena neprestanemu spreminjanju.

Da bi opisali strukturo časa s pomočjo dogodkov in relacij, moramo najti takšno množico D, ki bo posedovala obe bistveni lastnosti časa: spreminjanje in urejenost. Jasno je, da urejenost prinesejo relacije B, spreminjanje pa relacije A, kar ponazarja tudi sledeča shema:

[5] Menimo, da lahko McTaggartov argument za nerealnost časa najenostavneje predstavimo s pomočjo nekaterih pojmov in predstav, ki si jih bomo sposodili iz teorije množic.



V kolikor predpostavimo, da je množica D že urejena, da smo nanjo že aplicirali relacije B, lahko spreminjanje v množici pojasnimo samo, če uvedemo v igro dodatni element X, ki ni član množice D. Relacije A v tem primeru torej niso relacije med elementi urejene množice D, ampak relacije elementov množice do zunanjega "neurejenega" elementa X, ki ga lahko razumemo tudi kot neke vrste drseči zdaj. Vendar tega zunanjega elementa izven serije ne smemo predpostaviti, ker množica D po definiciji zaobjame vse, kar je bilo, je ali še bo. In tudi če bi ga predpostavili, s tem ne bi ničesar pridobili, saj ne bi znali pojasniti, po kakšni logiki in glede na kaj teče po elementih množice D. Težav tako ne bi rešili, ampak bi jih prestavili le na neko drugo raven:

> "Če, torej, lahko karkoli upravičeno označimo kot preteklo sedanje ali prihodnje, je to zato, ker je v relaciji z nečim drugim. To drugo, s čimer je v relaciji, mora biti nekaj izven časovnega zaporedja. Kajti relacije v A-zaporedju so spreminjajoče se relacije in nobena relacija, ki nastopa izključno med elementi časovnega zaporedja, se ne more spremeniti." (McTaggart, 1999: 37)

Ker v urejeni množici ne najde elementa, ki bi omogočal spreminjanje, McTaggart poskuša aplicirati relacije A na še neurejeno množico D. A tudi tukaj se aplikacija ne izide. To je tisto ključno mesto McTaggartovega dokaza, ki ga ob prvem branju večina težko prebavi. Poglejmo, zakaj vodi aplikacija relacij A na neurejeno množico D po McTaggartu do paradoksa:

> "Preteklost, sedanjost in prihodnost so nezdružljiva določila. Vsak dogodek je lahko eno ali drugo, toda noben dogodek ne more biti več kot eno. Če rečem, da je nek dogodek pretekel, to pomeni, da ni ne sedanji in ne prihodnji in to velja tudi za vse druge dogodke. [...] Toda vsak dogodek ima vsa ta določila. Če je M pretekli, je bil sedanji in prihodnji. Če je prihodnji, bo sedanji in pretekli. Če je sedanji, je bil prihodnji in bo pretekli. Vsakemu dogodku pripadajo tako vse tri značilnosti." (McTaggart, 1999: 37-38)

Elementov množice D samo na podlagi relacij A preprosto ne moremo razdeliti v tri ločene podmnožice. Prav vsak dogodek lahko namreč postavimo v vsako od treh podmnožic (vsak je *nekoč* pretekli, sedanji ali prihodnji, drugače sploh ne bi

bil v množici), hkrati pa se tri podmnožice ne smejo prekrivati (isti dogodek ne more biti pretekel, sedanji in prihodnji *hkrati*). Ključni besedi v zgornjem stavku sta *nekoč* in *hkrati*. Prav ti dve besedi nam namreč zdravorazumsko povesta, da to, kar smo opisali, sploh ni paradoks. Vendar razlikovanja med *nekoč*, ki označuje poljubno mesto v urejenem zaporedju dogodkov, in pa *hkrati*, ki se nanaša prav na določeno mesto v zaporedju, v naši množici ne more biti, ker množica ni urejena. Če bi bila množica D urejena, bi morali za pojasnitev sprememb uvesti zunanji element, čemur pa bi se radi izognili. Iz tega sledi, da je govorjenje o zaporedju A, v kolikor beseda zaporedje implicitno že pomeni, da je zaporedje urejeno, pravzaprav protislovje.[6] Če še enkrat ponovimo: jasno je, da en in isti dogodek ne more biti pretekel, sedanji in prihodnji hkrati. Jasno pa je tudi, da ima lahko ta dogodek vse tri lastnosti zaporedoma. Ampak, ker smo predpostavili, da dogodki niso urejeni, tudi tega razlikovanja, ki bi paradoks pojasnil, ne moremo uvesti.

Seveda se iz spreminja relacij A med posameznimi dogodki – prehajanje iz prihodnosti skozi sedanjost v preteklost – skozi sam tek časa konstituirajo tudi trajne časovne B relacije med preteklimi dogodki. Vzemimo dogodka M in N. Če obstaja čas, ko sta oba prihodnja, čas, ko je M pretekel in N prihodnji, in čas, ko sta oba pretekla, potem iz tega izhaja, da je M prej kot N. Ureditev časovnih razmerij se torej izvrši skozi sam tek časa. Vendar tu niso na delu samo relacije A med elementi množice dogodkov, ampak tudi tekoči indeks zdaj oz. sedanjost, ki igra vlogo množici dogodkov zunanjega urejevalnega elementa. Preteklost je tako zmeraj že urejena, vendar na račun elementa, ki je množici dogodkov zunanji. S tem McTaggartovega problema seveda nismo razrešili, ampak smo ga le premestili izven množice dogodkov.

Zapišimo sedaj McTaggartov dokaz nerealnosti časa v zgoščeni obliki:

(1) Bistveni lastnosti časa sta spreminjanje in urejanje dogodkov v serije.

(2) Časovno dimenzijo v svet dogodkov vnesejo relacije med dogodki. Relacije so vrste A ali pa vrste B.

(3) Relacije B vnesejo v svet dogodkov urejenost, vendar so statične, kar pomeni, da v takšnem svetu ni sprememb. Relacije A nasprotno niso trajne, kar pomeni, da v svet vnesejo spreminjanje.

(4) Aplikacija relacij A na neurejeno množico vodi v protislovje. Če relacije A apliciramo na urejeno množico, pa moramo spreminjanje prenesti na zunanji element, ki ni del urejene množice.

(5) Urejenost brez sprememb ni dovolj, da bi zaobjeli čas. Spremembe brez že predpostavljene urejenosti pa vodijo v paradokse. Edina možnost je urejenost z zunanjo instanco spreminjanja (drseči zdaj), ki pa ničesar ne pojasni, le spreminjanje premesti na nekaj množici vseh dogodkov zunanjega.

(6) Ker nobena od relacij A ali B ne more sveta dogodkov urediti in hkrati spreminjati, kar sta bistveni lastnosti časa, McTaggart sklepa, da čas ni nekaj

[6] Za podrobnejši opis in analizo strukture McTaggartovega dokaza glej Šuster (1999).

realnega.

Analitični pristopi k reševanju paradoksa časa

Temeljni problem analitične teorije časa je iskanje odgovora na vprašanje: Katere relacije (tipa A ali tipa B) so primarne in konstitutivne za objektivni čas? Pri iskanju argumentov za razrešitev tega osrednjega problema se teorija srečuje tudi z drugimi vprašanji, ki pa vsa, bolj ali manj, slonijo na tej temeljni dilemi.[7]

Analitična teorija časa poskuša McTaggartov dokaz paradoksnosti pojma časa razrešiti. Izhaja namreč iz zdravorazumsko očitnega dejstva, da časa ne more ne biti! In če čas je, potem pojem časa ne more biti v sebi protisloven. V McTaggartovem sklepanju je torej napaka. Glede na to, kje v dokazu najdejo napako, se analitični filozofi delijo v nasprotne tabore. Najbolj običajna je delitev na A-teoretike in B-teoretike. A-teoretiki trdijo, da so za čas primarne relacije A, B-teoretiki pa, da so primarne relacije B. B-teoretiki poskušajo spreminjanje nekako vplesti v relacije prej-potem. Pri tem so (po našem mnenju) uspešni le, če spreminjanje definirajo na novo, s čimer pa pojem povsem izgubi svoj prvotni pomen. Podobne težave imajo A-teoretiki, saj časa s pomočjo relacij pretekli-sedanji-prihodnji nikakor ne morejo urediti. Za tiste redke, ki mislijo, da jim je uspelo, lahko pokažemo, da so v svoji izpeljavi zmeraj že nekako predpostavili relacije B, čeprav jih ne bi smeli.

Argumenti B-teoretikov

Z besedo spreminjanje so težave že od McTaggartovih časov naprej. Menimo, da bi bilo ustrezneje, če bi McTaggart za označitev te bistvene lastnosti časa – namesto spreminjanja [*change*] – uporabil izraz minevanje ali prehajanje [*transience*, *temporal passage*]. Razliko si bomo poskušali razjasniti z analogijo. Urejeni čas si lahko predstavljamo kot film, kjer si sličice sledijo ena za drugo in vsaka natančno ve, katere so pred njo in katere za njo. Ko je film enkrat posnet, na njem spremembe niso več mogoče. Edino, kar se še lahko spreminja, je, katera sličica bo projicirana na zaslon oz. katera sličica je sedanja (prisotna). Ko se B-teoretiki spopadajo s problemom spremembe, jo večinoma razumejo kot sposobnost imeti nezdružljive lastnosti ob različnih trenutkih urejenega časa. To bi karikirano pomenilo, da je sprememba tudi, če ima igralec na filmu na eni sličici rdeče hlače, na drugi pa modre. Vendar že sam McTaggart – v delu teksta o nerealnosti časa, ki v slovenščino ni preveden in v katerem se brani pred Russellovimi ugovori – zavrne takšno razumevanje spremembe. S spremembo ne misli spreminjanja lastnosti objektov (npr. barve hlač osebe v filmu), ampak prav spreminjanje samih dogodkov oz. njihovih relacij (sličic filma). Zato menimo, da je prav minevanje oz. prehajanje ključna lastnost časa, ki jo je poskušal McTaggart zajeti s pojmom spremembe in vztrajanjem pri nujni navezavi

[7] Če naštejemo le nekatere: Ali je mogoče izvesti popoln prevod časnih [*tense*] stavkov, katerih resničnost se s časom spreminja, v brezčasne [*tenseless*], katerih resničnost od časa ni odvisna, oziroma obratno? Ali se lahko s privzetjem primarnosti relacij A izognemo McTaggartovem paradoksu? Ali lahko ob privzetju primarnosti relacij B pojasnimo tek časa? Podrobneje o analitični teoriji časa v Mellor (1998), Gale (1968), Oaklander & Smith (1994), Turetzky (1998) in Šuster (1999).

spremembe na relacije A.

Bistvena težava B-teoretikov zato ni, kako pojasniti spreminjanje kot posedovanje nezdružljivih lastnosti, ampak kako pojasniti minevanje oz. drsenje indeksa *zdaj* po urejeni verigi dogodkov v času, kar je eno temeljnih izkustev časa. Nekateri teoretiki se temu, po našem mnenju ključnemu, problemu izognejo tako, da ga sploh ne priznajo. D. H. Mellor npr. trdi, da je izkustvo teka časa le utvara našega uma, saj nimamo nobenega razloga, da bi lahko sklepali, kako čas teče tudi v realnosti. Da nam čuti posredujejo informacije o sedanjem svetu, ne pa o preteklem ali prihodnjem svetu, naj bi bila za Mellorja le posledica evolucije, saj je za preživetje vrste dobro, če ve, kaj je v svetu okoli sedaj, ne pa, kaj je bilo npr. prejšnji teden. Izkustvo prisotnosti v sedanjosti za Mellorja ni lastnost objektivnega časa, ampak je le neke vrste "fokusiranje" zavesti na eno samo sličico filma (Mellor, 1998: 6.4). G. Schlesinger poskuša po drugi poti. Problem, kako pojasniti tek časa, razrešuje z vpeljavo metačasa oz. drugega časa, glede na katerega teče indeks zdaj po prvem času, vendar množenje časov problema ne razreši, ampak le prestavi drugam (glej Oaklander & Smith, 1994: 19.-22.).

Če se vrnemo nazaj k prispodobi filmskega traku; za gledanje filma (doživljanje časa) ni dovolj samo posedovati filmski trak (dogodki urejeni glede na prejpotem), ampak potrebujemo še projektor, ki ni že del filma in ki nam bo filmske sličice zaporedoma predvajal (prehajanje, minevanje oz. tek zdaja). Menimo, da B-teoretiki teka časa ne uspejo zaobjeti, ker je to – kot je pokazal že McTaggart – znotraj urejenega časa zaporedja B nemogoče.

Argumenti A-teoretikov

Zrcalno sliko razmišljanja najdemo pri A-teoretikih. C. D. Broad npr. trdi, da pri McTaggartu paradoksa sploh ni, ker dogodki nikoli nimajo več lastnosti A hkrati (isti dogodek ni nikoli hkrati npr. pretekel in sedanji), ampak jih imajo lahko le zaporedoma. Vendar Broad na ta način implicitno že predpostavi, da so dogodki urejeni glede na relacije B (Broad, 1968). V podobno past pade R. Gale, ko poskuša najti način, kako prevesti vse stavke, v katerih se pojavljajo relacije B, v stavke s samimi relacijami A (Gale, 1968). Pri tem je prisiljen vpeljati tudi izraze kot so "bolj pretekli kot", kar pa spet že predpostavi relacije B (Turetzky, 1998: 140). Z istim problemom se sooči tudi Q. Smith v polemiki z N. Oaklanderjem (glej Oaklander & Smith, 1994: 15.-18.). Smith trdi, da smo na McTaggartov paradoks serije A obsojeni le, če že vnaprej predpostavimo, da imajo dogodki lastnosti A nezaporedoma. Če imajo dogodki te lastnosti zaporedoma, paradoksa namreč ni. Vendar mu Oklander pokaže, da brez predpostavke o že urejenem času ne more pojasniti, kako naj imajo dogodki lastnosti A zaporedoma.

Avguštinov in Aristotelov pristop k času

Poskušali bomo pokazati, da je McTaggartov pristop k problematiki časa strukturno analogen klasični aporiji pristopov k temporalnosti, ki sta jo vsak na

svoj način odprla že Aristotel in Avguštin[8]. Poglejmo si zelo grobo strukturo Avguštinove in Aristotelove filozofije časa.

Avguštinova filozofija časa

Avguštin posveti temi časa večidel XI. knjige svojih *Izpovedi*. Časa se loti preko razreševanja nekaterih klasičnih aporij temporalnosti. Najprej se spopade s t.i. *ontološko aporijo časa*, ki temelji na skeptičnem argumentu za neobstoj časa:

> "A kako je mogoče reči, da prva dva časa, pretekli in prihodnji, sta, ko pa preteklega ni več, prihodnjega pa še ne? Sedanji čas pa, če bi bil zmerom sedanji in bi ne prehajal v preteklega, bi ne bil več čas, ampak večnost. Če torej sedanji čas, da utegne biti čas, nastaja le zato, ker prehaja v preteklost, kako moremo tedaj tudi o njem govoriti, da je, ko pa je edini razlog za njegovo bivanje ta, da ne bo? Da torej le v toliko po pravici trdimo, da čas je, v kolikor teži v nebitje?" (Avguštin, 1991: 254)

Po skeptičnem argumentu časa torej ni, ker prihodnosti še ni, preteklosti ni več, sedanjost pa je le, kolikor je že naslednji trenutek ne bo več. Čas je lahko le, v kolikor ne bo več.

Ontološko aporijo Avguštin razreši z vpeljavo pojma *trojne sedanjosti*, ki preslika preteklost in prihodnost v sedanjost duha:

> "Natančneje bi se reklo takole: trije časi so – sedanjost glede na preteklost, sedanjost glede na sedanjost in sedanjost glede na prihodnost. Zakaj le v duši bivajo časi kot te vrste trojstvo, drugje jih ne vidim: sedanjost glede preteklosti je spomin, sedanjost glede sedanjosti je vpogled, sedanjost glede prihodnosti je pričakovanje." (Avguštin, 1991: 259)

Tako da razume preteklost kot spomin in prihodnost kot pričakovanje duše v sedanjosti, se ontološki aporiji sicer izogne, vendar to plača s padcem v novo *mersko aporijo časa*. Če čas lahko obstaja le znotraj trojne sedanjosti, potem ni več jasno, kako lahko tak čas sploh merimo? Avguštin šteje namreč merljivost za pristno lastnost časa in ne za nekaj naravi časa vsiljenega od zunaj. Jasno mu je, da lahko čase merimo "le, dokler prehajajo, ko torej njih pričujočnost zaznavamo in merimo; preteklih, ki jih ni več, ali prihodnjih, ki jih še ni, ne more nihče meriti, razen če si drzne kdo trditi, da zna meriti, česar ni". (Avguštin, 1991: 256) Ker nam je za izvajanje meritev časa dostopna le sedanjost, nastopijo težave, saj sedanjost nima nikakršne razsežnosti, zato je ne moremo meriti:

> "Če je mogoče predstavljati si čas, ki se ne da drobiti v nikake, tudi najdrobcenejše hipce več, takemu drobcu edinemu lahko damo ime sedanjega; toda tudi ta leti s tako deročo brzino iz prihodnosti v preteklost, da ni v prehodu nobenega, tudi najkrajšega trajanja. Kajti če bi količkaj trajal, bi se spet delil na preteklo in prihodnje, za sedanjost pa bi ne bilo nobenega prostora." (Avguštin, 1991: 255-256)

Kako lahko torej merim čas, če čas sploh ni nekaj razsežnega? Merimo lahko

[8] Opirali se bomo na analizo Avguštinovih aporij časa, kot jih je formuliral Paul Ricoeur (1990).

namreč le razsežne stvari. Merska aporija, povedana v enem stavku, se torej glasi:

> "Čas merim, to vem: vendar ne merim prihodnjega, ker ga še ni, ne merim sedanjega, ker nima nikakršne razsežnosti, ne merim preteklega, ker ga ni več." (Avguštin, 1991: 265)

Problem merjenja časa poskuša Avguštin razrešiti z vpeljavo pojma raztezanja duha [*distentio animi*]:

> "Tako de mi dozdeva, da čas ni drugega kot neke vrste raztezanje. Raztezanje česa? Tega ne vem, a čudno bi bilo, če ne duha samega." (Avguštin, 1991: 264)

Čas obstaja za Avguština le v duhu – čas je raztezanje duha samega. Merjenje časa poskuša nato razumeti kot merjenje trajanja vtisov v duhu:

> "V tebi torej, moj duh, merim čase ... merim vtis, ki ti ga vtiskujejo stvari, ko prehajajo, in ki ti ostane, ko so prešle. Tega merim, ker je pričujoč, ne stvari, ki so prešle, da je mogel nastati: njega merim, ko merim čas! Potemtakem je ali ta vtis čas ali pa jaz ne merim časov." (Avguštin, 1991: 266-267)

Vendar nas poskuša Avguštin pri pojasnjevanju merske aporije časa pripeljati žejne čez reko, saj aporije ne razreši, ampak jo samo premakne iz sveta narave v svet duha. Problem primerjanja zaporednih trajanj vtisov v duhu namreč potisne le na drugi nivo. Njegova razlaga ne uspe pojasniti, kakšen neposredni pristop lahko imamo do vtisov, za katere se predpostavlja, da ostajajo v duhu, niti kako in kje si lahko ti vtisi priskrbijo trdno mero za medsebojno primerjanje, ki jo prej Avguštin ni hotel priznati niti gibanju zvezd, kot je to storil Aristotel (Ricoeur, 1990, 3. knjiga: 21). Avguštinu spodleti, prav ko poskuša iz časa kot razširjanja duha izvesti princip razsežnosti in merjenja časa (Ricoeur, 1990, 3. knjiga: 19).

Iz Avguštinove perspektive obstajata prihodnost in preteklost le kot ujetnika sedanjosti. Preteklost je prej in prihodnost potem le glede na sedanjost. Relacija zaporednosti prej-in-potem je tuja pojmom sedanjosti, preteklosti in prihodnosti in zato tudi Avguštinovemu razumevanju časa kot razširjanja duše.

Aristotelova filozofija časa

S povsem druge perspektive kot Avguštin pristopi k času Aristotel v IV. knjigi *Fizike*. Če je bil za Avguština čas na strani duše, je za Aristotela na strani narave. Vendar tudi Aristotel priznava, da sta spreminjanje (on sicer temu reče gibanje) in pa urejenost bistveni lastnosti časa. Aristotel pride namreč do ugotovitve, "da čas ni niti gibanje niti ni neodvisen od gibanja". (Aristotel, 1997: 218a2) Nadaljnje razmišljanje pa ga prepriča, da lahko "samo če smo zaznali 'prej' in 'potem' v gibanju, rečemo, da je potekel čas". (Aristotel, 1997: 219a22-25) "Kajti čas je prav to število gibanja glede na 'prej' in 'pozneje'." (Aristotel, 1997: 219a34-219b2)

Aristotelov čas v nasprotju z Avguštinovim nima težav z merjenjem, saj ga lahko

merimo preprosto tako, da štejemo krožna gibanja nebesnih teles. Aristotelov problem je drugje. Težave ima, ko poskuša iz definicije časa kot števila gibanja pojasniti subjektivno dojemanje časa kot preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Iz Aristotelove perspektive je namreč za določitev časa povsem dovolj, če lahko na gibanje apliciramo relacije prej in potem. Tako lahko rečemo, da dogodek A predhodi dogodku B in da dogodek B sledi dogodku A, ne morem pa tudi trditi, da je dogodek A pretekel in dogodek B prihodnji (Ricoeur, 1990, 3. knjiga: 30).

Paradoks časa ali kako misliti McTaggartov "dokaz"

Želeli smo pokazati, da je McTaggartov pristop k času in težave, v katere pade, analogen aporijam pristopov k času, ki sta jih odprla že Aristotel in Avguštin. Avguštinova definicija časa kot raztezanja duha ne more proizvesti razsežnosti časa, ki bi bila objektivno merljiva, podobno kot relacije A časa ne morejo urediti. Avguštinu s fenomenološkim pristopom k času ne uspe časa izmeriti oz. urediti glede na relacije prej-potem. Nasprotno pa Aristotel pristopi k času skozi relacije prej in potem, ki jih opazi v gibanju, a mu na ta način ne uspe pojasniti dojemanja časa kot preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Situacija je podobna kot pri B-teoretikih, ki z relacijami B ne uspejo pojasniti minevanja kot prehajanja iz odsotnosti v prisotnost oz. drsenja indeksa *zdaj* po dogodkih, ki so urejeni glede na relacije prej-potem.

Ravno v nezmožnosti tako Aristotela kot Avguština, da bi enotno pristopila k času, se mogoče skriva poanta celotne zgodbe in verjetno "največja aporija časa – vsaj v filozofiji pred Kantom" (Ricoeur, 1990, 3. knjiga: 30):

> "V tem oziru je zaključek konfrontacije med Avguštinom in Aristotelom jasen: s problemom časa se ni mogoče spopasti le z enega samega konca, naj bo to duh ali gibanje. Sámo raztezanje duha [*distentio animi*] ne more proizvesti razsežnosti časa; sáma dinamika gibanja pa ne more ustvariti dialektike trojne sedanjosti." (Ricoeur, 1990, 3. knjiga: 35)

Poskusi razjasnitve pojma časa se torej nujno soočijo s težavami, zaključki, ki jih različni avtorji potegnejo iz te ugotovitve, pa so seveda različni.

McTaggart je iz težav pri poskusu formalne opredelitve časa sklepal, da *časa ni*, ker je verjel, da protislovni pojem ne more opisovati dejanskega sveta, kar je glede na dejstvo, da je bil heglovec, dokaj nenavadno. Bolj "heglovska" teza bi namreč bila, da je protislovnost nasprotno prav znamenje resničnosti in dejanskosti. Namesto da je iz protislovnosti časa sklepal, da čas morda ni dejanski, bi moral prav njegovo protislovnost razumeti kot dokaz dejanskosti (in seveda obratno, neprotislovnost je znamenje nedejanskosti, abstrakcije). V tem primeru bi bilo jedro časa protislovje samo in čas njegovo nenehno razreševanje in produciranje. Čas torej *je* kljub temu, da vsakič, ko ga mislimo, nujno pademo v *aporije*.

Analitična teorija časa se s takšnim sklepom ne more sprijazniti. Protislovje se trudi razrešiti, ker je prepričana, da čas je in da pojem nečesa dejanskega ne more biti protisloven. To pa lahko stori le tako, da pojem časa oklesti lastnosti, ki

vodijo v protislovnost, vendar ji tako ostane le pohabljeni čas – enkrat brez roke, drugič brez noge, odvisno od tega, kaj odreže.

Čeprav se analitična teorija časa problema temporalnosti loteva skozi zelo okleščen pristop – čas študira preko dveh tipov relacij med dogodki oz. lastnosti –, še zmeraj ne more odpraviti težav, s katerimi se srečuje večina filozofskih pristopov k času. Zdi se, kot da beseda čas pokriva dva različna pojma (A in B zaporedje, fenomenološki in kozmološki čas), ki ju nikakor ni mogoče zvesti pod en sam enotni krovni pojem časa. Kaj lahko iz tega sklepamo? Da je časov več?[9]

McTaggartov sklep, da časa ni, ker pojem časa v sebi skriva neodpravljivo dvojnost (nekateri pravijo tej dvojnosti tudi paradoks časa[10]), nas ne zadovolji. Prav tako nas ne navdušuje krčenje pojma zgolj na en vidik, kar počne analitična teorija časa. Menimo, da je treba pristati na to dvojnost in jo nekako misliti. Eno ne gre brez drugega, vendar tudi do pomiritve ne more priti. Kozmološki čas (objektivni merjeni čas, čas *t* iz enačb fizike) in fenomenološki čas (temporalnost, sinteza preteklosti, sedanjosti in prihodnosti v enotnosti zavesti) sta kot dve strani kovanca – ni enega brez drugega:

> "Ne moremo misliti kozmološkega časa (trenutka), ne da bi se implicitno že naslavljali na fenomenološki čas, niti obratno." (Ricoeur, 1990, 3. knjiga: 145)

PARADOX OF TIME

We discussed McTaggart's analysis of temporality and his proof that time is unreal. We argued that McTaggart's analysis opens the classical problem of how to conceptually approach time, that was developed already by Aristotle and Augustine. We also tried to show that the main project of the analytical theory of time, to solve the McTaggart's paradox, is not feasible.

Keywords: philosophy of time, McTaggart's proof, analytical theory of time, aporias of time, Aristotle, Augustine.

[9] Ob koncu 3. st. n. š. je sirski neoplatonik Jamblihos razlikoval višji čas, ki je del inteligibilnega sveta, in nižji čas, ki je del sveta sprememb in gibanja. Višji čas je v vseh svojih delih, ki so urejeni glede na relacije prej in potem, enako realen. Nižji čas pa je v neprestanem toku iz prihodnosti v sedanjost in preteklost. Oba časa se združita v točki sedanjosti, kjer realnost prehaja iz inteligibilnega sveta v svet sprememb. Višji čas vidi zdaj kot trenutek znotraj nespremenljivih relacij prej-potem, nižji čas pa kot prisotno sedanjost. (Turetzky, 1998: 51-55)

[10] Paradoks časa je v spoznanju, da lahko čas mislimo le kot nečas! Čas lahko mislimo zgolj kot temporalnost, kot sintezo preteklosti, sedanjosti in prihodnosti v enotnosti zavesti, kar pa je negacija samega bistva časa. Zakaj? Ker temporalnost skupaj združuje tisto, kar čas razločuje in nikoli ne neha razločevati. Temporalnost je sinteza tistega, kar se v času daje zaporedoma in kar v resnici ne bi smelo sobivati. Dva zaporedna trenutka v času nikoli ne obstajata skupaj, vendar se časa ne moremo zavedati drugače, kot da sta nam oba trenutka prisotna sočasno. Ni zavesti časa brez časovne sinteze. Čas lahko mislimo le skozi časovno sintezo (fenomenološki čas), ki pa je negacija (kozmološkega) časa. Da se zavem časa, se moram zavedati razlike med trenutki. Če ni razlikovanja med trenutki, tudi časa ni. Razlike med trenutki pa se lahko zavem samo, če so različni trenutki hkrati prisotni v moji zavesti. Paradoks časa je ravno v tem, da morajo biti trenutki oboje: sočasno prisotni zavesti in različni, kar implicira ravno to, da niso hkratni. (Accaoui, 2001: 25-37)

Literatura

Accaoui, C. (2001). *Le temps musical*. Paris: Desclée de Brouwer.

Aristotel (1997). *Fizika*, IV. knjiga, 10.-14. poglavje – 217b29-224a17, (*Čas: bit in bistvo časa*, prevedel V. Kalan), *Phainomena*, 21-22/IV.

Avguštin, A. (1991). *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

Broad, C. D. (1968). "Ostensive Temporality". V Gale, R. (ur.), *The Philosophy of Time*, New Jersey: Humanities Press.

Gale, R. (1968) (ur.). *The Philosophy of Time*. New Jersey: Humanities Press.

Križanič, F. (1990). *Temelji realne matematične analize*. Ljubljana: DZS.

Le Poidevin R., MacBeath M. (1993). *The Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.

McTaggart, J. M. E. (1999). "Nerealnost časa". *Analiza*, 2-3/II, str. 33-39.

Mellor, D. H.(1998). *Real Time II*. London and New York: Routledge.

Oaklander L. N., Smith Q. (1994). *The New Theory of Time*. New Haven and London: Yale University Press.

Ricoeur, P. (1990). *Temps et récit*. Paris: Seuil.

Šuster, D. (1999). " McTaggartov 'dokaz'". *Analiza*, 2-3/II, str. 40-58.

Turetzky, P. (1998). *Time*. London & New York: Routledge.

Bogomil Kropej
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

VEBROVA KRITIKA POSREDNIH TEORIJ ZAZNAVANJA

Članek obravnava Vebrovo kritiko posrednih teorij zaznavanja. Veber jim očita, da za utemeljevanje naših spoznavnih zmožnosti ni potrebna posebna dejavnost razuma. Asociacijo med posameznimi občutki ali sklepanje na stvarnost ali oblikovanje posameznih občutkov v celoto nadomesti s postvarjevalno sposobnostjo. Postvarjevalna sposobnost je zavedanje, da so stvari vzrok naših zaznav. Ta predhodi našemu védenju o posameznih lastnostih. Vendar se izkaže, da postvarjevalne sposobnosti ne moremo umestiti v čutilnost, ampak prej med višje spoznavne sposobnosti. S tem pa se Veber približa tem teorijam, ki jih kritizira.

Ključne besede: zaznavanje, stvarnost, asociacija, sklep, oblikovanje, postvarjevanje.

I. Uvod

V članku[1] se bomo ukvarjali z Vebrovim razumevanjem zaznavanja. Pri tem nam bo izhodišče njegova teorija zaznave, kot nam je dostopna v knjigi France Veber, *Vprašanje stvarnosti* iz leta 1939. Njegovo razlago procesa zaznave bomo poskušali verodostojno razumeti, jo kritično ovrednotiti ter pokomentirati. Menimo, da se je najbolje držati Vebrovega razvoja misli in slediti njegovi knjigi. Naš tekst se tudi problemsko ujema z njegovim, vsebinsko pa odstopa.

Kdo je France Veber? Je neposredni realist, ki verjame, da obstaja realni stvarni svet neodvisno od nas. Ta obstaja tudi, če ga nihče ne zaznava. Verjame tudi, da obstajajo duhovne substance – jazi. Ti imajo sposobnost intencionalnosti, naperjenosti na stvarni, materialni svet. Svet zaznavamo neposredno, brez spoznavnih posrednikov; čutnih podatkov ali razumskih sposobnosti. Zaznavo sveta nam omogočata stvarni in nazorni čut, ki nam kažeta stvari ter njihove lastnosti. Veber izhaja iz fenomenološke tradicije. Njegov profesor Alexious Meinong je utemeljitelj predmetnostne teorije, ki je fenomenološka veda. Vebra

[1] Članek je nastal na podlagi diplomske naloge *Neposredno zaznavanje stvarnosti*, ki jo je avtor zagovarjal v decembru 2001. Predstavlja delno prirejeno prvo tretjino naloge. Levji delež pri izgledu naloge sta prispevala profesorja dr. Bojan Borstner ter dr. Nenad Miščević, kar se odraža tudi v tem članku. Za to jima gre posebna zahvala.

ne moremo prištevati med predstavnike fenomenologije, če fenomenologijo razumemo kot vedo, ki se ukvarja samo z intramentalnimi pojavi. Audi razume fenomenalizem kot stališče, ki trdi, da so "zunanji" predmeti samo fenomeni. Fenomeni so neke vrste čutni podatki:

> "Ta pogled (fenomenalizem, op. B. K.) se šteje kot vrsta idealizma, glede na to, da oblikuje fizikalne objekte kot idealne, v smislu, da so ti zmes idej, prej kot iz materije, kar bi jim omogočilo obstoj, četudi ne bi bilo misli in idej." (Audi, 1998: 42)

Kot bomo videli, Veber fenomenalizem preseže, ko trdi, da so fizikalni predmeti – materialne bitnosti neodvisni od našega uma. Vprašanje, kako pridobimo védenje o fizikalnih predmetih, je osnovno spoznavno ali – ožje – zaznavno vprašanje.[2]

Naše dojemanje sveta poteka z opazovanjem in analizo. Pri opazovanju je dejavna zgolj čutilnost, pri analizi pa v razumu že operiramo s koncepti (pojmi) iz spomina. Ti dve dejavnosti se ponavadi odvijata vzporedno, njuno ločevanje je zgolj analitično. Seznanili se bomo s tremi posrednimi teorijami stvarnosti, ki so jih v svojem času razvijali Hume, Kant ter Meinong. Sklicujejo se na naše razumske sposobnosti, ki šele omogočajo spoznanje sveta.[3] Veber te teorije kritizira na podlagi svojega razumevanja zaznavanja stvarnosti. Te tri teorije trdijo, da nam čutila dovajajo diskretne podatke (čutne podatke ali fenomene), ki jih z neko kognitivno sposobnostjo pretvorimo v "sliko" sveta. To sliko potem nekritično projiciramo navzven in menimo, da je svet takšen, kot se nam kaže. Pri tem pozabimo, da mi sooblikujemo svet in je ta – *summa summarum* – tudi naš proizvod.

Veber ne zanika, da tudi mi prispevamo svoj delež pri spoznavanju sveta. Konec koncev imamo sposobnost naš spoznavni aparat usmeriti zgolj na del sveta, kar pomeni, da ima vsakdo "svoj svet". Prej gre za to, da za spoznavanje sveta niso potrebne naše posebne razumske sposobnosti – asociacija, sklepanje, oblikovanje.[4] Veber se torej z omenjenimi filozofi razhaja pri odgovoru na vprašanje, koliko mi s svojimi spoznavnimi sposobnostmi sooblikujemo svet. Posledično iz tega sledi sklep, koliko je svet zunaj nas samozadosten, celovit. Če sprejmemo premiso, da svet obstaja tudi, ko ga ne zaznavamo, lahko domnevamo, da ga v veliki meri ne sooblikujemo. Ne sooblikujemo ga v tolikšnem obsegu, da bi bil odvisen od nas. To razmišljanje nas intuitivno tudi navdušuje za Vebrovo teorijo. Veber torej meni, da za zaznavanje sveta niso

[2] Veber velja za največjega slovenskega filozofa. Deloval je na Univerzi kralja Aleksandra v Ljubljani od njene ustanovitve 1921 pa do druge svetovne vojne. Takrat je bil prisilno upokojen in zaprt, tako da je bila njegova filozofska ustvarjalnost prekinjena in zaustavljena. Z njegovim delom so se ukvarjali že njegovi sodobniki, sholastični filozofi. Veliko je polemiziral z Alešem Ušeničnikom, filozof Janez Janžekovič pa je o njegovi filozofiji v letih 1934 do 1936 napisal serijo člankov, ki so zbrani v II. zvezku njegovih izbranih spisov pod naslovom *Vebrova filozofija* (Celje: Mohorjeva družba, 1977). Danes njegovo filozofijo nadaljuje njegov učenec Ludvik Bartelj, z njo se je ukvarjal tudi Cene Logar.

[3] Če asociacijo, sklepanje in oblikovanje uvrstimo med razumske sposobnosti, živalim pa te sposobnosti odrečemo, smo skoraj prisiljeni zaključiti, da živali ne spoznavajo sveta?! (Lahko pa imajo spoznavne sposobnosti drugačne vrste.)

[4] Že samo dejstvo, da so omenjeni trije filozofski velikani izpostavili vsak drugačno sposobnost, govori proti tem teorijam, saj se medsebojno izključujejo.

potrebne sposobnosti, ki jih zagovarjajo omenjeni filozofi.

Veber pravi, da ima naše čutenje postvarjevalno in ponazorjevalno stran. Postvarjevalna in ponazorovalna stran čutenja sta dve strani naše čutilnosti, ki nam povesta, da obstaja nekaj, kar lahko začutimo, in da ima to še poseben videz. Postvarjevanje pomeni, da še preden imamo informacijo, kakšne so stvari, ki jih zaznavamo, že vemo, da so to stvari (substance) zunaj nas in jim nismo mi vzrok. Četudi ne vemo, kaj je pred nami, vemo, da je nekaj pred nami, v kar nas prepriča naša sposobnost postvarjevanja. Iz tega, da se videz stvari pred nami spreminja, ne moremo zaključiti, da stvari pred nami ni. Ponazorjevalna sposobnost nam daje informacije o tem, kakšne so stvari pred nami, o njihovih lastnostih.

II. Veber o glavnih posrednih teorijah stvarnosti

1. Predstavili bomo Vebrovo razumevanje treh teorij, ki sprejemajo tezo, da si pridobimo koncept stvarnosti šele na podlagi nekega mentalnega procesa. Trdijo, da nam je stvarnost dana posredno, na podlagi sklepa (Kant), asociacije (Hume) ali oblikovanja (Meinong), ki so dejavnosti višje kognicije.[5] Veber, resnici na ljubo, predstavi te teorije zelo kritično, tako da izpostavlja njihove pomanjkljivosti, kar posredno govori za njegovo teorijo.

2. Materializem pripisuje obstoj vsemu snovnemu ali bolje fizikalnemu, idealizem pa vsemu psihičnemu ali duhovnemu. Fenomenalizem zavrača nujnost ali potrebo po stvarnosti, priznava pa samo fenomene – pojave. Fenomenalizem jemlje naravo takšno, kot se nam dejansko prikazuje ali dozdeva. Fenomenalizem ni uspel razviti psihološke poti do stvarnosti, zato je ostal bolj pozitivna metoda kot pa svetovni nazor. Skrajni materializem in idealizem sta psihološko težko razumljiva, hkrati pa postavljata na glavo vsakdanjo življenjsko izkušnjo.

2.1 Veber zaupa v opazovanje, ki nas vodi do raznolike stvarnosti v smeri živega in neživega ter naravnega in zgolj človeškega. Zanima ga preiskava naših sposobnosti dojemanja stvari. Do fenomenalizma ima odklonilno stališče, kajti trdi, da na podlagi opazovanja – ki nam ne podaja samo posameznih glasov, barv, torej pojavov – opazujemo stvari:

> "Ne opazujemo 'glasov', 'barv', ne opazujemo prav nobenih samih 'pojavov' ali 'podatkov', pač pa opazujemo **stvari**, in te stvari so one stvarnosti, ki se nam ob takem opazovanju prikazujejo v luči takih in podobnih posebnih – pojavov ali podatkov." (Veber, 1939: 26)

Spoznavanje ima dva dela, eden nas vodi neposredno do stvarnosti, drugi nam omogoča vzporedno ali naknadno analizo opazovanega. Fenomenalizem tega prvega dela pri spoznavanju ne pozna, to je njegova zgrešena stran; ker pa ne pozna naše neposredne poti do stvarnosti, tudi stvarnosti ne priznava. Brez opazovanja bi izostala možnost analize.

[5] Izraz kognitivno uporabljam predvsem za označevanje funkcij razuma, ki se razlikujejo od zaznavnih funkcij.

3. Dejanska naloga je določiti pravo razmerje med stvarnostjo in navideznostjo, zato je Veber proučil tri teorije, ki govorijo o posredni poti do stvarnosti:

(1) sklepalna (Kant)

(2) asociativna (Hume)

(3) oblikovalna (Meinong)

Vse tri teorije rešujejo vprašanje zunanje stvarnosti, ki je domena naravoslovnih znanosti (prim. Veber, 1939: 26-27).

3.1 Veber razume Kantov odnos do stvarnosti na naslednji način:

> "Za nekega zastopnika prve, sklepčne teorije lahko smatramo že Kanta, ki izhaja v tem pogledu iz naših občutkov in pravi, da pomenjajo ti občutki že po lastni naravi neko 'afekcijo' s strani nam neposredno povsem neznane stvarnosti." (Veber, 1939: 28)

Logika je naslednja: čutimo, torej mora nekaj vplivati na nas. Preiskovanja odnosa med fiziološko in psihološko polovico človeškega bitja so omogočila naslednjo razlago. Vzdraženje vidnega živca vodi do sprememb v možganski skorji, ki naj bi povzročile videnje. Bistvo te teorije bi bilo v posrednem izpeljevanju tega, kar opazujemo. Glede na to, da imamo občutke, mora obstajati nek vzrok, ki te občutke povzroča. Zagovorniki te teorije se sklicujejo na psihološki razvoj in pravijo, da je že otroku stvarnost dana posredno. Veber pa trdi, da ontogeneza dokazuje ravno nasprotno, da je namreč otrokovo dojemanje stvarnosti praktično in ne teoretično. To dokazuje pravilnost Vebrove teorije o opazovanju stvarnosti in ne Kantove teorije. Verjetnost dejanske zunanje stvarnosti je po Kantu enaka verjetnosti sklepa, da mora kaj biti zato, ker bi sicer ne bilo razloga za notranje psihološko dogajanje. Ta teorija priznava občutke in pravi, da nam je stvarnost dana kot zadnji ostanek nečesa, česar nikakor ne razumemo in ne moremo razumeti. Kantova teorija priznava zunanjo stvarnost, vendar zanika neposreden dostop do te stvarnosti. Ta teorija se nagiba k agnosticizmu in zunanjo stvarnost izvzema iz sfere resničnega znanstvenega dela (prim. Veber, 1939, 28-29).

3.2 Asociativna teorija, katere klasični zastopnik je Hume, pravi, da je naše končno motrenje različnih prikazni iz naše okolice posledica tiste sile, ki jo ljudstvo označuje z rekom: "Navada je železna srajca." (Veber, 1939: 29) Imamo le posamezne občutke trdnosti, toplote, okusa, barve, vonja itd. Naš psihološki razvoj daje ob prostorski in časovni lokalizaciji tem občutkom videz povezanosti. Ta zveza med občutki postaja vedno trdnejša in nam daje videz stvarne zveze.

(a) Pravo bistvo takega opazovanja zunanje stvarnosti bi bila samo posledica asociativne zveze občutka z občutkom (iz preteklosti) in predstave s predstavo.

(b) Ta teorija priznava občutke, ne moremo pa je prištevati k realizmu v pravem pomenu besede.

(c) Ta teorija tolmači stvarnost kot posledico dušeslovnih procesov in se dosledno izvedena nagiba k fenomenalizmu.

(d) Ta teorija je po Vebrovem mnenju naletela na odpor, ko je "atomistična" psihologija izgubila splošno veljavo (prim. Veber, 1939: 30).

3.3 V okviru teorije, ki jo je razvil Meinong, razen asociacije govorimo še o oblikovanju. Prehajamo od nižjega k višjemu, npr. glasove zlagamo v melodijo. Če smo asociativno zlagali podatke, ki smo jih prej že imeli, pa nas oblikovanje vodi k nečemu novemu. Primer za asociacijo je lovec in puška, kar nam ne daje ničesar novega. Če pa oblikujemo glasove, pa dobimo novo tvorbo – melodijo, ki ni vsota posameznih glasov, ampak jih presega, predstavlja neko novo bitnost. Tako bi bila tudi zunanja stvarnost neka nova kvaliteta, oblikovana iz občutkov. Tudi naš pojem stvarnosti bi utegnil izvirati iz takega posebnega oblikovanja posameznih občutkov. Ta zastavitev pa vodi v težave. Izkaže se, da to, kar dobimo s pomočjo oblikovanja občutkov, niso realne stvari, ampak idealne bitnosti. Menimo, da je problem v tem, da oblikovanje ni tista sposobnost, ki bi nam ponujala razliko med zaznavanjem stvarnosti in domišljijskim predstavljanjem abstraktnih bitnosti. Če te razlike ne vzpostavlja, potem tudi zaznavanja (in spoznavanja) ne razloži dovolj uspešno. Saj od zaznavanja zdravorazumsko pričakujemo, da nam bo omogočalo spoznavanje stvarnega sveta. Melodija, elipsa, slika nastanejo z analitičnim motrenjem in niso nobene stvarnosti. Brez oblikovanja naj bi ostali slepi, tako kot bi bili npr. brez gledanja slepi za barve. Liki so dvojni – idealni in realni ali nestvarni in stvarni. Melodija, elipsa, slika so primeri idealnih (nestvarnih) likov. Stvari so liki realnega, stvarnega tipa, tudi do teh nas vodi oblikovanje. Lahko pa like oblikujemo v fantaziji, ko nimamo občutkov, to je pridobivanje likov idealnega, nestvarnega tipa. Tudi kamen ni vsota barve, trdote, temperature, lege, pač pa posebna danost, ki daje omenjenim čutnim podatkom pravo mesto v stvarnosti. Razmerje med čutnimi podatki in kamnom bi bilo podobno razmerju med glasovi in melodijo. V primeru kamna gre za pristno predstavljanje pravih občutkov. Do zunanje stvarnosti pridemo pod tremi pogoji:

(a) da posamezne kvalitete res čutimo, da si jih pristno predstavljamo;

(b) da posamezne kvalitete oblikujemo;

(c) da je oblikovanje zgrajeno na čutni danosti kvalitet.

Samo takšno oblikovanje je pravo, realno, stvarno oblikovanje in osnovno bistvo stvarnega motrenja (prim. Veber, 1939: 31-33).

3.31 Oblikovalna teorija priznava možnost opazovanja same stvarnosti z dodatkom, da je bistvo tega opazovanja oblikovanje. Oblikovalna teorija v nasprotju z asociativno ni fenomenalistična, ker priznava zunanjo stvarnost, vendar kljub temu gradi na fenomenih. Razlika med posameznimi občutki in stvarnostjo je samo logična in ne psihološka (prim. Veber, 1939: 34). Meinong torej trdi, da lahko vzpostavimo teoretično razliko med občutki in stvarmi, ki občutke povzročajo, psihološko pa naj bi te razlike ne zaznali, ker zaznavamo samo preko občutkov. Nasprotno pa Veber zagovarja tezo, da je razlikovanje med občutki in stvarmi psihološko utemeljeno. Zavedamo se razlike med glasom in glasnim, med barvo in obarvanim.

4. Vse tri omenjene teorije se živo zanimajo za zunanjo stvarnost prav zaradi tega, ker lahko pojem stvarne (dejanske) notranjosti oblikujemo šele ob jasnem védenju o zunanji stvarnosti, trdi Veber. Tri omenjene posredne teorije se sklicujejo na neko posredno pot, pa naj bo to sklep, asociacija ali posebno oblikovanje. Ta pojmovanja Veber odločno zavrača, strinja pa se, da so občutki točka, mimo katere ne more nihče, kdor se želi dokopati do umevanja stvarnosti in stvarnega. Občutkom omenjene tri teorije ne pripisujejo poti do stvarnosti, pač pa samo posebnim ("dušeslovnim pripomočkom") razumskim orodjem. Opazovanje torej ni dano s samim čutenjem, pač pa se zahteva še posebna notranja pot do stvarnosti. Za ugotovitev pomena občutkov je potrebna še neka zunanja stvarnost po sklepalni teoriji, asociativna zveza po asociativni teoriji ali pa oblikovanje posameznih občutkov po oblikovalni teoriji. Sklepalna teorija vidi stvarnost kot transcendentalni ostanek, ki ga ne opazujemo oz. ga ne moremo opazovati, torej ne more biti predmet znanstvenega preiskovanja. Z gledišča asociativne teorije je zunanja stvarnost produkt notranjih procesov, kjer ima posebno mesto navada, tudi tu zunanja stvarnost ne more biti predmet posebne znanosti. Za oblikovalno teorijo je zunanja stvarnost likovna bistvenost (prim. Veber, 1939: 34-38).

5. Razumevanje zunanje stvarnosti vodi do razumevanja stvarne notranjosti. Sklepalna teorija nam podaja pojem transcendentalnega subjekta, ki ga ne opazujemo, niti ga ne moremo opazovati, zaključuje Veber. Notranja stvarnost – vsakdanji človek bi govoril o duši – naj bi bila samo zadnji miselni ostanek. Posledica je psihologija brez subjekta, ki prenaša fenomenalizem na vse psihološko notranje dogajanje. Pri asociativni teoriji se tudi subjekt izkaže kot posledica asociativnih procesov, subjekt je le posebna zveza asociativnih procesov, posameznih doživljanj. Do samozavedanja nas pripelje moč navade. Za oblikovalno teorijo je subjekt "melodija življenja", ki je odvisna od posameznega doživljaja, tako da s takim doživljajem kratko malo tudi sama izgine. Zakonitost subjekta se tu pokaže kot zakonitost in tvornost samih doživljajskih fenomenov. To je stoični pojem subjekta, ki zanemari dušeslovno stvarnost, ki se kaže v delovanju, odgovornosti, trpljenju, navaja Veber (prim. Veber, 1939: 37-38).

6. Če strnemo glavne poteze posameznih teorij, potem dobimo:

6.1 Sklepalna teorija:

(S_1) Občutki pomenijo vpliv (afekcijo) stvarnosti na nas. Od tod sklep, da je naše védenje o stvarnosti logično utemeljeno.

(S_2) Fiziološke raziskave čutilnosti potrjujejo sklepalno teorijo. Stvarnost vzdraži čutilo, to pošlje signal, ki privede do sprememb v možganski skorji.

(S_3) To teorijo domnevno potrjujejo razvojna dejstva, s čimer se Veber ne strinja.

(S_4) Občutki so proizvod nečesa, česar ne poznamo.

(S_5) Subjekt je fenomenalna tvorba.

6.11 Proti sklepalni teoriji Veber navaja naslednje ugovore:

(US_1) Verjetnost obstoja zunanje stvarnosti je samo logična.

(US_2) Stvarnost nam je dana samo posredno.

(US_3) Sklepalna teorija vodi v skepticizem.

(US_4) Transcendentalni subjekt se izkaže kot fenomenalna tvorba.

6.2 Asociativno teorijo določajo naslednje teze:

(A_1) Imamo diskretne občutke, ki niso stvarni, v stvari jih povezujemo na podlagi asociacijskih zakonov.

(A_2) Učinkovanje več občutkov nam daje močnejši vtis stvarnosti.

(A_3) Naša psihološka sposobnost povezovanja različnih čutnih podatkov nam daje videz stvarne zveze.

(A_4) Subjekt je posledica asociativnih procesov.

6.21 Proti asociativni teoriji Veber navaja naslednje ugovore:

(UA_1) Prostorskočasovna lokalizacija, ki je po Humu psihološka dejavnost, je pogoj za dostop do stvarnosti, kar ni res.

(UA_2) Je fenomenalistična, vse naravoslovje je posledica objektivnih psiholoških procesov.

(UA_3) Z združevanjem občutkov po asociativnih zakonih ne dobimo nič novega, ampak samo vsoto občutkov.

(UA_4) Subjekt je posledica asociativnih procesov.

6.3 Za oblikovalno teorijo veljajo naslednje teze:

(O_1) Posamezne čutne podatke oblikujemo v stvarnost.

(O_2) Stvarnost je nova realnost, ki na čutnih podatkih supervenira, podobno kot melodija na glasovih.

(O_3) Oblikujemo tako idealne kot realne like.

(O_4) Do zunanje stvarnosti pridemo pod tremi pogoji: pristnost čutnih podatkov, čutna danost in oblikovanje.

(O_5) Do pojma o subjektu se dokopljemo na podlagi oblikovanja njegovih doživljanj.

6.31 Proti njej pa navaja Veber naslednje ugovore:

(UO_1) Oblikovanje pojavov vodi v idealne predmetnosti, ki pa niso nobene stvarnosti.

(UO_2) Svet gradi na samih fenomenih.

(UO_3) Subjekt je tvorba, ki supervenira na svojih občutjih, je melodija življenja.

III. Vebrova kritika sklepalne, asociativne in oblikovalne teorije stvarnosti

Veber teorije posrednega dostopa do stvarnosti primerja s svojo teorijo

neposrednega dostopa do stvarnosti in pokaže na njihove slabosti.

1. Zunanja stvarnost se prikazuje kot razlog za notranje psihološke spremembe, trdijo zagovorniki sklepalne teorije. Če hočemo psihološke spremembe res razložiti, moramo poznati najprej tisto stvarnost, ki naj te spremembe res razlaga. Sklepalna teorija stvarnosti tako predpostavlja prav to, kar naj bi nam šele obrazložila. Kako torej otrok dojema stvarnost? Otrok ugotavlja na stvarnosti, kar je za njega koristno ali škodljivo, vendar take ugotovitve pričajo o visoki stopnji dušeslovnega razvoja, ki pa ni mogoča brez predhodnega in povsem neposrednega ugotavljanja pristojne stvarnosti. Če otrok ugotovi, da ga je nekaj sunilo ali pičilo, je moral poprej obstajati čas, ko je takšno zunanjo stvarnost samo zaznal in neposredno ugotovil, ne pa o njej samo sklepal. Ko so se pozneje te izkušnje v različnih življenjskih situacijah ponovile, je začel govoriti v enem položaju kot o suvanju in v drugem kot o pikanju.

1.1 Prislovi in kazalni zaimki kažejo dvoje: da posamezne stvarnosti povsem neposredno opazimo in da vzbujajo našo pozornost; “to”, “tu”, “tam”, “tisto” so izrazi, ki kažejo na kazalni odnos do stvarnosti, povedo, da ta kratko malo je. Zato lahko celo trdimo, da tudi vsako poznejše ter nekako bolj sklepalno motrenje vsebuje obenem demonstrativno in torej povsem neposredno ugotavljanje stvarnosti. Otrok, ki se opeče ob sveči, se je v bodoče izogiba. Ta primer samo navidez govori za sklepalno teorijo, ugotavlja Veber. Tudi v tem primeru otrokovo prvotno zaznavanje stvarnosti ni zaznavanje, da se je opekel – vzročna zveza med svečo in lastnim čutenjem –, ampak je tudi tu najprej nastopilo le povsem neposredno začutenje vročega. Če bi otrok ne čutil bolečine, bi v prihodnjih situacijah pristojno stvarnost zopet le ugotovil. Imamo torej neposredno zaznanje neke stvarnosti in posebno dojetje te stvarnosti. Prva pot do stvarnosti je torej povsem neposredna, taka, ki ji ni primešano nobeno sklepalno motrenje (prim. Veber, 1939: 39-41).

1.2 Veber trdi, da nas že samo opazovanje vodi neposredno do stvarnosti. Za opazovanje sta bistveni dve značilnosti: *toriščna dinamičnost* in *psihološka statičnost*. Ko opazujemo, smo v stanju izrazite notranje trpnosti nasproti nečemu, kar se prikazuje kot uporno, delovno. Neposrednost opazovanja se javlja v naši trpnosti in dinamičnosti tega, kar opazujemo, torej niso potrebni nobeni posredujoči akti. Sklepalna teorija še ni poznala ustrezne psihologije vsega stvarnega motrenja, vendar je ugotovila, da nas to motrenje nekako sili k priznanju zunanjega sveta, ki si ga nismo sami izmislili. Bistvo tega priznanja je v sklepalni ugotovitvi. Brez neposrednega, pravega opazovanja bi tudi naknadno posredno, sklepalno ugotavljanje stvarnosti bilo ter ostalo brez pravega smisla. Samo psihološka nevednost je zakrivila, da se je Kant zatekel še k nekemu posebnemu “transcendentalnemu razumu” in šele pri njem iskal odgovora na vprašanje, ali in v koliki meri sme to, kar naj bo stvarno, tudi dejansko priznati. Osnovna hiba sklepalne teorije stvarnosti je tako v prvi vrsti psihološka in ne logična. Samo neposredni odnos do stvarnosti je razlog, da to stvarnost res začutimo in da nam je to začutenje mnogo več kakor samo miselno ugotavljanje stvarnosti. Neposredno začutena stvarnost je porok, da lahko isto stvarnost tudi miselno – posredno – priznavamo (prim.Veber, 1939: 41-43).

2. Veber Humu očita naslednje. Asociativna teorija izhaja iz naših občutkov, vendar naj bi šele posebna asociativna zveza med njimi omogočala dostop do stvarnosti. Tu je že prva psihološka napaka te teorije, zakaj najprvotnejše dojemanje stvarnosti poteka že skozi in samo skozi posamezne občutke, ko o kaki asociaciji še zdaleč ne more biti govora. Tudi razlike med občutki nimajo opravka z asociativno teorijo stvarnosti. Že te razlike povedo, da nas do stvarnosti privedejo že posamezni občutki, ki nas različno intenzivno prepričujejo o njej; nobena asociativna zveza ni potrebna. Posamezni občutki odločajo, ali in v kolikšni meri imamo pred seboj prave stvarnosti ali svet samih pojavov. Denimo, da ne bi nikoli videli ne lovca ne puške in da bi nam torej prvo in drugo ne pomenilo nobene posebne stvarnosti. Sama predstava lovca se ne bi združevala s predstavo puške. Najprej moramo posamezne stvarnosti opaziti, šele nato lahko pride do vsakršnega asociativnega stvarnega zbiranja. Sama asociacija ne more razložiti zaznavanja, ker je sama zgrajena na zaznavanju in se brez zaznavanja sploh ne bi pojavila. Čimbolj stopa v ospredje prava asociacija, tembolj je v ozadju pravo stvarno opazovanje.

2.1 Ko asociacijska teorija govori o prostorni lokalizaciji posameznih čutnih podatkov in časovni hkratnosti, govori tudi to proti asociacijski teoriji, saj noben posamezen občutek nima neprostorskega značaja in je vedno zvezan z določenim "tu", "tam", "sedaj". Če bi npr. ne bilo možno, da kamen vidimo in na istem mestu tudi otipljemo, pač ne bi verjeli, da je tam kamen. Prostorskočasovna lokalizacija ni psihološki razlog, pač pa je povezana s posameznim čutenjem. Samemu čutenju gre dvojno delovanje: vodi nas do "svetlobe in svetlega", "glasu in glasnega", "toplote in toplega" ... torej do lastnosti in stvari. Ta teorija je pravilno začutila pomen prostora in časa za naše stvarno motrenje, vendar je izgubila pravilno psihološko orientacijo in je elementarno dejstvo prostorne in časovne razmeščenosti posameznega čutenja kratko malo zamenjala z asociativnimi kompleksi. Skala se nam zato prikazuje kot taka, ker si utegnemo ob njej razbiti koleno, ne pa zato, ker imamo ob njej skupino različnih občutkov z enako prostorsko lokalizacijo (prim. Veber, 1939: 43-49).

3. Bistvo zaznavanja stvari bi bilo po Meinongovi teoriji v "oblikovanju" posameznih čutnih podatkov. Vendar Veber opozarja, da ne smemo pozabiti, da vsa teža našega stvarnega motrenja ni pri tem spoju, pri tej enotnosti, temveč zopet samo pri posameznih občutkih, ki se nam obenem zdijo tako enotno združeni. Če bi se nam posamezno čutenje zdelo varljivo, potem bi nam tudi spoj takih posamičnih čutnih podatkov ne mogel biti jamstvo za pravo stvarnost tega, kar opazujemo. Oblikovalna teorija na začetku zaznavanja ne velja, ker najprvotnejše stvarno dojemanje poteka preko posameznega čutenja brez vsake oblikovalne dejavnosti. Ne velja na koncu, kjer stvarno motrenje izpopolnjujemo z morebitnim oblikovanjem. Da je pred nami skala, verjamemo, ker jo lahko primemo in vidimo, ne pa zato, ker jo obenem vidimo in prijemamo. Oblikovanje je bolj ali manj izrazito in dovršeno. Naključno lahko udarjamo po klavirju in izbiramo tone, lahko pa skladbo oblikujemo v glavi, kar je bistveno bolj dovršeno. Oblikovanje, ki ga oblikovalna teorija postavlja na mesto zaznavanja, je najnižje takšno oblikovanje. Naše stvarno motrenje posameznih stvari je prav

gotovo drugačno kot pravo ter čisto oblikovanje. Otrok, ki oblikuje trdnjavo, je prepričan, da so kamenčki stvarni, sicer bi mu tudi trdnjava ne pomenila nič stvarnega (prim. Veber, 1939: 49-52). Ko pa v domišljiji oblikuje grad v oblakih, gre za bolj dovršeno oblikovanje, ki pa otroku gotovo ne predstavlja nič stvarnega.

3.1 Opazovanje in oblikovanje sta v bistvu diametralno nasprotni dejavnosti, trdi Veber. Bolj kot je opazovanje izrazito, tembolj je oblikovanje neizrazito. Čimbolj nam gre za skalo kot stvarnost, tembolj nas veže čutenje, opazovanje in ne oblikovanje. Čimbolj pa nam gre za veličino, obliko skale, tembolj nam slabi skala kot stvarnost. To nasprotje se pokaže tudi z vidika trpnosti vsega pravega opazovanja. Pravo opazovanje oz. pravo stvarno motrenje ima izrazito *stopnjo*, ki se kaže v psihološki trpnosti in toriščni dinamičnosti, pri oblikovanju pa gre za izrazito psihološko dejavnost. Za opazovanje je torej značilna psihološka statičnost in toriščna dinamičnost, za oblikovanje pa nasprotno psihološka dejavnost in toriščna statičnost. Kadar oblikovalec obvladuje material, ki ga oblikuje, npr. tone, jih preoblikuje v melodijo. Očitno je, da je oblikovanje posebna dejavnost, ki je značilna za poznejši psihološki razvoj in je utemeljena na opazovanju. Sprva gre za dejansko stvarnost, šele pozneje pa za "deveto deželo" in pojme, ki jih nikjer ni – kar z razvojnega vidika zopet govori proti oblikovalni teoriji. Brez opazovanja, ki je osnovno dojemanje, bo odpadlo tudi tisto poznejše oblikovanje, ki s stvarnostjo nima nobene zveze. Samo opazovanje je edino naše "oko" za neposredno zaznavo dejanskega, stvarnega. Šele kdor to uvidi, lahko trem omenjenim teorijam posrednega spoznavanja prizna neko mero delne veljavnosti (prim. Veber, 1939: 52-55).

4. Če sklenemo s kritiko. Največje slabosti, ki jih Veber očita tem teorijam, so naslednje:

(KS_1) Sklepalna teorija ne priznava psihološke ugotovitve, da je naša pot do stvarnosti neposredna.

(KS_2) Sam transcendentalni razum ne more odločiti, ali je zunanja stvarnost resnična.[6]

(KA_1) Veber očita Humu, da naše dojemanje stvarnosti poteka že preko posameznega čutila in ne šele na podlagi njihovega združevanja.

(KA_2) Prostorskočasovna lokalizacija je že povezana s posameznim občutkom, ni šele psihološki dodatek k stvarnosti.

(KO_1) Oblikovalna teorija ne velja, saj že preko posameznega občutka zaznamo stvari in ni potrebno oblikovanje občutkov.

(KO_2) Oblikovanje bi lahko v posameznih potezah primerjali z analizo, ki pa ne pomeni dostopa do stvarnosti, ampak operiranje s koncepti.

IV. Postvarjevalna in ponazorovalna stran čutenja

[6] Sklicevanje na argument iz iluzij, ki ga lahko najdemo kot argument za fenomenalizem, pahne sklepalno teorijo v skepticizem o zunanjem svetu.

Tukaj bo govor o dveh straneh naše čutnosti, postvarjevanju in ponazorovanju. Ti dve strani Veber utemeljuje s psihološkimi dejstvi, npr. z zakonom obratne izrazitosti. Uvede dejavnost prostorskočasovne lokalizacije in utemelji njen pomen. Mi mu bomo poskušali ugovarjati tako, da bomo zastavili dve delovni hipotezi. Poskušali bomo trditi, da je njegovo "postvarjevanje" samo logična posledica čutenja. Ne bo nam uspelo.

1. Veber ni privrženec naivnega realizma. Ne verjame, da je narava takšna, kot nam jo slikajo čuti:

> "... v tej, dejanski prirodi ni nobenih pravih 'glasov', 'okusov', 'vonjev', nobene čutno dane 'toplote', 'mehkobe' itd." (Veber, 1939: 78)

Naš stik s svetom je dvojen, življenjski in teoretičen. Čutenje nas neposredno seznanja, da je svet, v katerem živimo, dejanskost in ne produkt naše dejavnosti. Brez čutenja bi bile naravoslovne znanosti nemogoče, razen morda njihove teoretične veje, ki pa morajo biti tudi eksperimentalno potrjene (prim. Veber, 1939: 79).

1.1 Veber ločuje opazovanje in analizo. Opazovanje ali zaznavanje ima dve plati: ena nas vodi do stvarnosti, druga pa nam to stvarnost prikazuje z vidika čutnih podatkov. Opazovanje (v širšem smislu) in zaznavanje lahko pri Vebru razumemo kot sinonima. Včasih se zdi, da naša čutilnost ne deluje pravilno. Pri halucinacijah npr. opazujemo, kar nam kaže čutenje, vendar ne zaznavamo, ker ni kaj zaznavati. Veber namesto "zaznavanje" uporablja izraz "čutenje", ki poudarja našo trpnost ob opazovanju. Pri opazovanju je na delu samo čutnost, pri analizi pa primerjamo podatke čutnosti s predstavami iz spomina:

> "Prva stran opazovanja nam pove, da je to, kar recimo vidimo ali slišimo, kaj prvobitnega, stvarnega; njegova druga stran pa nas nagiba k temu, da smatramo to pravo bitnost, to stvarnost še posebej recimo za 'svetlo' ali 'glasno'." (Veber, 1939: 80)

1.11 Pravo opazovanje ima tako *postvarjevalno* in *ponazorovalno* stran. Prva stran govori, da nekaj zares je, druga pa, kakšno je. Pri tem se nam zdi pomembno poudariti, da pri postvarjevanju Veber govori, da nam le-to kaže, da nekaj je, da ima naša zaznava neko vsebino, in ne le to, da gre za akt zaznave. Čeprav se zdi logično nujno, da naj bi imel akt zaznave tudi vsebino, kajti zaznavanje je vedno zaznavanje nečesa. Ni pa s tem nič rečeno o ontološkem statusu tega, kar zaznavamo. Ne gre za situacijo, ko bi čutnost sama tvorila vsebine, za kar domnevno gre pri halucinacijah, prividih in prisluhih. Slednje je čutenje, ni pa zaznavanje. Naše čutenje ima tako postvarjevalno in ponazorovalno stran. Gotovost postvarjevanja je zelo velika, gotovost ponazorovanja pa ne:

> "... kolikor posluje čutenje po svoji ponazorovalni strani, toliko mu ne gre nobeno pravo spoznavno zaupanje; tembolj pa moramo istemu čutenju zaupati tedaj, ko posluje – postvarjevalno." (Veber, 1939: 81)

1.12 Descartes je imel najbrž v mislih ponazorovalno stran čutenja, ko je trdil, da

nas čutenje vara, s čimer se strinja tudi Veber. Iz tega, da je čutenje aktivno, je Descartes sklepal, da obstaja oseba, ki je nosilec čutenja, ni pa naredil podobnega sklepa v smeri zunanjega sveta, da namreč obstaja vsebina čutenja, ki je sama dokaz za obstoj zunanje stvarnosti. Descartesova razlaga samozavedanja kot prvenstvenega ima logično vrednost. Veber pa ob tem trdi, da je tudi naš pojem notranjosti (koncept jaza) povzet po pojmu stvarne zunanjosti. "Jaz" obsega tudi naše telo, ki pa ga stvarno čutimo. Tudi "jaz" bi bil ob nepoznavanju zunanje stvarnosti samo nekaj fenomenskega. Poleg tega pa si lahko prav dobro mislimo, da je možen svet samih stvari brez duhovnih substanc. Za Vebra je to teoretično možno, izkustveno dejstvo pa je, da obratno ni mogoče (prim. Veber, 1939: 60-65).

1.13 Začutenje posameznih kvalitet pomeni ponazorovalno stran čutenja. Različni čutilni organi proizvedejo razliko na ponazorovalni strani čutenja, ta razlika pa se ne pojavlja na postvarjevalni strani. Veber pravi:

> "Iz tega pa lahko že zdaj sklepamo še to, da je vprav orisana postvarjevalna stran čutenja obenem njegova osnovna stran, vtem, ko je vsako posebno čutno ponazorovanje šele prav značilna posledica posebnega **diferenciativnega** organsko čutnega razvoja." (Veber, 1939: 82)

2. Predstavili bomo dve delovni hipotezi, ki nam bosta morda pomagali do poglobljenega razumevanja postvarjevanja, hkrati pa bomo videli določene težave.

(a) Predhodnost postvarjevanja. Postvarjevanje, kot ga razume Veber, je zavest o tem, da nekaj stvarnega obstaja zunaj nas, drugotno je ponazorovanje, ki pove, kakšno je to. Postvarjevanje je v tem primeru akt, ki je celovit. Kako to, da je vedno združen z ponazorovanjem, da se ne pojavlja samostojno? Vsebina čutenja so posamezne kvalitete in menim, da bi bilo potrebno razložiti, kakšno bi bilo čutenje brez vsebine, če naj govorimo o samem postvarjevanju. Čutni aparat resda predhodi čutenju, kar pa še ne pomeni, da je mogoč brezvsebinski čutni akt.

(b) Predhodnost ponazorovanja. Postvarjevanje bi lahko razumeli tudi kot posledico dejstva, da nas posamezen čut seznanja s stvarnostjo zunaj nas. Ali drugače, če obstaja čutenje, obstaja tudi to, kar je začuteno. V tem primeru bi pomenilo postvarjevanje samo to, da je na delu čutenje, ki nam kaže lastnosti določenih stvari, ki pa morajo prav zato tudi obstajati. Skozi vsa čutila smo seznanjeni z dejstvom, da je prisoten nek občutek. Postvarjevanje bi tako bilo samo pojem višjega reda, ki bi govoril o ponazorovanju. V prid tega govori dejstvo, da se ponazorovanje in postvarjevanje vedno pojavljata skupaj.

Dodati moram še to, da si tezi (a) in (b) ne nasprotujeta, ampak lahko soobstajata oba vidika. Za samo dokazovanje postvarjevanja pa je nujno dokazati, da postvarjevanje, ki je razumljeno na način (a), ni samo razlaga načina (b). To pomeni, da nam čutenje kaže stvari podobno, kot nam kaže posamezne lastnosti.

2.1 Samo postvarjevanje in ponazorovanje je lahko bolj ali manj izrazito. Če primerjamo tipanje in gledanje, vidimo, da nas tipanje mnogo bolj kot gledanje

prepričuje o stvarnosti tega, kar tipamo, gledanje pa nas bolj kot tipanje prepričuje o tem, kakšna ta stvarnost je. Tako velja naslednja zakonitost. Čutno postvarjevanje pada v zaporedju: tipanje, toplotno čutenje, okušanje, vohanje, slišanje, gledanje. Čutno ponazorovanje pa v tem vrstnem redu narašča. Med postvarjevanjem in ponazorovanjem je naslednja zveza. Izrazitost čutnega postvarjevanja in ponazorovanja je pri delovanju posameznega čutila v obratnem sorazmerju. Te razlike imajo psihološko podlago. Tipanje deluje najbolj intenzivno postvarjevalno in najmanj intenzivno ponazorjevalno, gledanje pa najbolj intenzivno ponazorjevalno in najmanj intenzivno postvarjevalno (prim. Veber, 1939: 83-84). Žalec ta zakon imenuje "zakon obratne izrazitosti" (glej Žalec, 1999: 190).

2.2 Če stvarnost deluje na nas na nekem kontinuumu, ki ga na določenih intervalih zajemamo s posameznimi čutili, bi Vebrov *zakon obratne izrazitosti* govoril o tem, da nas spoznavni aparat na različnih intervalih stvarnosti različno intenzivno prepričuje o obstoju te stvarnosti. To razumevanje je blizu tezi (a), ki govori o tem, da postvarjevanje predhodi ponazorovanju in ga je mogoče razumeti kot samostojni akt čutnosti. Čutila nam dajejo informacijo o tem, da stvar je, kar pa moramo ločiti od informacije o tem, kakšna je. To pomeni, da se tisto, kar voham, ne kaže tako gotovo kot tisto, kar tipam. To bi bila značilnost človeškega spoznavnega aparata, kajti verjetno je, da npr. čebela ali pes bolj zaupata vohu kot tipu; voh ju v stvarnost bolj prepričuje kot tip. Glede na tezo (b), ki govori o predhodnosti ponazorovanja, pa je logična verjetnost obstoja stvarnosti, ki jo zaznavam, enaka pri vseh čutilih.

2.21 Veber zakon obratne izrazitosti navaja kot prav poseben dokaz za obstoj posebne postvarjevalne in ponazorovalne plati čutenja. Menim, da se da ta zakon razlagati tudi na način, ki potrjuje razumevanje (b), ki govori, da ponazorovanje predhodi postvarjevanju. To bi pomenilo, da je postvarjevanje logična posledica čutenja in ne posebna psihološka funkcija čutenja. Zaključek bi potemtakem bil, da je postvarjevanje kognitivna funkcija in ne funkcija čutilnosti.

2.22 Če postavimo tezo, da je postvarjevanje kognitivna funkcija, potem je postvarjevanje enako izrazito pri vseh čutilih, če pa je psihološka funkcija (bližje čutilnosti), je mogoče in celo verjetno, da se intenzivnost postvarjevanja razlikuje od čutila do čutila. *Iz tega bi potem lahko izpeljali sklep, da padajoča intenzivnost postvarjevanja pri posameznih čutilih dokazuje, da postvarjevanje ni kognitivna funkcija*. Ali drugače, da stvarnost res začutimo in ne šele sklepamo o njej zaradi tega, ker vrši vpliv na čutila. To bi bil dokaz, da je akt postvarjevanja čutilna in ne logična funkcija.

2.23 To se da pokazati na naslednji način. Denimo, da zakon obratne izrazitosti velja. Veber ga navaja takole:

> "Omenjena posebna zakonitost je pa ta, da gre za obratno razmerje med izrazitostno stopnjo čutnega postvarjevanja in vzporednega čutnega ponazorovanja; čim izrazitejše je – na splošno – čutno postvarjevanje, tem manj izrazito je – zopet na splošno – vzporedno čutno ponazorovanje in narobe." (Veber, 1939: 84)

V vrsti čutil od tipanja do gledanja Veber trdi, da čutno postvarjevanje pada, čutno ponazorovanje pa narašča. Če smo pozorni na relativne razlike, potem se pokaže, da nas pri tipu čutilo izrazito prepričuje v obstoj stvari, manj pa nam kaže, kakšna ta stvar je. V primeru vida pa nam čutilo bolj izrazito kaže, kakšna ta stvar je, manj izrazito pa, da je. Navedeno je osnova, podlaga gornjega zakona. Ta je za Vebra glavni dokaz, da obstaja postvarjevalna funkcija čutnosti.

2.24 Pri tipu je relativna razlika med postvarjevanjem in ponazorovanjem največja v prid postvarjevanju. Denimo, da se nekje v sredini vrste čutenja ta razlika izgubi in ob nekem čutilu enako izrazito postvarjujemo in ponazorujemo. Na koncu vrste, npr. pri vidu, pa je relativna razlika v izrazitosti postvarjevanja in ponazorovanja v prid ponazorovanju. Tudi če bi bila stopnja postvarjevanja konstantna, stopnja nazornosti pa bi se povečevala, bi se relativne razlike ohranjale. Potemtakem bi mi imeli psihološki občutek, ki je podlaga zakonu obratne izrazitosti, kljub temu da bi bila postvarjevalna funkcija pri vseh čutilih enako izrazita, spreminjala bi se le intenzivnost ponazorjevalne funkcije čutenja. To pomeni, da zakon obratne izrazitosti drži tudi v primeru, če je stopnja postvarjevanja konstantna, nazornost pa narašča od tipa proti videnju. Konstantnost intenzivnosti postvarjevanja pove, da nimamo dokaza, da je postvarjevanje funkcija čutnosti. Slednje pa je ravno teza Vebrove teorije, o kateri lahko na ta način podvomimo. V tem primeru pa zakon obratne izrazitosti govori v prid razumevanju (b). Tam sem domneval, da je postvarjevalna funkcija čutenja zgolj kognitivna funkcija.

2.3 Veber piše, da se tudi razvojno gledano najprej razvije postvarjevanje in šele potem ponazorovanje:

> "Tako je pravi začetek te vrste iskati zdaj v takem čutenju, ki bi nas neposredno seznanjalo s 'samo stvarnostjo' in bi nam te stvarnosti ne prikazovalo niti ne v luči še tako malo 'nazorne' – taktilnosti." (Veber, 1939: 85)

Veber domneva, da tako čutijo najnižji organizmi. Na koncu razvoja pa deluje samo še ponazorovanje brez vsakega vzporednega postvarjevanja. Primer, ki ga navaja Veber za samo postvarjevanje brez vzporednega ponazorovanja, je prehod v speče ali nezavedno stanje. Ponazorovalno čutenje izgineva, ostaja samo še postvarjevalno, "ostaja samo še zavest neke dejanske lastne in tuje 'stvarnosti', in šele tedaj, ko tudi ta zavest izgine, človek zaspi" (Veber, 1939: 85). Obratno je to razmerje pri prehodu iz spanja v budno stanje. Najprej bi se naj pojavilo postvarjevanje in šele nato ponazorovanje. Tudi ta primer naj bi potrjeval razvojno prvotni značaj postvarjevanja.

2.31 Ne vemo, če se pri prebujanju res najprej pojavi postvarjevanje in šele nato ponazorovanje. Menimo, da človek, ki ga npr. hočemo prebuditi, poskuša zavreti delovanje čutenja, predvsem perifernega, medtem ko razumske funkcije dobro delajo, vendar neodvisno od zaznavanja. Človeka, ki ga prebujamo, silimo v postvarjevanje. Roti nas, naj ga pustimo še malo spati, naj mu ne vzbujamo občutkov. Ko se prebujamo, nas lahko prav intenzivnost čutnih vtisov dekoncentrira pri naših domišljijskih predstavah ali sanjah. Prav takrat, preden se

zbudimo, imamo lahko kakšne dobre zamisli.

2.4 Naslednja delitev, ki jo naredi Veber, je razlika med perifernim in organskim čutenjem. Ko ugotavljamo stvarnost zunaj nas, gre za periferno čutenje. Ko se nam pojavljajo občutki našega lastnega telesa, gre za organsko čutenje. Svoje telo lahko zaznamo periferno in organsko hkrati. Tipanje npr. lahko deluje organsko in periferno, lahko nam prikazuje zunanjo stvarnost ali pa naše telo:

> "Ko se dotaknemo mrzlega kamna, utegnemo ugotoviti prvenstveno le temperaturo in trdnost kamna, ali pa tudi toploto in upogljivo mehkobo lastne roke." (Veber, 1939: 86)

Veber pravi, da stopa pri organskem čutenju v ospredje postvarjevalna stran čutenja, pri perifernem pa ponazorjevalna.

2.5 Sedaj imamo možno razlago, zakaj "zakon obratne izrazitosti" pravi, da deluje tip bolj postvarjevalno kot ponazorjevalno. Ali celovito, zakaj postvarjevanje pada v vrsti od tipanja, toplotnega čutenja, okušanja, vohanja, slišanja do gledanja. Ena izmed možnih razlag je dejstvo, da v tej smeri pada tudi izrazitost organskega čutenja. Padanje postvarjevalne plati čutenja se ujema s padanjem organske plati čutenja pri posameznem čutilu. Torej, manj kot je organskega čutenja, manj je postvarjevanja. Še posebej ob ugotovitvi, ki jo navaja Veber, "da stopa vprav pri pravem organskem čutenju v odločilno ospredje postvarjevalna stran čutenja, pri perifernem pa ponazorovalna ... Tudi samo taktilno čutenje ima tedaj, ko posluje v obliki organskega čutenja, večjo postvarjevalno in manjšo ponazorovalno silo, nego tedaj, ko mu gre značaj perifernega čutenja." (Veber, 1939, 87-88) Ena izmed možnih razlag Vebrovega "postvarjevalnega čutenja" bi tako bila ta, da je postvarjevalno čutenje organsko čutenje in ne posebna stran čutenja. V tem smislu bi ena izmed gornjih trditev, da je namreč postvarjevalna sposobnost razvojno prvotnejša od ponazorjevalne pomenila to, da je organsko čutenje razvojno prvotnejše kot periferno. Tako domnevamo, da bi morebitno čutilo, ki bi delovalo pretežno organsko, imelo majhen del ponazorovanja. Ob tem pa ne smemo pozabiti, da vsako čutilo, tudi ko je na delu periferno čutenje, deluje tudi organsko. Kajti vsa čutila so sestavni deli našega telesa. Če je tako, potem vsak zunanji vpliv na čutila pomeni hkrati vpliv na telo, kar je organsko čutenje, če mi ta vpliv zaznamo.

2.51 Zamislimo si sunek električnega toka, ki nas "strese". Menim, da deluje izrazito postvarjevalno, kolikor je v mejah zaznavnega intervala našega telesa. Ta razlaga bi zopet govorila, da bi bilo vredno bolj temeljito preiskati, kaj bi bilo postvarjevanje, ali res nek vsebinsko samostojen del čutenja, kar govori Veber, ali zgolj dejstvo, da čutenje poteka, kot mu skušamo oporekati. (Tako zaenkrat kaže, da je postvarjevalnemu čutu najbližje organsko čutenje lastnega telesa, kar lahko prevedemo v dejstvo, da se nekaj čuti.)

2.52 Prej smo ugotovili, da stvarnost na nas vpliva v določenih intervalih na nekem kontinuumu. Če na teh intervalih stvarnost deluje v mejah občutljivosti naših čutil, potem to stvarnost lahko zaznamo. Pod mejo občutljivosti stvarnost za nas ne obstaja, nad mejo občutljivosti je vplivanje stvarnosti tako močno, da

nam utegne poškodovati čutilo. V tem primeru ni ponazorovanja, postvarjevanje, ki bi ga lahko imenovali vpliv na naše telo, pa še vedno obstaja, vse dokler nam trajno ne poškoduje čutila. Takšen uničujoč vpliv na naše telo več pove o samem telesu kot pa o zunanjem okolju. Menimo, da ta razlaga potrjuje razumevanje postvarjevalnega čuta kot zgolj dejstva, da poteka nek vpliv na naše telo, in ne kot posebne sposobnosti razločevati stvarnost.

2.521 Ilustrirajmo to z analogijo s kognitivnega področja. Ponazorovanje primerjamo z nekim mišljenjem, z vsebino misli. Postvarjevanje primerjamo z dejstvom, da je navzoč nek akt mišljenja, da se nekaj misli, da torej obstaja neka refleksija o procesu mišljenja. Ta refleksija je pripeljala Descartesa do dejstva, da mora obstajati nekaj, kar misli – misleča stvar. Kaj naj v aktu mišljenja ustreza postvarjevanju? To bi lahko bilo "pravo pomišljevanje", refleksija o tem, da imamo neko misel. Mišljenje prvega reda, misel o misli sami. Ta misel prvega reda je lahko zavestna, lahko pa smo tako zaposleni z mišljenjem (zamišljeni), da refleksija ni ozaveščena. Slednje bi lahko bilo podobno stanju ponazorovanja, ko nismo prednostno usmerjeni v stvari, ampak nas bolj zaposluje to, kakšne stvari so. Zopet lahko izrazim domnevo, da je postvarjevanje dejstvo prvega reda, ki govori o tem, da se nekaj občuti, da obstaja nek akt čutenja, ne govori pa o tem, kaj se čuti. Torej smo še vedno pred nalogo, da aktu čutenja najdemo neko vsebino, ki je različna od samih fenomenov, ki nam jih kaže ponazorovanje; toliko trdega, toliko toplega, okusnega, dišečega, glasnega, svetlega in obarvanega, torej neko substancialno vsebino.

2.53 Nadaljujmo z Vebrom. Ob čutenju hkrati vemo, kje in kdaj čutimo, to je prostorskočasovna lokalizacija:

> "Ta posebna lokalizacija je znak vsega pravega čutenja in že zato je ne smemo smatrati za lastno vrsto čutenja." (Veber, 1939: 90)

Veber pravi, da je lokalizacija osnovna stran vsega čutenja, "da je osnovno jedro že odkrite posebne postvarjevalne plati čutenja vprav v tej posebni *lokalizaciji* in samo v tej lokalizaciji. Izrečno pripominjam, da velja to tudi za posebno *časovno* 'lokalizacijo' čutenja." (Veber, 1939: 91)

2.54 Kot smo ugotovili že zgoraj, nas Vebrova postvarjevalna sposobnost najmočneje vodi v smeri organskega čutenja, osnovno jedro postvarjevalne sposobnosti pa bi bila časovnoprostorska lokalizacija. Previdno izražamo domnevo, da nam časovnoprostorska lokalizacija uspešneje deluje ob perifernem čutenju kot ob organskem. Saj otrokove pokazne definicije že zelo zgodaj umestijo predmete na svoje mesto v prostoru, prav tako je tudi iskanje predmetov z očmi ena prvih funkcij, ki jih otrok osvoji. Iz povedanega lahko sklepamo, da osnovno jedro postvarjevalne plati čutenja bolje deluje periferno, sama postvarjevalna sposobnost pa najmočneje vodi v smeri organskega čutenja. Pri tem bi lahko pričakovali večje sovpadanje. Vebru to ne predstavlja težave, kajti trdi:

> "In zopet je v enaki meri isto organsko čutenje tudi izraziteje 'lokalizirano' nego periferno." (Veber, 1939: 91)

Veber trdi, da je organska lokalizacija osnova za periferno, kot je tudi periferno čutenje, zgrajeno na organskem čutenju:

> "Razlika med prostorno in časovno 'lokalizacijo' čutenja je samo ta, da posluje druga, časovna lokalizacija, kakor je bilo že povedano, tudi 'navznoter' in tudi v smeri tistega pravega 'notranjega' opazovanja, pri katerem ne gre več za posebno razliko n.pr. med taktilnim in vizuelnim ali tudi med organskim in perifernim čutenjem; vse to čutenje pomaga do enake stvarne zavesti 'samega sebe' (jaz tipam – jaz gledam; jaz čutim svoje telo – jaz čutim svojo okolico." (Veber, 1939: 92)

Veber torej trdi, da nam je naša oseba tudi čutno dana. To pomeni, da je naše telo tudi del koncepta nas samih – "jaza".

2.6 Veber loči čutno dano prostornost in likovno prostornost. Primeri za prvo so "tu", "tam", "zgoraj" itd., za oblikovno dano pa "dimenzije", "liki", "doba" ... Likovna prostornost ima bolj ponazorjevalni značaj, stvarna prostornost pa bolj stvarni pomen. Čutila z večjo ponazorjevalno močjo delujejo bolj likovno, tudi periferno čutenje deluje bolj likovno kot organsko:

> "Postvarjevalna plat in samo ta plat čutenja je namreč v najtesnejši zvezi z našim neposrednim dojmom stvarne prostornosti, vtem, ko je ponazorovalna plat čutenja enako v zvezi z našim dojmom likovne prostornosti." (Veber, 1939: 95)

2.61 Tako filozof loči stvarno – prostorno in likovno – prostorno motrenje. Pravi, da sta čutno postvarjevanje in čutna lokalizacija v bistvu samo ena ter ista posebna stran čutenja. To bi pomenilo, da védenje o obstoju stvari vključuje védenje o tem, kje se stvar nahaja. Veber dopušča možnost, da se čutno postvarjevanje pojavlja brez čutne lokalizacije:

> "Vsekakor pa ta posebna 'lokalizacija' ni nič drugega, nego posebna oblika **samega** postvarjevalnega čutnega deja." (Veber, 1939: 95)

Čutna lokalizacija naj bi bila višja razvojna stopnja postvarjevalne plati čutenja. Pri čutni lokalizaciji nam gre za stvari same, in ne za fenomene. Ko pa gre za "fenomene" (glas, barvo), potem je čutna lokalizacija že naprej izključena (prim. Veber, 1939: 96).

2.611 Samim fenomenom ne gre prostorska in časovna opredelitev:

> "Zato je vsa predmetna teorija in fenomenologija v prvem redu ter neposredno le teorija takih brezčasnih fenomenov, ki so ob tej svoji brezčasnosti obenem izven vse dejanske stvarnosti." (Veber, 1939: 97)

Čutna lokalizacija nas vodi od fenomenov do same stvarnosti:

> "Čutna lokalizacija se izkaže zdaj kot ona posebnost vsega pravega čutnega postvarjevanja, ki stori, da ne ostajamo pri samih fenomenih, temveč, da nam gre v prvem redu obenem za samo stvarno plat teh fenomenov, in da tudi ne ostajamo pri sami stvarnosti, temveč da skušamo dobiti še čimpopolnejšo 'fenomensko' obliko te stvarnosti." (Veber, 1939:

97)

2.612 Če se spomnimo na Kanta, vemo, da je govoril, da imamo apriorno formo prostora in časa. Kar lahko razumemo na ta način, da mi s svojo kognitivno funkcijo umeščamo predmete v prostor in čas. O objektivnem prostoru in času zunaj nas po Kantu ne vemo ničesar, kot ničesar ne vemo o "stvareh na sebi".

2.613 Za Vebra je čutna lokalizacija posebna oblika postvarjevanja. Postvarjevanje govori o tem, da so stvari zunaj nas, prostorska lokalizacija pa, kje so. Iz tega lahko domnevamo, da Veber verjame, da obstaja objektivni prostor in čas. Sam piše:

> "Čutno neposredno zajete točke kakor 'tu', 'tam', 'zgoraj', 'spodaj', ('zdaj', 'prej', 'pozneje') tvore omenjeno pravo 'stvarno' prostornost (časovnost)." (Veber, 1939: 93)

Pozneje se nam razvije še likovna prostornost, ki izhaja iz ponazorovalne plati čutenja. Nagibamo se k mnenju, da je likovna prostornost bolj učinek naših razumskih sposobnosti kot pa zaznavnih, kar bi pomenilo, da pri likovni prostornosti ne gre toliko za spoznavanje, ampak bolj za analizo, ki pa je ravno nasprotna sposobnost kot opazovanje. Opazovanje je v izvorni zvezi s čutenjem, analiza pa je funkcija razuma. Zapomnimo si, da je prostorskočasovna lokalizacija samo javljanje postvarjevalne plati čutenja. Ker prostora ne moremo zaznavati, govori prostorskočasovna lokalizacija o stvareh. Je dejstvo prvega reda glede na občutke. Navedeno spet govori v smeri tega, da je postvarjevanje kognitivna funkcija.

V. Zaključek

1. Veber je v kritiki posrednih teorij zaznavanja stvarnosti ugotovil, da za zaznavanje stvarnosti niso potrebni nekakšni razumski akti, asociacija, sklepanje, oblikovanje. Na zaznavanju ločuje dve strani: postvarjevanje in ponazorovanje. Postvarjevanju gre spoznavna gotovost, ponazorovanju pa ne. Postvarjevanje nam pove, da stvari so, ponazorovanje pa nam kaže, kakšne so.

2. Med posameznimi čutili se v tem smislu pojavljajo določene razlike. Ena čutila nam ponujajo izrazitejšo informacijo o tem, da stvari so, druga čutila pa bolj, kakšne so. To je pri posameznem čutilu v obratnem razmerju, zato se ta pojav imenuje zakon obratne izrazitosti. Le-ta je za Vebra dokaz, ki potrjuje obstoj postvarjevalne plati čutenja. Še več, samo postvarjevalno zmožnost umesti na raven čutnega aparata. Zakaj bi sicer za naše višje spoznavne sposobnosti bilo pomembno, skozi katero čutilo je pridobljena informacija o stvareh.

2.1 Sami smo izrazili dvom v ta dokaz, kar pa samega postvarjevanja ne zanika. Kajti ta zakon se da tolmačiti na način, ki dopušča možnost, da je postvarjevanje logičen sklep in funkcija višje kognicije. Če pa je postvarjevanje funkcija višje kognicije, potem pa se Vebru zgodi ravno to, kar očita omenjenim trem filozofom. Vpelje neko našo spoznavno sposobnost (zavedno ali nezavedno), ki

nam daje občutek stvarnosti. S tem pa se približa tem teorijam, ki jih kritizira, le da vpelje postvarjevanje.

2.2 Veber ločuje periferno in organsko čutenje. Organsko čutenje je primer, kjer je v ospredju postvarjevalna plat čutenja. Sami navajamo sunek električnega toka kot primer za postvarjevalno čutenje. Ob čutenju deluje prostorskočasovna lokalizacija, ki je jedro postvarjevalne plati čutenja. Vendar tudi ta kaže, da je postvarjevanje višja kognitivna funkcija. Čutenje nas vodi tudi v smeri notranjega postvarjevanja, ki nam kaže našo lastno zavest.

3. Veber je z vpeljavo postvarjevanja naredil velik korak v smeri razumevanja zaznavanja. Njegova teorija je zelo življenjska. Očitamo pa mu lahko način dokazovanja postvarjevalne plati čutenja. Postvarjevanje, ki je višja spoznavna funkcija, je nedokazljiva v področju čutilnosti. Napaka je podobna, kot če bi za nekoga, ki ima možgane, sklepali, da z njimi že tudi misli, da ima konkretne misli. Iz samega dejstva, da imamo čutila, še ne moremo dokazati, da imamo še posebno funkcijo, ki nam pove, da stvari so. Prav tako ne moremo sprejeti teze, da nas različna čutila različno izrazito prepričujejo v obstoj stvari. Ena čutila nam več povedo o stvareh, druga pa o njihovih učinkih v okolici. Tudi prostorskočasovna lokalizacija spada med kognitivne funkcije. Psihološka trpnost ob zaznavanju ne more biti dokaz, da kognitivne funkcije takrat niso aktivne. Rečemo lahko, da zaradi permanentnosti zaznavanja ne čutimo psihološkega napora, kot ga čutimo pri razmišljanju. Napako je Veber naredil tudi, ko je halucinacije umestil v čutilnost. Menimo, da halucinacije izvirajo iz domišljije in ne iz občutkov. Vebru tukaj ni povsem uspelo zlesti iz vodnjaka fenomenalizma, za kar si je vseskozi prizadeval, vendar ti že dejstvo, da si na robu, omogoča, da si suh.

VEBER'S CRITICISM OF PHENOMENALIST THEORIES OF PERCEPTION

The paper deals with Veber's criticism of mediate theories of perception. Veber's objection claims that we do not need a special activity of reason for founding our cognitive abilities. His reification ability acts as a substitute for association between individual feelings or inference to reality or formation of individual feelings into a whole. Reification ability is an awareness of things as causes of our perceptions. This ability precedes our knowledge of individual properties. Finally, it turns out that reification ability is not to be placed in the realm of sensorial but rather in the domain of higher cognitive abilities. With such opinion Veber comes close to theories which are target of his criticism.

Keywords: perception, reality, association, inference, reification ability.

Literatura

Audi, R. (1998). *Epistemology*. London and New York: Routledge.

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

Hume, D. (1974). *Raziskovanje človeškega razuma.* Ljubljana: Slovenska matica.

Janžekovič, J. (1977). "Vebrova filozofija". V Janžekovič, J., *Domoljubni spisi*, Celje: Mohorjeva družba.

Kant, I. (1990). *Kritika čistega uma.* Beograd: BIGZ.

Veber, F. (1939). *Vprašanje stvarnosti*. Kamnik: Tiskarna Slatnar.

Žalec, B. (1999). *Reprezentacije.* Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.

Recenzija

John S. Hammond, Ralph L. Keeney, Howard Raiffa
recenzirala Olga Markič

PAMETNE ODLOČITVE: PRAKTIČNI VODNIK ZA SPREJEMANJE BOLJŠIH ODLOČITEV

Zbirka Manager, Gospodarski vestnik, Ljubljana 2000, 252 str.

Profesor filozofije Frederic Schick svojo knjigo o teoriji odločanja začenja z naslednjo prispodobo:

> "Življenje je dolga pot v poceni avtomobilu. Brez dobrega zemljevida. Brez poznavanja cest se moramo ustaviti na vsakem križišču in izbrati pot. Kako dobra se nam bo na koncu zdela pot, je odvisno od tega, kako dobro smo izbirali. Toda izbirati je pogosto težko." (Schick, 1997)

Sposobnost pravilnega in učinkovitega odločanja je ena od tistih lastnosti, od katerih je pomembno odvisen posameznikov uspeh tako v osebnem življenju kot tudi na delovnem mestu. A vsi vemo, da je iskanje dobre odločitve vse prej kot enostavno. Informacije na osnovi katerih iščemo odločitve, so pogosto medsebojno odvisne, večkrat nepopolne ali celo netočne. Pri mnogih odločitvah se ne moremo izogniti določeni stopnji negotovosti. A vendar, poudarjajo avtorji knjige *Pametne odločitve*, je odločanje veščina in tako kot druge veščine lahko tudi to izboljšamo z vajo, tako da se naučimo uporabljati pravilen postopek odločanja, ki bo privedel do najboljše odločitve ob najmanjši izgubi časa, energije, duševnega miru in denarja (str. 13)[1].

Problem odločanja je tako kompleksen in raznolik, da se z njim ukvarja cela vrsta znanstvenih disciplin, na primer psihologija, filozofija, matematika, statistika, računalništvo, pravo, politologija. V zadnjih desetletjih se je področje analize odločanja izjemno hitro razvijalo. Intenzivno raziskovalno delo se je začelo kmalu po drugi svetovni vojni v ZDA, predvsem na področju statistike in ekonomije, kjer so razvili nekatere vplivne teorije o racionalnem odločanju. Klasična teorija o odločanju je temeljila na koncepciji o "optimizaciji", ki sta jo v knjigi *Teorija iger in gospodarno vedenje* (1944) razvila John von Neumann in Oskar Morgenstern.

Knjiga *Pametne odločitve* s podnaslovom *Praktični vodnik za sprejemanje*

[1] Vse navedbe strani se nanašajo na recenzirano knjigo.

boljših odločitev je v izvirniku izšla leta 1999 pri založbi Harvard Business School Press, brez časovne zamude pa smo jo v natančnem in tekočem prevodu dr. Mojce Pavšič dobili v slovenskem prostoru. V njej so avtorji John S. Hammond, Ralph L. Keeney, Howard Raiffa, ki sodijo med svetovno priznane strokovnjake za reševanje zapletenih odločitvenih problemov, zgoščeno ter na jasen in razumljiv način predstavili izsledke raziskovalnega dela na področju analize odločanja.

Dandanes radi poudarjamo, da je v procesu izobraževanja izredno pomembno osvojiti veščino, *kako* se učiti, *kako* povezovati različne informacije, ne pa zgolj skladiščiti podatkov. V ta sklop nedvomno sodi tudi analiza procesa odločanja. Kajti kljub temu, da je odločanje v življenju zelo pomembno in da je sposobnost sprejemanja pametnih odločitev temeljna življenjska veščina, je le malokdo deležen učenja v tej smeri. Prepuščeni smo samim sebi in učenju iz izkušenj. Toda tako učenje je precej drago in neučinkovito. Poleg tega se odločitvene situacije med seboj tako razlikujejo, da se pogosto zdi, da so izkušnje pri sprejemanju ene odločitve le malo uporabne, ko se soočimo z naslednjo. Vendar to še ne pomeni, da se ne moremo naučiti, kako bolj uspešno sprejemati odločitve. Avtorji knjige *Pametne odločitve* so na osnovi svojega dolgoletnega raziskovalnega, pedagoškega in svetovalnega dela zapletena teoretična vprašanja spremenili v praktične nasvete, ki so jih ilustrirali s primeri iz vsakdanjega in poslovnega življenja. Na primer, kako izbrati podiplomski študij, kako se odločiti za obnovo stare ali nakup nove hiše, kako bi kot direktor trženja poskrbeli za uspeh nove pijače. Poudarjajo, da ni pomembno, *kaj* smo v določeni situaciji sprejeli kot odločitev, ampak *kako* se odločamo. Sestavili so bralcu prijazen sklop tehnik, ki mu pomagajo pri sprejemanju odločitev. Tak sistematičen pristop omogoča, da se korak za korakom spoprijemamo s težavnimi kompromisi, razjasnimo negotovosti, ocenimo tveganje in sprejmemo serijo povezanih odločitev v pravilnem zaporedju.

Da bi bil naš proces odločanja uspešen, mora izpolnjevati naslednjih šest meril (str. 14):

- Osredotoča se na to, kar je pomembno.
- Je logičen in konsistenten.
- Upošteva tako subjektivne kot tudi objektivne dejavnike in prepleta analitično mišljenje z intuitivnim.
- Zahteva samo toliko informacij in analiz, kolikor je potrebnih za rešitev določene dileme.
- Spodbuja in usmerja zbiranje ustreznih informacij in strokovnih mnenj.
- Je preprost, zanesljiv, lahko uporaben in fleksibilen.

Hammond, Keeney in Raiffa v knjigi predstavijo postopek, ki izpolnjuje vseh šest meril. Poleg tega je zelo prilagodljiv in je uporaben tako za individualno kot za skupinsko odločanje. Uporabimo ga lahko pri osebnih, družinskih, strokovnih ali poslovnih odločitvah.

Knjiga *Pametne odločitve* je razdeljena na enajst poglavij, na koncu je dodan še "Načrt do pametnih odločitev" in predstavitev avtorjev. V prvem poglavju avtorji poudarijo, da se je treba problema odločanja lotiti čim prej, "najslabše, kar lahko storimo, je, da čakamo, vse dokler nismo k odločitvi prisiljeni – oziroma je sprejeta v našem imenu". (str. 15) Nato na kratko predstavijo postopek in pokažejo, kako analiziramo in razrešujemo odločitve na osnovi razmišljanja o osmih elementih: problem, cilji, različne možnosti, posledice, kompromisi, negotovost, dopuščanje tveganja in povezane odločitve. Vsakega od teh elementov obravnavajo v posebnem poglavju. Sledi zanimivo deseto poglavje z naslovom "Psihološke pasti", v katerem opozorijo na globoko zakoreninjene napake – pasti, ki lahko spodkopljejo celo najbolj premišljene odločitve. Ljudje se pri odločanju pogosto poslužujemo nezavednih strategij – hevristik, s katerimi obvladujemo kompleksnost odločanja. Vendar hevristike žal niso nezmotljive in raziskovalci, sistematično sta jih začela raziskovati Amos Tversky in Daniel Kahneman, so odkrili celo vrsto pasti, ki so nevarne predvsem zato, ker so večinoma vgrajene v naše miselne procese in jih ne zato ne prepoznamo.

Morda poznate naslednjo šalo, s katero je lepo ponazorjena past formuliranja vprašanja. Mlad duhovnik je vprašal škofa: "Ali lahko kadim, medtem ko molim?" Odgovor je bil odločen: "Ne!" Kasneje, ko je srečal nekega starejšega duhovnika, ki je vlekel cigaro, medtem ko je molil, ga je mlajši duhovnik okaral: "Ne bi smeli kaditi, medtem ko molite! Vprašal sem škofa in rekel je, da se to ne sme." "To je čudno," je odgovoril starejši duhovnik: "Vprašal sem škofa, ali lahko molim, medtem ko kadim, in rekel je, da je dobro moliti ob kateremkoli času." (str. 206)

Avtorji poudarjajo, da izkrivljanj, ki so vgrajena v naše duševne procese, ne moremo povsem izkoreniniti, lahko pa v svoje odločitvene procese vgradimo teste in disciplino, s pomočjo katerih je mogoče odkrivati in odpravljati napake v razmišljanju, še preden postanejo napake v presoji.

S knjigo *Pametne odločitve* smo dobili koristno orodje, s katerim se lahko bolj pogumno podamo na pot odločanja, saj nam pomaga do zavestnega in organiziranega pristopa k procesu odločanja. Morebitna zmotna pričakovanja pa avtorji razblinijo že v uvodu:

> "Tisto, česar ta metoda ne omogoča, pa je spremeniti težke odločitve v lahke. To je nemogoče. Težke odločitve so težke, ker so zapletene, in nihče ne more te zapletenosti odpraviti. Pač pa je mogoče zapletenost v veliki meri obvladovati. Kako? Prav tako kot bi se povzpeli na goro: korak za korakom." (str. 15)

Literatura

Schick, F. (1997). *Making Choices: A recasting of Decision Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma Keywords: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne narekovaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati ležeče. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

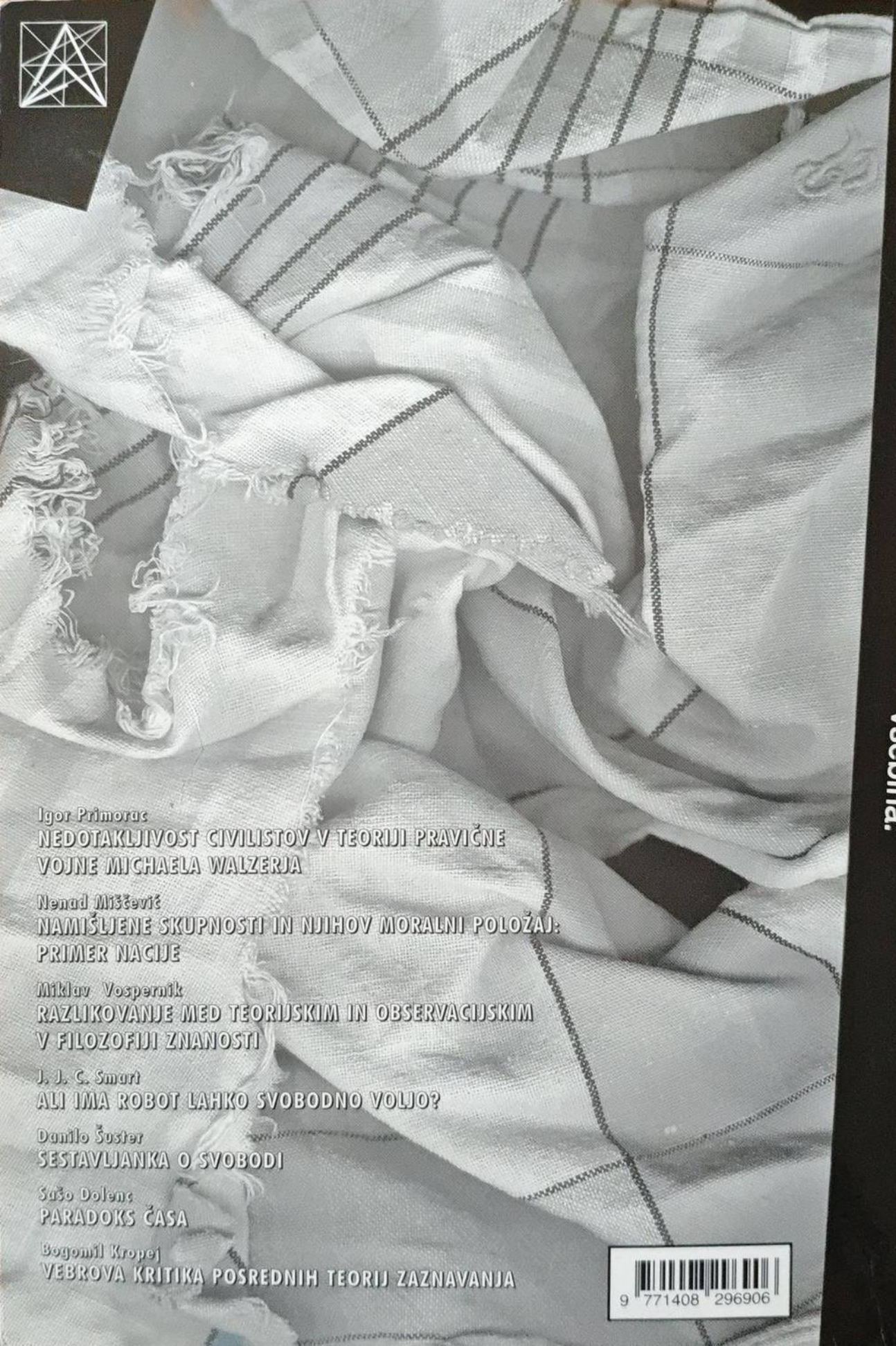
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte samo opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3,5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95, 98 ali 2000. 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:

Igor Primorac
NEDOTAKLJIVOST CIVILISTOV V TEORIJI PRAVIČNE VOJNE MICHAELA WALZERJA

Nenad Miščević
NAMIŠLJENE SKUPNOSTI IN NJIHOV MORALNI POLOŽAJ: PRIMER NACIJE

Miklav Vospernik
RAZLIKOVANJE MED TEORIJSKIM IN OBSERVACIJSKIM V FILOZOFIJI ZNANOSTI

J. J. C. Smart
ALI IMA ROBOT LAHKO SVOBODNO VOLJO?

Danilo Šuster
SESTAVLJANKA O SVOBODI

Sašo Dolenc
PARADOKS ČASA

Bogomil Kropej
VEBROVA KRITIKA POSREDNIH TEORIJ ZAZNAVANJA

9 771408 296906