ANαliZA

časopis za kritično misel

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

04

2005 letnik 9.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto IX., december 2005, cena: 1.200 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.daf-drustvo.si/analiza.htm, e-mail: analiza@uni-lj.si, transakcijski račun: 02010-0013794433

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, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Miklavž Vospernik
MERITVE TER OPAZLJIVO IN NEOPAZLJIVO V ZNANOSTI 3

VÉDENJE IN SKEPTICIZEM

Roderick M. Chisholm
TEORIJA SPOZNANJA 25

Danilo Šuster
INTERNALIZEM IN SKEPTICIZEM 40

"OBNAVLJANJE" NARAVE

Robert Elliot
PONAREJANJE NARAVE 67

Eric Katz
VELIKA LAŽ: ČLOVEŠKA OBNOVA NARAVE 79

INTUICIONIZEM V ETIKI

H. A. Prichard
ALI MORALNA FILOZOFIJA TEMELJI NA ZMOTI? 93

Vojko Strahovnik
INTUICIONIZEM, MORALNI KONFLIKT IN PLURALIZEM DOLŽNOSTI 106

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

Maja Lovrenov
POJEM IN FUNKCIJA PRI FREGEJU IN CASSIRERJU 133

Miklavž Vospernik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

MERITVE TER OPAZLJIVO IN NEOPAZLJIVO V ZNANOSTI

Pozitivistično razlikovanje med teorijskim in opazljivim v znanosti je vsaj posredno plod splošnega pozitivističnega verifikacionističnega epistemološkega programa. Znotraj znanosti so namreč pozitivisti splošno zahtevo po preverljivosti razumeli kot redukcijo na tisto, kar je zdravorazumsko neposredno opazljivo s pomočjo naših čutil. Zdravorazumsko neposredno opazljive bitnosti naj bi bile tisto, o čemer naj bi brez večjih dvomov vedeli, in tisto, kar naj bi brez dvoma obstajalo neodvisno od nas; sodbe o bitnostih, kot so elektroni, električno polje itd., pa naj bi dobile svoj pomen šele po uspešni redukciji (na opazljivke). Če bi bilo temu tako, se lahko vprašamo, kaj bi se zgodilo, če bi splošno pozitivističen verifikacionističen epistemološki program in njegovo tezo po preverljivosti sodb uporabili pri analizi meritev? Ali bi tudi to vodilo do pozitivistične zdravorazumske nedostopnosti čutom, osnovane na delitvi na opazljivo in neopazljivo? V pričujočem članku bomo pokazali, da temu ni tako. Pri tem se bomo oprli na analizo najbolj razvite teorije meritev, ki, vsaj kar se tiče splošnega verifikacionističnega programa, to je zahtev po preverljivosti sodb, gotovo deli pozitivistične korenine. Gre za teorijo meritev Briana Ellisa (Ellis, 1966).

Ključne besede: razlikovanje med teorijskim in opazljivim, meritve, pozitivizem, redukcija na opazljivo.

I. Uvod

> Meritve so prav gotovo eden izmed temeljnih kamnov moderne znanosti. Kljub temu analiza meritev v filozofiji znanosti ni nikdar našla osrednjega mesta. V pričujočem članku bomo opozorili na to, da bi doslednejše obravnavanje problematike meritev že davno lahko postavilo v novo luč tako staro problematiko, kot je problematika delitve na opazljivo in neopazljivo, katere

začetki segajo do ranega logičnega pozitivizma, to je praktično do začetkov moderne filozofije znanosti (v analitični tradiciji). Šlo bo za to, da bomo pokazali, da je, upoštevajoč analizo meritev, ta delitev zabrisana.

I.1. Klasična pozitivistična delitev na opazljivo in neopazljivo ter pozitivističen pristop k meritvam

Za zgodnje pozitiviste je opazljivo tisto, kar lahko neposredno zaznamo z našimi čuti: v prvi vrsti tisto, kar neposredno vidimo, seveda pa tudi tisto, kar neposredno otipljemo, slišimo, okusimo, vonjamo. Tako so tipično opazljivi tako imenovani "srednjerazsežni predmeti", kot so miza, mačka itd. Prav tako so opazljive čutom neposredno dostopne relacije, v katere ti predmeti vstopajo, recimo to, da je miza višja od mačke. Podobno so opazljive tudi čutom neposredno dostopne lastnosti takšnih srednjerazsežnih predmetov, recimo, da je mačka kosmata, miza lesena itd. Vse, kar čutom ni neposredno dostopno, pa je neopazljivo. Tako so neopazljive tiste zvezde, ki jih vidimo le s teleskopom, neopazljivi so mikroskopski delci, kot so atomi, neopazljivo je električno polje, neopazljivi so rentgenski žarki. Tudi lastnosti neopazljivk in njihove medsebojne relacije so praviloma neopazljive. Premer oddaljene zvezde in njena oddaljenost od nas sta že taki neopazljivki, podobno je z maso atoma, gostoto električnega polja ter jakostjo rentgenskega sevanja itd.

Pozitivistična *(glej,* recimo, Schlick, 1918 in Carnap, 1928) delitev na opazljivo in neopazljivo znotraj znanosti je vsaj posredno plod splošnega pozitivističnega verifikacionističnega epistemološkega programa. Znotraj znanosti so namreč pozitivisti splošno zahtevo po preverljivosti razumeli kot redukcijo na tisto, kar je zdravorazumsko neposredno opazljivo s pomočjo naših čutil. Zdravorazumsko neposredno opazljive bitnosti (predvsem zgoraj omenjeni tako imenovani "srednjerazsežni predmeti") naj bi bile namreč tisto, o čimer naj bi brez večjih dvomov vedeli, in tisto, kar naj bi brez dvoma obstajalo neodvisno od nas; sodbe o bitnostih, kot so elektroni, električno polje itd. (o vsem, česar ne moremo zdravorazumsko neposredno izkusiti in o čimer lahko vemo samo upoštevajoč znanstvene teorije – o tako imenovanih neopazljivkah), pa naj bi dobile svoj pomen šele po uspešni redukciji (na opazljivke).

Če je temu tako, se lahko vprašamo, kaj bi se zgodilo, če bi splošno pozitivističen verifikacionističen epistemološki program in njegovo tezo po preverljivosti sodb uporabili pri analizi meritev? Ali bi tudi to vodilo do pozitivistične zdravorazumske nedostopnosti čutom, osnovane na delitvi na opazljivo in neopazljivo? V pričujočem članku bomo pokazali, da temu ni tako. Pri tem se bomo oprli na analizo najbolj razvite teorije meritev, ki, vsaj kar se tiče splošnega verifikacionističnega programa, to je zahtev po preverljivosti sodb, gotovo deli pozitivistične korenine. Gre za teorijo meritev Briana Ellisa (Ellis, 1966).

Situacija, v kateri se bomo znašli, bo torej naslednja. Videli bomo, da – sledeč splošnemu verifikacionističnemu epistemološkemu programu in predvsem

njegovi zahtevi po preverljivosti sodb – lahko pridemo do dveh popolnoma različnih sklepov glede klasične pozitivistične delitve na opazljivo in neopazljivo. Če že omenjeni program in zahtevo po preveljivosti uporabimo na način, kot jo uporablja klasičen pozitivizem, to je prek analize zdravorazumskega opazovanja, je ta delitev upravičena in naravna. Če pa jo uporabimo prek analize meritev, pa klasična pozitivistična delitev na opazljivo in neopazljivo ni več upravičena. To situacijo lahko ponazorimo s sledečo skico:

SPLOŠEN VERIFIKACIONISTIČEN EPISTEMOLOŠKI PROGRAM (zahteva po preverljivosti sodb)	
Analiza zdravorazumskega opazovanja	*Analiza meritev*
– klasični pozitivizem	– Ellisova teorija meritev
– klasična delitev opazljivo/neopazljivo	– ni klasične delitve opazljivo/neopazljivo

Očitno torej je, da kljub enakim okvirnim vodilom (verifikacionističnemu programu oziroma tezi po preverljivosti sodb) obstaja dihotomija med analizo znanstvene merljivosti in analizo zdravorazumskega opazovanja. Vprašanje, ki se zastavlja, je, kaj ta dihotomija pomeni. Možnosti sta dve. Prva in ostrejša je trditi, da ta dihotomija implicira, da razlike med opazljivim in neopazljivim v znanosti ni, saj to dokazuje analiza meritev, analiza zdravorazumskega opazovanja pa za znanost ni relevantna. Druga, milejša, pa je, da postavimo neko novo delitev med opazljivim in neopazljivim, ki temelji na analizi meritev. Motivacija za takšno delitev seveda ni nujno verifikacionistična. V literaturi, recimo, poznamo Kyburgov poskus takšne delitve (Kyburg, 1984).

Ob neverifikacionistični motivaciji za delitev pa se pojavlja cel kup novih izzivov za filozofijo znanosti na splošno. Zdi se namreč, da takšno neverifikacionistično, na analizi meritev temelječe razlikovanje med opazljivim/neopazljivim, ne bi nujno načenjalo klasičnega vprašanja znanstvenega realizma (vprašanja o obstoju neopazljivk – teorijskih bitnosti). Dodatno vprašanje, ki bi se tako utegnilo zastaviti, je, ali niso pozitivistične korenine problematike znanstvenega realizma zgolj artefakt (preveč) zdravorazumsko naravnane pozitivistične delitve na opazljivo in neopazljivo. Analiza meritev bi na ta način dobila resnično pomembno mesto v filozofiji znanosti, saj bi bila neposredno vpletena v enega izmed bistvenih problemov filozofije znanosti – problem znanstvenega realizma in njegovo eventualno razrešitev.

I.2. Strategija

Članek bomo pričeli s predstavitvijo Ellisovega pristopa meritvam (razdelek “Meritve in konvencije”). Pri tem bomo posebej pozorno orisali njegovo analizo merskih konvencij in delitev na neposredne (ki se delijo naprej na osnovne in temeljne) ter posredne (ki se prav tako še delijo na povezujoče in izpeljane) meritve. Sledil bo razdelek (“Opazljivke in neopazljivke ter neposredna in posredna merljivost”), ki bo povezal Ellisovo delitev na neposredno in posredno

merljivost ter splošno pozitivistično delitev na opazljivke in neopazljivke. Koraka, ki bosta sledila, bosta bistvena za to, da bomo pokazali, da Ellisova analiza meritev ne podpira osnovne pozitivistične delitve na opazljivo in neopazljivo. V razdelku "Opazljivke in neposredna merljivost?" bomo pokazali, da so vse opazljivke neposredno merljive le osnovno, ne pa temeljno. V naslednjem razdelku ("Osnovna merljivost ne ustreza znanstveni merljivosti") pa bomo pokazali, da je šele temeljna merljivost tista prava znanstvena merljivost. V razdelku "Klasična delitev opazljivo/neopazljivo in Ellisova teorija meritev" bomo sklenili vse ugotovitve prejšnjih razdelkov. Pokazali bomo, da čeprav Ellisova osnovna delitev, to je delitev na posredne in neposredne meritve, podpira okvirno pozitivistično delitev na opazljivke in neopazljivke, pa njegovo podrobnejše razvrščanje meritev (predvsem delitev neposrednih meritev na osnovne in temeljne) delitve na opazljivke in neopazljivke ne podpira več. Razlog je v tem, da moramo ob predpostavki, da osnovna merljivost ni dovolj, marsikatero opazljivko meriti posredno in torej na način, ki naj bi bil tipičen za neopazljivke. Tako bomo lahko sklenili, da je, sledeč Ellisovemu pristopu meritvam, razlikovanje med opazljivkami in neopazljivkami v znanosti zabrisano, česar se pozitivisti, kot tudi Ellis sam, niso zavedali. Zaključek, ki bo sledil, bo orisal že omenjene posledice dihotomije med Ellisovo analizo meritev in zdravorazumsko pozitivistično delitvijo na opazljivo in neopazljivo, nakazal možnosti na meritvah temelječe delitve med opazljivim in neopazljivim ter orisal, kaj bi takšna delitev lahko prinašala.

II. Vpletanje konvencionalnega v meritve (Brian Ellis)

Prva[1] obsežnejša filozofska monografija, ki postavlja (fizikalne) meritve v središče pozornosti, je šele leta 1966 izdana knjiga B. Ellisa *Basic Concepts of Measurement* (Ellis, 1966). Ellis v uvodu v svoje delo trdi, da so za zapostavljanje meritev krivi pozitivisti, "kajti običajno so izhajali iz prikritega realističnega stališča. Tako ni presenetljivo, da naj bi realisti našli malo kaj, o čemer bi se prepirali z njimi." (Ellis, 1966: 2; moj prevod) "Prikrito realistično stališče" je po Ellisu razumeti skozi dejstvo, da čeprav so pozitivisti načeloma uspešno napadli Newtonova pojma absolutnega časa in prostora, sploh niso razmišljali, da bi na podoben način napadli tudi ostale kvantitativne pojme. Njegova glavna teza je, "... da so določeni metafizični privzetki, ki so jih privzeli tako pozitivisti kot nepozitivisti, mešali štrene pri našem razumevanju mnogih osnovnih pojmov o merjenju in skrivali obstoj določenih bolj ali manj arbitrarnih konvencij. Moj problem je povedati, katere te konvencije so in obravnavati razloge, ki jih imamo, ko izbiramo nekatere in zavržemo druge." (*ravno tam*: 3; moj prevod) Toda, čeprav kritizira pozitiviste, Ellisov pristop k meritvam ostaja znotraj pozitivistične tradicije. Ellis na to opozarja, ko pravi:

[1] Delo. ki bi Ellisovi knjigi lahko vzelo to prvenstvo, bi lahko bila Campbellova *An Account of the Principles of* Measurement *and Calculation* (1928), vendar pa se slednja ukvarja z meritvami veliko bolj obrobno, saj jih v primerjavi z Ellisom obravnava zgolj kot *enega izmed* osnovnih gradnikov fizike oziroma znanosti.

> "Moj cilj v tej knjigi je, da podam konsistenten pozitivističen pregled meritev; čeprav, ko rečem 'pozitivističen', mislim samo, da se grobo uvršča v pozitivistično tradicijo." (*ravno tam*: 3, moj prevod)

Ellisovo "grobo" nanašanje na pozitivizem je razumeti z dveh vidikov. Najprej zgolj v banalnem smislu ograjevanja od pozitivistov, ki jih kritizira. V drugo pa skozi njegovo željo, da ostane pristaš splošnih idej verifikacionizma in upiranja metafizičnim predpostavkam. Slednje je seveda tudi glavni motiv za njegovo iskanje konvencionalne obremenjenosti pri kvantitativnih pojmih v znanosti in torej srž njegove kritike dotedanjih pozitivističnih (ne)obravnav meritev. Splošno verifikacionistično načelo o preverljivosti sodb se torej pri Brianu Ellisu zrcali v njegovem iskanju konvencionalne obremenjenosti kvantitativnih pojmov. Ta drugi vidik je pomemben tudi za našo raziskavo, zato si ga pobližje oglejmo.

II.1. Kaj so meritve?

Najbolj splošno meritve razumemo kot pripisovanje števil predmetom (oziroma dogodkom). Že ta enostavna definicija se dotika vsaj dveh splošnih filozofsko zanimivih vprašanj. Eno izmed njih je gotovo vprašanje, kako lahko sploh pripisujemo števila – to je čiste matematične bitnosti – nečemu, kar se nahaja izven same matematike. Gre torej za splošno vprašanje o uporabi aritmetike oziroma matematike. Skoraj nič manj splošno pa ni tudi vprašanje o tem, kakšne lastnosti naj predmeti in dogodki imajo, da jim je mogoče števila smiselno pripisati. Tokrat gre za vprašanje obstoja in identifikacije kvantitativnih lastnosti, ki jim pravimo tudi količine. B. Ellis na obe ti vprašanji odgovarja tako, da podaja logično nujne in zadostne pogoje za uporabo aritmetike pri meritvah in logično nujne in zadostne pogoje za postulacijo in identifikacijo količin (1. oziroma 2. poglavje njegove knjige). Ti pogoji so tisto, kar moramo privzeti, preden sploh začnemo meriti. Ko pa odgovorimo na omenjeni splošni vprašanji, se nam nemudoma zastavi novo, ki je manj splošno in se tiče meritev samih. Kako lahko pripisujemo števila predmetom in dogodkom, kateri postopki nam to omogočajo in katere konvencije moramo za to privzeti? To je vprašanje, na katero B. Ellis v svoji knjigi obširno odgovarja s svojo klasifikacijo meritev (3. do 9. poglavje). Prvi dve splošni vprašanji nas tukaj ne bosta zanimali. Osredotočili se bomo na tretje vprašanje in si ogledali Ellisovo klasifikacijo meritev glede na postopke, ki jih vpletajo, in konvencije, ki jih moramo zaradi tega privzeti.

II.2. Ellisova klasifikacija meritev

II.2.1. Neposredne in posredne meritve

Ellis razdeli meritve na dve veliki skupini: neposredne in posredne meritve. Razlika med njimi je enostavna: neposredno merljive so tiste kvantitativne lastnosti, ki jih lahko merimo neodvisno, ne da bi se pri tem morali nanašati na

kake druge kvantitativne lastnosti. Zgled take kvantitativne lastnosti je dolžina. Dolžino lahko namreč neposredno primerjamo in tako nam, da bi tvorili nek "red dolgosti", ni treba vpletati drugih kvantitativnih lastnosti. Posredne meritve pa so tiste meritve, pri katerih neko kvantitativno lastnost *q* merimo preko neke druge kvantitativne lastnosti *p*, ki pa jo merimo neposredno. Pri tem mora veljati, da če lahko stvari uredimo v redu q-ja, so le-te pod določenimi pogoji enoznačno urejene tudi v redu p-ja. Zgled takšnih meritev je, recimo, meritev prostornine tekočin prek dolžine (višine stolpca v menzuri). Vsaka izmed obeh velikih skupin, pa se deli še na dve podskupini.

II.2.1.1. Delitev neposrednih meritev

Neposredne meritve se delijo na osnovne in temeljne meritve.

(*a*) *Osnovne meritve*

Zahteva po osnovni merljivosti trdi zgolj to, da stvari, ki jih merimo, lahko uredimo v nek red, to je, da povemo, katera je glede dane kvantitativne lastnosti večja, manjša ali enaka drugi. Operacija, ki jo moramo biti sposobni opraviti, je torej zgolj operacija primerjanja merjencev glede uprimerjene kvantitativne lastnosti. Zgled za takšne meritve je merjenje trdote po tako imenovani Mohovi skali. Gre za primerjanje trdote z drgnjenjem (angl. "scratch test"). Merjenec uvrstimo v red glede trdote tako, da ga podrgnemo z ostalimi predmeti, ki so že uvrščeni v red – če najdemo predmet, ki ga ne bo obdrgnil, hkrati pa tudi ne bo obdrgnjen, naš merjenec uvrstimo na njegovo mesto; če pa takšnega predmeta ne najdemo, se bo uvrstil med tista dva, od katerih bo enega obdrgnil on, drugi pa bo obdrgnil njega.

Kakšna je prisotnost konvencij pri osnovnih meritvah? To, o čemer se bomo dogovorili pri osnovnih meritvah, bo gotovo način, kako bomo red matematično interpretirali; pri trdoti, recimo, kateri predmeti bodo imeli trdoto 8, kateri 2 itd. Gre torej za konvencijo glede izbire uporabe aritmetike. Drugo, o čemer se moramo tudi pri osnovnih meritvah dogovoriti, je po Ellisu to, kakšne operacije bomo pri osnovnem merjenju uporabljali (pri našem merjenju trdote gre, recimo, za vzajemno drgnjenje). Drugih konvencij pri osnovnih meritvah ni.

(*b*) *Temeljne meritve*

Temeljne meritve so od osnovnih meritev bistveno bolj zahtevne. Znanim zahtevam za osnovno merljivost se pri temeljni merljivosti pridruži še zahteva po neki operaciji sestavljanja uprimerjenih kvantitativnih lastnosti. Takšna operacija O za sestavljanje dveh sistemov (predmetov, dogodkov ...) S in T, ki posedujeta kvantitativno lastnost *q*, omogoča oblikovanje sestavljenega sistema $O(S_1,T_1)$, ki prav tako poseduje *q*, zanjo pa mora veljati naslednje:

(1) $O(S_1,T_1) =_{*q*} O(S_2,T_2)) =_{*q*} O(T_2,S_2)$, kjer velja $S_1 =_{*q*} S_2$ in $T_1 =_{*q*} T_2$

(2) $O(S_1,T_1) >_{*q*} S_1$

(3) $O(O(S_1,T_1),U_1) =_{*q*} O(S_1,O(T_1,U_1))$

(4) Arhimedov aksiom za O in *q:* Naj bo S_1, S_2, S_3 ... kakršnakoli množica sistemov, ki so enaki glede *q* in naj bo T kakršenkoli drug končni sistem, ki poseduje *q*, tako da velja $S_1 <_{*q*} T$, potem obstaja število *n*, ki je tako, da če sestavimo sisteme S_1, S_2, S_3 ... S_n z operacijo O, je sestavljeni sistem večji od T v *q*. (Povedano po domače: vsako uprimerjeno *q* se da s sestavljanjem predmetov, ki tudi uprimerjajo *q*, preseči.)

Kaj vse to pomeni za prisotnost konvencij pri temeljnih meritvah? Konvencije, ki smo jih potrebovali pri osnovnih meritvah, ostajajo, novi pa so konvencionalni privzetki, ki jih s seboj prinaša operacija sestavljanja O.

Ker ta operacija v bistvu omogoča meritve z vpeljavo tako imenovanih "osnovnih standardov" oziroma povedano nekoliko manj natančno z uporabo enote (sestavljanje večkratnikov enote nam da merilo, s pomočjo katerega merimo), se nam tako pridruži še konvencija glede izbire "osnovnih standardov" oziroma enote.

II.2.1.2. Delitev posrednih meritev

(*a*) *Povezujoče meritve*

Tudi posredne meritve Ellis podrobneje razdeli na povezujoče in izpeljane meritve. Povezujoče meritve so manj zahtevna oblika posrednih meritev. Kot smo že omenili, ko smo vpeljali delitev na posredne in neposredne meritve, gre pri posrednih meritvah na splošno za to, da neko kvantitativno lastnost *q* merimo preko neke druge kvantitativne lastnosti *p*. Povezujoče meritve zahtevajo od obeh lastnosti zgolj to, da mora veljati, da če in samo če lahko stvari uredimo v redu q-ja (pod določenimi pogoji), so le-te urejene tudi v redu p-ja (pod istimi pogoji). Takšen pogojnik mora posedovati induktivno potrjeno veljavnost, vendar pa ni nujno, da bi bil del kakšne znanstvene teorije. S tem mislimo na to, da ni nujno, da njegovo veljavnost opiramo na neko potrjeno znanstveno teorijo.

Za zgled vzemimo že omenjeno meritev prostornine tekočin preko dolžine (višine) stolpca v menzuri. Zamislimo si, da induktivno vemo, da med višino stolpca tekočine in prostornino tekočine velja zveza glede urejenosti: večja prostornina tekočine vedno da višji stolpec tekočine. Recimo, da do tega pridemo enostavno tako, da z roko pazljivo (to je tako, da vedno zajamemo na isti način in torej zajamemo vsaj približno enako količino) zajemamo (različne) tekočine in jih pazljivo (ne da bi razlili tekočino) zlivamo v neko posodo. Po več poskusih bomo ugotovili, da je zelo verjetno, da večkratno zajeta količina tekočine seže višje in da urejenost v prostornini ustreza urejenosti v višini. Pri vsem tem nam ni treba poznati geometrije na splošno, niti ne natančnih geometrijskih lastnosti merilne posode.

Kakšni so torej konvencionalni privzetki, ki so posebej značilni za povezujoče meritve? Odgovor na to vprašanje je enostaven – tisto, o čemer se moramo

dogovoriti, je prav gotovo izbira posredne kvantitativne lastnosti (prostornino, na primer, lahko merimo posredno tudi preko kakšne druge kvantitativne lastnosti, recimo preko mase, če poznamo gostoto). Vend; pa to še ne zadostuje. S konvencijo moramo določiti tudi, kako sta pov zani urejenosti med posredno in neposredno kvantitativno lastnostjo. Č. se, recimo, odločimo, da prostornino merimo preko višine v neki izbrani merilni posodi, bomo morali enoznačno določiti, kako se spremembe v prostornini odražajo v spremembah višine. V geometrijsko drugačni posodi bi namreč lahko bila takšna povezava drugačna.

(*b*) *Izpeljane meritve*

Izpeljane meritve so tista podvrsta posrednih meritev, pri katerih je korelacija med neposredno in posredno kvantitativno lastnostjo veliko bolj zahtevna kot pri povezujočih meritvah. Ta korelacija mora biti namreč podana v obliki numerično izraženega znanstvenega zakona. Če vzamemo naš stari zgled merjenja prostornine prek višine v merilni posodi, to pomeni, da ne samo, da moramo vedeti, da je prostornina enaka višini, ki je pomnožena z osnovno ploskvijo (seveda, če gre za merilno posodo, katere vodoravni presek je vedno enak osnovni ploskvi), ampak da moramo vedeti tudi, da če višino podamo na neki skali, potem moramo presek in posledično prostornino podati v isti. Z drugimi besedami, tudi pripisovanje števil mora biti usklajeno: kakor števila pripišemo višini, tako jih moramo analogno pripisati tudi preseku in prostornini; oziroma konkretno, če merimo višino v metrih, moramo presek meriti v kvadratnih metrih, prostornino pa v kubičnih.

Konvencije, ki nastopajo pri izpeljanih meritvah, k do sedaj znani konvencionalnosti pri povezujočih meritvah dodajajo še izbor znanstvenih zakonov in teorij. Njihova še večja konvencionalna zahtevnost pa je v tem, da zahtevajo, da so znanstveni zakoni, ki jih uporabljamo, izraženi oziraje se na natančno določene skale, kar pomeni, da morajo biti kvantitativne lastnosti, ki v njih nastopajo, numerično reprezentirane na točno določen dogovorjen način.

III. Opazljivke in neopazljivke ter neposredna in posredna merljivost

Kot smo že povedali v uvodu, je za pozitiviste opazljivo tisto, česar se lahko neposredno dotaknemo z našimi čuti: v prvi vrsti tisto, kar neposredno vidimo, seveda pa tudi tisto, kar otipljemo, slišimo, okusimo, vonjamo. Vse ostalo je neopazljivo: recimo tiste zvezde, ki jih vidimo s teleskopom, elektroni, električno polje, rentgenski žarki itd.

Kljub tej strogi delitvi pa znanost seveda tvori empirične sodbe tako o opazljivkah kot o neopazljivkah. Vemo namreč, da, recimo, lahko izmerimo oddaljenost zgoraj omenjenih zvezd, da lahko eksperimentalno določimo povprečen premer atoma, naboj elektrona, jakost električnega polja in rentgenskega sevanja, prav tako kot lahko izmerimo dolžino mize in silo teže mačke. Vprašanje, ki si ga lahko torej zastavimo, je, ali obstaja kakšna razlika med meritvami neopazljivega in meritvami opazljivega? Na to vprašanje bomo v

skladu z našo strategijo skušali odgovoriti opirajoč se na Ellisovo razvrstitev meritev.

Očitno je, da že Ellisova osnovna delitev na posredne in neposredne meritve v določeni meri zrcali razlikovanje med merjenjem opazljivega in merjenjem neopazljivega. Ali je mogoče, da bi bila neopazljivka merljiva neposredno? Prav gotovo ne, saj bi bilo to v nasprotju z definicijo neopazljivke. Jakosti električnega polja, recimo, ne moremo meriti neposredno: merimo jo lahko prek inducirane napetosti, ki se pojavi v vodniku, ki se giblje po polju, prek sil in navorov, ki delujejo na naelektrena telesa itd. Podobno ne moremo neposredno meriti naboja elektrona, čeprav lahko iz Millikanovega poskusa sklepamo, da v naravi obstajajo samo mnogokratniki naboja elektrona in da elektron nosi tako imenovan "osnovni naboj" ($e_0 = 1{,}6022 \times 10^{-19}$ C). Rentgenskega sevanja prav tako ne moremo neposredno "občutiti". Izjema bi sicer lahko bile izjemno velike doze tega sevanja, ki jih bi občutili kot opekline in katerih posledice bi čutili v obliki rakavih obolenj itd. A tudi pri teh morbidnih "občutkih" bi se kaj lahko zmotili, saj bi namesto rentgenskega sevanja (curkov visokoenergijskih fotonov) lahko imeli opraviti s curki delcev β ali a ali pa še s kakšnim drugim sevanjem. Tudi oddaljenosti zvezd ne moremo meriti neposredno – merimo jo lahko šele tako, upoštevamo naše védenje o potovanju svetlobe. Pri premeru atoma pa je vsaj načeloma še huje kot pri zgoraj omenjenih neopazljivkah, saj ne gre samo za dejstvo, da atom ni čutom neposredno dostopna bitnost, ampak zato, da lahko njegov premer določimo samo upoštevajoč nek določen model atoma. Zaključimo torej lahko, da načeloma neopazljivk ne moremo meriti neposredno oziroma da so neopazljivke načeloma merljive samo posredno.

Kako pa je z Ellisovo delitvijo znotraj posrednih meritev? Ali bolj fina razdelitev posrednih meritev na povezujoče in izpeljane postavlja nove ločnice v smislu razlikovanja merljivosti opazljivk in neopazljivk? Spomnimo se konvencij, ki jih vsak izmed teh tipov meritev vpleta.

Povezujoče meritve zahtevajo konvencionalno izbiro povezave med posredno merjeno količino in dejansko merjeno količino, ki naj ima obliko pogojnika (vedno, ko se zgodi določena kvantitativna sprememba v posredno merjeni količini, mora priti do določene kvantitativne spremembe v dejansko merjeni količini). O tem, na podlagi česa vemo za veljavnost tega pogojnika, Ellis ni posebej natančen. Resničnost takšnega pogojnika bi načeloma lahko bila utemeljena na podlagi neke znanstvene teorije (znanstvenih zakonov, ki jih bi ta teorija vpletala), lahko pa je tudi samo neko induktivno potrjeno dejstvo[2]. Če gre za neopazljive (teorijske) bitnosti, druga možnost seveda odpade, saj povezave med nečim opazljivim in nečim, kar je neopazljivo oziroma teorijsko, brez vpletanja teorij ne moremo induktivno potrditi, ne da bi poznali vpletenih teorij.

[2] Ellis za povezujoče merjenje temperature, recimo, pravi: "Če merimo temperaturo prek meritve prostornine neke določene mase nekega plina pri konstantnem tlaku, ne določamo vrednosti kakršnihkoli konstant v nekem numeričnem zakonu. Na ta način bi lahko merili temperaturo tudi, če ne bi poznali nobenega numeričnega zakona. (Da je temperatura pod temi pogoji sorazmerna prostornini, seveda ni nikakršen numeričen zakon, ampak bolj ali manj arbitrarna domneva.)" (Ellis, 1966: 54; moj prevod)

Primerjave hitrosti gibanja naelektrenih kapljic pri Millikanovem poskusu nam, na primer, ne povedo ničesar o elektronu, če ne poznamo teorije, ki pravi, da so elektroni nosilci naboja, da na kapljice delujeta gravitacijska sila in sila električnega polja itn. Zaključimo torej lahko, da ob predpostavki, da je pogojnik, ki povezuje dejansko merjeno količino in količino, preko katere merimo, resničen, ker se naslanja na neko znanstveno teorijo, lahko trdimo, da povezujoče meritve že omogočajo meritev neopazljivk.

Kaj pa izpeljane meritve? Vpletanje konvencij pri slednjih je še veliko bolj prisotno kot pri povezujočih. Tu ne gre samo za izbor posredne i dejansko merjene količine, ampak tudi za izbor skal ter glede na izbrane skale numerično izraženega znanstvenega zakona. Te meritve so zaradi tega brez kakršnihkoli omejitev (ne tako kot povezujoče meritve) lahko meritve količin, ki jih uprimerjajo neopazljive bitnosti.

V splošnem lahko torej zaključimo, da se pozitivistična delitev na opazljivo in neopazljivo, kar se tiče merljivosti, zrcali v Ellisovem glavnem razlikovanju med posrednimi in neposrednimi meritvami: neopazljivke so merljive samo posredno: brez dodatnih zahtev, kadar gre za izpeljane meritve; z dodatno zahtevo po teorijsko osnovani utemeljenosti povezave med dejansko merjeno količino in posredno merjeno količino pa, kadar gre za povezujoče meritve.

IV. Opazljivke in neposredna merljivost?

V prejšnjem razdelku smo si zastavljali vprašanje, kakšna je razlika med merljivostjo opazljivk in neopazljivk. Opirajoč se na Ellisa smo pokazali, da neopazljivke niso merljive neposredno – neposredna merljivost je mogoča samo pri opazljivkah. Vprašanje, ki si ga lahko zastavimo sedaj, pa je, kako je z merljivostjo znotraj neposredne merljivosti: ali so vse opazljivke merljive temeljno in/ali (zgolj) osnovno?

Res sicer je, da Ellisa veliko bolj zanimajo razlike med temeljnimi in povezanimi meritvami na eni strani ter izpeljanimi meritvami na drugi, toda vsaj na nekaj mestih v svoji knjigi opozarja tudi na razlike med osnovno in temeljno merljivostjo. Že iz Ellisove klasifikacije meritev sledi, da so, kar se tiče prisotnosti konvencij, osnovne meritve manj podvržene konvencijam kot temeljne (glej predprejšnji razdelek), saj ne vpletajo izbora operacije sestavljanja uprimerjenih kvantitativnih lastnosti ter izbora t. i. osnovnih standardov (enot). Še bolj zanimive pa so Ellisove opombe o elementarnem značaju osnovnih meritev, ko pravi:

> “Način, kako merimo trdoto, predstavlja posebej osnovno obliko meritev. Vse količine namreč lahko merimo na ta način. To nam zagotavljajo pogoji, ki govorijo o obstoju količin. Če količina obstaja, potem imamo množico linearnih urejevalnih relacij in vsaj teoretično je mogoče stvari razvrstiti v linearni red glede na njih. Obstoj količine torej implicira obstoj reda in to je vse, kar potrebujemo za to vrsto meritev. Takšne meritve bom

imenoval osnovne meritve." (Ellis, 1966: 56; moj prevod)

Kmalu zatem pa Ellis poda tudi značaj temeljnih meritev. Pravi:

> "Četrta vrsta meritev, temeljne meritve, je, kar se tiče uporabe, najbolj omejena od vseh. Kajti, če naj bi bila količina temeljno merljiva, mora izpolnjevati vsaj naslednje pogoje."[3] (ravno *tam;* moj prevod)

Pomudimo se najprej pri prvem citatu. Tu Ellis trdi, da če nekaj lahko pojmujemo kot količino, potem je to nekaj "vsaj teoretično" merljivo osnovno. Z drugimi besedami bi to jasneje lahko povedali tako, da bi rekli, da je osnovna merljivost nujni pogoj za to, da nekaj lahko imenujemo[4] količina. Ellisovo besedno zvezo "vsaj teoretično" moramo namreč pojasniti.

Kot vemo, teorijske kvantitativne lastnosti ne morejo biti merljive neposredno. Osnovne meritve pa so tip neposrednih meritev in kot take primerne izključno za merjenje opazljivih kvantitativnih lastnosti. Teorijskih kvantitativnih lastnosti torej očitno ni mogoče meriti osnovno. Zakaj torej Ellis trdi, da so (kot vsaka kvantitativna lastnost) "vsaj teoretično" merljive osnovno in kaj misli s tem? Spomnimo se, da čeprav teorijske kvantitativne lastnosti niso merljive neposredno in tako tudi ne osnovno, seveda drži, da morajo tudi teorijske kvantitativne lastnosti tvoriti neko urejenost. Med posameznimi uprimerjenimi veličinami teorijskih količin mora prav tako obstajati neka množica urejevalnih relacij. Razlika je zgolj v tem, da ti pogoji za osnovno merljivost pri merjenju teorijskih količin niso opazljivi neposredno, ampak zgolj posredno prek neke dejansko merjene opazljive količine. Električni upor vodnikov tako, recimo, merimo prek kota odklona kazalca na ohmmetru in podobno naboj elektronov preko hitrosti gibanja naelektrenih kapljic v električnem in gravitacijskem polju pri Millikanovem poskusu. Osnovna merljivost je torej v smislu podajanja neke urejenosti nujna za merjenje katerekoli količine. Kako pa to urejenost interpretiramo – kot tisto urejenost, ki jo dejansko neposredno opazimo z našimi čuti (recimo kot kot kazalca ali hitrost kapljic) ali pa kot neko drugo (lahko tudi teorijsko) urejenost -, pa je drugo, dodatno vprašanje. Na naše zgoraj zastavljeno vprašanje lahko torej odgovorimo tako, da je Ellisove trditve:

> "Vse količine lahko merimo na ta način *(tj. osnovno).* To nam zagotavljajo pogoji, ki govorijo o obstoju količin. Če količina obstaja, potem imamo množico linearnih urejevalnih relacij in vsaj teoretično je mogoče stvari razvrstiti v linearni red glede na njih."

očitno razumeti tako, da se za Ellisovim "lahko merimo" in "vsaj teoretično" skriva nujni pogoj.

Kaj pa drugi citat? Kako je s temeljnimi meritvami? Ellis pravi, da je to najzahtevnejši tip meritev, čeprav sodi med neposredne meritve. To je

[3] Ellis potem navaja pogoje, ki smo jih že navedli, ko smo predstavili temeljne meritve.

[4] Ellis sicer govori o "obstoju količin", a za naše potrebe ontološko tako močne trditve ne potrebujemo. Namesto obstoja lahko na tem mestu govorimo tudi zgolj o poimenovanju, postulaciji, pojmovanju itd.

razumljivo, saj si oba tipa posrednih meritev lahko vsaj načeloma kot svojo dejansko merjeno količino, na katero vežeta posredno merjeno količino, izbereta količino, ki je merljiva samo osnovno, ne pa tudi temeljno. Temeljne meritve pa so po Ellisu najbolj zahtevne od vseh, saj vpletajo operacijo sestavljanja O, ki predstavlja nekakšno "seštevanje" uprimerjenih kvantitativnih lastnosti.

Iz Ellisovih trditev lahko torej takoj razberemo, da z osnovno merljivostjo opazljivih kvantitativnih lastnosti ne more biti nobenih problemov, saj, kakor smo videli, velja, da karkoli je opazljiva kvantitativna lastnost, je tudi osnovno merljivo. Kot lahko osnovno merimo trdost, lahko osnovno merimo dolžino: to, recimo, storimo tako, da razsežne predmete postavljamo enega ob drugega. Podobno je s hitrostjo: predmete, ki se gibljejo, primerjamo glede hitrosti tako, da jih istočasno na nekem mestu "spustimo" v isti smeri.[5]

Toda, ali so vse opazljivke merljive tudi temeljno? Vzemimo naše zgornje tri zglede: dolžino, hitrost, trdost. Kot že vemo, smo merjenje dolžine navedli kot zgled za temeljne meritve, zato z njo verjetno ne bo problemov. Kaj pa hitrost? Če najdemo operacijo sestavljanja uprimerjenih hitrosti O, za katero veljajo pravila, ki smo jih navedli v drugem razdelku, potem tudi tu ne bo problemov. Kako bi torej zagotovili sestavljanje uprimerjenih hitrosti? V posebnih primerih se zdi stvar enostavna: če se potniki gibljejo po vozilu, ki vozi; če se gibljemo po zemlji, ki se sama premika itd. Toda že tu se zaplete s komutativnostjo (drugi del prve zahteve o O): potniki se sicer lahko gibljejo po vozilu, a vozilo se ne more gibati po potnikih; podobno se mi lahko gibljemo po Zemlji, a Zemlja se ne more gibati po nas. Še huje je, ko bi morali sestaviti hitrosti dveh avtomobilov ali pa kolesarja in pešca. Ne moremo si predstavljati, da bi avtomobil vozil po avtomobilu, kaj šele, da bi pešec hodil po kolesarju ali kolesar vozil po pešcu. S trdostjo pa je še huje kot s hitrostjo. Kako kombiniramo trdosti dveh predmetov? Kako, recimo, lahko dosežemo drugo zahtevo $O(S_1,T_1) >_{*q*} S_1$. Če podrgnemo hrastovo deščico ob hrastovo deščico, ne bo nobene raze, a prav tako je ne bo, če podrgnemo dve hrastovi deščici ob eno. Trdosti predmetov so namreč lastnosti, za katere po njihovi naravi velja, da se ne sestavljajo na način, kot ga zahteva operacija O.

Zaključimo torej lahko, da vsaj nekaj klasičnih opazljivk ni neposredno temeljno merljivih (to je temeljno merljivih kot opazljivk). Videli smo, da to velja za hitrost, pri kateri je glavni problem uprimeritev.[6] Videli pa smo tudi, da to velja tudi za trdost, pri kateri pa problemi nastopijo že pred uprimeritvijo samo – trdost enostavno ni (po svoji naravi) asociativna lastnost v smislu zahtev, ki jih podaja operacija O. Tudi takih lastnosti ni malo. Spomnimo se, recimo, še površinske napetosti pri tekočinah, temperature in ostalih t. i. "intenzivnih količin".[7]

[5] Pripomnimo naj, da je pri časovno neodvisnih hitrostih v bistvu važna samo smer gibanja, saj ob predpostavki, da opazujemo dovolj dolgo, isti čas in kraj starta nista pomembna – hitrejši predmet bo vedno po določenem, mogoče sicer precej dolgem, časovnem obdobju ujel počasnejšega.

[6] Intuitivno lahko sklepamo, da je uprimeritev tukaj problematična zaradi dinamičnega značaja hitrosti. Na podobne probleme bi naleteli tudi pri pospeških, tokovih in v splošnem pri količinah, ki se spreminjajo s časom.

[7] Problematika (neposrednega temeljnega) merjenja vsaj nekaterih tukaj omenjenih količin bi lahko bila

V. Osnovna merljivost ne ustreza znanstveni merljivosti

Kot smo že navedli: ko Ellis (1966: 56) vpelje osnovne meritve, trdi, da je za osnovno merljivost potrebna zgolj neka urejenost med merjenci, nič drugega. Navadno privzamemo, da je ta urejenost plod dejstva, da vsi merjeni predmeti uprimerjajo neko kvantitativno lastnost (ki tipično nastopa v znanosti). Osnovna meritev je potem "odkrivanje" te urejenosti s primerjanjem predmetov, kot je, recimo, drgnjenje pri osnovnem merjenju trdosti po Mohovi skali.

Toda kaj pa, če je urejenost relativno naključna, to je, če merjeni predmeti ne posedujejo neke kvantitativne lastnosti v pravem, znanstvenem pomenu? Recimo, da gre za urejenost predmetov, ki so razmetani po moji mizi. Tudi ta urejenost je po Ellisovi definiciji osnovnih meritev osnovno merljiva, saj za osnovne meritve ne potrebujemo nič drugega kot ravno urejenost – samo neko urejenost. (Razmetane predmete lahko, recimo, uredimo tako, da jim pripišemo številke glede na to, kateri po vrsti so, ko, recimo, gledamo od leve proti desni.)

Iz tega lahko zaključimo, da je osnovna merljivost torej vsekakor nekaj, kar je bistveno preširoko za znanstvene opazljivke oziroma znanost. Po svojem obsegu uporabe je osnovna merljivost veliko bližje zdravorazumskemu vsakdanu.

S tem dejstvom se bi strinjal tudi Ellis, saj na več mestih v svoji knjigi zagotavlja, da "obstoj"[8] urejenosti ne zadostuje za "obstoj" prave znanstvene količine. Tako, recimo, med obravnavo pojma "količina" v drugem poglavju navaja:

> "Ljudi lahko, na primer, uredimo v linearni red tako, da vzamemo produkt njihove višine in let. Recimo torej, da so urejeni v linearni red "višlet".[9] Seveda ne mislimo, da so "višleta" ime prave količine, kot sta temperatura ali navor. Če torej privzamemo predlagani formalni kriterij,[10] moramo biti pripravljeni razlikovati med pravimi in umetno ustvarjenimi količinami. Zaradi tega se zdi bolje, da kriterij o obstoju linearnih urejevalnih relacij zavržemo kot edini zadostni pogoj za obstoj količin in zahtevamo nekatere nadaljnje pogoje." (Ellis, 1966: 31; moj prevod)

Podobne Ellisove trditve najdemo tudi v naslednjem poglavju (tretje poglavje), kjer obravnava pojem merske skale. Tukaj je zadeva sicer nekoliko drugačna, saj

povezana z njihovim relacijskim značajem. Hitrost in ostale "dinamične" količine so namreč tipično uprimerjene kot relacije in ne kot lastnosti (predmeti imajo določeno hitrost, pospešek itd. glede na neke druge referenčne predmete in ne sami po sebi). Tudi trdost v smislu "drgnjenja" je relacijska, podobno površinska napetost itd. ("Intenzivne količine" v splošnem so seveda druga zgodba.) Na ta relacijski značaj pa opozarja tudi Ellis (1966: 24), vendar zgolj v kontekstu splošne definicije pojma "količina" in spora med zagovorniki relacijske narave količin in zagovorniki količin kot (ontološko primarnih) lastnosti. Ellis v smislu te debate nikakor ne zagovarja izločitve omenjenih (t. i. relacijskih) količin kot "ontološko neprimarnih"; ravno nasprotno, ker se zavzema za spravo med obema skupinama in zagovarja obe možnosti (količine kot relacije in količine kot lastnosti – odvisno od posamičnega tipa količine) (Ellis, 1966: 25), imajo zanj te "relacijske" količine enako težo kot vse ostale. Zato njegova opozorila ne rešijo problemov, ki smo jih izpostavili.

[8] Kot smo že omenili (opomba št. 4), lahko tu namesto o obstoju govorimo tudi o ontološko manj zavezujočih možnostih (poimenovanju, postulaciji itd.).

[9] Opomba k prevodu: V angleščini gre pri izrazu "višleta" za sestavljenko "hage" iz "height" in "age".

[10] Opomba k prevodu: gre za kriterij, po katerem pravimo, da je obstoj reda nujen in zadosten pogoj za obstoj količin.

gre pri pojmu skale že za uporabo matematike in torej za numerično odslikovanje urejenosti, vendar lahko tudi tukaj iz Ellisovih trditev razberemo, da sama urejenost oziroma natančneje samo pripisovanje urejenosti in njegovo numerično odslikovanje za prave znanstvene meritve ni dovolj. Ob kritiki Stevensove definicije meritev:

> "Meritve so pripisovanje števil predmetom in dogodkom glede na neko pravilo – neko poljubno pravilo," (Stevens, 1959: 129; moj prevod)

Ellis navaja sledeči protiargument:

> "Ni dvoma, da meritve vedno vpletajo pripisovanje števil stvarem glede na neko pravilo, toda če ne privzamemo nobenih omejitev glede narave tega pravila, se zdi, da dopuščamo preveč. Trenutno so na moji mizi otroška igrača – traktor, prazna skodelica kave, steklenička črnila in prazen zavojček cigaret. Predpostavimo, da naj bi mi naročili, da vsakemu izmed teh različnih predmetov po vrsti dodelim število – prvo, ki mi pade na pamet; in predpostavimo, da so števila, ki jih dejansko pripišem 2, 2, 2, 3. V kakšnem smislu lahko trdimo, da sem izmeril dane objekte ..., ni dvoma, da sem sledil nekemu pravilu, kajti sledil sem navodilom in zapisal prva števila, ki so mi padla na pamet. Ne mislim pa, da bi si kdorkoli želel trditi, da sem karkoli izmeril." (Ellis, 1966: 39; moj prevod)

Če je torej osnovna merljivost preširoka in ne more biti zadostni pogoj za znanstvene meritve, se moramo vprašati, kateri izmed tipov meritev bi znanstvenim meritvam bolj ustrezal. Odgovor, ki se očitno ponuja (na ravni neposrednih meritev), so temeljne meritve. S temi meritvami lahko uspešno izločimo naključna urejevanja, kot je bilo urejevanje nereda na mizi, saj temeljne meritve predpostavljajo operacijo sestavljanja uprimerjenih količin, ki je v teh primerih ne moremo vzpostaviti. V nasprotju s tem pa uspešnost izključevanja količin tipa "višlet" ni tako enostavno dosegljiva. Trditev, da tudi tu ni mogoče vzpostaviti operacije sestavljanja uprimerjenih količin, je sicer tudi tu na mestu (zmnožka višine in let dveh oseb – recimo babice in vnuka – pač ni mogoče sestaviti), a seveda zgolj dokler na "višleta" gledamo neposredno, ali z drugimi besedami, ko jih gledamo kot opazljivko. Takoj, ko nanje gledamo kot na teorijsko količino – teorijsko sestavljenko, to je zmnožek časa in sile teže, pa višleta že postanejo temeljno merljiva, saj tako čas kot višino lahko uprimerjeno sestavljamo. Kljub temu se lahko iz zagate izvlečemo: krivdo za dvomljivo znanstvenost količine "višleta" lahko namreč na tej teoretski ravni že prevalimo na teorijo, ki to količino definira. Naš konkreten primer "višleta" bi tako prav gotovo ne mogli opravičevati znotraj znanosti kot je fizika, ampak, na primer, kvečjemu znotraj kakšne medicinske statistike.

Za znanstveno primernost temeljnih meritev in znanstveno neprimernost (ali vsaj manjprimernost) osnovnih pa govori tudi to, da šele temeljna merljivost omogoča merjenje z merilom v pravem pomenu besede. Pri tem mislimo na merilo, ki ima točno definirano enoto in je lahko poljubno fino in odprto, to je merilo, pri

katerem se sestavljanje enot lahko nadaljuje in pri katerem lahko za osnovno enoto načeloma vzamemo poljubno majhno enoto.[11] Do tega merila lahko pridemo namreč edinole tako, da sestavljamo večkratnike enot. To pa omogočajo šele temeljne meritve. Urejenost pri osnovnih meritvah, tisti osnovni red, v katerega umeščamo merjeno veličino, je lahko zgolj slučajno pravo merilo v smislu točno definirane enote – ta red zgolj slučajno lahko določa množica veličin neke količine, od katerih se dve sosednji med seboj razlikujeta za eno enoto. S postopki osnovne merljivosti takšnega razlikovanja namreč ne moremo zagotoviti, saj je edini postopek, ki nam je pri osnovni merljivosti na razpolago, postopek primerjanja glede na relacijo večji/manjši. Osnovnega reda pri osnovnih meritvah tudi ne moremo dopolniti' tako, da bi mu povečali obseg (recimo, da bi lahko merili namesto do deset metrov tudi do petnajst metrov), niti ga ne moremo dopolniti tako, da bi dobili finejši red in s tem finejše merilo (recimo, da bi namesto milimetrske dobili mikronsko skalo).[12] Možnost povečevanja obsega merila in možnost finejšega merjenja pa, kot smo omenili, morata biti pri znanstvenih meritvah vsekakor prisotni.

Zaključimo torej lahko, da so vsaj glede povečevanja obsega merila in povečevanja natančnosti, če že ne glede slučajne narave enakomernosti merila, osnovne meritve prešibke za pravo znanstveno merjenje in da slednjega omogočajo šele temeljne meritve, ki edine dobro definirajo merila.

Na koncu tega razdelka naj omenimo še dva navidezna ugovora našemu zaključku. Iz prejšnjega razdelka se spomnimo dveh primerov količin, pri katerih se pri osnovni merljivosti nekoliko zaplete: hitrosti in trdote.

Povedali smo že, da hitrost kot opazljivka ni merljiva temeljno, ampak zgolj osnovno. Iz tega in iz našega zaključka, da so za znanost bistvene temeljne meritve, bi lahko sledilo, da bi morali hitrost razvrednotiti kot manj znanstveno količino. To je seveda v nasprotju z vsako zdravo, predvsem pa z znanstveno pametjo. Kaj narediti? Spomnimo se, da v znanosti ponavadi hitrosti ne merimo s primerjanjem in uvrščanjem, ampak v glavnem preko meritev razdalj in pretečenega časa. Slednji količini pa sta seveda merljivi temeljno. Za razdaljo

[11] Seveda s tem zopet nikakor ne zahtevamo, da morajo biti količine merljive s poljubno natančnostjo, niti ne, da morajo biti merila razširljiva do poljubnih razširitev. Gre samo za to, da je pričakovati, da če lahko, recimo, merimo do dolžine desetih metrov, bi lahko vsaj načeloma merili tudi dolžine do dvajsetih metrov in da če lahko merimo, recimo, do dveh milimetrov natančno, bi vsaj načeloma lahko izpopolnili merila tako, da bi merili do milimetra natančno itd.

[12] Vse tukaj navedene trditve lahko zlahka potrdimo tako, da za ilustracijo navedemo razlikovanje med temeljno in osnovno merljivostjo dolžine. Recimo, da imamo dolžino *d*. Če bi jo merili osnovno, bi jo morali tipično uvrstiti v red dolžin, ki ga bi že imeli. Načeloma bi to storili tako, da bi jo primerjali z vsemi dolžinami znotraj danega reda in ji določili mesto: če bi bila enako dolga kot katerakoli dolžina iz danega reda, bi jo uvrstili na isto mesto kot dano dolžino, če pa bi bila daljša od neke dane dolžine ter krajša od neke druge dane dolžine, bi jo uvrstili med ti dve. Če pa bi jo merili temeljno, bi jo merili tako, da bi jo položili ob merilo, na katerem bi bile oznake sestavljenih uprimerjenih dolžin (večkratnikov enote: recimo 1mm, 1mm + 1mm = 2mm, 1mm + 1mm + 1mm = 3mm itd.). Primerjali bi, kateri oznaki je (približno) enaka in ji pripisali dolžino glede na vrednost te oznake (povedali bi, kolikokrat moramo sestaviti enoto dolžine, da dobimo merjeno dolžino). Iz teh dveh zgledov je očitno, da osnovnega merila (dolžine) samo z merskimi postopki osnovnih meritev, to je s postopki primerjanja, ni mogoče dobiti: samo primerjanje dolžin brez sestavljanja enote (ki je tipično za temeljne meritve) nam tega ne omogoči, saj dejstvo, da je nekaj daljše oziroma krajše od nečesa drugega, ne pove, za koliko daljšo oziroma krajšo stvar gre. Zaradi slednjega dejstva prav tako propade tudi možnost daljšanja merila in tudi možnost finejšega merila, kadar se opiramo samo na osnovno merljivost in ne tudi na temeljno.

oziroma dolžino to že vemo. Za čas pa tega ni težko videti: čas tipično merimo s sestavljanjem neke osnovne enote, ki je vezana na neko znano periodično dogajanje.[13] Hitrost torej lahko merimo na način temeljnih meritev, če jo merimo posredno, to je preko meritve razdalj in časa. In natanko na ta način hitrost v znanosti tudi najpogosteje merimo.[14] Hitrost tako kljub naši trditvi o bistvenosti temeljnih meritev za znanost ne more biti zapostavljena znanstvena količina, seveda ob predpostavki, da ni več opazljivka.

Oglejmo si še tretji tip količine: trdoto. Kot smo omenili, trdota po definiciji ni količina, ki bi bila merljiva temeljno. Ali mogoče to dejstvo spodkoplje našo odločitev glede bistvene vloge temeljnih meritev v znanosti? Tudi temu gotovo ni tako. Dejstvo, da obstajajo količine, ki po definiciji niso merljive temeljno, kot je, recimo, trdota, ne more biti razlog proti bistvenosti temeljnih meritev. Tudi če take količine obstajajo, lahko rečemo, da jih je malo in da v znanosti prej kot ne predstavljajo anomalijo. Večina njih (kot recimo trdota) imajo svoje korenine v takšnem ali drugačnem predznanstvenem početju (že izraz "preizkus z drgnjenjem" o tem dosti pove). Poleg tega velja, da če na njih gledamo v luči moderne znanosti, prej kot slej tudi one niso več po definiciji zgolj temeljno merljive. Trdota, recimo, je lastnost (površinske) strukture materiala. Slednja pa je odvisna od tipov in energije vezi med atomskimi delci blizu površine. Če trdoto zvedemo na te količine, tudi trdota postane merljiva na temeljni način, le da takrat tudi njo merimo preko neopazljivih količin (na primer energije vezi med delci).

Na koncu tega razdelka lahko torej zaključimo, da osnovna merljivost za znanost načeloma ne zadostuje. Znanost po svoji naravi potrebuje temeljno merljivost. Osnovna merljivost tako ni samo preširok pojem za znanstveno merljivost, kot smo že pokazali na začetku, ampak tudi preveč enostavna zanjo. Šele temeljna merljivost je prava znanstvena merljivost.

VI. Klasična delitev opazljivo/neopazljivo in Ellisova teorija meritev

Po temeljiti analizi Ellisove teorije meritev lahko strnemo naše ugotovitve in pogledamo, kaj lahko iz njih sklenemo. Najprej se spomnimo tretjega razdelka ("Opazljivke in neopazljivke ter neposredna in posredna merljivost"). V tem razdelku smo pokazali, da so edinole opazljivke lahko merljive neposredno, neopazljivke pa moramo tipično meriti posredno – prek izpeljanih meritev brez omejitev, prek povezujočih pa s pridržkom, da mora biti povezava med posredno in neposredno merjeno količino utemeljena prek neke znanstvene teorije. To je prva predpostavka našega argumenta.

V četrtem razdelku ("Opazljivke in neposredna merljivost") smo dokazali drugo

[13] Če gre, recimo, za nihanje nekega določenega nihala, potem čas merimo tako, da štejemo nihaje.

[14] Naj omenimo, da hitrost v praksi (recimo radar) precej pogosto posredno merimo tudi na način izpeljanih meritev preko Dopplerjevega efekta. To dejstvo seveda samo še krepi naše prepričanje, da zdravorazumsko pozitivistično gledanje na hitrost kot na tipično opazljivko – vsaj v merski praksi – najpogosteje ni utemeljeno.

predpostavko našega argumenta. Pri tem je šlo za dopolnitev analize tretjega razdelka. Če smo v tretjem razdelku pokazali, kakšne omejitve veljajo za posredno merljivost pri merjenju klasičnih pozitivističnih neopazljivk, smo v četrtem razdelku pokazali, da mora tudi na strani neposrednih meritev veljati nekaj omejitev, ki so bistvene za to, kar hočemo dokazati v našem argumentu (to je za to, da pokažemo, da je veliko klasičnih pozitivističnih opazljivk v pravem znanstvenem smislu merljivih šele posredno – to je na način klasičnih neopazljivk). Gre za to, da so vse opazljivke neposredno (to je kot opazljivke) merljive le preko ene podvrste neposrednih meritev: prek osnovnih meritev, prek temeljnih meritev pa ne.

V petem razdelku smo dokazali zadnjo, tretjo predpostavko našega argumenta. Pokazali smo, da osnovna merljivost ne ustreza pravi znanstveni merljivosti. Takšna merljivost namreč omogoča samo neko urejanje stvari, ne pa pravega merila z enoto. Slednje je možno šele preko temeljne merljivosti.

Kaj lahko sklenemo iz omenjenih predpostavk? Najprej združimo drugo in tretjo. Druga predpostavka trdi, da je mnogo klasičnih pozitivističnih opazljivk neposredno merljivih zgolj osnovno, ne pa temeljno. Tretja pa pravi, da osnovna merljivost ne ustreza znanstveni merljivosti – tej ustreza šele temeljna merljivost. Iz tega sledi, da mnogo klasičnih pozitivističnih opazljivk v luči znanstvene merljivosti ni merljivih neposredno – v luči te merljivosti so na splošno merljive zgolj posredno. Če pa ta sklep soočimo s prvo predpostavko, ki trdi, da je posredna merljivost tipična za neopazljivke, lahko zaključimo, da je mnogo opazljivk v smislu znanstvene merljivosti merljivih na način, ki je tipičen za neopazljivke. Tako se v smislu znanstvene merljivosti mnogo klasičnih pozitivističnih opazljivk izenači s klasičnimi pozitivističnimi neopazljivkami. Kot smo torej napovedali v uvodu, smo tako dokazali, da Ellisova delitev na posredne in neposredne meritve v svoji natančnejši formulaciji (to je ob upoštevanju dejstva, da se neposredne meritve delijo na temeljne in osnovne), ne podpira klasične pozitivistične delitve na opazljivo in neopazljivo.

VII. Zaključek

V pričujočem članku smo pokazali, da sledeč splošnemu verifikacionističnemu epistemološkemu programu (zahtevi po preverljivosti sodb) analiza meritev in analiza zdravorazumskega opazovanja, kakor jo poznamo v klasičnem pozitivizmu, ne vodita do istih dognanj. To dejstvo je še posebej pomembno zaradi tega, ker gre za razhajanje okrog verifikacionistično botrovane klasične pozitivistične delitve opazljivo/neopazljivo. Analiza meritev namreč te delitve ne podpira. Če povzamemo, lahko torej trdimo, da verifikacionistično načelo o preverljivosti sodb vodi v kočljivo dihotomijo: če ga uporabimo kot relativno zdravorazumsko, nam da klasično pozitivistično delitev na opazljivke in neopazljivke, če ga uporabimo v smislu analize meritev, pa te delitve ne podpira. Zdi se torej, da so zgodnji pozitivisti resnično prehitro sprejeli znanstvene meritve kot nekaj samoumevnega. Glavna napaka pri tem pa ni samo to, kar jim

očita Ellis: da so zanemarili prisotnost konvencionalnosti pri kvantitativnih pojmih na splošno, ampak je veliko hujša. Glavna napaka pozitivistov je, da so – namesto v meritvah – mero objektivnosti in preverljivosti iskali v skorajda zdravorazumskem razlikovanju med opazljivim in neopazljivim – med tem, kar lahko vidimo in česar ne moremo videti, med tem, kar lahko otipljemo in česar ne moremo otipati, med tem, kar lahko občutimo in česar ne moremo občutiti itd.

Na splošno te zagate pozitivizma odpirajo širok sklop vprašanj o odnosu med opazovanjem in merjenjem pri pozitivistih. Sama paradoksalna situacija, to je, da verifikacionistično stališče enkrat (to je, če ga uporabimo zdravorazumsko) vodi do delitve na opazljivo in neopazljivo, drugič (to je, če se opira na (Ellisovo) teorijo meritev) pa ne, pa je tudi zanimiva. Za konec si oglejmo, kakšne rešitve ta paradoksalna situacija dopušča.

Rešitvi sta načeloma dve. Ostrejša med njima je gotovo ta, da na splošno zavržemo pozitivistično delitev na opazljivo in neopazljivo. Pri tem se lahko opremo na domnevo, da naj bi bila (vsaj za dano razpravo, to je, ko gre za preverljivost sodb v znanosti) dognanja o znanosti (to je meritvah) relevantnejša od dognanj o zdravorazumskem. S tem bi ukinili iztočnico za klasično problematiko znanstvenega realizma ter večino klasičnih epistemoloških in ontoloških problemov filozofije znanosti.

Druga rešitev bi lahko bila milejša. Pozitivistično zamisel o delitvi na opazljivo in neopazljivo bi v tem primeru lahko ohranili, vendar bi jo morali zastaviti na nov način. Možnosti, da bi to storili, sta zopet dve.

Prva možnost bi bila ta, da enostavno upoštevamo dognanja, do katerih smo prišli pri analizi Ellisove obravnave meritev. Spomnimo se, da nekatere klasične opazljivke, kot so dolžina, masa, čas itd., ne podležejo naši kritiki, saj so neposredno merljive na način temeljnih meritev. Teh opazljivk je seveda mnogo manj, kot je opazljivk po stari klasični pozitivistični zdravorazumski delitvi, vendar to lahko pomeni zgolj to, da je bilo pozitivistično ločevanje opazljivk in neopazljivk premalo strogo, ker je bilo pač vezano na zdravorazumsko logiko čutne dostopnosti. Ob upoštevanju te možnosti bi torej lahko obdržali pozitivistično zamisel o delitvi opazljivo/neopazljivo, vendar pa bi skrčili število "pravih" opazljivk v znanosti: kriterij za opazljivost bi postala možnost neposredne merljivosti prek temeljnih meritev. To seveda ne bi prinašalo posebej razburljivih novosti v filozofijo znanosti na splošno – le slika o tem, kaj je opazljivo in neopazljivo v znanosti, bi postala manj intuitivna. Toda verjeti je, da bi z izgubo intuitivno čutnostne naravnanosti ta slika hkrati postala tudi dosti manj privlačna, kot je bila klasična pozitivistična.

Druga možnost bi bila, da znanstveno opazljivost in neopazljivost čisto na novo definiramo. Spomnimo se, da v zgodovini filozofije znanosti tako ali tako že poznamo alternativne delitve na opazljivo in neopazljivo (teorijsko). V mislih imamo, recimo, delitev v smislu tako imenovane T-teorijskosti, "tehnične" teorijskosti itd. Seveda bi, kar se tiče naše raziskave, za nas prišla v poštev

definicija, ki bi temeljila na analizi meritev. Pri tem seveda tokrat mislimo na analizo meritev na splošno in ne zgolj na Ellisovo analizo meritev. V ta namen se nam recimo ponuja delo Henryja E. Kyburga *Teorija in meritve* (Kyburg, 1984), ki postavlja trden logičen okvir za prehajanje od relativno zdravorazumskih (primerjalnih) kvantitativnih sodb do bolj teorijsko obremenjenih kvantitativnih sodb, kakor jih uporablja znanost. Takšna, na moderni teoriji meritev temelječa delitev na opazljivo in neopazljivo, bi vsekakor lahko prinesla nekaj svežine v filozofijo znanosti. V mislih imamo predvsem dejstvo, da bi takšna delitev zaradi svoje domnevne neobremenjenosti s pozitivistično verifikacionističnim programom lahko na novo osvetlila marsikatero epistemološko in ontološko vprašanje v filozofiji znanosti ter pripravila plodna tla za reševanje problema znanstvenega realizma. (*glej*, recimo, Vospernik, 2005)

MEASUREMENT AND OBSERVABLE/UNOBSERVABLE DISTINCTION IN SCIENCE

The positivist theory/observation distinction in science is at least indirectly one of the by-products of the general positivistic verificationist epistemic programme. In particular, within science the positivists understood the general demand for verification as a reduction to what is according to common-sense taken to be directly perceivable through our senses. Common-sense directly perceivable entities (such as the so-called “middle-sized” objects) were supposed to be something that one could easily know of and existing independently of us. Judgment about entities such as electrons, electric fields etc. should on the contrary get its meaning only after a successful reduction (to observables). If all this were true, then we could ask what would happen if we applied the general positivist-verificationist programme to the analysis of measurement? Would this also lead to the commonsensebased positivist distinction between the observable and the unobservable (i.e. theoretical)? In what follows we shall argue that this is not the case. We shall do this by analysing the most developed measurement theory that could be taken to share positivistic roots at least in as far as the general verificationist programme is concerned: the measurement theory of Brian

Ellis (1966).

Keywords: the theory/observation distinction, measurement, positivism, reduction to observables.

Literatura

Campbell, N. R. (1928). *An Account of the Principles of Measurement and Calculations.* London: Longmans, Green.

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

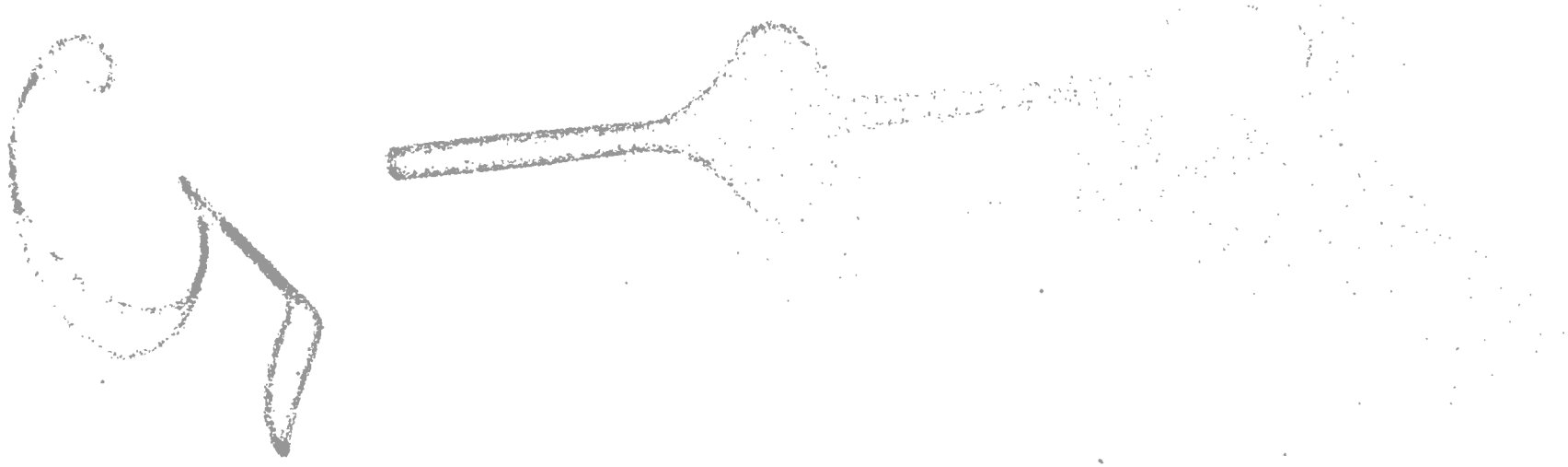
Ellis, B. (1966). *Basic Concepts of Measurement.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schlick, M. (1918). *Allgemeine Erkenntnislehre.* Berlin: J. Springer.

Stevens, S. S. (1959). "Measurement, psychophysics, and utility". V Churchman, C. W. in Ratoosh, Ph. (ur.), *Measurement: Definition and Theories*, New York: Wiley.

Kyburg, H. E. (1984). *Theory and Measurement.* Cambridge: Cambridge University Press.

Vospernik, M. (2005). "Theoreticity in Kyburg's Measurement theory". *Croation journal of philosophy*, zv. 5, št. 13, str. 89-108.



Védenje in skepticizem

Roderick M. Chisholm
prevedla Maja Viher, pregledal in popravil Danilo Šuster

TEORIJA SPOZNANJA*

1. Skeptikov izziv

Tradicionalna vprašanja

Kadar obravnavamo spoznavno teorijo kot del filozofije, se ukvarjamo z vprašanji, kot so: "Kaj lahko vem? Kako lahko ločim stvari, v katere sem upravičeno prepričan, od tistih, za katere nimam upravičenja? Kako se lahko odločim o tem, ali je biti prepričan v nekaj bolj upravičeno kakor biti prepričan v nekaj drugega?" Ta vprašanja so vprašanja o nas samih, zato se temu primerno imenujejo sokratska vprašanja. Ne glede na to, zakaj se zanje zanimamo (in predlaganje vzročnih pojasnil ni del filozofije), je dejstvo, da se epistemološka vprašanja pojavljajo in jih tisti, katerim se porajajo, jemljejo zelo resno. Zato predlagam, da jih tudi mi poskusimo jemati resno.

Namen postavljanja takšnih vprašanj je popraviti in izboljšati naš lastni spoznavni položaj. Ali je naš namen tudi pridobiti *védenje?* Varneje je, če rečemo: želimo si kar se da izboljšati naša prepričanja – nadomestiti neupravičena s tistimi, ki so upravičena in tista z nižjo stopnjo upravičenja s tistimi z višjo stopnjo upravičenja.

Filozofski skeptik

Nekateri filozofi dvomijo o tem, da sploh obstaja karkoli, kar lahko vemo. Zatorej dvomijo tudi o tem, da je mogoče ugotoviti, ali obstaja karkoli, kar lahko vemo. Za takšne filozofe – lahko jih imenujemo "filozofski skeptiki" – se zdi, da predstavljajo izziv tradicionalni epistemologiji. Ali naj nas takšen izziv zastraši?

Vprašanje ni, ali lahko *zavrnemo* filozofske skeptike. Niti ni vprašanje, ali jim lahko pokažemo, da je njihovo prepričanje zgrešeno. Sprašujemo le, ali nam lahko predložijo razloge, zaradi katerih menijo, da smo v zmoti.

Kaj nam lahko povedo? Obstaja več možnosti.

(I) Rekli bi lahko: "Navsezadnje obstajajo dobri razlogi za domnevo, da *ne moremo* vedeti stvari, za katere večina ljudi misli, da jih lahko ve." V podporo tej trditvi bi lahko navedli številne informacije o človeški zmotljivosti. Recimo, da so nam dane takšne informacije. Ali posedovanje takšnih informacij pomeni, da naše predvidevanje, da lahko odgovorimo na epistemološka vprašanja, *ni* razumno?

* Prevedeno po Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey (3. izdaja), 1989, str. 1-17. – op. prev.

Če imamo *informacije* o človeški zmotljivosti oziroma o tem nekaj *vemo*, potem moramo te informacije, ko se vprašamo, kaj lahko vemo, seveda upoštevati. Vendar moramo upoštevati *tudi* dejstvo, da *se jih* kljub indikacijam zmotljivosti, kakršnekoli te indikacije že so, zavedamo in zato *imamo* informacije o nas samih in drugih ljudeh.

(II) Skeptiki nam lahko o človeški zmotljivosti povedo različne stvari, ne da bi trdili, da so upravičeno prepričani v resničnost teh stvari. Kaj naj jim v *tem* primeru odgovorimo? Lahko odgovorimo, tavtološko, da imamo osnovo za dvom le, če imamo *osnovo* za dvom. Vendar, kako nam lahko nekaj, za kar nimamo upravičenja, da bi bili v to prepričani, oskrbi osnovo za skepticizem?

(III) Obstajajo skeptične trditve, ki jih zagovarjajo tisti, ki bi jim lahko rekli "mogoče nimate prav" skeptiki. Takšni skeptiki poudarjajo, da je Descartesova domneva hudobnega demona logično mogoča. Res je tudi, da ni nobenega *protislovja v* domnevi, da je vsa moja trenutna izkustva povzročil takšen zli demon. Zato, sklepajo skeptiki, ni razumno, da imamo prepričanja o stvareh, ki nas obdajajo. Sodobno različico takšnega sklepanja je predlagal Hilary Putnam:

> "Predstavljajte si, da je hudobni znanstvenik na nekem človeku (lahko si predstavljate, da ste to vi) izvedel operacijo. Človekove možgane (vaše možgane) je odstranil iz telesa in jih položil v posodo s hranili, ki možgane ohranjajo žive. Živčne končiče je povezal s superznanstvenim računalnikom, zaradi katerega človek, čigar možgani to so, doživlja iluzijo, da je vse popolnoma normalno. Zdi se mu, da vidi ljudi, predmete, nebo itd.; vendar je vse, kar človek doživlja, rezultat elektronskih impulzov, ki potujejo od računalnika do živčnih končičev."[1]

Vrsta skeptikov, o katerih zdaj razmišljam, nam bo rekla: "Logično je mogoče, da ste zdaj v takšnem položaju. Zato nimate upravičenega prepričanja, da obstajate zunaj posode s hranili."

Seveda takšni skeptiki ne trdijo, da smo upravičeno prepričani v to, da *smo v* posodi. Pravijo, da nimamo upravičenja za prepričanje, da *nismo* v posodi.

Je to dober argument? Njegova zgradba je videti takole:

(1) Zdaj imaš nekatere izkušnje, za katere verjameš, da so rezultat tvojih trenutnih zaznav stvari okoli tebe in spomina na takšne zaznave.

(2) Logično je mogoče, da (i) imaš izkušnje, kot jih imaš, in (ii) da teh izkušenj ni povzročila zaznava fizičnih stvari okoli tebe, temveč zli demon, ki dela čudne stvari s tvojimi možgani.

Zato:

(3) Nimaš upravičenega prepričanja, da te zdaj obkrožajo znane fizične stvari in

[1] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981), str. 5-6.

ljudje.

Kaj lahko rečemo o tem argumentu?

Odgovor je zelo preprost: sklep ne sledi iz premis. Nobenega logičnega protislovja ni v tem, da sprejmeš premise in obenem zanikaš sklep – da to ugotovimo, ni potrebna nobena posebna logična bistroumnost[2]

Kaj lahko potem naredijo skeptiki? Njihova edina možnost je, da uvedejo *tretjo* premiso – takšno, da bo po njeni združitvi s premisama (1) in (2) sklep (3) zares sledil. Toda, katera bi ta tretja premisa lahko bila? In kako bi jo skeptiki zagovarjali?

Potrebovali bi premiso tipa:

> Če so tiste tvoje izkušnje, za katere meniš, da so zaznave in spomini, takšne, da je logično mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi karkoli zaznaval ali se česa spominjal, potem nimaš upravičenja za prepričanje, da zdaj zaznavaš zunanje stvari ali se spominjaš preteklih dogodkov.

Na tej točki moramo biti dovolj rafinirani in izzvati skeptikovo premiso: "In kaj je *tvoj* razlog, da to trdiš? Kakšno upravičenje imaš, da meniš, da je tvoja kompleksna filozofska propozicija zame bolj razumna kot pa prepričanje, da me obkrožajo znane fizične stvari?"

Težko si zamislimo, kakšen bi bil plavzibilen skeptikov odgovor.

Mogoče bi ga lahko rešil argument vrste *reductio ad absurdum*, s katerim bi dokazal, da če ravnamo, opirajoč se na domneve, ki smo jih navedli na začetku, potem bomo ugotovili, da vendarle nimamo upravičenih prepričanj. Mogoče skeptiki upajo na to: potem ko bomo mi opravili svoje delo in postavili spoznavno teorijo, lahko oni opravijo *svoje* delo in pokažejo, da tisto, kar mi mislimo, da vemo, upravičuje naše prepričanje, da teh stvari ne moremo vedeti. Vendar tega dela še niso opravili, zato nam zgolj možnost, da ga bodo, ne daje nobene pozitivne osnove za skepticizem.

Seveda to, kar smo povedali, skeptikov verjetno ne bo prepričalo in težko trdimo, da smo jih "zavrnili". Naše vprašanje tudi ni bilo: "Ali lahko zavrnemo skeptike?" Naše vprašanje je bilo: "Ali obstajajo pozitivni razlogi, da smo skeptični glede možnosti uspeha v našem spoznavnem podvzetju?"

Odgovor je, kot se zdi, da takšnih razlogov ni. Zato ni nerazumno, da nadaljujemo.

Epistemologovo zaupanje vase

[2] Primerjaj esej G. E. Moora "Four forms of scepticism" v *Philosophical Papers* (London: George Allen and Unwin, 1959), str. 196-225; primerjaj Peter Klein, *A Refutation of Skepticism* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981) in Barry Stroud, *The Philosophical Significance of Skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Razmislite samo o enem od tradicionalnih vprašanj:

(A) V kaj sem upravičeno prepričan?

Ko si zastavimo to vprašanje, se nam obvezno zastavi še drugo vprašanje – vprašanje o prvem vprašanju:

(B) Kaj upravičeno predpostavljam, ko poskušam ugotoviti, v kaj sem upravičeno prepričan?

Če v odgovoru na prvo vprašanje nimam upravičenja za *nobeno* predpostavko, potem ni nobenega razumnega načina, kako oceniti odgovore, ki mi pridejo na misel. Seveda, če nimam upravičenja za nobeno predpostavko, potem nisem upravičen trditi, kar sem pravkar navedel – ali trditi trenutne izjave. Kakšne vrste predpostavke potem *lahko* upravičeno trdim? Nekatere stvari so predpostavljene z dejstvom, da se lahko o njih *sprašujemo.*

Sposobnost, da vprašamo "Kaj lahko vemo?" in "V kaj upravičeno verjamem?" predpostavlja, da imamo pojma védenja in epistemskega upravičenja. Če se lahko vprašam, kaj je tisto, kar vem ali lahko vem, in če se lahko vprašam, ali sem bolj upravičen biti prepričan v nekatere stvari kot v druge, potem razumem, *kaj je to* nekaj vedeti in *kaj je to* biti upravičen ali neupravičen v nekem prepričanju. "Absurdno bi bilo nekaj iskati, če sploh ne bi vedeli, kaj iščemo."[3] To pomeni, da sem sposoben vsaj ugotoviti, kaj *bi pomenilo* imeti množico spoznavno uglednih prepričanj.

Eno vrsto predpostavk je mogoče povzeti takole:

(P_1) Imam neko predstavo o tem, kaj pomeni, da je prepričanje upravičeno, in predstavo o tem, kdaj prepričanje ni upravičeno; imam predstavo o tem, kaj pomeni nekaj *vedeti;* in imam predstavo o tem, kaj pomeni, da imam za nekaj *večje upravičenje* kot za nekaj drugega.

Namesto "Imam predstavo o tem, kaj pomeni, da je prepričanje upravičeno" bi lahko rekli "Lahko *dojamem*, kaj pomeni, da je prepričanje upravičeno". (Seveda imamo lahko pojem, ne da bi zmogli definirati ali analizirati vsebino tega pojma. Toda če imamo dani pojem, potem bi lahko bili sposobni oceniti ustreznost predlagane definicije ali analize tega pojma.)

V poskusu odgovora na ta vprašanja bom upošteval različna prepričanja in jih poskušal razvrstiti glede na njihovo upravičenje. S tem predpostavljam, da lahko nekaj vem o svojih prepričanjih in trenutnem duševnem stanju. Zato bi rekel, da je tradicionalni epistemolog upravičen v naslednji predpostavki:

(P_2) Upravičeno sem prepričan, da lahko izboljšam in popravim svoj sistem prepričanj. Od tistih prepričanj, ki so o zadevah, ki me zanimajo ali zadevajo, lahko ločim tista, ki so neupravičena, in dodam druga, ki so upravičena, ter

[3] Bernard Bolzano, *Was ist Philosophie?* (Vienna: Wilhelm Braumüller, 1849), str.7.

nadomestim manj upravičena prepričanja z bolj upravičenimi.

Če je ta predpostavka resnična, potem obstajajo lastnosti, ki so takšne, da če jih imamo, potem lahko rečem, da neposredno vem, da jih imam.

Zaradi te druge predpostavke lahko tradicionalno epistemologijo imenujemo "internalistična". Predpostavljamo, da obstajajo določene stvari, ki jih lahko vemo o sebi brez kakršnekoli zunanje pomoči.

Pri tvorbi svojih predpostavk epistemologi predpostavljajo, da so *racionalna* bitja. To deloma pomeni, da imajo določene lastnosti, ki so takšne, da če se vprašajo o vsaki od teh lastnosti, ali to lastnost imajo ali ne, potem jim je jasno, da jo imajo. Nadalje to pomeni, da so sposobni vedeti, kaj mislijo in v kar so prepričani ter lahko prepoznajo nekonsistenco.

Torej epistemologi predpostavljajo, da jim lahko uspe. To pa pomeni, da imajo neke vrste zaupanje vase.[4]

O upravičenju tega zaupanja

Ali sem upravičen v teh predpostavkah?

V zvezi s propozicijo, da moje zaupanje vase *je* upravičeno, so možni trije odzivi: (1) propozicijo lahko *zanikamo;* ali (2) propoziciji lahko *pritrdimo;* ali (3) *se vzdržimo sodbe o* propoziciji. Če *zanikam,* da je zaupanje upravičeno, potem ne bi bilo ravno smiselno, da nadaljujem z nalogami tradicionalne epistemologije. Če pa *trdim,* da je zaupanje upravičeno, potem se moram znova soočiti z vprašanji o upravičenju – tokrat z vprašanji o moji upravičenosti za prepričanje, da so tradicionalne predpostavke upravičene. Pameten epistemolog bi se zato začasno *vzdržal* sodbe o propoziciji, da je njegovo prepričanje upravičeno.

Morda bi ugovarjali: "Nerazumno je nadaljevati, če ne misliš, da si upravičen v tem, da nadaljuješ!" Odgovor je seveda, da *to* ni nerazumno. Nerazumno *je* nadaljevati, če si prepričan, da *nisi* upravičen, da nadaljuješ. Iz dejstva, da *nisi prepričan,* da *si* upravičen, ne sledi, da si prepričan, da nisi upravičen.

Problemi kriterija

Vseeno se ne moremo izogniti izzivu antičnega "problema kriterija". Problem lahko na kratko opišemo takole:

Razlikujemo dve zelo splošni vprašanji. To sta "*Kaj* vemo?" in "Kako se v vsakem posameznem primeru odločimo, *ali* vemo ali ne?". Prvo vprašanje lahko zapišemo tudi kot "Kakšen je *obseg* našega védenja?", drugo pa kot "Kakšni so *kriteriji* védenja?".

[4] "Edino jamstvo, ki ga imamo pri iskanju resnice, je zaupanje v naše lastne razumske sposobnosti, da bomo dosegli naš cilj in zaupanje v občutek, da ne bomo zašli v nepotrebno zmoto." Keith Lehrer, "Self-Profile", v R. J. Bogdan, urednik, *Profiles: Keith Lehrer* (Dordrecht: D. Reidel, 1981), str. 98.

Če poznamo odgovor na katerokoli od obeh vprašanj, potem bomo mogoče iznašli postopek, s katerim bomo lahko odgovorili tudi na drugo vprašanje. Če lahko natančno določimo kriterije védenja, nam mogoče uspe določiti obseg našega védenja. Če poznamo obseg našega védenja in lahko povemo, kaj vemo, potem nam lahko uspe izoblikovati kriterije, s katerimi lahko razločimo tiste stvari, ki jih vemo, od tistih, ki jih ne vemo.

Toda če nimamo odgovora na prvo vprašanje, potem se zdi, da ni načina, kako odgovoriti na drugo vprašanje. In če nimamo odgovora na drugo vprašanje, potem se zdi, da ne moremo odgovoriti na prvo.

Ali obstaja kakšen izhod? Obstajata dve možnosti.

Lahko poskusimo ugotoviti, kaj vemo ali v kaj smo upravičeno prepričani, brez uporabe kakršnegakoli *kriterija* védenja ali upravičenega prepričanja. Ali pa (2) lahko poskusimo izoblikovati kriterij védenja brez sklicevanja na katerekoli *primere* védenja ali upravičenega prepričanja. V prvem primeru bi bili "partikularisti", v drugem pa "generalisti" ali "metodisti".

Privzel sem, da lahko o svojih prepričanjih nekaj vem. Lahko, na primer, vem, da sem prepričan, da obstajajo psi. Ampak za ugotovitev, da sem prepričan v obstoj psov, mi ni bilo treba uporabiti nobenega kriterija, ki bi navajal, *kako* smo lahko prepričani v to, da psi so.

In tako se zdi, da začnemo kot "partikularisti": primere védenja identificiramo brez uporabe kateregakoli *kriterija* védenja ali upravičenja.[5]

Glede na to, kar smo predpostavili, lahko z besedami D. J. Mercierja rečemo, da je pojem spoznavnega upravičenja *objektiven, notranji* in *neposreden*.[6] *Notranji* in *neposreden* je v tem, da lahko neposredno, samo z *refleksijo,* ugotovimo, katera prepričanja so upravičena. Spoznavno upravičenje pa je *objektivno* v tem, da lahko sam po sebi konstituira predmet upravičenja in védenja. Mogoče je vedeti, da vemo, in mogoče je, da imamo upravičena prepričanja.

Zdaj lahko natančneje označimo pojem "notranjega upravičenja". Če je oseba S *notranje upravičena*, da je prepričana v določeno stvar, potem je to nekaj, kar lahko ve samo z razmislekom o svojem duševnem stanju. In če je potemtakem S *notranje upravičena*, da je prepričana v določeno stvar, ali lahko potem samo z razmislekom o svojem duševnem stanju ve, da *je* upravičena v prepričanju v to stvar? Tudi to je mogoče – potem ko je osvojila pojem spoznavnega upravičenja.

[5] "Akademiki trdijo, da nima resnica nobenih znamenj in da je odkriti resnico tako težko, kot je identificirati ubežnika, če ne poznamo nobenih njegovih značilnosti, po katerih se razlikuje od drugih. Vendar je to nesmiselno. Svetloba za to, da jo ločimo od teme, ne potrebuje nobenega posebnega znamenja; enako tudi resnica ne potrebuje drugih znamenj, kot je jasnost, ki jo obdaja, in prepriča razum kljub njegovim ugovorom." A. Arnauld, *The Art of Thinking* (1683) (Indianapolis, IN: The Bobbs-Merril Co., 1964), str. 11.

[6] D. J. Mercier, *Critériologie Générale ou Theorie Générale de la Certitude*, osma izdaja, (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1923), str. 234. Mercier je te izraze uporabil za to, kar je on imenoval "kriteriji" ali "znamenja resnice". Prva izdaja njegovega dela je bila objavljena leta 1899.

Zdaj pa si podrobneje oglejmo pojem spoznavnega upravičenja.

2. Spoznavno upravičenje

Spoznavno upravičenje

Izraz "upravičiti", ko ga uporabljamo kot oznako prepričanj, je izraz spoznavnega vrednotenja: z njim povemo nekaj o razumnosti tega prepričanja. Enako velja za izraze, kot so "evidentno", "neutemeljeno", "gotovo" in "verjetno". Tudi sam izraz "razumno" je lahko izraz spoznavnega vrednotenja.

Večina spoznavnih pojmov predpostavlja en sam relacijski pojem, ki ga lahko izrazimo takole, "To-in-to je *vsaj toliko upravičeno* za S, kot je ono-in-ono." Izraza "to-in-to" in "ono-in-ono" lahko nadomestimo z izrazi, ki označujejo "prepričanja" in "vzdržanja od sodb". (Oseba se *vzdrži sodbe o* propoziciji *h*, kadar ni prepričana v *h* in ni prepričana v zanikanje *h*. Propozicija, da Bog obstaja, je takšna, da jo teist sprejema, ateist sprejema njeno negacijo, agnostik pa se vzdrži sodbe.)

"Bolj upravičeno" lahko seveda razložimo s sklicevanjem na "vsaj toliko upravičeno". Saj če rečemo, da je A *bolj* upravičeno za S kot B, potem pravimo, da je napačno trditi, da je B *vsaj toliko* upravičeno za S kot A.

Tu sta dva jasna primera rabe "bolj upravičeno kot."

(1) Sv. Avguštin predlaga, da četudi obstajajo razlogi, da bi dvomili v zanesljivost čutov, je večina ljudi večino časa *bolj upravičena* v prepričanje, da se *lahko* nanje zanese kot pa v prepričanje, da se nanje *ne* more zanesti.[7]

(2) Četudi življenje na Veneri morda obstaja, smo bolj upravičeni vzdržati se sodbe o prisotnosti življenja na Veneri, kot pa smo upravičeni v prepričanju, da življenja na Veneri obstaja.

Govorili smo, o čem je *oseba*, oziroma subjekt, lahko upravičeno prepričana. Lahko rečemo, na primer, da je oseba S vsaj toliko upravičena, da je upravičeno prepričana v p, kot je upravičena, da se vzdrži *p*. S takšnimi izjavami o osebi lahko nekaj povemo o spoznavnem statusu zadevne propozicije *za* to osebo. Na primer, če je oseba S vsaj toliko upravičena, da je prepričana v *p*, kot je upravičena, da se vzdrži sodbe o *p*, potem je propozicija p za S *onstran upravičenega dvoma*. Biti onstran upravičenega dvoma je torej ena izmed številnih spoznavnih kategorij, v katero lahko sodi propozicija *p*.

Zdaj si bomo te kategorije podrobneje ogledali.

[7] To tezo je predlagal sv. Avguštin v svoji polemiki s skeptiki. Primerjaj njegovo delo *Against the Academicians* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1942). Tezo je eksplicitno izoblikoval Bertrand Russell v *An Inquiry into Meaning and Truth* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1940), str. 166: "Prepričanja, ki jih povzroča zaznava, so sprejemljiva, razen če obstajajo dobri razlogi za njihovo zavrnitev."

Izenačeno

Če je propozicija za določeno osebo *izenačena,* potem nimata niti propozicija niti njena negacija nobene pozitivne stopnje spoznavnega upravičenja za to osebo.

(D_1) *p* je izenačena za S $=_{def}$ S je vsaj toliko upravičena v prepričanju, da p, kot je upravičena v prepričanju, da ne-p; in S je vsaj toliko upravičena v prepričanju, da ne-p, kot je upravičena v prepričanju, da *p.*

Grški skeptik Piron iz Elize (okoli 365-275 pr. n. št.) je menil, da so vse propozicije izenačene. Nekateri od kasnejših grških skeptikov ("akademiki") so to doktrino izrazili z mnenjem, da je mogoče vse propozicije *prikazati* kot izenačene. Vendar bi bilo to protislovno.[8] Domneva, da *smo* upravičeni v predpostavki, da je vsaka propozicija izenačena, predpostavlja, da vsaj *ta* propozicija *ni* izenačena.

Izraz "pironizem" se včasih uporablja za naslednji nauk: poskus, da se izognemo *neupravičenemu* prepričanju je razumnejši kot pa poskus, da bi *imeli* upravičeno prepričanje. Kot bomo videli, pričujoča knjiga pironizma ne predpostavlja.

Verjetno

Če propozicija ni izenačena za S, potem je ali ta propozicija ali pa njena negacija *verjetna* za S. Izraz "verjetna" tukaj jemljem v smislu, v katerem ga vsi razumemo – bodisi da kaj vemo o epistemologiji, statistiki ali induktivni logiki ali pa ne. To je smisel, ki ga imamo v mislih, ko si zastavimo vprašanja, kot so "Ali je verjetno, da bom čez eno leto živ?" in "Ali je verjetno, da bo jutri deževalo?".

Če rečemo, da je propozicija za nas verjetna v tem temeljnem smislu, preprosto rečemo, da smo bolj upravičeni, da smo prepričani v to propozicijo kot pa v njeno negacijo. Naša definicija je torej:

(D_2) *p* je verjetna za S $=_{def}$ S je bolj upravičena v prepričanju, da *p,* kot pa v negacijo p-ja.

Če je v tem smislu verjetno, da boš čez eno leto živ, potem si bolj upravičen verjeti, da boš čez eno leto živ, kot pa verjeti, da čez eno leto ne boš več živ. S tem temeljnim pomenom "verjetnosti" se epistemologi ukvarjajo vsaj že od časa grških skeptikov.[9]

Propozicije, ki so tako za osebo S verjetne in so *zgolj verjetne* za S (za S nimajo višjega spoznavnega statusa), so lahko takšne, da so nekatere *bolj upravičene* za

[8] "Montaigne piše, da se akademiki razlikujejo od pironistov v tem, da verjamejo, da so nekatere stvari bolj verjetne od drugih; mnenje, ki ga pironisti ne bi sprejeli. Nadaljuje pa tako, da se strinja s pironisti in pravi: 'Nauk pironistov je bolj drzen in veliko bolj verjeten.' Torej so vendarle nekatere stvari bolj verjetne od drugih!" Antoine Arnauld, *The Art of Thinking* (Indianapolis, IN.: The Bobbs-Merril Co., 1964), str. 10. To delo je bilo prvič objavljeno leta 1662 kot *La Logique ou l'Art de Penser.*

[9] Glej Cicero, *De natura Deorum, Academica,* Loeb Classical Library (New York: G. P. Putnam's Sons, 1933); npr. *De Academica,* Vol. II, xxxix, str. 588, 600. Cicero uporablja *"probabilitas"*.

S kot druge. V najboljšem primeru je zate zgolj verjetno, da boš čez eno leto živ; in tudi zgolj verjetno, da boš čez pol leta živ. Vendar si bolj upravičen verjeti, da boš čez šest mesecev živ, kot verjeti, da boš živ čez eno leto. V tem primeru lahko rečemo, da je od obeh propozicij, od katerih je vsaka zgolj verjetna zate, ena od teh zate *bolj verjetna* kot druga.

Paziti moramo, da razlikujemo ta temeljni spoznavni pomen "verjetnega" od pomena, ki ga ima ta izraz v statistiki ali induktivni logiki. V teh disciplinah je "verjetnost" definirana v smislu pogostosti ("frekvence") nastopa – včasih v smislu "končna limita relativne frekvence". Epistemski pojem verjetnosti, četudi je tesno povezan s pojmom pogostosti, je pojem popolnoma druge vrste.

Onstran upravičenega dvoma

Kaj pomeni za propozicijo, da je onstran upravičenega dvoma, smo že povedali:

(D_3) *p* je onstran upravičenega dvoma za S $=_{def}$ S je bolj upravičen v prepričanju, da *p,* kot pa da se vzdrži sodbe o *p.*

Kategorija biti *onstran upravičenega dvoma* je prikazana s propozicijo, da bo stavba, v kateri se zdaj nahajam, jutri še tukaj. Propozicija ni evidentna. Vendar je zame – in upam, da tudi za druge – propozicija takšna, da je bolj upravičeno verjeti vanjo kot se o njej vzdržati presoje.

Seveda obstajajo *resnične* propozicije, ki so takšne, da smo bolj upravičeni biti vanje prepričani, kot pa se sodbe o njih vzdržati. Ali obstajajo tudi *neresnične* propozicije, za katere smo bolj upravičeni, da smo vanje prepričani, kot pa da se sodbe o njih vzdržimo? Ugotovili bomo, da je to res. Ali, natančneje, ugotovili bomo, da če je filozofski skepticizem napačen in če dejansko vemo mnogo stvari o tem svetu, za katere zdaj mislimo, da vemo, potem je zelo možno, da so nekatere neresnične propozicije takšne, da je za nas bolj razumno, da smo vanje prepričani, kot pa da bi se sodbe o njih vzdržali.

Evidentno

Evidentno je tisto, kar dodamo resničnemu prepričanju, da dobimo védenje.

Domnevno obstaja devet planetov. Oseba, ki je *prepričana,* da obstaja devet planetov, toda ne ve, da obstajajo, ima vsaj resnično prepričanje o številu planetov. Toda oseba, ki ve, da obstaja devet planetov, ima nekaj, česar oseba, ki ima zgolj prepričanje, nima. Tradicionalni način, kako to razliko izrazimo, je, da rečemo, da je za osebo, ki ima védenje, resnična propozicija, v katero verjame, tudi *evidentna.*

Ne smemo pomešati izrazov *"p* je evidentno za S" in "S ima zadostna dokazila za *p".* Slednji izraz, ne pa prvega, je mogoče razumeti kot "Zaradi tistih stvari, ki so evidentne za S, je *p* onstran upravičenega dvoma za S".

Evidentna, tako kot tista onstran upravičenega dvoma, je propozicija, ki je takšna, da smo bolj upravičeni biti vanjo prepričani, kot pa se sodbe o njej vzdržati. Nadaljnja značilnost evidentne propozicije je: za poljubni dve propoziciji velja, če je ena od njiju evidentna, potem je biti prepričan v tisto, ki je evidentna, vsaj toliko upravičeno kot *vzdržati se sodbe o drugi* – kakršenkoli status druga že ima. Tako lahko evidentnost označimo takole:

(D_4) *p* je evidentna za S $=_{def}$ za vsako propozicijo *q* je biti prepričan v *p* vsaj toliko upravičeno za S kot vzdržati se sodbe o *q*.

Če se vam zdaj zdi evidentno, da sonce sije, potem lahko glede na definicijo rečemo, da ste vsaj toliko upravičeni v prepričanju, da sonce sije, kot ste upravičeni vzdržati se kateregakoli protislovja ali tega, kar je spoznavno nemogoče (recimo propozicije, ki bi jo izrazili, če bi rekli "Jaz ne mislim"). Takšno pojmovanje evidentnega pomeni zavrnitev pironizma.

Omenili smo, da je lahko propozicija onstran upravičenega dvoma in hkrati neresnična. Ugotovili bomo, da enako velja tudi za evidentne propozicije. Možno je, da obstajajo propozicije, ki so hkrati *evidentne* in neresnične.[10] Zaradi tega dejstva je spoznavna teorija težja, kot bi drugače bila, in je nekatere filozofe spodbudila, da razmišljajo o tem, ali niso morda stvari, ki jih vemo, omejene na tisto, kar je absolutno gotovo. Toda če zares vemo nekaj od tistih običajnih stvari, za katere mislimo, da jih vemo (na primer, da so v sobi takšni in drugačni kosi pohištva, da je sonce včeraj sijalo, da Zemlja že nekaj let obstaja), potem se moramo sprijazniti z možnostjo, da so nekatere stvari, ki so nam evidentne, vendarle neresnične.

Gotovo

Spoznavno gotovost lahko označimo takole:

(D_5) *p* je gotova za S $=_{def}$ za vsak je *q* S bolj upravičen v prepričanju, da *p*, kot pa da se vzdrži sodbe o *q*, in S je vsaj toliko upravičen v prepričanju, da *p*, kot je upravičen v prepričanju, da *q*.

Ta pojem ponazarjajo tiste propozicije o duševnem življenju, ki so včasih imenovane "samopredstavljajoče". Ponazarjajo ga tudi določeni logični in metafizični aksiomi, ki tvorijo osnovo tega, kar vemo *a priori. [...]*

Formalna spoznavna načela

"Vsaj toliko upravičeno kot" smo privzeli kot nedefiniran izraz. Očitno je, da moramo *nekatere* izraze sprejeti kot nedefinirane. Vendar dejstvo, da izraza nismo definirali, ne pomeni, da ne moremo ničesar reči o tem, kaj je z njim mišljeno. Če za izraz predlagamo določene aksiome, lahko točno pojasnimo, kaj

[10] Pierre Bayle je bil verjetno prvi, ki je opozoril na to dejstvo. Glej njegovo delo *Historical and Critical Dictionary: Selections,* ur. Richard H. Popkin (Indianapolis, IN: The Bobbs-Merril Co., 1965), str. 199-201.

smo želeli z njim izraziti.

Omenimo torej nekaj osnovnih načel, ki določajo rabo besedne zveze "vsaj toliko upravičeno kot". Najprej formulirajmo dve zelo splošni načeli, ki nam povesta, da je relacija upravičenja asimetrična in tranzitivna:

(A_1) Če je A za S bolj upravičen kot B, potem B za S ni bolj upravičen kot A.

(A_2) Če je A za S bolj upravičen kot B in če je B za S bolj upravičen kot C, potem je A za S bolj upravičen kot C.

Druga načela nam bodo povedala več o strogo *spoznavni* vsebini "vsaj toliko upravičeno kot" in razjasnila nekatera najosnovnejša vprašanja v spoznavni teoriji. Navajam tri takšna načela. Prvi dve načeli sta protipironovski, tretje pa lahko imenujemo načelo *objektivnosti.* Zavezanost tem načelom je bistvena za pristop, ki ga zagovarjam v tej knjigi.

Dve protipironovski načeli

William James je zapisal:

> "Obstajata dva načina, kako gledati na našo dolžnost glede mnenja – popolnoma različna in takšna, da je o razliki med njima spoznavna teorija doslej pokazala zelo malo zanimanja. *Poznati moramo* resnico in *izogibati se moramo zmoti* — za nas kot tiste, ki naj bi vedeli, sta to prvi in največji zapovedi: vendar to nista samo dva načina, kako izraziti enako zapoved, gre za dva različna zakona."[11]

Eno od temeljnih vprašanj je naslednje: Katera od teh zapovedi je pomembnejša? Oziroma splošneje: ali je razumneje poskušati doseči resnico ali pa se izogniti zmoti?

Nekateri pravijo, da je previdnost razumnejša od tveganja. Zdi se, da bi to bila pironistova drža glede tega, v kaj je razumno biti prepričan. Toda naslednje načelo je "protipironovsko":

(A_3) Če je konjunkcija *p* & *q* za S onstran upravičenega dvoma, potem je S bolj upravičen v prepričanju, da *p* & *q*, kot pa v prepričanju, da *p*, in hkratnem vzdržanju sodbe o *q*.

To načelo opisuje pogoje, pod katerimi je nekdo bolj upravičen verjeti več kot verjeti *manj*. Z drugimi besedami, pove nam, da "previdnost v igri" ni vedno najrazumnejša možnost.

Glede na to zdravorazumsko načelo lahko rečemo, da če je biti prepričan v *p* bolj upravičeno kot vzdržati se sodbe o p in če je biti prepričan v *q* bolj upravičeno kot vzdržati se sodbe o *q*, potem je biti prepričan v konjunkcijo obeh propozicij,

[11] William James, *The Will to Beleive and other Essays in Popular Philosophy* (New York: David McKay Co., Inc., 1911).

p in *q*, bolj upravičeno kot pa biti prepričan v samo enega od konjunktov in vzdržati se sodbe o drugem. Če je "John je glasbenik" onstran upravičenega dvoma in če je tudi "Johnov brat je glasbenik" onstran upravičenega dvoma, potem je bolj upravičeno sprejeti konjunkcijo "John je glasbenik in Johnov brat je glasbenik", kot sprejeti samo enega od obeh konjunktov.

Načelo je pomembno tudi pri uporabi propozicij, ki jih običajno ne bi izrazili kot konjunkcije. Recimo, da sta "Vidim osebo" in "Vidim, da oseba sedi" zame obe upravičeni. V tem primeru je "Vidim osebo" *zanesljivejša* od "Vidim, da oseba sedi". Toda naše načelo nam pravi, da je to, da pri dveh propozicijah, ki sta onstran upravičenega dvoma za S in kjer je ena bogatejša po vsebini, toda manj zanesljiva kot druga, sprejmemo zanesljivejšo propozicijo in se vzdržimo sodbe o tisti, ki je bogatejša po vsebini, lahko *manj* upravičeno za S kot to, da sprejme tisto, ki je bogatejša po vsebini.

Našo drugo "protipironovsko" načelo je:

(A_4) Če je karkoli verjetno za S, potem je nekaj gotovo za S.

Kot bomo videli, je ta vrsta načela ena od značilnosti "fundacionalizma" v teoriji vednosti. Številni filozofi ga poskušajo odpraviti. [...]

Načelo objektivnosti

Zdaj pa si oglejmo t. i. načelo *objektivnosti*. To načelo se nanaša na dejstvo, da lahko včasih vemo, da vemo. Če je védenje upravičeno resnično prepričanje in če kdaj vemo, da vemo, potem včasih vemo, da smo upravičeni v prepričanju. In če lahko kdaj vemo, da smo upravičeni v prepričanju, potem so epistemske trditve – recimo "Za S je evidentno, da sonce sije" – (1) trditve, ki so *resnične* ali *neresnične*, in (2) trditve, za katere lahko *vemo*, da so resnične, ali za katere lahko *vemo*, da so neresnične. Iz tega sledi, da so spoznavne trditve, z besedami D. J. Mercierja, *objektivne;* niso zgolj izraz zaupanja ali drugih občutij.[12] Nadaljnja posledica je ta, da če bi spoznavne stavke interpretirali kot *normativne* stavke, potem – v nasprotju z razširjenim filozofskim prepričanjem – nekatere normativne izjave izražajo nekaj, kar je resnično ali neresnično in mogoče je vedeti, da je to resnično ali neresnično.

Pod katerimi pogoji bi *lahko* potem pridobili védenje o spoznavnem upravičenju? Bertrand Russell je nekoč zapisal: "Stopnja verodostojnosti, ki jo pridamo propoziciji, je včasih že sama podatek. Mislim, da moramo tudi sprejeti, da je stopnja verodostojnosti, ki jo pridamo *podatku*, včasih podatek in včasih (mogoče vedno) ta podatek ne doseže stopnje gotovosti."[13]

[12] *Critériologie Générale ou Theorie Générale de la Certitude*, osma izdaja, (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1923). str. 234. Za splošno razpravo o tem nazoru prim. Noah M. Lemos, "Two Types of Epistemic Evaluative Cognitivism", *Philosophical Studies*, zv. 49 (1986), str. 313-328.

[13] Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon & Schuster, 1938), str. 381. Russellov izraz "stopnja verodostojnosti" bi lahko sugeriral "stopnjo upravičenja", vendar Russell uporablja izraz v ožjem smislu, lahko bi rekli, da ga definira z (i) relacijo verjetnosti ali konfirmacije; (ii) evidenco.

Toda, v kakšnem smislu je spoznavno upravičenje podatek? Zagotovo ne izkušamo *kvalitete*, ki bi jo lahko imenovali evidenca za propozicijo.

Načelo *objektivnosti* nam pove, kakšne *vrste* upravičenja lahko imamo za prepričanja *o* upravičenju:

(A_5) Če S ve, da *p*, potem če je S prepričan, da ve, da *p*, potem S ve, da ve, da *p*.

Kaj lahko rečemo nekomu, ki ne verjame, da je to načelo resnično? Omenili bi sledeča predanalitična dejstva: (i) ljudje pogosto vedo, da vedo (jaz vem, da vem, da sem na Rhode Islandu); in (ii) ljudje takšne stvari vedo, ne da bi imeli kakršnokoli specializirano informacijo o epistemologiji ali teoriji spoznavnega upravičenja. Zato je, (iii) ko vemo, da *p*, mogoče, ne le da obstaja izkustvo, zaradi katerega vemo, da *p*, temveč obstaja izkustvo, zaradi katerega vemo, da *vemo*, da *p*. Toda, kakšno bi to drugo izkustvo lahko bilo? Naše načelo objektivnosti nam dejansko pravi, da je drugo izkustvo enako kot prvo. Kaj drugega, navsezadnje, bi lahko *bilo* takšnega, da bi lahko vedeli, da vemo, da p?[14] [...]

Trinajst korakov

Končno ugotavljamo, da nam naš nedefiniran epistemski pojem in aksiomi, s katerimi ga določimo, omogočajo, da pojasnimo hierarhijo epistemskih pojmov. Ta hierarhija vključuje trinajst epistemskih kategorij – trinajst korakov ali stopenj, ki jih lahko zasedajo propozicije.

Za propozicije, ki so *izenačene*, lahko rečemo, da zasedajo ničelno stopnjo. Za tiste, ki so *verjetne*, lahko rečemo, da zasedajo najnižjo pozitivno epistemsko stopnjo. Nad temi so propozicije, ki so *onstran upravičenega dvoma*. Še višje so propozicije, ki so *evidentne*. Na vrhu hierarhije pa so tiste propozicije, ki so *gotove*.

Obstajata dve dodatni pozitivni stopnji, ki ju še nismo omenili. Ena je stopnja med tistim, kar je verjetno, in tistim, kar je onstran upravičenega dvoma. Za propozicije v tej kategoriji lahko rečemo, da so "spoznavno jasne". Propozicija je spoznavno jasna za subjekt S pod pogojem, da S ni bolj upravičen vzdržati se sodbe o tej propoziciji kot biti prepričan vanjo. Druga pozitivna stopnja sodi med evidentno in gotovo; za propozicije 1 tej stopnji lahko rečemo, da so "očitne". Propozicija *p* je očitna za subjekt pod pogojem, da je S za vsako propozicijo *q* bolj upravičen verjeti *p* kot vzdržati se sodbe o *q*.

Do zdaj imamo samo eno ničelno stopnjo in šest pozitivnih stopenj. Nadalje lahko razlikujemo šest *negativnih* stopenj. Negativna stopnja, ki jo zaseda

Tako piše: "Kadar ima glede na vso razpoložljivo evidenco propozicija določeno matematično verjetnost, potem ta meri njeno stopnjo verodostojnosti" (str. 381).

[14] Ker v formulaciji tega načela nastopa beseda "vedeti", gremo s tem onstran pojmov, ki smo jih opredelili s termini "vsaj tako upravičen kot". V zadnje poglavju pa bomo pojem "vedeti" definirali s pomočjo pojma "vsaj tako upravičen kot".

propozicija, je funkcija pozitivne stopnje njenega zanikanja. Tako je "najvišja" negativna stopnja, ki jo lahko propozicija *p* zaseda za subjekt S, takšna, da je njena negacija verjetna za S. In "najnižja" negativna stopnja propozicije *p* je ta, da je njeno zanikanje gotovo za S.

Našo spoznavno hierarhijo lahko torej takole sestavimo:

6. Gotovo
5. Očitno
4. Evidentno
3. Onstran upravičenega dvoma
2. Spoznavno jasno
1. Verjetno
0. Izenačeno
–1. Verjetno neresnično
–2. Jasno ne biti prepričan v ...
–3. Razumno ne biti prepričan v ...
–4. Evidentno neresnično
–5. Očitno neresnično
–6. Gotovo neresnično

Prvih pet kategorij je takšnih, *da vsaka vključuje kategorijo – vendar ni vključena vanjo navedeno takoj pod njo.* In zadnjih pet kategorij je takšnih, da vsaka vključuje, vendar ni vključena v kategorijo neposredno nad njo.[15]

Da bi uvideli smisel takšne hierarhije, se vrnimo h pojmu *evidentnega.* Evidentna propozicija je tista, ki je upravičena. Toda obstajajo številne upravičene propozicije, ki niso evidentne. Tudi številne propozicije, za katere lahko rečemo, da imajo *visoko stopnjo upravičenja,* niso evidentne. Na primer, zdaj se vam lahko zdi evidentno, da ste danes bili na sprehodu in da ste včeraj bili na sprehodu in tudi dan pred tem. Lahko imate zelo dobre razloge, da sprejmete propozicijo, da boste jutri in dan zatem šli na sprehod: propozicija je lahko močno podprta z indukcijo. Toda niti vam v tem trenutku niti komu drugemu ni *evidentno,* da boste jutri šli na sprehod. Saj nihče ne *ve,* da boste jutri šli na sprehod.

[15] Nadaljnje načelo, ki bi ga potrebovali, da dopolnimo hierarhijo trinajstih korakov lahko povzamemo na sledeči način: če je propozicija *p* spoznavno jasna za S, potem je *p* verjetna za S. Primera tega načela sta: "Če agnosticizem ni bolj upravičen za S kot teizem, potem je teizem bolj upravičen za S kot ateizem" in "če agnosticizem ni bolj upravičen za S kot ateizem, potem je ateizem bolj upravičen za S kot teizem". Smisel vključitve tega načela je v tem, da s tem zagotovimo, da je tisto, kar je spoznavno jasno, tudi verjetno.

Propozicija, da boste jutri šli na sprehod, je za vas lahko *onstran upravičenega dvoma*. Toda nič, kar lahko izveste *danes*, vam danes ne more zagotoviti evidence, da boste jutri šli na sprehod,

Razlika med tem, kar je evidentno, in tem, kar je onstran upravičenega dvoma, ni pa evidentno, ni zgolj *kvantitativna* razlika. Je *kvalitativna* razlika, kot tista med gibati se in mirovati. Primerljiva je tudi z razliko med situacijo, v kateri se nekdo zaveda in ima slušne vtise, in situacijo, ko je nekdo brez zavesti in nima slušnih vtisov. Primerljiva je tudi z razliko med situacijo, v kateri je nekdo živ in se zaveda tega, ter situacijo, v kateri je nekdo živ, a brez zavesti.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

INTERNALIZEM IN SKEPTICIZEM

Najprej predstavim nasprotje med internalizmom in eksternalizmom, pri katerem se zdi, da gre za dva različna pojma védenja. Chisholm zagovarja internalizem, skepticizem pa že od časov antike dalje dokazuje, da internalistično pojasnilo védenja ne daje zadostnega pogoja za védenje. Obravnavam širši, tudi zgodovinski okvir problema skepticizma, ki je danes oživel predvsem kot skeptični paradoks – intuitivno sprejemljiva trojica med seboj nezdružljivih propozicij. Predstavim različne rešitve paradoksa (skeptik, dogmatik, relevantist, kontekstualist, zagovornik večpomenskosti) in na koncu zagovarjam tezo, da je najboljša rešitev paradoksa ta, da ima pojem védenja več pomenov.

Ključne besede: internalizem, eksternalizem, skepticizem, načelo prenosa vednosti, neomoorovsto, relevantizem, kontekstualizem, večpomenskost.

Po mnenju sodobnih analitičnih epistemologov sodi *Teorije spoznanja* Rodericka Chisholma med pet najbolj pomembnih knjig s področja epistemologije v 20. stoletju. Soglasje je zanimivo, ker malokdo še sprejema Chisholmova ortodoksna stališča, njegov prepoznavni stil nenehnega strogega navajanja definicij pa je postal predmet šaljivega karikiranja. V "Filozoskem leksikonu" *(The Philosophical Lexicon)*, ki ga najdemo na spletu (urednik Daniel Dennett, Blackwell Publishers), nastopa tale oznaka:

> *čisolmirati* – am., nedov.: delati ponavljajoče se majhne spremembe v definiciji ali primeru. "Začel je z definicijo (d. 8) in jo čisolmiral toliko časa, dokler ni končal z definicijo (d. 8’’’’’’’’’)."

Lahko bi rekli, da je velik del sodobne epistemologije nastal prav kot odziv na Chisholma – predvsem na njegov *internalizem* in *fundacionalizem. V* tem sestavku bom najprej predstavil nasprotje med internalizmom in eksternalizmom. Skepticizem od časov antike dalje dokazuje, da internalistično pojasnilo védenja ne daje zadostnega pogoja za védenje, zato bom analiziral Chisholmov odgovor na skeptikov izziv. Zanimal me bo širši, tudi zgodovinski okvir problema skepticizma, ki je danes oživel predvsem kot skeptični paradoks – intuitivno sprejemljiva trojica med seboj nezdružljivih propozicij. Predstavil bom različne rešitve paradoksa (skeptik, dogmatik, relevantist, kontekstualist, zagovornik večpomenskosti) in na koncu podprl tezo, da ima pojem védenja več pomenov.

1.

Chisholm začenja s tezo, da je pojem spoznavnega upravičenja objektiven, notranji in neposreden. *Notranji* in *neposreden* je v tem, da lahko neposredno, samo z *refleksijo,* "v naslanjaču", ugotovimo, katera prepričanja so upravičena. Ta tip internalizma zato včasih imenujejo internalizem *dostopa.* Drugi pa internalizem označijo tako, da so samo notranja mentalna stanja (ali dogodki) tisto, kar upravičuje prepričanja, v tem primeru gre za internalizem *mentalnih stanj*. Če je neposredna dostopnost bistvena za mentalna stanja, potem med obema ni razlik.

Teorija upravičenja naj bo *internalistična,* če in samo če zahteva, da so vsi elementi, ki jih mora imeti prepričanje dane osebe, da bi zadostilo pogoju upravičenja, neposredno spoznavno dostopni tej osebi. V vsakem trenutku *t,* v katerem ima oseba S dano upravičeno prepričanje *p,* lahko S ve, da je upravičen v prepričanju, da *p. Skromni* internalizem (internalizem *mentalnih stanj)* trdi, da je epistemska upravičenost odvisna od internih psiholoških pogojev ne glede na to, ali so ti pogoji introspektivno dostopni osebi. *Krepki* internalizem pa zahteva, da so vsi dejavniki upravičenja danega prepričanje za osebo S kognitivno dostopni tej osebi. Sosa navaja naslednje dejavnike: (a) introspekcija, (b) racionalne intuicije, (c) spomin, (d) dedukcija, (e) indukcija, ki temelji na (a) – (d) (BonJour in Sosa 2003: 144).

Zgodovinsko je morda najbolj slavna notranja evidenca Descartesova *dara et distincta paerceptia* (jasna in razločna zavest), empiristi pa so poudarjali neposredno danost zaznavnih prepričanj o neposrednem okolju. Internalizem prevladuje v epistemologiji od Descartesa do 20. stoletja. Določata ga dva osnovna projekta, ki ju zlahka razberemo iz začetnih odstavkov Chisholmove teorije spoznanja: odgovori na skeptične argumente in opredelitev ključnih epistemoloških pojmov.

Eksternalizem je novejša smer v epistemologiji, ki dokazuje, da internalistično upravičenje ni *nujno* za spoznanje. Teorija upravičenja naj bo *eksternalistična,* če obstaja trenutek *t,* v katerem ima oseba S dano upravičeno prepričanje *p,* vendar S ne more vedeti, da je upravičen v prepričanju, da *p.* Eksternalist opozarja na primere spoznanja, ki jih internalist težko pojasni. Višje razvita žival, denimo pes, razume ukaze, se spominja ljudi in krajev, komunicira na določen način ("ve", da je hrana v posodi), izraža emocije. Težko mu odrečemo posedovanje zavestnih prepričanj. Toda, ali ima internalistične *razloge* za ta prepričanja? Tudi majhni otroci marsikaj vedo, ne da bi bili sposobni razmišljanja *a priori* in introspektivnega zavedanja lastnih mentalnih stanj. Znani so tudi primeri matematičnih "genijev", ki v hipu izvedejo zapletene račune, ne da bi se zavedali postopkov računanja. V filmu *Rainman* Dustin Hoffman igra avtista, ki v hipu navede število vžigalic, ki so se vsule iz škatlice. *Ve,* ne da bi *štel.* Izkušen trgovec z umetninami takoj "vidi", ali mu skušajo podtakniti ponaredek ali original. V pojasnilo te sposobnosti reče: "Občutek me ne vara." Za vsakega od

njih – psa, otroka, avtista, genija in trgovca bi rekli, da "ve", čeprav so prepričanja, ki so predmet védenja, lahko zelo zapletena in razlogi za prepričanja niso kognitivno dostopni dani osebi. Ko smo ravno pri tem – tudi večina odraslih ne tvori racionalnih upravičenj za svoja prepričanja! Morda je vsak posamezen primer sporen, a vsi skupaj zahtevajo, da premislimo internalistične predpostavke tradicionalne epistemologije.

Teorija upravičenja je *eksternalistična,* če in samo če dopušča, da so nekateri elementi, ki jih mora neko prepričanje imeti, da bi zadostilo ta pogoj, zunanji kognitivni perspektivi dane osebe. Eksternalizem lahko razumemo kot predlog za drugačno razumevanje upravičenja ali pa kot predlog, da se pojmu upravičenja sploh odpovemo. *Krepki* eksternalizem se pojmu upravičenja sploh odpove. David Lewis tako trdi, da ni nobenih razlogov in argumentov, ki bi utemeljevali zaznavo, spomin, pričevanje ..., čeprav so to načini pridobivanja védenja (Lewis 1996). Oseba je tako zgrajena (ima tako naravo, predhodna izkustva), da je velika večina njenih zaznavnih prepričanj o predmetih srednje velikosti v normalni okoliščinah resničnih. No, upravičenje eksternalist lahko ohrani, če ga loči od internalističnih opredelitev in ga razume samo kot tisto, kar moramo dodati resničnemu prepričanju, da dobimo védenje. *Šibki* eksternalizem tako pojem upravičenja ohranja, vendar ga razume kot *pravilno* zvezo med okoljem in kognitivnimi procesi. Pravilen pa je tisti proces, ki ima tendenco, da vodi do resničnih prepričanj. Značilno eksternalistično stališče je *reliabilizem:*

> S ve, da *p,* če ima resnično prepričanje, da *p,* ki je (vzročni) proizvod splošno zanesljivega kognitivnega procesa (v normalnih okoliščinah).

Tako kot termometer beleži temperaturo, če je dobro narejen, tako naš pravilno delujoči zaznavni aparat tvori upravičena prepričanja. Veliko naših prepričanj je rezultat procesov, ki zanesljivo delujejo, a se njihovega delovanja ne zavedamo. Stopnja upravičenja ustreza stopnji zanesljivosti takšnega procesa. Takšna prepričanja označujemo kot védenje, čeprav jih ne utemeljuje racionalnost, ampak zanesljivost metode, s katero je bilo prepričanje oblikovano. Nekateri poudarjajo, da mora biti odnos med prepričanjem in tem, kar ga napravi za resničnega, nomološki, tj. izhajati mora iz naravnih zakonov, ki povezujejo prepričanje z dejstvi, ki ga napravijo resničnega (prim. Ule 2001a).

Jasno je tudi, da bo eksternalist zavračal Chisholmov pogoj: "Če S ve, da *p,* potem: če je S prepričan, da ve, da *p,* potem S ve, da ve, da *p."* Recimo, da pogledam v smeri okna in na zunanji okenski polici zagledam goloba. Vem, da je golob pred mano. Kakšne razloge imam za to prepričanje? Oči imam odprte in moj vid normalno deluje. Če bi kdo v to podvomil, bi zares navedel internalistično upravičenje: zdi se mi, kot da je pred mano golob, zavedam se predstave goloba. A tega prepričanja običajno ne tvorim, razen če me izzovejo z dvomom. Gotovo pa sem že prej, preden sem se *zavedel* evidence, vedel, da je pred mano golob! *Zanesljivost* moje vidne zaznave ni nekaj, o čemer bi vedel dovolj, da bi lahko s tem védenjem upravičeval svoje prepričanje. Dejstvo je, da

je zaznava zanesljiva in se nanjo lahko zanesem. Tudi majhen otrok ali pes vesta, da je golob na polici, čeprav nimata internalističnega upravičenja za to zaznavno prepričanje (prim. Morton, 2003: 104-110). In čeprav ne vesta in ne moreta vedeti, da to vesta!

Eksternalist se sprašuje, kakšni moramo biti, da bi lahko vedeli to, kar vemo, glede na to, da je svet okrog nas takšen, kot je. V nasprotju z internalizmom, ki izhaja iz notranje perspektive prve osebe, eksternalizem opozarja, da so nekateri ključni pogoji védenja "zunaj" kože. Zunanja perspektiva poudarja pomen okolja, zgodovine, nastanka prepričanj, vsakdanjih rutin in veščin, socialne kooperacije – izolirani posameznik ne potrebuje védenja o tem, kako deluje televizor. Prav socialno epistemologijo z njenimi specifičnimi temami (recimo pričevanje in drugi mehanizmi razširjanja spoznanja) štejejo za eno od glavnih "revolucij" v sodobni analitični epistemologiji.

Primerjajmo, kako internalist in eksternalist odgovarjata na ključna vprašanja v teoriji spoznanja.

(1) Kaj je spoznanje?

Internalist (Chisholm je pravi prototip) predlaga, da začnemo z refleksijo o lastnih duševnih stanjih in apriornimi resnicami uma. V tipični filozofski analizi postavljamo načela in predlagamo definicije, ki jim iščemo možne protiprimere. Znanstveno preučevanje našega kognitivnega sistema je v najboljšem primeru le v zelo oddaljeni povezavi z dejavnostjo epistemologa. Tradicionalno v epistemologijo sodi analiza spoznanja, upravičenja, splošni standardi evidence, metode spoznanja in argumenti proti skepticizmu. Za antično filozofijo je bilo značilno, da je teorijo vedno povezovala s prakso – končni cilj teoretskega spoznanja je bil "dobro življenje."

Za *eksternalista* pa je spoznanje naravni fenomen tako kot dihanje ali aluminij. V epistemologiji preučujemo dejanski proces spoznanja, ne pa naše *pojmovanje* spoznanja. Tako kot naš pojem aluminija ni zanimiv za kemijo, tako naš (apriorni) pojem spoznanja ni zanimiv za epistemologijo. Začnemo z jasni primeri spoznanja (recimo znanstveno spoznanje, zaznava, enostavna sklepanja) in se vprašamo, kaj imajo skupnega.

(2) Kako je spoznanje možno?

Za *internalista* vprašanje, kako je spoznanje možno, zahteva, da najdemo odgovor na skeptikov izziv. Za *eksternalista* je iskanje odgovora na skepticizem slepi rokav epistemologije, njegova značilnost je zgodovina neuspehov. Vprašanje, kako je spoznanje, možno, je vprašanje o tem, kako so bitja z našo psihološko, sociološko in fiziološko zgradbo naravnana na okolje. Več, ko vemo o psihologiji, manj je verjetno, da so procesi, ki vodijo do zanesljivih prepričanj, podobni internalističnim sklepanjem in intuicijam, s katerimi naj bi dokazali njihovo zanesljivost.

(3) Kaj storiti, da pridemo do pravega spoznanja?

Internalist predlaga metodo, recept, ki vodi do spoznanja. Descartes, denimo, predlaga metodo dvoma, s katero zavrnemo vse, kar nima pečat jasne in razločne zaznave. *Eksternalist* pa daje napotke za revizijo metod pridobivanja prepričanj. Zanima ga praktična epistemologija – kaj ovira in kaj spodbuja pravilno spoznanje. Ukvarja se z oceno in izboljšanjem zanesljivosti naših kognitivnih prizadevanj (prim. Feldman, 2001).

Razlike so zares velike. Še najbolj verjetno se mi zdi, da internalist in eksternalist enostavno govorita drug mimo drugega in gre za dva različna pojma védenja, kot meni Sosa (Sosa, 1991: 240). Za Soso je *živalsko* védenje neposredni odziv na stimuluse različnih vrst, ki ne vključuje refleksije ali razumevanja. Pogoj za *refleksivno* védenje pa je razumevanje, kako je do prepričanja sploh prišlo in kaj ga utemeljuje.

Internalist dandanes sprejema eksternalistični pogoj zanesljivosti kot nujen za védenje, vendar meni, da ta ni zadosten. Naša osrednja značilnost je racionalno razmišljanje. Rezultat takšnega razmišljanja na osnovi dobro zbrane evidence je upravičeno prepričanje. Internalizem opozarja, da nas upravičenje vodi v tem, v kaj *naj* bomo prepričani. Epistemologija ima tako *normativno* dimenzijo – racionalna oseba ima *prima facie* dolžnost, da ima racionalna in upravičena prepričanja. Za internalista je značilno deontološko pojmovanje upravičenja: S je upravičen v prepričanju, da *p,* če in samo če S v iskanju resnice *p* stori vse, kar bi *moral* storiti. Ne moremo pa urejati značilnosti, ki so nam neznane in do katerih nimamo dostopa. Zato *moramo* imeti dostop do pogojev, ki določajo, ali so naša prepričanja upravičena. Toda ali tak dostop sploh lahko imamo?

2.

Kot ugotavlja Bonjour, je povsem možno, da tudi po treh stoletjih raziskav (od Descartesa dalje) internalist ni uspel pokazati, da sploh lahko imamo ustrezno upravičenje za večino naših prepričanj o svetu (Bonjour, 2002: 243). Filozofski *skeptik* namreč dokazuje, da internalistično upravičenje ni *zadostno* za spoznanje. Tudi če smo brez graje opravili svoje epistemološko delo – pazljivo zbrali evidenco in pravilno sklepali —, smo še vedno lahko v zmoti.

Izvorno je *skeptik* (gr. “skeptikos”) preiskovalec, tisti, ki premišlja, dvomi, preizkuša ... Kot opozarja Vezjak (Vezjak, 2005) dvom ne pomeni odpovedi raziskovanju, saj nam po mnenju antičnih skeptikov šele to omogoča, da se obranimo prevar in skušnjav, ki jih pred nas polaga razum.

Vsakdanji primer skepse je, denimo, izjava: “Pristnost posnetka Osame bin Ladna še preverjajo.” Do končnega potrdila smo v *dvomu* in se *vzdržimo* sodbe. Če smo s tem stanjem nezadovoljni, bomo v psihološkem stanju negotovosti. Za antične skeptike pa prav vzdržanje sodbe vodi do nevznemirjenosti duše in s tem povezane sreče. Mogoče je tudi, da občutimo samo negotovost brez dvoma –

tako smo, denimo, *negotovi*, ali je "dva na potenco 1234 plus ena" res praštevilo, vendar pa v to ne dvomimo. Včasih je skeptik lahko oznaka za nekoga, ki zanika kakšne pomembne resnice. Dolgo časa je bil skeptik tisti, ki dvomi v verske resnice, tako sta bila izraza *skeptik* in *ateist* skoraj zamenljiva. Nasprotnik skeptika je *dogmatik.* Za antične skeptike je dogmatik zagovornik katerekoli teorije. Danes pa nam dogmatizem bolj pomeni *slepo* zagovarjanje kakšne doktrine. Določena stopnja skepticizma ("previdnosti") v tem pomenu je pomembna komponenta racionalnosti. Tak racionalen skeptik, denimo, dvomi v trditve, ki jih prinaša rumeni tisk, opozarja na pretirano lahkovernost, zavezan je kritičnemu razmišljanju in realističnemu odnosu do standardov evidence.

"Ateist" in "previdnež" sta figuri, značilni za *praktični* skepticizem. *Filozofski* (tudi globalni, radikalni ali teoretski) skepticizem lahko vsebuje elemente praktičnega skepticizma, a to ni nujno. Vznemirja ga vprašanje, ali sploh lahko imamo *kakršnokoli* védenje. Zanj so značilni *argumenti* – globalni, po katerih ničesar ne moremo vedeti, ali lokalni, ki utemeljujejo dvom v védenje določene vrste. Argumenti so stari, enostavni, toda intuitivno izjemno prepričljivi. Po dosegu so argumenti *splošni* — ne le, da vemo *manj* kot mislimo, sama možnost védenja in težnja po védenju sta problematični. Praviloma skeptik postavlja pod vprašaj možnost upravičenja prepričanj – naš "gon" po prepričanjih presega našo sposobnost védenja (resničnih upravičenih prepričanj). Človek ni *racionalna* žival, ki ima resnična upravičena prepričanja, ampak samo žival, ki ima prepričanja na ravni vere, bi rekel Kant. Značilnost skeptičnih argumentov je njihova globina in radikalnost (prim. Williams, 2001). "Zdravi", vsakdanji skepticizem nas samo opozarja, da védenje zahteva višje standarde, kot običajno menimo. Filozofski skeptik pa trdi, da so standardi védenja sploh nedosegljivi, nikdar nimamo upravičenja za nobeno prepričanje!

Radikalni globalni skeptik predstavlja razloge za dvom v obstoj zunanjega sveta. Tudi lokalni skeptik je radikalen, le da navaja razloge za dvom o kakršnikoli vednosti na določenem področju – v metafiziki, znanosti, morali, religiji ... Značilen je dvom o *duševnem* življenju drugih oseb. Ujeti smo v kletko lastnih zaznav in izkustev. Kaj sploh lahko vemo o duševnosti in notranjem življenju drugih ljudi, ko pa je njihovo zunanje obnašanje edina evidenca, ki jo imamo, se sprašuje *solipsist.* Precej odmeven je tudi dvom o tem, da so se *pretekli* dogodki zares pripetili. Kreacionisti, ki zagovarjajo dobesedno tolmačenje *Biblije,* so prepričani, da je Zemlja stara samo 6.000 do 10.000 let in je bila ustvarjena naenkrat, z vsemi fosilnimi ostanki ("navidezno preteklostjo") vred. Znamenit je Humov dvom v to, da se bo svet v *prihodnje* obnašal tako, kot se je do sedaj. Hume dokazuje, da končno število opazovanj ne more utemeljiti resnice univerzalne hipoteze, ki pokriva tudi neopažena in prihodnja dejstva.

Skeptične argumente filozofi uporabljajo tudi za neskeptične namene. Descartes se je spraševal, kaj preživi, ko zgradbo védenja potopimo v kislino absolutnega dvoma in tako prišel do znamenitega *cogita.* Nekateri uporabljajo skeptične argumente kot *reductio*: določene predpostavke vodijo do skeptičnih sklepov,

zato moramo te predpostavke zavrniti. Pravzaprav pri Platonu, Berkeleyu, Kantu in Kierkegaardu razberemo naslednjo argumentativno shemo:

> Če je resnična predpostavka X, potem, kot kažejo skeptični argumenti, védenje ni mogoče. Skepticizem je potrebno zavrniti. Torej X ne.

Pri Platonu je X predpostavka, da čutna zaznava daje pravo spoznanje. Pri Berkeleyu je X hipoteza, da obstaja materialni zunanji svet z materialnimi predmeti. Pri Kantu je X predpostavka, da lahko imamo védenje o stvareh po sebi onstran zora. Kierkegard pa je *fideist*, ki trdi, da je globoko versko spoznanje razumu (X) nedosegljivo. V svojem napadu na heglovstvo, liberalno krščanstvo, znanost in razum opozarja na potrebo po verovanju, ki je neupravičeno in neupravičljivo.

3.

Filozofski skeptik običajno dvomi v *upravičenost* prepričanj. No, iz tega, da nekaj vem, sledi, da je moje prepričanje upravičeno, zato iz skepticizma glede upravičenosti takoj sledi skepticizem glede vednosti. Skeptik začne s tem, da bo vsak epistemolog sprejel, da upravičenje, da *p* (kjer je *p* poljubna propozicija), zahteva vsaj dvoje: (i) imeti moramo *razloge* za sprejetje *p;* (ii) razlogi morajo biti takšni, da so *razločevalni – p* mora biti bolj verjeten kot katerakoli alternativa k *p* (če je alternativa resnična, potem *p* ni). Skeptični arzenal argumentov proti možnosti védenja se zdi kot kakšna nadrealistična zbirka pesmi, v kateri nastopajo videzi, sanje in zli demoni, klusi in plusi, modrine in zemodrine, plavajoči možgani in futuristični nevroznanstveniki. A to zbirko lahko razvrstimo na dva glavna tipa: (i) – nikdar nimamo ustreznih razlogov za dano prepričanje in (ii) – razlogi za sprejetje določenega prepričanja nikdar niso razločevalni.

Najlepši zgled za prvi tip argumentov (odsotnost odločilnih razlogov) je slovita trilema *Agripe* – vsako upravičevanje prepričanj gre bodisi v neskončnost bodisi se konča z nekim dogmatskim privzetjem, ki samo ni upravičeno ali pa je krožno (p_1, zato ker p_2, p_2, zato ker p_3, ... in p_n zato, ker p_1). *Pironovski* in *kartezijanski* argumenti pa dokazujejo, da razlogi za sprejetje določenega prepričanja ne razločijo med danim prepričanjem in njegovo alternativo.

Pironovec opozarja na relativnost in perspektivnost védenja, ki jo lepo ponazarja modrovanje žirafe, ki skupaj z mravljo stoji pred krtino: “Tebi, mravlja, se zdi tole gora, zame je to le majhen kupček. A kaj je v resnici? Vprašajva hijeno, ona je srednje velikosti, ona bo že vedela.” A zakaj je ravno perspektiva srednje velikosti (“naša” perspektiva) pravilna? Pironovec dokazuje, da je prepričanja, da *p,* enako upravičeno kot prepričanje, da *ne-p.* Razlogi ne razločijo med različnimi perspektivami, zato skeptik zagovarja vzdržanje od sodbe (prim. Vezjak, 2005).

Kartezijanski skeptik dokazuje, da razlogi za prepričanje o zunanjem svetu ne razločijo med različnimi globalnimi alternativnimi teorijami o nastanku prepričanja. Zdi se mi, da je prizor goloba na drevesu pred mano resničen, toda

kaj mi zagotavlja, da ne sanjam ali da me ne vara zli demon ali da nisem v *Matrici?* Moje doživljanje sveta je popolnoma enako v primerih, ko "gre zares" in ko sem žrtev manipulacije. Skeptik, ki vzame zares "dokazovanja" kreacionistov, bo, recimo, trdil, da glede na vso evidenco, ki jo imamo, ne moremo ločiti med evolucijsko teorijo in hipotezo o nastanku sveta in življenja pred 10.000 leti.

Opozorilo na možnost alternativ je včasih bolj, včasih manj na mestu. Einstein tako pravi, da smo v odkrivanju narave podobni možu, ki poskuša razumeti mehanizem zaprte ure. Vidi kazalce in sliši tiktakanje, ni pa načina, da bi uro odprl. Če je dovolj pameten, bo prišel do nekega pojasnila, a nikdar ne bo prepričan, da gre za edino možno razlago. Toda filozofski skeptik je veliko bolj radikalen. Če priznamo Descartesu, da obstaja sfera "notranjih" resnic tipa "jaz mislim", ki je onstran dvoma, potem radikalni skeptik postavlja pod vprašaj resnico vseh trditev o zunanjem svetu, do katerih dospemo na osnovi čutil. Če je upravičenje odvisno samo od tega, kako se nam svet kaže v naših notranjih predstavah, potem možnosti skeptične hipoteze ne moremo nikdar povsem izločiti. Gledano samo "od znotraj" je vsa naša evidenca za zunanji svet združljiva z alternativnim pojasnilom, zato je kartezijanski skepticizem poseben izziv za *internalista.*

Tudi Chisholm – kot tipičen internalist – mora že v tretjem odstavku svojega uvoda v epistemologijo odgovoriti na dvom v to, da je mogoče ugotoviti, ali sploh obstaja karkoli, kar lahko vemo. Tak dvom bi seveda takoj onemogočil, da sploh najdemo kak odgovor na epistemološka vprašanja. Prvo vprašanje, ki ga Chisholm navaja, je "V kaj sem upravičeno prepričan?" Antični skeptiki so dokazovali, da ni nobenega kriterija za upravičenje prepričanj. Dodajmo temu "pironovsko" načelo previdnosti, po katerem je razumneje izogibati se neupravičenim prepričanjem, kot pa iskati upravičena. Denimo, da imamo košaro, v kateri so gnila in dobra jajca. Če nimamo kriterija, po katerem bi ločili dobra jajca od gnilih, bo po načelu previdnosti najbolje, da jajc sploh ne jemljemo iz košare. V primeru prepričanj to pomeni, da se vzdržimo kakršnekoli sodbe.

Chisholmu *internalizem* zagotavlja odgovor na ta antični izziv:

> "Od tistih prepričanj, ki so o zadevah, ki me zanimajo ali zadevajo, lahko ločim tista, ki so neupravičena, in dodam druga, ki so upravičena, ter nadomestim manj upravičena prepričanja z bolj upravičenimi." (Chisholm, 2005: 29)

Obstajajo določene stvari, ki jih lahko *vemo o sebi* brez kakršnekoli zunanje pomoči. In še naprej:

> "Lahko, na primer, vem, da sem prepričan, da obstajajo psi. Ampak za ugotovitev, da sem prepričan v obstoj psov, mi ni bilo treba uporabiti nobenega kriterija, ki bi navajal, *kako* smo lahko prepričani v to, da psi

so." (Chisholm, 2005: 30)

Če je ta predpostavka resnična, potem obstajajo lastnosti, ki so takšne, da če jih imamo, potem lahko rečem, da neposredno vem, da jih imam.

Toda na ta način imamo samo védenje o svojih notranjih duševnih stanjih – kje je tu védenje o zunanjem svetu? In prav to je tisto, kar spodbija novoveški skepticizem s "kartezijanskim" argumentom. Chisholm (2005: 26-27) ga navaja v naslednji obliki:

(1) Zdaj imaš nekatere izkušnje, za katere si prepričan, da so rezultat tvojih trenutnih zaznav stvari okoli tebe in spomina na takšne zaznave.

(2) Logično je mogoče, da (i) imaš izkušnje, kot jih imaš, in (ii) da teh izkušenj ni povzročila zaznava fizičnih stvari okoli tebe, temveč zli demon, ki počne čudne stvari s tvojimi možgani.

Zato:

(3) Nimaš upravičenega prepričanja, da te zdaj obkrožajo znane fizične stvari in ljudje.

Argument je neveljaven, saj mu manjka premisa, ki bi pokazala, da iz možnosti "globalne" zmote o zunanjem svetu sledi neupravičenost prepričanj o zunanjem svetu. Chisholm ugotavlja, da bi potrebovali premiso tipa:

> "Če so tiste tvoje izkušnje, za katere meniš, da so zaznave in spomini, takšne, da je logično mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi karkoli zaznaval ali se česa spominjal, potem nimaš upravičenja za prepričanje, da zdaj zaznavaš zunanje stvari ali se spominjaš preteklih dogodkov." (Chisholm, 2005: 27)

No, Chisholm presenetljivo meni, da skeptik nima nobenega plavzibilnega razloga za takšno premiso in na ta način precej na hitro "opravi" s tem argumentom!

4.

Podporo za skeptikovo premiso bomo najbolj enostavno našli z razmislekom o vsakdanjih primerih, v katerih neka ne povsem izključena možnost ogrozi domnevno vednost (prim. Hawthorne, 2003: 1-2). Denimo, 'da nekdo (S), za katerega vemo, da so njegova finančna sredstva zelo omejena, izjavi, da ve, da letos ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko. To se nam zdi vsakdanji primer vednosti:

(V) S ve, da ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko.

Kaj pa če S izjavi, da ve, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji? Zdi se nam, da možnosti glavnega dobitka (v pošteni loteriji) ne moremo izključiti. Zato bi rekli, da *ne* more biti resnično:

(L) S ve, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji.

Toda iz propozicije, da S ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko (skoraj logično) *sledi*, da S ne bo zadel glavnega dobitka. Z malo popravki dobimo *strogo* sledenje: "Če S ne bo imel dovolj denarja, da bi si privoščil zelo drage počitnice, potem ni res, da bo S kmalu zadel glavni dobitek na veliki državni loteriji in s tem prišel do denarja za drage počitnice." Če S ve, da ne bo imel dovolj denarja da bi odšel na safari v Afriko, potem lahko z enostavno dedukcijo izpelje, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji. Kajti iz neproblematične propozicije o običajnem védenju (V) in teze o sledenju (T):

(T) Če S ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko, potem S ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji.

izpeljemo paradoksalno vednost glede (L) – *loterijske* propozicije, ki je sicer zelo verjetno resnična, toda takšna, da bi le težko rekli, da je nekaj, kar *vemo.* Skeptik trdi, da je (L) neresnično – S *ne* ve, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji. Sprejema pa (T) in zato (po *modus tollens)* zavrne (V) – S v resnici ne ve, da ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko.

Vzorec zlahka posplošimo. Denimo, da je S, tako kot vsak večer, parkiral avto pred svojo hišo. Potem:

(V) S ve, da je njegov avto parkiran pred hišo.

Resnično je tudi *sledenje:*

(T) Če je avto osebe S parkiran pred njegovo hišo, potem avtomobila niso ukradli.

Ali potem ne sledi:

(L) S ve, da njegovega avtomobila niso ukradli.

Toda, pravi skeptik, dejstvo, da avtomobila niso ukradli, je samo zelo verjetno, ni pa nekaj, kar bi lahko *vedeli.* Morda je prav S eden tistih nesrečnežev, ki so jim v zadnjih nekaj urah ukradli avto. Ker je (L) neresnično, postane vprašljivo tudi (V): ali S zares ve, da je njegov avto parkiran pred hišo? In kaj potem *kdorkoli* sploh še ve? Malo verjetne, a ne povsem izključene možnosti načnejo celotno zgradbo védenja in upravičenja:

> Če je mogoče, da S zadene na loteriji, potem S ni upravičen v prepričanju, da ne bo imel dovolj denarja za safari v Afriki.
>
> Če je mogoče, da so S-u v zadnjih nekaj urah ukradli avto, potem S ni upravičen v prepričanju, da je njegov avto parkiran pred hišo.

Ko pa ta razmislek posplošimo, dobimo natanko premiso, za katero Chisholm meni, da je povsem neutemeljena:

> Če so tiste tvoje izkušnje, za katere meniš, da so zaznave in spomini, takšne, da je logično mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi karkoli zaznaval ali se česa spominjal, potem nimaš upravičenja za prepričanje, da

zdaj zaznavaš zunanje stvari ali se spominjaš preteklih dogodkov.

Možnost, da so izkušnje, za katere menimo, da so naše zaznave in spomini, takšne, da je logično mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi v resnici karkoli zaznavali ali se česa spominjal, se zdi radikalna, toda internalist jo mora upoštevati. V kartezijanski epistemologiji, ki jo sprejema internalist, imamo védenje o svetu zunaj nas zaradi védenja o lastnih izkustvih. Toda vedno obstaja možnost alternativnega pojasnila nastanka naših izkustev, morda sanjamo, haluciniramo, morda z našimi možgani manipulira zli demon ali njegovi bolj sodobni nasledniki, zlobni nevroznanstveniki. Takšne malo verjetne možnosti *samo* na osnovi svojih izkustev ne moremo izključiti, saj bi naše doživljanje v svetu prevare bilo povsem enako doživljanju v svetu brez prevare. Spomnimo se, da *zli demon v* Descartesovih *Meditacijah* postavi pod vprašaj vsa prepričanja, tudi matematična in logična, ki se zdijo psihološko povsem nedvomna. Tega demona včasih primerjajo z nezavednim v psihoanalizi, ki mi prikriva pravi izvor mojih misli. Tako lahko imam neko prepričanja o "zunanjem" svetu (denimo, da je moj oče nemogoč), ne zavedam pa se pravega izvora tega prepričanja (Ojdipov kompleks). Takega demona v načelu ne moremo odkriti. Vsaka misel, ki bi jo lahko navedli kot dokaz, da demona ni, bi lahko bila proizvod tega demona.

5.

Odgovor na skeptikov izziv je za nekatere najpomembnejši projekt v epistemologiji. Tako sta Platon in Descartes iskala kriterij spoznanja, ki preživi skeptični izziv. Še Kant v "Predgovoru" k drugi izdaji *Kritike čistega uma* pravi:

> "... še vedno je škandal za filozofijo in obči človeški um, da moramo obstoj reči zunaj sebe (od katerih imamo vendar celotno snov za spoznanja, celo za naš notranji čut) privzemati zgolj na vero in da, če komu pade v glavo, da o tem podvomi, ne moremo postaviti nasproti nobenega zadostnega dokaza." (Kant 2001: 33)

V nasprotju z digniteto, ki jo je skepticizmu pripisovala filozofska tradicija, dandanes naletimo na mnenje, da je skeptik samo namišljeni udeleženec filozofskih razprav, ki zastopa doktrino, ki jo je sicer nemogoče ovreči, toda težko jo je tudi iskreno sprejeti. Ali ni oseba, ki se sprašuje, če zares ima roke, ali bo jutri sonce sploh vzšlo, ali niso drugi ljudje morda samo roboti ... bolj primer za psihiatra kot za resno razpravo? Običajno se nam zdi, da so skeptiki zoprni rogovileži, ki lahko ovržejo naše stališče, ne da bi sami imeli kako koherentno stališče.

Res je, da že Hume pravi, da skeptični argumenti ne dopuščajo nobenega odgovora, vendar tudi nikogar ne prepričajo. Toda, ali ne velja nekaj podobnega za Zenonove argumente proti gibanju, za *sorites* in druge filozofske paradokse? Spora med zdravorazumsko intuicijo, ki nam pravi, da vemo, in skeptikovim dokazovanjem, da glede na razumna splošna načela spoznanja (zahtevo po

upravičenju) in naravo naših epistemoloških pojmov ne moremo vedeti, ni tako lahko razrešiti. O tem priča eksplozija sodobnih razprav in filozofskih knjig, ki oživljajo starodavni problem, morda ne več kot resen izziv vednosti (a primerjaj Frances, 2005: *Scepticism Comes Alive)*, temveč kot *paradoks*, ki zahtevo neko razrešitev.

Skeptični *paradoks* tvori naslednja trojica med seboj nezdružljivih propozicij:

(V) S ve, da *p*.

Recimo: "Vem, da sedim za mizo."

(P) Če S ve, da *p*, potem S ve, da ne-H.

"Če vem, da sedim za mizo, potem vem, da ne sanjam in da nisem žrtev manipulacije (ne nahajam se v Matrici, v svetu zlobnega demona ...)."

(N) S ne ve, da ne-H.

"Ne vem, da ne sanjam in da nisem žrtev manipulacije."

Začnemo z (V), običajnim primerom prepričanja *p* o zunanjem svetu, za kar se nam sprva zdi samoumevno, da je nekaj, kar vemo. *H* je malo verjetna, a ne povsem izključena možnost (S zadene na loteriji, S-ju ukradejo avto ...), v primeru radikalnega skeptika je to možnost, da so vse izkušnje, za katere menimo, da so zaznave in spomini, takšne, da je mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi v resnici karkoli zaznavali ali se česa spominjali. Ne-H je potem zelo verjetno resnična propozicija, a kljub temu nekaj, za kar ne bi rekli, da vemo, zato sprejmemo (N).

Morda so še najmanj neposredno razvidni razlogi za (P): "Če S ve, da *p*, potem S ve, da ne-H." Osnovna zamisel je zelo enostavna: vednost o zunanjem svetu (p) je logično nezdružljiva z resnico skeptičnih scenarijev (H). Običajno pa je teza (P) podprta z logičnim pravilom *prenosa vednosti*, ki v svoji osnovni različici trdi naslednje:

(PV) Iz tega, da S ve, da α, in tega, da β sledi iz α, izpelji, da S ve, da β.

V našem primeru: "Iz S ve, da *p*, in iz tega, da ne-H sledi iz *p*, izpelji, da S ve, da ne-H." Stroga logična izpeljava je enostavna:

1	I V *p*	hipoteza za pogojni dokaz
2	I *p* → ne-H	ker ¬(*p* ∧ H)
3	I V ne-H	1,2 PV
4	V *p* → V ne-H	1-4, pogojni dokaz

Druga premisa izpeljave se zdi samoumevna – resnica propozicije o zunanjem svetu je nezdružljiva z resnico skeptične hipoteze. Načelo prenosa vednosti uporabljamo vsak dan za širitev vednosti s pomočjo logične dedukcije: če vem, da sem pozabil kupiti kruh, čeprav mi je žena to trikrat naročila po telefonu,

potem vem, da sem v težavah (iz pozabljivosti sledijo težave). Včasih nastopa načelo kot logična širitev *upravičenja* (prim. Klein, 2002: 340):

> Za vsak par propozicij α in β velja: če β sledi iz α in je S upravičen v α, potem je S upravičen v β.

Načelo prenosa je očitno veljavno za *resnico:* če je *p* resnično in če *q* sledi iz *p,* potem je tudi *q* resnično. Za nekatere lastnosti pa je načelo prenosa očitno neveljavno: če je *p* moje prepričanje in če *q* sledi iz *p,* potem ne moremo sklepati, da je tudi *q* moje prepričanje (nekaj, v kar sem prepričan). Morda sploh ne uvidim, da je *q* logična posledica *p* — logične izpeljave so lahko, kot vemo iz matematike, zelo zapletene. Tudi v naslednjem primeru načelo prenosa ni veljavno: če je *čudno,* da se je princesa Anastazija poročila z mesarjem Petrom, iz Anastazijine poroke s Petrom pa sledi, da se je Anastazija poročila, potem je *čudno,* da se je Anastazija poročila. Morda je celoten dvor že leta obupno iskal moža za neprivlačno princeso, zato poroka sama sploh ni bila nič nenavadnega (prim. Dretske, 1970: 1008).

Tudi neomejeno načelo prenosa upravičenega prepričanja (ali védenja) je neveljavno. Nujna resnica sledi iz česarkoli, a to ne pomeni, da je S upravičen v prepričanju v vsako nujno resnico samo zato, ker ima neko upravičeno prepričanje. Tudi določena logična sledenja so takšna, da jih S ni sposoben dojeti. In morda obstajajo takšne kontingentne propozicije, ki jih S ne more dojeti, a so logična posledica propozicij, ki jih S lahko dojame. Tisto, česar S ne more dojeti, pa za S ne more biti upravičeno. Toda načelo prenosa lahko, kot ugotavlja Klein, zlahka popravimo: omejimo ga na kontingentne propozicije, ki jih S lahko dojame, pri čemer je sledenje ene iz druge za osebo S očitno (Klein, 2002: 340). Skeptik se z vsem tem lahko strinja, saj je skeptični scenarij lahko dojemljiv in vsakomur je očitno, da je nezdružljiv z našimi običajnimi prepričanji (iz poljubnega kontingentnega prepričanja o zunanjem svetu sledi zanikanje skeptične hipoteze).

Osnovno zamisel širitve znanja s pomočjo logičnih izpeljav povsem ustrezno izraža naslednje načelo (Luper 2006):

> Iz S ve, da α, in S je prepričan v β, ker ve, da β sledi iz α, izpelji, da S ve, da β.

Sosa predlaga naslednjo popravljeno obliko (Sosa, 1988: 154):

> Če S ve, da *p,* in S izpelje *q* iz svojega prepričanja, da *p,* in je S na osnovi te izpeljave prepričan v *q,* potem S ve, da *q;*

Običajno pa pogoj zavestne izpeljave posledic kar izpustimo in načelo zapišemo kot tezo, da je védenje “zaprto za znano logično implikacijo”:

> Za vse S, α in β: Če S ve, da α, in S ve, da β sledi iz α, potem S ve, da β.

V primeru skeptičnega paradoksa:

> Če S ve, da *p* in S ve, da ne-H sledi iz *p*, potem S ve, da ne-H.

Kaj bi pomenilo *zanikati* načelo prenosa vednosti? Kako lahko vemo, da *p*, vemo, da *q* sledi iz p in vendar ne vemo, da *q?* Oglejmo si to v primeru osebe, ki je parkirala avto pred hišo in v primeru tistega, ki razglablja o safariju v Afriki:

> S ne ve, da mu avtomobila niso ukradli, a kljub temu ve, da je njegov avto parkiran pred hišo (in ve, da iz tega, da je avto pred hišo, sledi, da ga niso ukradli).
>
> S ne ve, da ne bo zadel na loteriji, a kljub temu ve, da ne bo imel dovolj denarja za safari v Afriki (in ve, da iz tega, da ne bo imel dovolj denarja za safari v Afriki, sledi, da ne bo zadel na loteriji).

Takšne konjunkcije so težko sprejemljive – ogabne ("abominable"), bi rekel DeRose (1995: 201), ki se mu zdi sledeča konjunkcija intuitivno bizarna:

> S ne ve, da ni samo brezroka gmota možganov v kadi, a kljub temu ve, da ima roke.

O načelu prenosa vednosti je danes ogromno razprav (prim. Šuster 2001 in 2005, Ule 2001b in 2004), tudi to načelo je mogoče spodbijati, a zato plačamo določeno ceno in težko je zanikati vsaj začetno intuitivno privlačnost deduktivne širitve vednosti. Če smo fundacionalisti, potem iz osnovnih prepričanj *izpeljujemo* vsa ostalo. Če smo koherentisti, potem menimo, da so nekatera naša prepričanja med seboj *logično* povezana. Prenos vednosti nam omogoča, da povečujemo obseg svojega znanja in upravičujemo svoja prepričanja.

6.

Kartezijanski argument za skepticizem ima naslednjo splošno obliko:

> Za poljubno prepričanje *p* osebe S o zunanjem svetu velja: (internalistični) razlogi za *p* ne razločijo *p* od alternativnih scenarijev, ki jih opisuje skeptična hipoteza H in v katerih je res, da ne-p. Vsa evidenca osebe S je fenomenološko združljiva z resnico H. Mogoče pa je, da je H resnična (H ni izključena, H je odprta ...). Torej S ne ve, da *p.*

Spomnimo se začetne nezdružljive trojice:

(V) S ve, da *p.*

(P) Če S ve, da *p*, potem S ve, da ne-H.

(N) S ne ve, da ne-H.

Skeptik začne z (N) in sprejema (P), ki pravzaprav trdi: "Če V, potem ne-N." Po načelu *modus tollens* potem izpelje zanikanje (V) – v resnici S ne ve, da *p.* Torej: N in P, zato ne-V.

Običajna reakcija na skeptični argument je, da smo prepričani v premise, ne pa v

sklep (da nič ne vemo). Nekateri pravijo, da naloga epistemologa, ki raziskuje skeptični paradoks, sploh ni, da bi *dokazal*, da skeptik nima prav, temveč samo ugotoviti, zakaj nima prav! Morda res, a tudi to se lahko izkaže za zelo težavno nalogo. Prelahko je skeptiku "vrniti žogico" in reči, da če nimamo upravičenja za prepričanja v karkoli, potem nimamo niti upravičenja za prepričanje v skepticizem. A ta strategija vednosti ne bo rešila, saj takoj vodi v vzdržanje sodbe o čemerkoli. Starejši pozitivisti so trdili, da je skeptična hipoteza neplavzibilna in privlečena za lase, saj ni razlogov, da bi jo sprejeli, niti razlogov, da bi jo zavrnili. Ker je nepreverljiva, je nesmiselna. No, preverljivost kot kriterij smiselnosti je končal nekje v zaprašenih omarah arhivov (kar pa ne pomeni, da ga vsake toliko časa kdo spet ne privleče na dan).

Precej težje orožje uporablja *transcendentalizem*. Ta predlaga, da začnemo s premiso, v katero skeptik ne dvomi – nastop samozavedanja, misli, izkustva, jezika, pomena ... Potem pa pokaže, da je nujni pogoj za resnico te premise vednost o zunanjem svetu. Pogoji možnosti za skepticizem (jezik, misel ...) oz. predpogoji razmišljanja izključijo možnost popolne zmote. Kantov dokaz realnosti zunanjega sveta tako temelji na tem, da v pogoj vsakega možnega izkustva ne moreš dvomiti. Putnam pa dokazuje, da radikalni skepticizem ovrže sama narava jezika ali misli in komunikacije (Putnam 1981).

No, v tem sestavku se bom izognil predpogojem mišljenja in jezika, zanimale me bodo samo možnosti, ki temeljijo na razrešitvi skeptičnega paradoksa – nezdružljive trojice propozicij, ki pa je vsaka intuitivno sprejemljiva (torej smiselna). Najbolj očitna dogmatikova možnost je ta, da pretehta verjetnost posameznih propozicij. Vednost glede zunanjega sveta in prenos vednosti sta veliko bolj verjetni kot pa nevednost glede skeptične hipoteze. Navsezadnje razen filmov in filozofskih razprav ni nobene evidence za resnico globalne skeptične hipoteze. Na tem temelji znameniti Mooreov dokaz zunanjega sveta, ki je bil v tem, da je Moore pomahal z roko in rekel: "Tu je ena roka in tu je druga." Torej:

(M_1) To sta dve roki.

(M_2) Če sta to roki, potem obstaja zunanji svet.

(M_3) Torej obstaja zunanji svet.

Moore je trdil, da (M_1) lahko vemo, četudi te premise ne moremo dokazati. *Moorovska* razrešitev skeptičnega paradoksa je tako naslednja:

(V) Vem, da imam roki.

(P) Če vem, da imam roki, potem vem, da nisem žrtev manipulacije.

(neN) Torej vem, da nisem žrtev manipulacije.

Nevednost glede hipoteze (N) je mnogo manj verjetna od vednosti o zunanjem svetu (V). Zato začnemo s premiso V in po pravilu *modus ponens* iz P izpeljemo vednost o tem, da je skeptična hipoteza neresnična. Torej V in P, zato ne-N.

Lahko je uvideti osnovno težavo takšne razrešitve. V "dokazu" zunanjega sveta bo skeptik trdil, da premisa M_1 sploh ni evidenca za obstoj zunanjega sveta, saj temelji na zaznavi, v katero skeptik ravno dvomi. *Preden* vem, da imam dve roki, moram vedeti, da zunanji svet sploh obstaja, dokaz zato predpostavlja, kar bi moral šele dokazati. In *preden* vem, da

imam dve roki, moram vedeti, da nisem žrtev manipulacije, zato tudi ta dokaz predpostavlja, kar bi moral šele dokazati. Upravičenje za zavrnitev skeptične hipoteze ne more temeljiti na (sporni) vednosti, da imam roki.

Kljub temu pa danes najdemo neomoorovske (Sosa, 1999 in 2000; Pritchard, 2005) rešitve skeptičnega paradoksa. Le da te niso več dialektično "naivne" – ne poskušajo *dokazati* iz premise o vsakdanjem védenju, da vemo, da nismo žrtev manipulacije. Trdijo le, da če so izpolnjeni določeni pogoji, potem vemo običajne propozicije o zunanjem svetu in vemo tudi, da je resnično zanikanje skeptične hipoteze. Kakšni so ti pogoji? Izraža jih pogoj *varnosti* ("safety"):

> Če S ve neko kontingentno propozicijo, da α, potem je v večini bližnjih možnih svetov S prepričan, da α samo, če je α resnično.

Recimo, da vem, da sedim za mizo. Védenje pomeni, da imam resnično prepričanje o tem, da sedim v dejanskem svetu in sem v to prepričan v večini možnih svetov, ki so zelo podobni dejanskemu svetu in je v njih ta propozicija še vedno resnična. Če pa so si roparji pravkar ogledovali moj avto in se nato odločili za krajo sosedovega, potem sicer imam resnično prepričanje, da je moj avto parkiran pred hišo, toda v možnih svetov, ki se malo razlikujejo od dejanskega sveta, sem jaz še vedno prepričan, da je avto parkiran, a v resnici ni, ker so ukradli mojega in ne sosedovega. Moje prepričanje, da je avto parkiran pred hišo ni *varno*, zato ne vem, da je avto parkiran pred hišo.

Seveda imam lahko kakršnokoli védenje samo, če so svetovi, v katerih je resnična skeptična hipoteza, zelo oddaljeni, "komaj" možni. A prav to je tisto, kar trdi neomoorovec. Nasproti domnevni plavzibilnosti skeptične hipoteze (nikdar ne vemo, da nismo žrtev manipualcije) postavlja neplavzibilnost skeptičnega scenarija (kako možna pa sploh je takšna manipulacija?). Neomoorovska rešitev je privlačna, vendar ne pojasni najbolje, v čem je sploh intuitivna privlačnost skeptičnega argumenta in pa tega, kako lahko vemo, da nismo žrtev manipulacije.

Sosa in Pritchard zagovarjata *eksternalistično* razumevanje pogoja varnosti – prepričanje izpolni pogoj védenja samo, če je na ustrezen način povezano z zunanjim svetom, če *zasleduje* resnico. Prepričanje osebe S, da *p*, zasleduje resnico natanko takrat, ko bi S bil prepričan v *p*, če bi bilo res, da *p*, in samo če bi bilo res, da *p* (Sosa 2003: 267). Starejša eksternalistična pojasnila zveze med svetom in prepričanjem (Dretske, Nozick) postavljajo nekoliko drugačen pogoj, načelo *občutljivosti*:

> Če S ve neko kontingentno propozicijo, da α, potem S ni prepričan, da α v

> večini bližnjih možnih svetov, v katerih ni res, da α.

Tudi v tem primeru prepričanje tvori védenje, samo če zasleduje resnico – če *p* ne bi bilo res, potem S v p ne bi bil prepričan. A poglejmo si, kaj se pri tem pogoju zgodi s skeptičnim paradoksom. Propozicija o običajnem védenju (V) – "Vem, da sedim za mizo" – je resnična, tako kot pri neomoorovcih. Če ne bi sedel za mizo, potem bi v večini bližnjih možnih svetov (zelo podobnih dejanskemu svetu) zares bil prepričan, da ne sedim. Če ne bi sedel, bi, recimo, stal in bi se seveda zavedal razlike med stanjem in sedenjem. In če ne bi sedel za mizo, bi sedel v naslanjaču in bi se zavedal razlike med sedenjem za mizo in sedenjem v naslanjaču.

Toda, v nasprotju z neomoorovci, je trditev o tem, da vem, da nisem žrtev manipulacije, po načelu občutljivosti *neresnična.* Če bi dejansko bil žrtev spretne manipulacije, potem bi še vedno menil, da nisem! Če bi bil prepričan, da sedim za mizo, dejansko pa bi bil žrtev manipulacije, potem se manipualcije seveda po hipotezi ne bi zavedal in bi v večini bližnjih možnih svetov (zelo podobnih dejanskemu svetu skeptičnega scenarija) še vedno bil (zmotno) prepričan, da sedim za mizo. Moje prepričanje, da "nisem žrtev manipulacije" ni občutljivo na spremembe v okolju, zato ima skeptik prav, da ne vem, da nisem žrtev manipulacije. Torej je resnično zdaj V in N, kar pomeni, da je neresnično P: S ve, da *p,* čeprav S ne ve, da ne-H.

Ceno za takšno rešitev že poznamo – to je "ogabna" konjunkcija: "S ne ve, da ni žrtev manipulacije, a kljub temu ve, da sedi za mizo." Toda to ceno moramo plačati za rešitev skeptičnega paradoksa, ki se sklada z našim intuicijami o védenju. Skeptik se opira na naslednje načelo:

> Če S ve, da *p,* in ve, da je *q* alternativa *p*-ju, potem S ve (ali je vsaj v položaju, ki mu to dopušča), da je *q* neresnično.

Ker je skeptična hipoteza H alternativa védenju, da p, jo moramo po tem načelu izločiti, da bi lahko vedeli, da *p.* Skeptične hipoteze pa ne moremo nikdar izključiti, saj ne moremo ločiti sveta manipulacije od normalnega sveta. Dretske zato predlaga, da védenje opredelimo kot takšno stanje evidence, v katerem so izločene vse *relevantne* alternative temu, kar vemo. Torej:

> Če S ve, da *p,* in ve, da je *q* alternativa *p*-ju, potem S ve (ali je vsaj v položaju, ki mu to dopušča), da je *q* neresnično, če je *q* relevantna alternativa *p*-ju.

Torej:

> S ve, da *p,* samo če je sposoben izločiti vse *relevantne* alternative *p*-ju. Skeptična hipoteza pa v večini običajnih primerov védenja ni relevantna alternativa.

Znamenit je naslednji Dretskejev primer:

> Patrik je v živalskem vrtu skupaj s svojim sinkom. Ko prideta do kletke z

> zebrami, na kateri je tablica "zebra", Patrik pokaže na žival za rešetkami in reče: "To je zebra." Glede na oddaljenost obiskovalcev od kletke pa Patrik ne more razlikovati med pravo zebro in mulo, ki bi jo kdo vešče maskiral tako, da je videti kot prava zebra. In če bi žival zares bila vešče maskirana mula, potem bi Patrik še vedno mislil, da gre za zebro.

Po Dretskeju Patrik ve, da je žival zebra, saj je sposoben izločiti vse *relevantne* in smiselne alternative temu védenju – da ga vara vid, da so postavili na kletko napačen napis ipd. Ve pa tudi, da če je žival zebra, potem ni maskirana mula – alternativa (zanikanje te implikacije) bi bila, da gre za zebro in mulo hkrati, kar seveda lahko takoj izloči. Ampak Patrik *ne* ve, da ne gre za maskirano mulo. Vsa njegova evidenca je združljiva s to hipotezo, saj te alternative ne more izločiti, ker ne more razlikovati med pravo zebro in mulo, ki bi jo kdo vešče maskiral, tako da je videti kot prava zebra. In v tem primeru je za Dretskeja možnost maskirane mule zares relevantna alternativa, ki jo moramo izločiti, da bi vedeli, da ne gre za maskirano mulo.

Dretskejeva rešitev skeptičnega paradoksa je sprožila ogromno razprav. Jedro problema je v opredelitvi, kaj sploh je relevantna alternativa (prim. Šuster, 2005). Eden od najbolj popularnih odgovorov je, da je relevanca odvisna od *konteksta*. V kontekstih, kjer imamo visoke standarde upravičenja (denimo v filozofskem seminarju iz epistemologije), je skeptična hipoteza relevantna. Zato ima v tem primeru prav skeptik:

(N) S ne ve (visoki standardi), da ne-H.

(P) Če S ve (visoki standardi), da *p*, potem S ve (visoki standardi), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (visoki standardi), da *p*.

Toda v običajnih kontekstih je skeptični scenarij irelevanten in je zato povsem primerno, da ljudem pripisujemo védenje. V tem primeru ima prav dogmatik:

(V) S ve (nizki standardi), da *p*.

(P) Če S ve (nizki standardi), da *p*, potem S ve (nizki standardi), da ne-H.

Torej:

(neN) S ve (nizki standardi), da ne-H.

Standardi upravičenja se lahko spreminjajo. Denimo, da se S vedno voz v Ljubljano z vlakom ob 16.50, preveril pa je tudi vozni red, obešen n; postaji. Potem v običajnem kontekstu lahko rečemo: "S ve, da odpelji vlak v Ljubljano ob 16.50." Toda če je zelo pomembno, da ujame ta vlak, se standardi zvišajo, v tem primeru bi rekli, da ve samo, če je, denimo, dodatno preveril na informacijah, da vlak nima zamude.

Kot vidimo, kontekstualist sprejema načelo prenosa vednosti in je s tem na strani

skeptika in dogmatika (neomoorovca) proti Dretskeju. Med skeptično in dogmatsko razrešitvijo paradoksa pa odloča kontekst, ki določa, kaj ljudje *menijo,* ko uporabljajo besedo "védenje". No, teorija je malo bolj zapletena. V pojasnilu nastopa tisti, ki nekomu (lahko tudi sebi) pripisuje védenje (pripisovalec) v obliki "S ve, da *p*". Pomen pripisa védenja in s tem pomen védenja je odvisen od konteksta, v katerem je pripisovalec. Če možnost zmote v danem kontekstu pripisovalec lahko ignorira, so standardi upravičenja nizki, "védenje" pa pomeni "védenje – nizki standardi". Ko pa postane možnost zmote za pripisovalca pomembna, so standardi upravičenja visoki, "védenje" pa pomeni "védenje – visoki standardi". Isti stavek – "S ve, da *p*" – lahko tako v različnih kontekstih izraža različne propozicije.

Privlačnost kontekstualizma je v tem, da pojasni skeptični *paradoks* – zakaj se nam zdi vsaka od med seboj nezdružljivih propozicij resnična. Ko razmišljamo o paradoksu, smo v kontekstu "visoki standardi" in zato ne vemo. V običajnem kontekstu, ko skeptične alternative niso pomembne, pa smo v kontekstu "nizki standardi" in vemo – celo to, da je skeptična hipoteza neresnična.

Nekateri pa kontekstualizmu kljub temu očitajo, da je takšna razrešitev paradoksa samo navidezna. Skeptik namreč trdi, da obstaja *en* sam *pomen* izraza "védenje" in dvomi v to, ali sploh kadarkoli izpolnimo običajne (nizke) standarde védenja. Kontekstualist obravnava besedo "védenje" tako kot besedo "mraz". Kdaj je mrzlo, je zares odvisno od konteksta. Ko rečem, sredi julija, pri 15 stopinjah Celzija, "danes je pa mraz", je to res, če pa rečem sredi februarja pri 15 stopinjah Celzija "danes pa ni mraz", je to prav tako res. A nihče ne spreminja standardov za pomen besedo "mraz" samo zato, ker v kontekstu pogovora nastopijo drugačni standardi. Ko rečem, sredi julija, pri 15 stopinjah Celzija, "danes je pa mraz" mi sogovornik reče, da je na Kredarici včasih v tem času pod ledíščem, zaradi tega moja prvotna izjava ne bo postala neresnična. Ker je pri 15 stopinjah na Kredarici toplo, še ne bom začel dvomiti v to, ali je poleti zares mraz. Ko pa nastopi skeptična hipoteza, zares začnemo dvomiti v to, ali je kakršnokoli védenje sploh dosegljivo (prim. Schiffer, 1996).

Nasprotje med izjavama sredi julija, pri 15 stopinjah Celzija, "danes je pa mraz" in sredi februarja pri 15 stopinjah Celzija "danes pa ni mraz" dokaj enostavno razrešimo tako, da v prvem primeru rečemo "danes je pa mraz *za ta letni čas*". *V* tem primeru smo natančneje določili pomen izraza "mraz". In prav opozorilo na večpomenskost pojma védenje se mi zdi najboljši odgovor na skeptični paradoks (prim. Steup 2005 in 2006). Kontekstualist nas opozarja, da ima beseda "védenje" različne pomene. Bolj natančno, del pomena "resnično upravičeno prepričanje" je fiksen, del (standardi upravičenja) pa se spreminja s kontekstom. Spomnimo pa se razprave o internalizmu in eksternalizmu: ko psu pripišemo pojem védenja, ne gre za pojem refleksivnega védenja. In morda imata tudi skeptik in dogmatik v mislih *različna* pojma védenja – v tem primeru imata prav oba!

Najbolj običajno je pojmovno razlikovanje med zmotljiveži (“fallibilism”) in nezmotljiveži (“infallibilism”) glede upravičenja. Nezmotljivež zagovarja naslednje načelo:

> S-ovo védenje, da *p*, zahteva izpolnitev pogoja upravičenja (internalističnega ali eksternalističnega) C, ki je tak, da ni mogoče, da S izpolni pogoj C in je p neresnično.

Primer za nezmotljiveža je Descartes, ki je zahteval, da je upravičenje onstran vsakega dvoma (če sem upravičen v *p*, potem iz tega sledi, da *p*). Zmotljivež potem trdi:

> S-ovo védenje, da *p*, zahteva izpolnitev pogoja upravičenja (internalističnega ali eksternalističnega) C, ki je tak, da je mogoče, da S izpolni pogoj C in je p neresnično.

Za zmotljiveža smo lahko upravičeni v neko prepričanje, čeprav iz naših razlogov za to prepričanje še ne sledi resnica tega prepričanja. Oglejmo si zdaj skeptični argument glede na različne interpretacije ključnega pojma (prim. Steup 2006):

(S_1)

(N) S ne ve (nezmotljivo), da ne-H.

(P) Če S ve (nezmotljivo), da *p*, potem S ve (nezmotljivo), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (zmotljivo), da *p*.

(S_2)

(N) S ne ve (zmotljivo), da ne-H.

(P) Če S ve (zmotljivo), da *p*, potem S ve (zmotljivo), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (zmotljivo), da *p*.

(S_3)

(N) S ne ve (nezmotljivo), da ne-H.

(P) Če S ve (nezmotljivo), da *p*, potem S ve (nezmotljivo), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (nezmotljivo), da *p*.

V (S_1) nastopa pojem védenja v različnih pomenih v premisah in sklepu – gre očitno za zmoto dvoumnosti. V primeru (S_2) se bo zagovornik večpomenskosti pojma védenja strinjal z neomoorovcem in kontekstualistom, da je prva premisa neresnična: vemo (na način zmotljivega upravičenja), da je skeptična hipoteza

neresnična! V primeru (S,) pa bo zagovornik večpomenskosti védenja priznal, da skeptični sklep zares sledi, a to ga ne bo vznemirjalo, saj je kartezijansko nezmotljivo védenje o zunanjem svetu zares nedosegljivo. To pa ne ogroža običajnega zmotljivega védenja o svetu. Spor med skeptikom in dogmatikom je tako zgolj *verbalen* – prvi ima v mislih nezmotljivo védenje, druga pa zmotljivo.

Kot vidimo, je ta rešitev podobna kontekstualistovi, toda obstaja pomembna razlika. Kontekstualist meni, da v kontekstu visokih standardov védenja zmaga skeptik. Toda v vsakem kontekstu, tudi v filozofskem seminarju, v katerem obravnavamo skeptično hipotezo, lahko ločimo med dvema pomenoma pojma védenja. Podobno lahko v vsakem kontekstu, tudi sredi julija, ločimo med dvema pomenoma besede "mraz" – "mraz za običajno zmerno kontinentalno poletje" in "mraz za zmerno kontinentalno zimo". Skeptik zato po mnenju zagovornika večpomenskosti "izgubi" v vsakem kontekstu – vedno imamo *zmotljivo* védenje, da je skeptična hipoteza neresnična.

Res pa je, da mora zagovornik večpomenskosti pojma védenja tako kot neomoorovec in kontekstualist pojasniti, kako lahko imamo *védenje* o neresnici skeptičnih scenarijev. Nekateri kontekstualisti trdijo, da v običajnih kontekstih *a priori* vemo, da je ta hipoteza neresnična (Cohen, 2000). A gre za zelo nenavaden pojem spoznanja *a priori.* Zanimiva je ugotovitev Sose, da je argument, v katerem je sklep "vem, da ne-H" za kontekstualista (DeRose) primerljiv z resnico izjave "jaz sem zdaj tiho" (Sosa, 1999: 145). Slednje ne morem nikdar resnično izreči – ko bi jo izrekel, seveda ne bi bil več tiho! Podobno sklepa o neresnici skeptične hipoteze ne morem nikdar *izpeljati* – takoj, ko v argumentu nastopi skeptična hipoteza, postane za kontekstualista relevantna in jo moram upoštevati, uvidim pa, da je ne morem nikdar izločiti. Skeptik v *argumentaciji* zato vedno zmaga! To se mi zdi precejšnja koncesija skepticizmu.

Zagovorniki večpomenskosti običajno navajajo dokaj plavzibilne razloge za (zmotljivo) védenje o neresnici skeptične hipoteze. Russell tako trdi, da evidenca izkustev zanikanja skeptične hipoteze sicer ne more utemeljiti, toda obstaja tudi drugačna evidenca, denimo sklepanje na najboljše pojasnilo, s katerim izločimo komaj verjetne skeptične scenarije (Russell, 2004). Steup (2006) pa meni, da lahko zmotljivo védenje o neresnici skeptične hipoteze utemeljimo z védenjem o tem, da še ni na voljo tehnologije in znanja, ki bi omogočala popolno manipulacijo, o kateri govori skeptična hipoteza. Seveda pa tudi takšna premisa že *predpostavlja,* da obstaja zunanji svet! Toda zdi se mi, da to predpostavlja prav *vsak* odgovor na skeptični paradoks. Tudi Dretske, ko trdi, da skeptična hipoteza ni relevantna alternativa za običajno védenje. Zdi se mi (Lewisu, 1996, navkljub), da je "vem (a lahko se motim), da je skeptična hipoteza neresnična" še vedno najboljši odgovor na skeptikov izziv.

Morda je res, da skeptični argumenti ne dopuščajo nobenega odgovora, vendar tudi nikogar ne prepričajo. Toda izkazalo se je, da razmislek o njih ni slepi rokav epistemologije, kot to meni ortodoksni eksternalist. Prav oživitev razprave o

starodavnem problemu skepticizma je eno od glavnih žarišč sodobne epistemologije, ki je spodbudilo mnoštvo raziskav o pojmih upravičenja, védenja, konteksta, relevance ...

INTERNALISM AND SKEPTICISM

Internalism and externalism in theory of justification are confronted – two different concepts of knowledge seem to be involved. Chisholm is a paradigm defender of internalism, but scepticism is a challenge to any internalist theory of knowledge, arguments for scepticism purport to show that internalistic justification is not sufficient for knowledge. A broader, historically motivated framework of scepticism is introduced. Contemporary renewal of interest in scepticism is inspired by the paradox of scepticism: a triad of mutually exclusive propositions, each of them intuitively acceptable. Various solutions of the paradox are explained (scepticism, dogmatism, relevantism, contextualism, multiple concept theory) and finally, the theory that the concept of knowledge is ambiguous is defended.

Keywords: internalism, externalism, scepticism, transfer of knowledge, neo-moorism, relevantism, contextualism, multiple concept theory.

Literatura

BonJour L. (2002). “Internalism and Externalism”. V Moser (ur.) (2002), str. 234-263.

BonJour, L. in Sosa, E. (2003). *Epistemic Justification.* Oxford: Blackwell.

Chisholm, R. M. (2005). “Teorija spoznanja”. *Analiza,* št. 4, let. 9, str. 25-39.

Cohen, S. (2000). “Contextualism and Skepticism”. *Philosophical Topics,* 10, str. 94-107.

DeRose, K. (1995). “Solving the Skeptical Problem”. *The Philosophical Review,* 104, str. 1-52.

Dretske, F. (1970). “Epistemic Operators”. *The Journal of Philosophy,* 57, str. 1007-1023.

Feldman, R. (2001). “Naturalized Epistemology”. V Zalta, E. N. (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2001 Edition). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2001/entries/epistemology-naturalized/>.

Frances, B. (2005). *Scepticism Comes Alive.* Oxford: Oxford University Press.

Hawthorne, J. (2003). *Knowledge and Lotteries.* Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (2001). "Kritika čistega uma, ¼". *Problemi,* 1-2, str. 3-170.

Klein, P. (2002). "Skepticism". V Moser (ur.) (2002), str. 336-361.

Lewis, D. (1996). "Elusive Knowledge". *Australasian Journal of Philosophy,* 74, str. 549-567.

Luper, S. (2006). "The Epistemic Closure Principle". V Zalta, E. N. (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/closure-epistemic/>.

Morton, A. (2003). *A Guide Through the Theory of Knowledge.* Oxford: Blackwell.

Moser, P. K. (2002). *The Oxford Handbook of Epistemology.* New York: Oxford University Press.

Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations.* Oxford: Oxford University Press.

Pritchard, D. (2005). *Epistemic Luck.* Oxford: Oxford University Press.

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

Russell, B. (2004). "How to be an Anti-Skeptic and a Noncontextualist". *Erkenntnis,* 61, str. 245-255.

Schiffer, S. (1996). "Contextualist Solutions to Skepticism". *Proceedings of the Aristotelian Society,* 96, str. 317-333.

Sosa, E. (1988). "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge". *Mind,* 97, str. 153-188.

Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sosa, E. (1999). "How to Defeat Opposition to Moore". *Philosophical Perspectives,* 13, str. 141-54.

Sosa, E. (2000). "Skepticism and Contextualism". *Philosophical Issues,* 10, str. 1-18.

Sosa, E. (2002). "Tracking, Competence and Knowledge". V Moser (ur.) (2002), str. 264-286.

Steup, M. (2005). "Contextualism and Conceptual Disambiguation". *Acta Analytica,* 20.1, str. 3-15.

Steup, M. (2006). "The Analysis of Knowledge". V Zalta, E. N. (ur.) *The*

Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2006 Edition), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/knowledgeanalysis/>.

Šuster, D. (2001). "Skeptikov izziv". *Analiza*, št. 4, let. 5, str. 35-41.

Šuster, D. (2005). "Skepticizem in prenos vednosti". *Analiza*, št. 1-2, let. 9, str. 52-63.

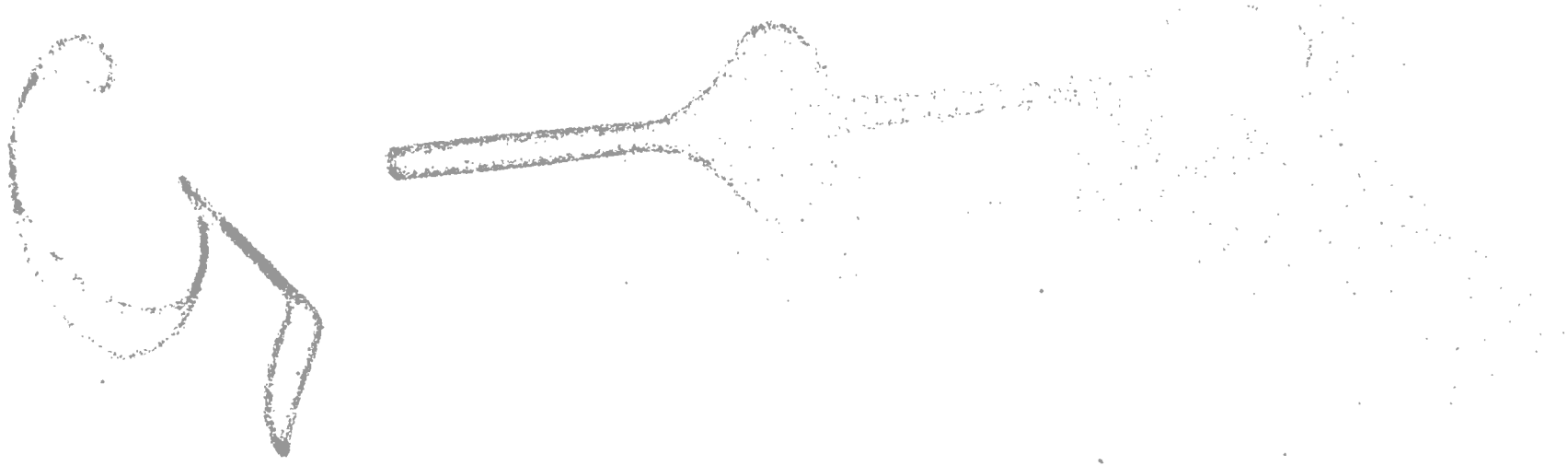
Ule, A. (2001a). *Logos spoznanja. Osnove spoznavne teorije.* ZPS: Ljubljana.

Ule, A. (2001b). "Še o odgovoru skeptiku", *Analiza*, št. 4, let. 5, str. 42- 49.

Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice.* ZIFF: Ljubljana.

Vezjak, B. (2005). "Kriterij resnice in antični skepticizem". *Analiza*, št. 1- 2, let. 9, str. 74-86.

Williams M. (2001). *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.



“Obnavljanje” narave

Robert Elliot
prevedel Božidar Kante

PONAREJANJE NARAVE*

I

Oglejmo si naslednji primer. Obstaja predlog za izkopavanje peska na obali zaradi pridobivanja titanovega dioksida. Velike površine sipin je treba očistiti vegetacije, sipine same pa uničiti. Vse prizadete strani soglašajo, da sipine imajo vrednost, ki je povsem neodvisna od utilitarne vrednosti. Z drugimi besedami, soglašajo, da bi bilo slabo samo na sebi, če bi se področje sipin spremenilo. Rudarska družba to priznava in izraža svojo pripravljenost, da, celo svojo željo, da bo področje sipin, potem ko bodo rudnine izkopane, obnovila v njegovo prvotno stanje.[1] Družba še naprej dokazuje, da je vsakršna izguba vrednosti zgolj začasna in da bo polna vrednost dejansko spet vzpostavljena. Z drugimi besedami, trdijo, da je uničenje tistega, kar ima vrednost, nadomeščeno s kasnejšo stvaritvijo (ponovno stvaritvijo) nečesa, kar ima enako vrednost. To bom imenoval "teza o vzpostavitvi prejšnjega stanja".

V dejanskem svetu obstaja mnogo takih predlogov in to ne zaradi skupnih načel ohranjevanja, temveč kot način spodkopavanja argumentov konservacionistov. Taki predlogi so dejansko učinkoviti pri ovrženju protestov okoljevarstvenikov. So pa razvpito neučinkoviti pri popravljanju ali pravzaprav celo navideznem popravljanju posamezne škode, ki je bila narejena okolju. Primer izkopavanja peska je le eden od številnih podobnih primerov, ki vključujejo take stvari, kot so izkopavanje v odprtem kopu, korenito sekanje gozdov, preusmerjanje rek in gradnja avtocest. V nizu takih primerov so naredili nekatere koncesije s priznanjem vrednosti koščkov pokrajine, rek, gozdov itn. in predlagali, da je to vrednost mogoče obnoviti, potem ko se je končal okoljsko razkrojevalni postopek.

Zamislimo si, v nasprotju z dejstvi, da so obnovitveni projekti povečini uspešni, da je okolje spet privedeno v svoje prvotno stanje in da celo natančna preiskava ne bo odkrila, da je bilo neko področje izkopavano, korenito izsekano ali karkoli drugega. Če je tako, potem obstaja skušnjava, da bi mislili, da je eden od posebnih ugovorov okoljevarstvenikov pobit. To sporno vprašanje nikakor ni zgolj akademsko. Trdil sem že, da obljube obnovitve dejansko imajo določeno težo proti argumentom okoljevarstvenikov. Tako se je gospodu Dougu Anthonyju, namestniku avstralskega premierja, zdelo primerno predlagati, da bi se izkopavanje peska na otoku Fraser lahko spet začelo, potem ko "bi skupnost

* Prevedeno po R. Elliot, "Faking Nature". V A. Light in H. Rolston III (ur.), *Environmental Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, str. 381-389. – op. prev.

[1] V tem primeru *popolna* obnova ne bo mogoča v dobesednem pomenu zato, ker rudnine ne bodo nadomeščene.

bila bolj informirana in bolj razsvetljena glede tega, kakšne zahteve po vrnitvi v prejšnje stanje je izpolnila rudarska družba ..."[2] Ali pa si oglejte, kako je mogoče odvrniti proteste okoljevarstvenikov v luči naslednjega poročila okoljskega inženiringa v ZDA:

> "... okoli 2 km rečice, ki meri v širino 7,5 m, so prestavili, da bi se prilagodila avtocesti. Po prestavitvi so inženirji s pomočjo krajinskih arhitektov in biologov znova zgradili rečico v prejšnjem stanju. Kamni, ovinki, nepravilnosti in naravna vegetacija – vse to je bilo načrtovano v novem odseku. Poleg tega so bile zgrajene posebne strukture iz posekanih debel, da bi izboljšale habitat kot del programa za razvoj rib."[3]

Ni presenetljivo, da so trditvi, da revegetacija, rehabilitacija in podobno obnovijo vrednost, ostro ugovarjali. J. G. Mosley poroča, da

> "so se komisarji okoljskega sodišča za otok Fraser dejansko spoprijeli z vprašanjem pomembnosti uspešne rehabilitacije za odločitev, ali prepovedati izvoz (peska in mineralov), in so bili povsem enoglasni, rekoč, da če je bil cilj zaščita naravnega področja, potem je bil tak uspeh povsem nepomemben ... Sodišče je reklo: ... 'tudi če se – v nasprotju s silno težo dokazov pred sodiščem – ugotovi, da je uspešna rehabilitacija flore po izkopavanju ekološko mogoča na vseh mestih izkopavanja na otoku, ... bo z izkopavanjem za vselej uničen splošni vtis divjega, nekultiviranega otoškega pribežališča."[4]

Hočem pokazati, da obstaja racionalen, koherenten etični sistem, ki podpira odločilne ugovore proti tezi o vzpostavitvi prejšnjega stanja, in tudi, da ima ta sistem normativni priziv. Sistem, ki ga imam v mislih, bo naredil, da bo vrednotenje delno odvisno od prisotnosti lastnosti, ki ne morejo preživeti postopka razkrojitev-obnovitev. Preden bom nadaljeval z razpravo, pa kajpada obstaja poanta, ki je potrebna razjasnitve. Trditev, da obnovitveni projekti, četudi empirično uspešni, vrednosti dejansko ne obnovijo v celoti, vsekakor ne tvori dokončnega dokaza proti nekaterim okoljsko razkrojevalnim politikam. Vrednost, ki bi bila izgubljena, če bi se taka politika izvajala, bi lahko bila le ena izmed mnogih vrednosti, ki si v tej situaciji nasprotujejo. Premisleki, ki odtehtajo omenjeno trditev, utegnejo biti odločilni in taka politika se s tem izkaže za pravilno. Če se moj dokaz izkaže za pravilnega, potem bo ponudil še dodaten – čeravno nikakor ne odločilen – razlog za sprejetje določenih okoljskih politik. Pokazal bo, da odpor, ki ga okoljevarstveniki kažejo do obljub o obnovitvi, ni zgolj nesmiseln ali čustven ali iracionalen. To je pomembno zato, ker tako velik del razprave domneva, da ureditev spora o tem, kaj je ekološko mogoče, avtomatsko uredi tudi vrednostno vprašanje. Velik del razprave gre v smeri, da če

[2] J. G. Mosley, "The Revegatation 'Debate': A Trap For Conservationists", *Australian Conservation Foundation Newsletter*, 12, št. 8 (1980), str. 1.
[3] Peter Dunk, "How New Engineering Can Work with the Environment", *Habitat Australia*, 7, št. 5 (1979), str. 12.
[4] Glej Mosley, "The Revegatation 'Debate'", str. 1.

se izkaže, da je obnovitev mogoča in ekonomsko izvedljiva, potem se uporni okoljevarstveniki obnašajo iracionalno, tako da so zgolj svojeglavi ali sebični.

Dejansko obstajajo znani etični sistemi, ki bodo rabili za razlago, kaj je napak s tezo o vzpostavitvi prejšnjega stanja v določenem obsegu primerov. Tako bo utilitarizem preferenc podpiral ugovore proti nekemu predlogu obnovitve, če temu predlogu ne uspe maksimalno zadovoljiti preferenc. Klasični utilitarizem bo podobno podprl konservativistovo držo ob predpostavki, da predlogu o obnovitvi ne uspe maksimirati sreče in užitka. V obeh primerih pa je ponujena podpora seveda odvisna od načina, kako se razvrščajo preference in koristi. Ni pa preprosto jasno, da se razvrščajo na tak način, da je konservativistovo stališče enolično navadno potrjeno. Medtem ko sklicevanje na utilitarne premisleke utegne biti strateško koristno v nekaterih primerih, pa ti premisleki ne zrcalijo podstatne konservativistove motivacije. Zdi se, da so konservativisti zavezani taki razlagi tistega, kaj ima vrednost, ki dopušča, da predlogu o obnovitvi ne uspe nadomestiti okoljskega uničenja navzlic dejstvu, da bi tak predlog maksimiral koristnost. Kaj je potem tisti odlikujoči vir vrednosti, ki motivira in je v temelju drže, ki jo privzemajo, med drugim, tudi komisarji okoljskega sodišča za otok Fraser?

II

Poučno je našteti nekatere razloge, ki jih utegnejo dati v podporo trditvi, da bi bilo izgubljeno nekaj vrednega, če bi bil uničen neki košček okolja. Utegne se zgoditi, da področje podpira raznolikost rastlinskega in živalskega življenja; utegne se zgoditi, da je to habitat neke ogrožene vrste; utegne se zgoditi, da vključuje presenetljive skalne formacije ali posebej fine primerke jerebike. Če so zgolj premisleki, kakršni so ti, tisti, ki prispevajo k vrednosti področja, potem bi bilo nasprotovanje okoljsko razkrojevalnemu projektu ob domnevi, da bi bila na voljo nekatera trdna zagotovila, nemara iracionalno; na primer, da bo rudarska družba ali lesna družba izpeljala obnovo in da bo ta uspešna. Domnevno obstajajo tudi koraki, ki bi se jih lahko lotili, da bi zagotovili nadaljevanje vrstne raznolikosti in nadaljnji obstoj ogroženih vrst. Za nekatere druge zahteve se utegne pokazati, da so težje izpolnjive, vendar pa je v takem ali drugačnem smislu mogoče ponovno ustvariti skalne formacije in posaditi jerebiko, za katero se utegne izkazati, da so to še posebej fini primerki. Če vrednost sestoji iz prisotnosti predmetov teh različnih vrst, neodvisno od tistega, kar razloži njihovo prisotnost, potem se zdi, da bo teza o vzpostavitvi prejšnjega stanja držala. Okoljevarstvenik se mora sklicevati na neko lastnost, ki je ni mogoče replicirati kot vir nekega dela naravne vrednosti nekega področja.

Če postavimo poanto na tak način, to kaže na smer, ki bi jo lahko ubral okoljevarstvenik. Lahko predlaga, da je neko področje vredno delno zato, ker je to naravno področje, področje, ki ga ni spremenila človekova roka, ki je nerazvito, nepokvarjeno ali celo neomadeževano. Ta predlog je v skladu z večino

okoljevarstvenikove retorike, nekaj podobnega pa vsaj mora biti v temelju upiranja proti predlogu obnovitve. En način, kako izoblikovati predlog in kako mu dati normativni temelj, je, da prevzamemo pojem iz estetike. Tako lahko trdimo, da je tisto, kar okoljski inženirji predlagajo, to, da sprejmemo ponaredek ali falzifikat namesto prave stvari. Če trditev lahko naredimo za dobro, potem je morda ustrezen odgovor na predlog o obnovitvi ta, da pokažemo, da inženirji zgolj ponarejajo naravo: da nam ponujajo nekaj manj, kot je bilo odvzeto.[5] Gotovo obstaja teža mnenja v smislu, da vsaj v umetnosti ponaredki nimajo vrednosti, ki jih ima prava stvar.[6]

En način, kako je mogoče v kali zatreti ta argument, je, da trdimo, da je prisiljen izkoriščati naposled nedelujoči razloček med tistim, kar je naravno, in onim, kar ni. Razloček med naravnim in nenaravnim domnevno zahteva podrobno izdelavo. To je nekaj, kar ne predlagam, da bi storili. Vendarle pa mislim, da razloček lahko naredimo dober tako, da zadošča sedanjim zahtevam. Za sedanje namene bom domneval, da "naravno" pomeni nekaj podobnega kot "tisto, kar ni spremenila človekova roka". Očitno je, da bodo nekatera področja bolj naravna kot druga v skladu s stopnjo, v kateri jih je izoblikovala človekova roka. Večina ruralnih krajin bo – po tem naziranju – dejansko štela za nenaravne v zelo visoki stopnji. Niti ne mislim, da je razloček naravno/nenaravno natanko vzporeden nekemu moralnemu vrednotenju; to je, ne želim, da me jemljejo kot tistega, ki trdi, da je tisto, kar je naravno, dobro, tisto, kar je nenaravno, pa ne. Razloček med naravnim in nenaravnim povezujem z vrednotenjem na veliko bolj prefinjen način od tega. To je nekaj, k čemur se bom zdaj vrnil. Moja trditev potem je, da obnovitvene politike vrednosti vselej ne vrnejo popolnoma v prvotno stanje, ker je del razloga, zakaj cenimo dele okolja, to, da so v visoki stopnji naravni. Zdaj je čas za obravnavo nekaterih protiargumentov.

Okoljski inženir bi se lahko zavzemal za to, da popolna podobnost, ki velja med izvirnikom in popolnoma obnovljenim okoljem, ne pušča nobenega prostora za vrednostno razlikovanje med njima. Lahko bi se zavzemal, da če sta si *natanko* podobna vse do najmanjših podrobnosti (in zamislimo si, zaradi argumenta, da je to tehnološka možnost), potem morata biti *enako* vredna. Predlog je, da je vrednostno razlikovanje odvisno od tega, da obstajajo intrinzične razlike med ocenjenimi stanji stvari. To je izvijanje napram okoljevarstvenika, saj preprosto odmisli možnost, da dogodki, ki so časovno in prostorsko zunaj neposredne zadevne pokrajine, lahko rabijo kot temelj nekega njenega vrednotenja. Odmisli možnost, da ima, na primer, način nastanka pokrajine legitimno vlogo pri

[5] Če se ponuja nekaj manj, to kajpada ni enako temu, da se ne ponudi ničesar. Če so raznolikost živalskega in rastlinskega življenja, stabilnost zapletenih ekosistemov, visokih dreves itn., stvari, ki jih cenimo same na sebi, potem nam gotovo nekaj ponujajo. Tega ne zanikam in dvomim, da bi veliko ljudi označilo svoja vrednotenja zgoraj omenjenih stvari tako, kot da puščajo obnovljeno okolje brez vrednosti. Okoljevarstveniki bi cenili programe, ki so načrtovani zato, da onesnažene reke ponovno naselijo z ribjimi vrstami. Poanta je prej v tem, da jih lahko, kot bom, upam, pokazal, racionalno obsojajo kot manjvredne od tistega, kar je bilo tam prvotno.

[6] Glej, na primer, Collin Radford, "Fakes", *Mind*, 87, št. 345 (1978), str. 66-76, in Nelson Goodman, *Lunguages of An* (New York: Bobbs-Merrill, 1968), str. 99-122, čeravno Radford in Goodman različno razlagata to, zakaj je nastanek pomemben.

določanju njene vrednost. Tu so nekateri primeri, ki kažejo, da izvor nekega predmeta dejansko prizadene njegovo vrednost in to, kako ga ocenjujemo.

Zamislite si, da imam v svojem vrtu kip, ki je prekrhek, da bi ga lahko sploh premaknili. Zaradi nekaterih razlogov bi bil za lokalni svet primerno, da bi ravno tam, kjer stoji kip, postavili kanalizacijske cevi. Inženir sveta me o tem obvesti in mi razloži, da bo treba kip odstraniti. Vendar mi ni treba obupavati, ker mi obljubi, da ga bo nadomestil z natanko podobnim artefaktom, takim, ki ga – kot mi zagotavlja – celo najboljši poznavalci ne bodo mogli ločiti od izvirnika. Primer utegne biti neverjeten, vendar ima neko poanto. Medtem ko lahko dopustim, da bi bila replika boljša kot nič (tega pa lahko sploh ne dopuščam), je izrecno neverjetno, da bi jo sprejel kot popolno nadomestilo za izvirnik. Niti ne mojega upiranja popolnoma razloži denarna vrednost izvirnega dela. Moje upiranje izvira iz dejstva, da cenim izvirnik kot estetski objekt, kot objekt s posebnim nastankom in zgodovino.

Alternativno si zamislite, da mi je bil za rojstni dan obljubljen Vermeer. Rojstni dan pride, dana pa mi je slika, ki je videti kot Vermeerjeva. Toda moje zadovoljstvo ne traja dolgo. Rečeno mi je, da slika, ki jo imam, ni Vermeer, temveč namesto tega natančna kopija ene od slik, ki je bila prej uničena. Vsak poskus ublažitve mojega razočaranja z vztrajanjem, da ni nobene razlike med repliko in izvirnikom, je popolno brcanje v temo. Obstaja razlika in ta razlika je taka, ki zadeva moje zaznavanje slike in vrednotenje, ki mu sledi. Razlika je kajpada v nastanku slike.

Ponudil bom še en, zadnji primer, ki je morda še celo bližje okoljskemu vprašanju. Dajo mi precej lep, zelo prefinjeno narejen predmet. Je nekaj, kar cenim in občudujem, nekaj, v čemer najdem znatno estetsko vrednost. Vse je v redu, dokler ne odkrijem nekaterih dejstev o njegovem izvoru. Odkrijem, da je izrezljan iz kosti nekoga, ki je bil ubit ravno zaradi tega namena. To odkritje me globoko prizadene in predmeta ne cenim več tako, kot sem ga cenil nekoč. Obravnavam ga tako, kot da so ga dejstva njegovega izvora na nek način omadeževala, pokvarila. Sam predmet se ni spremenil, vendar se je spremenilo moje zaznavanje le-tega. Zdaj vem, da ni povsem tista vrsta stvari, za katero sem mislil, da je, in da je moje prejšnje njegovo vrednotenje bilo zmotno. To odkritje je podobno odkritju, da je slika, za katero smo mislili, da je izvirnik, dejansko ponaredek. Odkritje o izvoru predmeta spremeni njegovo vrednotenje, saj razkrije, da predmet ni tiste vrste, ki jo cenim.

Kar ti primeri predlagajo, je, da obstaja vsaj *prima facie* primer za to, da delno pojasnimo vrednost predmetov v okviru njihovih izvorov, v okviru vrst procesov, ki so jih pripeljali v bivanje. Zlahka je najti dokaze v spisih ljudi, ki so cenili naravo, da stvari, ki so ekstrinzične sedanjemu, neposrednemu okolju, določajo njegovo vrednotenje. Opazke Johna Muira o dolini Hetch so primer, za katerega

gre.[7] Muir je imel dolino za mesto, kjer je lahko imel neposreden stik s prvobitno naravo; cenil jo je ne le zato, ker je bila mesto velike lepote, temveč tudi zato, ker je del sveta, ki ga ni oblikovala človekova roka. Muirovo cenjenje je bilo odvisno od nekaterih dejstev o nastanku doline; njegovo vrednotenje je bilo vrednotenje dobesedno naravnega objekta, objekta, ki je imel posebne vrste kontinuiteto s preteklostjo. Novica, da je skrbno izmišljen izdelan *ekološki* artefakt, bi to oceno takoj in korenito spremenila.

Privlačnost, ki jo mnogi najdejo v divjih področjih, v naravnih gozdovih in divjih rekah, je zelo odvisna od naravnosti takih krajev. Lahko obstajajo podobnosti med izkustvom, ki ga imamo, ko smo soočeni z mnogolično zapletenostjo, velikostjo, strašljivostjo zelo velikega mesta, in izkustvom, ki ga imamo, ko se sprehajamo skozi deževni gozd. Lahko obstajajo podobnosti med občutkom, ki ga imamo, ko poslušamo bučanje vode čez odtočni kanal v jezu, in občutkom, ki ga imamo, ko poslušamo podobno bučanje, ko se divja reka vali preko brzic. Navzlic podobnostim obstajajo tudi razlike. Gozd in reko delno cenimo zato, ker sta predstavnika sveta, ki je onstran naše prevlade, zato, ker je njihova eksistenca neodvisna od nas. Mesto in jez utegnemo ceniti zaradi tistega, kar predstavljata kot človekov dosežek. Poudarjanje razlik niti ni nujno klevetanje. Vendarle pa bodo obstajali primeri, kjer pravilno sodimo, da je bolje imeti naravni objekt, kot pa imeti artefakt.

Primerno se je vrniti k prej omenjeni točki, ki zadeva odnos med naravnim in vrednim. Ne bo dovolj dokazovati, da je tisto, kar je naravno, nujno tudi vredno. Okoljevarstvenik lahko udobno dopusti kaj takega. Ne trdi, da imajo vsi naravni pojavi vrednost zaradi tega, ker so naravni. Bolezen je naravna v premočrtnem smislu in gotovo ni dobra. Naravni pojavi, kakršni so ogenj, hurikani in vulkanski izbruhi, lahko popolnoma spremenijo pokrajino in to na slabše. Vse to je mogoče dopustiti. Tisto, kar želi trditi okoljevarstvenik, je, da je naravnost pokrajine znotraj določenih omejitev razlog za njeno ohranjanje, določevalec njene vrednosti. Umetno preoblikovanje do skrajnosti puste, ekološko obubožane pokrajine v nekaj bogatejšega in bolj prefinjenega utegne biti dobra stvar. To je stališče, ki je povsem združljivo s prepričanjem, da je nadomeščanje bogatega naravnega okolja z bogatim umetnim okoljem slaba stvar. Tisto, pri čemer okoljevarstvenik vztraja, je, da je naravnost eden od dejavnikov pri določanju vrednosti delčkov okolja. Toda to, kakor sem poskušal pokazati, ni nobena novica. Grad pri škotskem jezeru je zelo drugačna vrsta objekta, cenjena, od natančne replike v ustrezno oblikovanem okolju nekega Disneylanda prihodnosti. Pustota nekega kikladskega otoka bi bila v drugačni, boljši perspektivi, če je ne bi povzročilo človekovo vmešavanje.

Kakor sem rekel, je okoljevarstvenikova pritožba, ki zadeva predloge obnovitve, ta, da narave ni mogoče nadomestiti brez razvrednotenja enega vidika njene

[7] Glej 10. poglavje knjige Rodericka Nasha, *Wilderness and the American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1973).

vrednosti, ki ima opraviti z njenim nastankom, njeno zgodovino. Glede na to bi utegnil biti nasprotnik v skušnjavi, da bi dokazoval, da ne obstaja več nič takega kot "naravna" divjina, saj je ohranjanje tistih njenih delov, ki so preostali, dosegljivo zgolj s premišljeno politiko. Ideja je, da s postavljanjem meja okrog naravnih parkov, z dejavnim odvračanjem od paše, kolesarjenja po stezah in od podobnega, s preprečevanjem izkopavanja peska, spreminjamo divjino v artefakt, da na nek negativen ali posreden način ustvarjamo okolje. V tej sugestiji je nekakšna resnica. Dejansko jo moramo opaziti, če cenimo divjino, saj so potrebne pozitivne politike, da bi jo ohranili. Vendar kot argument proti moji splošni trditvi spodleti. Tisto, kar je pomembno glede divjine, je njena vzročna kontinuiteta s preteklostjo. To je nekaj, kar označevanje nekega področja in njegova razglasitev za nacionalni park ne uniči. Obstaja razloček med "naravnostjo" same divjine in sredstev, uporabljenih za njeno ohranitev in zaščito. Tisto, kar ostane znotraj mej parka, je tako rekoč prava stvar. Okoljevarstvenik lahko obžaluje, da se za ohranitev divjine pred človekovim ali celo naravnim napadom zahteva taka pozitivna politika.[8] Obžalovanje pa seveda ne izvira iz prepričanja, da je tisto, kar ostane, razvrednoteno. Obstaja pomembna razlika med preprečevanjem škode in popravljanjem škode, ko je ta enkrat storjena. To je razlika, ki pušča prostor za argument v prid politike ohranjevanja pred politiko obnavljanja.

Obstaja še eno pomembno vprašanje, ki ga je treba osvetliti. Mogoče si je misliti, da je naravnost pomembna le toliko, kolikor je zaznana. Z drugimi besedami, mogoče si je misliti, da če okoljevarstveni inženir lahko opravi obnovo hitro in skrivoma, potem ne bo prostora za pritoževanje. V nekem smislu ga kajpada res ne bo, saj ne bo védenja, ki bi pritožbo utemeljevalo. Kar to kaže, je, da lahko obstaja izguba vrednosti, ne da bi bila ta izguba tudi zaznana. Dopušča prostor za to, da so vrednotenja zmotna zaradi neznanja, ki se tiče ustreznih dejstev. Mojega Vermeerja je tako mogoče odstraniti in skrivoma nadomestiti s popolno repliko. Izgubil sem nekaj, kar ima vrednost, ne da bi vedel, da se mi je to zgodilo. To je mogoče zato, ker niso preprosto stanja duha, ki jih vzbudi gledanje slike, škodoželjno razmišljanje, da je ta v moji lasti, moje prepuščanje estetskemu uživanja itn. tista, ki pojasnijo, zakaj ima vrednost. Vrednost ima zato, ker je vrsta stvari, kakršna je, in ena od stvari, ki je, je, da je slika, ki jo je naslikal človek z določenimi intencami na določeni stopnji svojega umetniškega razvoja, človek, ki je živel v določenem estetskem okolju. Podobno ne cenim zgolj tistih stvari, ki mi nudijo čutiti užitek, kakršnega mi ga nudi čutiti divjina. To bi bil razlog za to, da bi si take stvari želeli, vendar pa je to že drug premislek. Gozd cenim zato, ker je posebne vrste, zato, ker obstaja posebna vrsta vzročne zgodovine, ki pojasnjuje njegovo eksistenco. Seveda se lahko motim pri mišljenju, da ima košček pokrajine to vrsto zgodovine, da se je razvil na ustrezen način. Uspeh prevare ne dvigne obnovljene pokrajine na raven izvirnika, tako kot uspeh prevare v prejšnjem primeru ne pripiše ponaredku vrednosti pravega

[8] Na primer zaščito Velikega koralnega grebena pred škodo, ki jo povzroča *acanthaster planci*.

Vermeerja. Tisto, kar ima vrednost v obeh primerih, sta objekta, ki sta take vrste, da ju cenim, ne pa zgolj objekta, za katera mislim, da sta take vrste. Ta poanta, to je treba pripomniti, je ustrezna ne glede na stališča, ki zadevajo subjektivnost ali objektivnost vrednosti.

Poanto lahko ponazori primer. Zamislite si, da je John nekdo, ki ceni divjino. John se lahko znajde v eni od naslednjih situacij:

(1) Pade v kremplje utilitarno usmerjenega supertehnologa. Johnov lovilec je zgradil dokaj neverjetno napravo, ki jo imenuje stroj za izkustvo. Ko se enkrat doda elektrode in pritisne na prave gumbe, nas ta naprava pripelje do tega, da lahko izkusimo katerokoli stvar. John je priključen na stroj in – ker Johnov lovilec popolnoma pozna njegovo ljubezen do divjine – dano mu je obširno izkustvo pešačenja skozi spektakularno divjino. To je okoljski inženiring v svoji največji skrajnosti. John je povsem gotovo opeharjen. John si želi, da bi obstajala divjina in da bi jo izkusil. Želi si, da bi svet obstajal na določen način in da bi imel določeno vrsto izkustva: veridično izkustvo.

(2) John je ugrabljen, ima zavezane oči in odpeljejo ga v simulirano, plastično divjino. Ko mu zavezo odstranijo, drgeta od tistega, kar vidi okrog sebe: visoke kavčukovce, protje, pijavke na skali. To je vsaj tisto, za kar misli, da je tam. Mi vemo bolje: vemo, da je John prevaran, da je še enkrat opeharjen. Predstavljeno mu je okolje, za katero misli, da je dragoceno, vendar ni tako. Če bi vedel, da so listi, med katerimi pihlja umetno ustvarjena sapica, umetni, bi bil globoko razočaran, nemara bi celo čutil gnus do tistega, kar je v najboljšem primeru kruta šala.

(3) Johna odpeljejo na kraj, ki ga je nekoč opustošil dnevni kop. Gozd, ki je tam stal nekaj tisoč let, je bil izsekan, zemlja izkopana, živali pa bodisi pobite bodisi odpeljane iz svojega habitata. Časi so se kajpada spremenili, področje pa je bilo obnovljeno. Drevesa tiste vrste, ki so tam rasla pred opustošenjem, spet rastejo tam, živalske vrste pa so se vrnile. John ne ve nič od tega in misli, da je v prvotnem gozdu. Bil je še enkrat opeharjen; predstavljeno mu je bilo manj od tistega, kar najbolj ceni.

Na enak način kot lahko za plastična drevesa mislimo, da so (minimalni) napredek glede na stroj za izkustvo, so lahko tudi realna drevesa napredek glede na plastična drevesa. V tretji situaciji je dejansko neprimerljivo več vrednosti kot v drugi, vendar pa bi je lahko bilo še več. Gozd, četudi realen, ni tisto pravo, za kar si John želi, da bi bil. Če ne bi bil produkt izmisleka, bi ga bil bolj cenil. Vendar je produkt izmisleka. Celo v situaciji, kjer se opustošeno področje regenerira, ni pa obnovljeno, je mogoče razumeti in simpatizirati z Johnovo trditvijo, da okolje dejansko nima najpopolnejše možne vrednosti. V tem primeru domnevno ni toliko prostora za to trditev, saj se je okolje regeneriralo samo od sebe. Regenerirano okolje pa še vedno nima tiste vrste kontinuitete z gozdom, ki je tam stal na začetku; ta kontinuiteta je bila prekinjena s prejšnjim opustošenjem. (Za regeneriran gozd je verjetno, da bo zaznavno povsem drugačen od vrste

stvari, ki je prvotno stala tam.)

III

Dokazoval sem, da je vzročni izvor gozdov, rek, jezer in podobnega pomemben za dognanje njihove vrednosti. Poskušal sem tudi pokazati, zakaj je to tako. Med mojim dokazovanjem sem potegnil razne, prej implicitne kot eksplicitne, analogije med ponarejanjem umetnosti in ponarejanjem narave. To kajpada ne bi smelo biti razumljeno kot predlog, da je treba pojma estetskega vrednotenja in sodbe neposredno prenesti na vrednotenja in sodbe o naravnem okolju. Pravzaprav obstaja dober razlog za verjetje, da tega ni mogoče storiti. V prvi vrsti je nek očitno integralen del estetskega vrednotenja odvisen od tega, da na estetski objekt gledamo kot na intencionalni objekt, kot na artefakt, kot na nekaj, kar oblikujejo smotri in načrti njegovega avtorja. Vrednotenje umetnin vključuje to, da jih pojasnjujemo in presojamo v okviru intenc njihovih avtorjev; vključuje to, da jih umestimo v avtorjev korpus del; vključuje to, da jih umestimo v neko tradicijo in v neko posebno okolje. Narava ni umetnina, čeravno utegnejo umetnine (v nekem primerno širokem pomenu) izgledati zelo podobne naravnim objektom.

Nič od tega ne zanika, da nekaterih pojmov, ki so pogosto uporabljeni v estetskih vrednotenjih, ni mogoče koristno in legitimno uporabiti v vrednotenjih okolja. Občudujemo zapletenost in prefinjenost barve na sliki, kot lahko občudujemo zapleteno in prefinjeno niansiranje v evkaliptovem gozdu. Občudujemo trdno veličastnost neke stavbe, kot lahko občudujemo trdnost in veličastnost masivnega skalnega izdanka rude. Povsod navzoč pojem lepega ima kajpada moč tako v vrednotenjih okolja kot v estetskih vrednotenjih. Četudi smo o vsem tem prepričani, pa obstajajo razni argumenti, ki jih je mogoče razviti, da bi zabili klin med dve vrsti vrednotenj, ki bi oslabili analogije med ponarejanjem umetnosti in ponarejanjem narave. Eden od takih argumentov se loteva trditve, da ima estetsko vrednotenje za bistveno sestavino dejavnik presojanja, ki zadeva avtorjeve intence in podobno, na način, kakor smo orisali zgoraj.[9] Ideja je, da narava – tako kot umetnina – lahko v opazovalcih vzbudi kateregakoli iz niza čustvenih odzivov. V nas se lahko vzbudi spoštovanje gore, lahko nas pomiri zvok vode, ki žubori preko skal, lahko nas vznemiri vodni slap itn. Prvina presojanja v estetskem vrednotenju rabi kajpada temu, da jo razločuje od okoljskega vrednotenja, in rabi za natančno pojasnitev, tako naj bi vsaj šel argument, kaj je tisto o ponaredkih v umetnosti, kar razvrednoti njihovo vrednost glede na izvirnik. Trditev je, da če v okoljskem vrednotenju ni nobene prvine presojanja, potem ni racionalnega temelja za preferiranje realne narave pred ponarejeno naravo, ko je ta dobra replika. Argumentu se je mogoče, tako mislim, postaviti po robu.

[9] Glej, na primer, Don Mannison, "A Prolegomenon to a Human Chauvinist Aesthetic", v *Environmental Philosophy*, ur. D. S. Mannison, M. A. McRobbie in R. Routley (Canberra: Research and School of Social Sciences, Australian National University, 1980), str. 212-216.

To, da se argumentu postavimo po robu, ne zahteva dokazovanja, da odzivi na naravo štejejo za estetske odzive. Soglašam, da odzivi na naravo niso estetski. Navzlic temu pa obstajajo analogije, ki presegajo čustveno vsebino in ki nas utegnejo prepričati, da trditev, da je ponarejena narava manjvredna, jemljemo bolj resno. Pomembno je poudariti, da zgolj v domišljijskih situacijah, ki jih sanjajo filozofi, ni nobene razlike, ki jo je mogoče odkriti, med ponaredki in izvirniki tako v primeru artefaktov kot v primeru naravnih objektov. Če vzamemo realističen primer, kjer so razločljive in možno razločljive razlike med ponaredkom in realno stvarjo, potem je mogoče odkriti prvino presojanja v odzivih in vrednotenjih okolja. Prav v tem trenutku mogoče nisem zmožen razlikovati pravega Vermeerja od Van Meegerena, čeravno se utegnem naučiti to storiti. Zaradi istega razloga lahko nisem zmožen razločiti naravno razvitega mesta jerebike od mesta, ki je bilo (umetno) zasajeno, vendar lahko kasneje pridobim zmožnost, da naredim zahtevano sodbo. Nemara je tu primerna anekdota. Obstaja poseben kraj z jerebiko, ki sem ga dolgo občudoval. Drevesa so bila ravna in visoka, imela so uniformno rast, niti gosto posejana niti preredka. Potem sem odkril tisto, kar bi bilo očitno bolj poznavalskemu očesu, namreč, da je bil kraj z jerebiko zasejan, da bi nadomestili prvotni gozd, ki je bil požgan. To je pojasnjevalo uniformnost velikosti, gostoto itn. To je tudi spremenilo mojo držo do tega koščka pokrajine. Vrednotenje, ki ga o tej pokrajini sprejemam zdaj, je do določene mere oblikovano, odziv ni le čustven, temveč tudi kognitiven. Vrednotenje oblikujejo in vodijo moja prepričanja o gozdu, o vrsti gozda, kakršen je, njegovem pogoju kot članu te vrste, njegovem vzročnem izvoru itn. Še več, prvina presojanja zadeva čustveno prvino. Vedenje, da gozd ni naravno razvit gozd, povzroči, da o njem čutim drugače: povzroči, da gozd zaznavam drugače in da mu pripišem manj vrednosti kot naravno razvitemu gozdu.

Val Routley nas je zgovorno spomnila, da ljudje, ki cenijo divjino, tega ne počnejo zgolj zato, ker radi vpijajo lepo scenerijo.[10] Vidijo veliko več in cenijo veliko več od tega. Kaj vidijo in kaj cenijo – to je zelo odvisno od stopnje, v kateri razumejo ekološke mehanizme, ki pokrajino ohranjajo in določajo, da se pojavlja tako, kakor se pojavlja. Poznavanje umetnostne zgodovine, slikarskih tehnik itn. bo podobno oblikovalo estetska vrednotenja in spremenilo estetska zaznavanja. Tovrstno poznavanje je zmožno preoblikovati doslej nezanimivo pokrajino v pokrajino, ki je očarljiva. Holmes Rolston je na široko razpravljal o načinu, kako razumevanje in cenjenje ekologije ustvarja nove vrednosti.[11] Ne trdi, da ekologija razkriva pred tem neopažene vrednosti, temveč prej to, da razumevanje zapletenosti, raznolikosti in integracije naravnega sveta, ki nam ga ponuja ekologija, odpira novo področje vrednotenja. Ko se razkrivajo dejstva, se ustvarjajo vrednosti. Tisto, kar poudarjajo opombe Routleyjeve in Rolstona, je dejavnik presojanja, ki je prisoten v oceni okolja. Razumevanje in vrednotenje

[10] Val Routley, "Critical Notice of Passmore's *Man's Responsibility for Nature*", *Australasian Journal of Philosophy*, 53, št. 2 (1975), str. 171-185.
[11] Holmes Rolston III, "Is There an Ecological Ethic?", *Ethics*, 85, št. 2 (1975), str. 93-109.

gresta z roko v roki, odzivi posameznikov, ki jih imajo do gozdov, divjih rek in podobnega, niso zgolj grobi, čustveni odzivi.

IV

Niso si vsi gozdovi podobni, niso si vsi deževni gozdovi podobni. Obstajajo neštevilna možna razločevanja, ki jih lahko naredi obveščen opazovalec. Primerjalne sodbe med področji naravnega okolja so možne glede na ekološko bogatost, stopnjo razvoja, stabilnost, posebne lokalne okoliščine in podobno. Tovrstne sodbe bodo zelo pogosto v temelju hierarhičnih ureditev okolij v okviru njihove intrinzične vrednosti. Sklicevanje na tovrstne sodbe bo pogosto okrepilo primer za ohranjanje nekaterih delov okolja. Tako se en močan argument proti predlogu tasmanijske Komisije za vodno elektriko, da bi zajezili Lower Gordon River, loteva dejstva, da ogroža poplavljanje izredno finega rastišča huonskega bora *[Lagarostrobos franklinii]*. Če rastišče huonskega bora ne bi moglo biti upravičeno uvrščeno tako visoko na ustrezni ekološki lestvici, potem bi bil argument proti jezu do te mere oslabljen.

En razlog, da ponarejen gozd ni ravno tako dober kot naravno razvit gozd, je, da vselej obstaja možnost, da bo izurjeno oko odkrilo razliko.[12] Razločevanje področij alpske ravnine, ki naravno nimajo snežnega pokrivala, od tistih, ki so bila očiščena, zahteva določen čas. Razločevanje znova zraslega gozda, ki je bil posekan, od gozda, ki je ostal nedotaknjen, zahteva določen čas. To so razločevanja, ki jih je mogoče narediti in ki so narejena. Še več, to so razločevanja, ki zadevajo vrednotenja. Razlogi, zakaj "ponarejen" gozd pogosteje kot ne šteje manj kot prava stvar, so podobni razlogom, zakaj ponarejene umetnine štejejo manj kot prava stvar.

Izvor je pomemben kot integralen del postopka vrednotenja. Pomemben je zato, ker naša prepričanja o njem določajo vrednotenja, ki jih opravljamo. Pomemben je tudi v tem, da odkritje, da ima neka stvar izvor, ki je povsem drugačen od tistega, za katerega smo na začetku verjeli, da ga ima, lahko dobesedno spremeni način, kako to stvar dojemamo.[13] Poanta, ki zadeva možnost odkrivanja ponaredkov, je pomembna v tem, da poudarja ravno to, koliko podrobnosti mora biti zapisano v trditev, da okoljski inženirji lahko replicirajo naravo. Četudi bi okoljski inženiring lahko dosegel tako natančnost, ni nobenih – tako vsaj predlagam – zavezujočih razlogov za to, da sprejmemo tezo o vzpostavitvi prejšnjega stanja. Velja torej poudariti, da mora okoljevarstvenik – kot zadevo strategije – dokazovati empirično neustreznost predloga o vzpostavitvi prejšnjega stanja. To je najmočnejši argument proti početju obnove, ker se sklicuje na različne vrednostne okvire in ker so taki predlogi obljube, da bodo prinesli posebno dobro. Pokazati, da dobro ne bo prineseno, je potemtakem koristna

[12] Za razpravo o tej točki glede na ponaredke v umetnosti glej Goodman, *Languages of Art*, še posebej str. 103-112.

[13] Za odlično razpravo o taisti poanti glede na artefakte glej Radford, "Fakes", posebej str. 73-76.

poteza, ki jo gre narediti.

Eric Katz
prevedel Božidar Kante

VELIKA LAŽ: ČLOVEŠKA OBNOVA NARAVE*

> "*Sled človeške kače se torej vleče prek vsega.*" – William James, *Pragmatizem*

I

Začel bom z empirično poanto, utemeljeno na mojem lastnem naključnem opazovanju: ideja, da človeštvo lahko obnovi ali popravi naravno okolje, je začela igrati pomembno vlogo v odločitvah, ki zadevajo okoljsko politiko. Od nas zahtevajo, da sadimo drevesa, da bi obrnili "učinek tople grede". Razvijalci nepremičnin morajo obnoviti pred tem poškodovane površine v zameno za dovoljenje za gradnjo.[1] Služba nacionalnih parkov ZDA je porabila 33 milijonov dolarjev za "rehabilitacijo" 39 tisoč aker rečnega področja Redwood Creek.[2] Gozdno službo ZDA pa kritizirajo zaradi njene "nasadniške" miselnosti: to je, da pobira drevesa iz starih gozdov, namesto da bi gozdove "preoblikovala" v skladu s trajnostnim načelom narave. "Obnova gozdov je edino pravo gozdarstvo," trdi okoljsko zaveden nekdanji uslužbenec Biroja za upravljanje z zemljo.[3]

Te politike predstavljajo sporočilo, da bi človeštvo moralo popraviti škodo, ki jo je človekov poseg povzročil naravnemu okolju. Sporočilo je optimistično, saj implicira, da poznamo škodo, ki smo jo povzročili v naravnem okolju, in da imamo sredstva in voljo, da bi to škodo popravili. Te politike tudi povzročijo, da se počutimo dobro; obet obnove nas razbremeni krivde, ki jo čutimo glede uničenja narave. Rane, ki smo jih prizadejali naravnemu svetu, niso stalne; naravo lahko spet sestavimo v "celoto". Našo osnovo naravnih virov in temelj za preživetje lahko ohranimo z ustreznimi politikami obnove, regeneracije in preoblikovanja.

Očitno je tudi, da te ideje niso omejene na tiste, ki ustvarjajo politiko, na

---

* Prevedeno po E. Katz, "The Big Lie: Human Restoration of Nature". V A. Light in H. Rolston III (ur.), *Environmental Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003, str. 390-397. – op. prev.

[1] V mestu Islip, New York, so razvijalci nepremičnin navedli politiko Oddelka za okoljsko ohranitev države New York o "čisti neizgubi", ko predlaga obnovo delov njihove lastnine v naravno stanje v zameno za dovoljenja za gradnjo. Poročilo v *Newsday* razpravlja o kontroverznem primeru: "V upanju, da bo dobil privolitev mestnega sveta, je Blankman obljubil, da bo tri četrtine milje dolgo umazano pot na svoji lastnini vrnil v njen naravni habitat ..." (Katti Gray, "Wetlands in the Eye of a Storm," Islip Special, *Newsday*, 22. april 1990, str. 1 in 5)

[2] *Garbage: The Practical Journal for the Environment*, maj/junij 1990, zadnja platnica.

[3] Chris Maser, *The Redesigned Forest* (San Pedro, Cal.: R. & M. Miles, 1988), str. 173. Zanimivo je tudi omeniti, da zdaj znotraj Gozdne službe ZDA obstaja disidentska skupina, imenovana Združenje uslužbencev Gozdne službe za okoljsko etiko (ZUGSOE). Zagovarjajo povratek k trajnostnemu gozdarstvu.

okoljevarstvenike ali na splošno javnost – začele so prežemati normativna načela filozofov, ki se ukvarjajo z razvojem ustrezne etike okolja. Paul Taylor uporablja pojem "restitutivne pravičnosti" tako kot eno od temeljnih pravil dolžnosti v svoji biocentrični etiki kot tudi kot "načelo prioritete", da bi razrešil konkurenčne trditve.[4] Temeljna ideja tega pravila je, da bodo človeški kršilci narave nekako popravili ali nadomestili poškodovane naravne bitnosti in sisteme. Peter Wenz tudi zagovarja načelo restitucije kot bistveno za ustrezno teorijo okoljske etike, potem pa napade Taylorjevo teorijo, da ne predstavi koherentnega načela.[5] Ideja, da je človeštvo moralno odgovorno za rekonstrukcijo naravnih področij in bitnosti – vrst, skupnosti, ekosistemov -, tako postaja osrednja skrb za aplicirano etiko okolja.

V tem eseju preiskujem skrb okoljevarstvenikov za obnovo narave in pobijam optimistično stališče, da ima človeštvo dolžnost in zmožnost, da popravi ali rekonstruira poškodovane naravne sisteme. To pojmovanje okoljske politike in okoljske etike temelji na zmotnem dojemanju naravne realnosti in zgrešenem razumevanju človekovega mesta v naravnem okolju. To je na preprosti ravni enake vrste "tehnološka zagata", ki je povzročila okoljsko krizo. Človekova znanost in tehnologija bosta uredila, popravila in izboljšala naravne procese. Na globlji ravni je to izraz antropocentričnega svetovnega nazora, v katerem človekov interes oblikuje in preoblikuje udobno naravno realnost "Obnovljena" narava je artefakt, ustvarjen za izpolnitev človekovih zadovoljstev in interesov. Na najbolj temeljni ravni je tako nepriznana manifestacija zavratnega sna o človekovi prevladi nad naravo. Enkrat in za vselej bo človeštvo dokazalo svoje obvladovanje narave z "obnavljanjem" in popravilom razvrednotenih ekosistemov biosfere. Človekova moč, ogrnjena v okoljsko zavest, bo neomejeno vladala.

II

Preteklo je že mnogo let, odkar je Robert Elliot objavil svojo ostro in natančno kritiko "teze o vzpostavitvi prejšnjega stanja".[6] V članku z naslovom "Ponarejanje narave" je Elliot pretresel moralne ugovore proti praktični okoljski politiki obnavljanja poškodovanih naravnih sistemov, lokacij in pokrajin. Zaradi argumentacije je Elliot domneval, da je obnova poškodovanega področja lahko popolna, tako da se bo, potem ko je bila obnova dokončana, to področje pojavilo v svojem prvotnem stanju. Potem je dokazoval, da bi bila popolna kopija naravnega področja manj vredna. od izvirnika, saj bi na novo obnovljeno naravno področje bilo analogno umetniškim ponaredkom. Za Elliotov argument se zdita bistveni dve točki. Prvič, vrednost objektov je mogoče pojasniti "v okviru

[4] Paul Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986), str. 186-192, 304-306 in 4. in 6. poglavje.

[5] Peter S. Wenz, *Environmental Justice* (Albany: SUNY Press, 1988), str. 287-291.

[6] Robert Elliot, "Faking Nature", *Inquiry*, 25 (1982), str. 81-93; ponatis v Donald VanDeVeer in Christine Pierce (ur.), *People, Penguins, and Plastic Trees Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1986), str. 142-150. *[Glej* slovenski prevod v tej številki *Analize.* – op. prev.]

njihovih izvorov, v okviru vrst procesov, ki so jih pripeljali v bivanje."[7] Umetnino cenimo delno zaradi dejstva, da delo ustvaril posamezen umetnik, človek posameznik, v natanko določen trenutku v zgodovinskem času. Podobno naravno področje cenimo zaradi njegove "posebne vrste kontinuitete s preteklostjo". Toda razumevanje umetnine ali naravnega področja v njegovem zgodovinskem kontekstu zahteva posebne vrste vpogled ali védenje. Druga bistvena točka Elliotovega argumenta je torej soobstajanje "razumevanja in vrednotenja". Poznavalci umetnosti .vnašajo v analizo in vrednotenje umetnine cel niz informacij o umetniku, obdobju, intencah dela in podobno. Vrednotenje nekega naravnega področja na podoben način oblikuje natančno poznavanje ekoloških procesov, poznavanje, ki se ga je mogoče naučiti tako zlahka kot zgodovino umetnosti.[8] To, da vrednotimo obnovljeno pokrajino v ravno taki meri kot izvirnik, je torej nekakšne vrste neznanje; varajo nas umetne podobnosti z naravnim področjem, ravno tako kot nevednega "cenilca" umetnosti vara pojavnost umetniškega ponaredka.

Čeravno je imel Elliotov argument globok vpliv na moje lastno razmišljanje o okoljskih vprašanjih, sem bil prepričan, da je problem, ki ga uporablja za izhodišče, čisto teoretski, domala domišljijski.[9] Naposled, kdo bi morda verjel, da bosta razvijalec zemlje ali odprtokopna rudarska družba dejansko obnovila naravno področje v njegovo prvotno stanje? Sam Elliot trdi, da je se "teza o vzpostavitvi prejšnjega stanja" na splošno uporablja "kot način spodkopavanja argumentov konservacionistov".[10] Tako sem zaskrbljen, ko ugotavljam, da so resni okoljevarstveni misleci, kot sem omenil zgoraj, dokazovali stališče, ki je podobno Elliotovi "tezi o vzpostavitvi prejšnjega stanja". Na obnovo poškodovane narave se ne gleda le kot na praktično opcijo za okoljsko politiko, temveč tudi kot na moralno obvezo za pravilno razmišljajočega okoljevarstvenika. Če naj nadaljujemo človekove projekte, ki se (žal) vsiljujejo naravnemu okolju (tako trdijo), potem moramo popraviti škodo. V nekaj kratkih letih je prišlo do velikanske spremembe: tisto, kar je Elliot napadel tako kot fizično nemožnost kot moralno napako, zdaj zagovarjajo kot pravilno okoljsko politiko. Ali sem sam, ko mislim, da je tu nekaj šlo narobe?

Morda Elliotovih argumentov ni prebralo dovolj ljudi; niti Taylor niti Wenz, glavna zagovornika restitutivne okoljske pravičnosti, tega članka ne navajata v svojih opombah ali bibliografijah. Morda bi morali znova preučiti idejo o re-kreaciji naravne pokrajine: v kakšnem pomenu je to dejanje analogno ponaredkom v umetnosti? Morda moramo preseči Elliotovo analizo in uporabiti njegove argumente kot izhodišče za globlje preiskovanje temeljnih napak politike obnove.

[7] Slovenski prevod, str. 71.
[8] Ravno tam, slovenski prevod, str. 70.
[9] Eric Katz, "Organisms, Community, and the 'Substitution Problem'", *Environmental Ethics*, 7 (1985), str. 253-255.
[10] Elliot, slovenski prevod, str. 69.

III

Moj začetni odziv na možnost politike obnove prihaja domala povsem iz drobovja: ob misli, da bo tehnološko ustvarjena "narava" štela za realnost, sem ogorčen. Človekova domneva, da smo zmožni te tehnološke fiksacije, kaže (še enkrat) nevednost, s katero človeštvo preiskuje naravni svet Kakršnekoli bi že utegnil biti problem, obstajala bo tehnološka, mehanska ali znanstvena rešitev. Človekov inženiring bo spremenil skrivnosti naravnih procesov in dal zadovoljive rezultate. Kemična gnojila bodo povečala produkcijo hrane; pesticidi bodo nadzorovali insekte, ki nosijo bolezen; jezovi hidroelektrarn bodo izkoristili moč naših rek. Znan seznam se nadaljuje v neskončnost

Povezava med tehnološkim stanjem duha in krizo okolja je bila široko dokazana in nas tu ni treba skrbeti.[11] Moj interes je ožji. Hočem se osrediniti na ustvarjanje artefaktov, saj je to tisto, kar počne tehnologija. Znova ustvarjeno naravno okolje, ki je končni rezultat projekta obnove, ni nič več artefakt, ustvarjen za človekovo rabo. Problem za aplicirano okoljsko etiko je, kako določiti moralno vrednost tega artefakta.

Michael Losonsky je pred kratkim pokazal, kako malo vemo o naravi, strukturi in pomenu artefaktov: "V primerjavi z znanstvenim preučevanjem narave je znanstveno preučevanje artefaktov v svojem otroštvu."[12] Tisto, kar je seveda jasno, je, da artefakt ni enakovreden naravnemu objektu, vendar pa natančna razlika ali množica razlik ni vidna brez težav. Ko obravnavamo objekte, kakršni so bobrovi jezovi, dejansko nismo gotovi, ali imamo opraviti z naravnimi objekti ali z artefakti. Te vrste artefaktov, ki so jih ustvarile živali, lahko seveda na srečo v sedanjih preiskavah varno zanemarimo. Projekti obnove narave so očitno človeški. Jez, ki ga je zgradil človek, je očitno artefaktičen.

Za razumevanje artefaktov sta bistvena pojma funkcije in smotra. Losonsky zavrača Aristotelovo stališče, da artefakti (v nasprotju z naravnimi objekti) nimajo nobene notranje narave ali skritega bistva, ki ga je mogoče odkriti. Artefakti imajo "naravo", ki jo delno tvorijo tri značilnosti: "interno strukturo, smoter in način uporabe". Ta narava pa, narobe, pojasnjuje, zakaj imajo artefakti "napovedljivo življenjsko dobo, med katero so podvrženi regularnim in napovedljivim spremembam".[13] Struktura, funkcija in uporaba artefaktov v določeni meri določajo spremembe, ki so jim podvrženi. Ure se ne bodo razvile na način, ki bi onemogočil merjenje časa.

Naravni objekti nimajo vrsto smotrov in funkcij, ki jih najdemo pri artefaktih. Kot je dokazoval Andrew Brennan, naravne bitnosti nimajo "intrinzičnih funkcij", kakor jih imenuje on, saj niso bile rezultat nekega načrta. Niso bili

[11] Glej, na primer, Barry Commoner, *The Closing Circle* (New York: Knopf, 1971) in Arnold Pacey, *The Culture of Technology* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).
[12] Michael Losonsky, "The Nature of Artifacts", *Philosophy*, 65 (1990), str. 88.
[13] Ravno tam, str. 84.

ustvarjene za poseben smoter, nimajo postavljenih načinov uporabe. Čeravno pogosto govorimo, kakor da naravni posamezniki (na primer plenilci) imajo neko vlogo v dobrobiti ekosistema (ohranjanje optimalne populacijske ravni), je tovrstni govor bodisi metaforičen bodisi zmoten. Nihče ni ustvaril ali načrtoval gorskega leva kot regulatorja drobne divjadi.[14]

To je ključna točka. Naravni posamezniki niso bili načrtovani za nek smoter. Nimajo intrinzičnih funkcij, kar stori, da so drugačni od artefaktov, ki jih je ustvaril človek. Artefakti so, tako trdim, bistveno antropocentrični. Ustvarjeni so za človekovo rabo, za človekov smoter – so v funkciji človekovega življenja. Njihova eksistenca je osredinjena na človekovo življenje. Ne bi si bilo mogoče zamisliti artefakta, ki ne bi bil načrtovan, da bi zadovoljil nek človekov smoter. Objekt ne bi bil ustvarjen brez vnaprej predvidene rabe. To je povsem drugače od tega, kako se razvijajo naravne bitnosti in vrste, da bi zapolnile ekološke niše v biosferi.

Nauk antropocentrizma je torej bistvena prvina v razumevanju pomena artefaktov. Ta pojmovni odnos na splošno ni problematičen, kajti večina artefaktov je človekova stvaritev, načrtovana za uporabo v človeških in kulturnih kontekstih. Ko pa enkrat začnemo preoblikovati naravne sisteme in procese, ko enkrat začnemo ustvarjati obnovljena naravna okolja, vsiljujemo svoje antropocentrične smotre področjem, ki obstajajo zunaj človeške družbe. Tako imenovane naravne objekte bomo zgradili po modelu človekovih želja, interesov in zadovoljstev. Ta obnovljena in preoblikovana naravna področja bodo – glede na ustreznost naše tehnologije – videti bolj ali manj naravna, vendar ne bodo nikoli naravna – bodo antropocentrično oblikovani človekovi artefakti.

Moteč primer tega pojmovnega problema, nanesenega na okoljsko politiko, lahko najdemo v knjigi Chrisa Maserja *The Redesigned Forest.* Maser je bivši raziskovalec Oddelka notranjega biroja za upravljanje z zemljo ZDA. Njegova knjiga priča o njegovi globoko občuteni zavezanosti politiki "trajnostnega" gozdarstva v nasprotju s kratkoročno preračunljivostjo da našnjih gozdarskih praks. Maser se zavzema za gozdarsko politiko, k "obnavlja" gozd s tem, ko ga seka. Biti moramo pravi gozdarji, ne p; upravljavci "nasada".

Navzlic temu pa Maserjevi načrti za "preoblikovanje" gozdov razkrivajo več problemov glede pojmov in vrednosti, ki jih zajema politika obnove. Prvič, Maser konsistentno primerja človekov načrt gozdov z načrtom Narave. Celotno prvo poglavje je niz kratkih razdelkov, ki primerjajo dva "načrta". V Uvodu piše: "Naše gozdove, narejene po matrici Narave, preoblikujemo po matrici človeštva."[15] Toda Narava kajpada nima matrice niti načrta. Kot zoolog Maser to ve, vendar pa je njegov metaforični govor nevaren. Implicira, da lahko odkrijemo načrt, metode, procese narave in jih oblikujemo po naših smotrih.

[14] Andrew Brennan, "The Moral Standing of Natural Objects", *Environmental Ethics*, 6 (1984), str. 41-44.
[15] Maser, *The Redesigned Forest*, str. XVII.

Sam Maser pogosto piše, kot da sprejema te implikacije. Drugi problem z njegovim argumentom je primerjava narave z mehanizmom, ki ga ne razumemo popolnoma. Ključna napaka, ki jo delamo pri poenostavljanju gozdne ekologije – pri spreminjanju gozdov v nasade -, je, da domnevamo, da je naš načrt za gozdni mehanizem boljši od naravnega: "Gozdovi niso avtomobili, v katere lahko vgradimo umetno narejene dele namesto originalnih."[16] Kako resnično! Toda Maserjev argument proti tej zamenjavi je empiričen: "Gozd ne more biti 'ponovno zgrajen' in ostati isti gozd, vendar lahko verjetno znova zgradimo gozd, ki je podoben prvotnemu, če bi vedeli, kako to storiti. Doslej tega ni še nihče storil ... Nimamo kataloga delov ali priročnika za vzdrževanje ..."[17] Implikacija tega je, da če bi imeli katalog in priročnik, da če bi nam bila narava tako dobro poznana kot artefaktični stroji, potem bi bila obnova gozdov moralno in praktično sprejemljiva. Ta sklep rabi Maserju kot glavni argument za ohranitev staroraslih in drugih neupravljanih gozdov: "Nekatere prvotne, neupravljane starorasle gozdove, zrele gozdove in mladorasle gozdove moramo ohraniti kot katalog za dele, kot priročnik za vzdrževanje in kot oddelčno službo, iz katerih se lahko naučimo, kako uveljavljati obnovo gozdov."[18] Ali je gozd-kot-katalog-delov boljša vodilna metafora kot gozd-kot-nasad?

To mehanicistično pojmovanje narave je v temelju ali pojasnjuje tretji problem z Maserjevim argumentom. Njegov cilj obnove gozdov, njegov smoter pri kritiziranju kratkoročne mentalitete nasadov je nepreklicno antropocentričen. Problem s sedanjimi gozdnimi praksami je, da "izključujejo vse druge človekove vrednote razen produkcije hitro rastočih lesnih vlaken".[19]' Ravno odstranitev drugih človekovih vrednot in interesov je tista, ki skrbi Maserja: "Moramo se naučiti videti gozd kot tovarno, ki ustvarja repromaterial da bi zadovoljili naš "skupni cilj: ... trajnostni gozd za trajnostno industrijo, za trajnostno okolje, za trajnostno človeško populacijo."[20] Obnova gozdov je nujna zato, ker je to najboljša pot za doseganje človeškega dobra, ki ga izvlečemo iz narave. Naš cilj je izgradnja boljše "tovarne-gozda" z uporabo zapletenega védenja gozdne ekologije.

Tisto, kar je moteče glede Maserjevega stališča, je, da prihaja od okoljevarstvenika. V nasprotju z Elliotovimi teoretskimi nasprotniki konservacije, ki so želeli spodkopati stališče okoljevarstvenika s "tezo o vzpostavitvi prejšnjega stanja", Maser zagovarja človekovo načrtovanje gozdov kot metodo okoljske zaščite in ohranjanja za človekovo rabo. Njegov sklep nam kaže nevarnost uporabe antropocentričnih in mehanicističnih modelov mišljenja v oblikovanju okoljske politike. Ti modeli nas puščajo z gozdovi, ki so "tovarne" za produkcijo človeškega blaga, katalogi rezervnih delov za vzdrževanje stroja.

[16] Ravno tam, str. 176-177.
[17] Ravno tam, str. 88-89.
[18] Ravno tam, str. 174.
[19] Ravno tam, str. 94.
[20] Ravno tam, str. 148-149.

Toda Maserjevo stališče je mogoče imeti za skrajno različico mišljenja obnove. Ali je delo Steva Packarda z ustanovo The Nature Conservancy boljši izraz podstatnih načel in vrednosti politike obnove?[21] Ali je Packardovo delo bolj poravnano z naravnimi procesi? Ali je manj tehnološko, artefaktično in antropocentrično? Na žalost ne: celo ta manj škodljiv in manj posegajoč projekt ekološke obnove temelji na problematični domnevi o upravljanju narave.

Packard opisuje raziskovanje in dejanja, ki so se jih lotili, da bi znova odkrili in obnovili visokotravnato savano ali hrastovo odprto skupnost na srednjem Zahodu. Kakor poroča, je bilo ponovno odkritje savane naključen stranski produkt nekega drugega projekta, obnove prerijske pokrajine, ki je vključevala mejo velikolistnatega hrasta. Z vključitvijo sedmih majhnih krajev z opustošeno "prerijo" je projekt sprožil razširitev področij z očiščenjem grmovja in saditvijo prerijskih vrst namesto tega. "Naš cilj je bil jasen," piše: "obnoviti te predele v njihovo prvotno naravno stanje."

Kako pa je bil ta cilj. dosežen? Packard trdi, da je hotel uporabiti "naravne sile", kot je ogenj, da bi očistil grmovje, vendar je to metodologijo takoj opustil: "Vprašanje, je bilo, ali imamo dovolj odločnosti in potrpljenja, da bi dali naravnim procesom dvesto ali tristo let za to, da bi se uresničili? Ali pa bi lahko našli kaj hitrejšega?" Tako, piše, "smo se odločili, da bomo preskočili vztrajno bodičasto mejo in znova prikrojili naše ognjene linije ..." Čeravno Packard uporablja naravno silo ognja, jo uporablja na umetno pospešen način, da bi hitreje dosegel želene rezultate. Podoben proces je uporabljen, ko se začne "proces sejanja": uporabljajo se naravno pojavljajoča semena, toda proces vključuje pripravo "savanske mešanice" in človekove odločitve o postavitvi in izpustu semen.

Četudi si ne morem kaj, da Packardovega dela ne bi občudoval in iskreno ploskam njegovemu uspehu, je pomemben filozofski nauk iz njegovega projekta obnove ta, da celo tak "neškodljiv" in minimalen poseg ogroža naravno integriteto sistema, ki je v obnovi. Navzlic svojemu cilju obnovitve prvotnih naravnih okoliščin Packard dejansko ustvarja artefaktičen nadomestek za realno savano, tak, ki temelji na človeških tehnologijah in ki je oblikovan za človekove smotre: čisto in veliko vizijo starega srednjega Zahoda. Najbolj poveden odlomek v njegovi kroniki o obnovi savane je njegovo poročilo o "daljnovidnem" zakonu iz leta 1913, ki je vzpostavil Okoliš ohranjevanja gozda, zakon, katerega ugotovitev o smotru je Packarda opogumila, da je pospešil proces sežiganja. Zakon navaja z dodanim poudarkom: "*obnoviti*, posaditi s sadikami, zaščititi in ohraniti naravne gozdove in omenjeno zemljo ... kolikor je le mogoče v njihovem naravnem stanju in okoliščinah s ciljem vzgoje, užitka in rekreacije javnosti". Upoštevajte, da je cilj ohranitve in obnove produkcija človeških dobrin, kakor je pri vseh artefaktih cilj človeška korist. Packard imenuje to "plemenita izjava".

[21] Steve Packard, "Just a Few Oddball Species: Restoration and the Rediscovery of the Tallgrass Savanna", *Restoration and Management Notes*, 6:1 (poletje 1988), str. 13-22.

Očitno je cilj obnove ustvarjanje okolij, ki so všečna človeški populaciji. Če je obnova opravljena dobro, kot v primeru Packardovih savan, je področje lahko videti naravno, vendar ne bo naravno, saj je rezultat tehnološke pospešitve naravnih sil.

Ta razdelek sem začel s poročilom o mojem telesnem odzivu na tehnološko re-kreacijo naravnih okolij. Ta odziv sem zdaj pojasnil in analiziral. Projekti obnove narave so stvaritve človeških tehnologij in so kot taki artefakti. Artefakti pa so v bistvu konstrukti antropocentričnega svetovnega nazora. Načrtujejo jih ljudje za ljudi, da bi zadovoljili človekove interese in potrebe. Artefaktično obnovljena narava je torej bistveno drugačna od naravnih objektov in sistemov, ki obstajajo brez človekovega načrta. Potem ni presenetljivo, da na obnovljeno naravo gledamo kot na naravo, ki ima drugačno vrednost od izvirne.

IV

Do te točke je moja analiza podprla argument in sklepe Elliotove kritike "teze o vzpostavitvi prejšnjega stanja". Toda nadaljnji premislek o naravi artefaktov in primerjava gozdov z dobro utečenimi stroji je povzročila, da dvomim o osrednji analogiji, ki rabi kot temelj njegovega primera. Ali lahko neokrnjeno naravno okolje primerjamo z umetnino? Bi to morali storiti?

Kot sem omenil v II. razdelku, Elliot uporablja analogijo umetnost/narava, da bi naredil dve temeljni poanti o procesu vrednotenja: (1) pomembnosti kontinuirane vzročne zgodovine in (2) uporabi vedenja o tej vzročni zgodovini pri tvorjenju ustreznih sodb. Umetnina ali naravna bitnost, ki nima kontinuirane vzročne zgodovine, bo – kakor razumejo poznavalci področja – presojena kot manjvredna. Če se objekt "izdaja" za izvirnik, s svojo vzročno zgodovino nedotaknjeno, potem bomo sodili, da je ponaredek ali primerek "ponarejene" narave.

Ne zanikam, da to ni močna analogija. Kaže bistveno pomembnost vzročne zgodovine v analizi vrednosti. Toda analogije ne bi smeli potisniti predaleč, saj primerjava predlaga, da imamo razumevanje umetniškega ponaredka, ki ga zdaj preprosto nanašamo na naravne objekte. Dvomim, da je naše razumevanje umetniškega ponaredka ustrezno za to nalogo. L. B. Cebik dokazuje, da analiza ponaredka vključuje temeljna ontološka vprašanja o pomenu umetnosti. Cebik trdi, da je napaka, če se osredinimo zgolj na vprašanja vrednosti, ko analiziramo umetniške ponaredke, saj praksa ponarejanja zastavlja temeljna vprašanja o statusu same umetnosti.[22]

Po mnenju Cebika analiza ponaredkov dokazuje, da v našem razumevanju umetnosti prevladuje omejujoča paradigma – "individualna produkcija". Pri ocenjevanju pristnosti sc osredinjamo domala zgolj na individualno identiteto umetnika kot določujočega dejavnika. "Nikjer ... ni prostora za to, da bi

[22] L. B. Cebik, "Forging Issues from Forged Art", *Southern Journal of Philosophy*, 27 (1989), str. 331-346.

paradigmatska umetnost bila fluidna, nedokončana, razvijajoča se in kontinuirana v svojem ustvarjanju." Cebik ima v mislih dinamično, v skupnosti utemeljeno umetnost, vedno spreminjajoče se murale v sosedstvu ali glasbo, ki prehaja z generacije na generacijo.[23] Drug primer bi bil klasični balet, katerega izvedba je enkratno dinamično gibanje, ki je drugačna od vsake druge izvedbe istega baleta.

Ti predlogi o drugačni paradigmi umetnosti jasno kažejo, tako mislim, kaj je narobe z analogijo umetnost/narava kot koristnim analitičnim orodjem. Naravne bitnosti in sistemi so veliko bolj podobni fluidni, razvijajoči se umetnosti Cebikovega alternativnega modela kot pa statičnim, dokončanim, individualnim umetninam prevladujoče paradigme. Tako je za vrednotenje naravnih bitnosti in sistemov napačno uporabiti merila za ponarejanja in pristnost, ki izvirajo iz individualističnega, statičnega pojmovanja umetnosti. Naravne bitnosti in sistemi nikakor niso podobni statičnim, dokončanim objektom umetnosti. So fluidni, razvijajoči se sistemi, ki popolnoma presegajo kategorijo umetnika ali ustvarjalca. Zaznano razvrednotenje v obnovljenih naravnih objektih ne izvira iz napačnega razumevanja identitete ustvarjalca objektov. Namesto tega izvira iz napačne umestitve kategorije "ustvarjalec", kajti naravni objekti nimajo ustvarjalcev ali načrtovalcev, kot se to dogaja s človekovimi umetninami. Ko enkrat ugotovimo, da je naravno bitnost, ki jo gledamo, "obnovil" človek-obrtnik, neha biti naravni objekt. Ni ponaredek, je artefakt.

Tako se vračamo k artefaktom in k njihovi bistveni antropocentrični naravi. Ne smemo (in ne bi smeli) razmišljati o naravnih objektih kot artefaktih, saj to vsiljuje človekov smoter ali načrt njihovemu pravemu bistvu. Kot artefakti so ocenjeni po svojem uspehu pri zadovoljevanju človekovih interesov in potreb, ne pa po njihovem lastnem intrinzičnem bitju. Uporaba analogije umetnost/narava glede ponaredka okrepi vtis, da so naravni objekti podobni artefaktom – umetninam – in da jih je mogoče oceniti z uporabo istih antropocentričnih meril. Naravne bitnosti je treba oceniti v njihovih lastnih okvirih, ne kot umetnine, stroje, tovarne ali katerekoli druge človeško ustvarjene artefakte.

V

Kakšni pa so potem ustrezni okviri za ovrednotenje naravnih objektov? Kakšna merila bi morali uporabiti? Da bi odgovorili na ta vprašanja, moramo storiti kaj več kot razločiti naravne objekte od artefaktov. Preučiti moramo bistvo ali naravo naravnih objektov. Kaj pomeni reči, da je neka bitnost naravna (in torej, da ni artefakt)? Ali obstaja razlikujoča oznaka ali značilnost, ki določa opisno sodbo? Kaj je tisto, kar naredi nek objekt za naravnega in zakaj temu merilu v postopku obnove ni zadoščeno?

Preprost odgovor na to vprašanje – odgovor, ki ga v bistvu podpiram – je, da je naravno opredeljeno kot neodvisno od dejanj človeštva. Tako Taylor zagovarja

[23] Ravno tam, str. 342.

načelo nevmešavanja kot primarno moralno dolžnost v svoji etiki spoštovanja narave: "Naša osebna nagnjenja in naše človeške interese postavimo ob stran ... Naše spoštovanje narave pomeni, da priznavamo zadostnost naravnega sveta, da vzdržuje svoj lastni red preko celotnega področja življenja."[24] Procesi naravnega sveta, ki so osvobojeni človekovega vmešavanja, so najbolj naravni.

Glede tega prvega preprostega odgovora obstajata dva očitna problema. Prvič, obstaja empirična poanta, da je človekov učinek na okolje zdaj dokaj prodoren. Naše onesnaževanje in tehnologija sta se dotaknila vsakega dela naravnega sveta. V nekem smislu potemtakem dejansko ne obstaja nič več naravnega. Drugič, obstaja logična poanta, da so sami ljudje naravno razvita bitja, in tako bi bila vsa človekova dejanja "naravna" ne glede na količino uporabljene tehnologije ali vmešavanja v nečloveško naravo. Ustvarjanje artefaktov je naravna človekova dejavnost in tako se začne razloček med artefaktom in naravnim objektom zabrisovati.

Ti problemi glede odnosa človeštva do narave niso novi. Mill je podobno ugovarjal ideji "narave" kot moralni normi že pred več kot sto leti in tu mi ni treba obnoviti njegovih argumentov.[25] Odgovor na te probleme je dvojen. Prvič, dopuščamo, da pojma "naravno" in "artefaktično" nista absoluta; obstajata vzdolž pahljače, kjer je mogoče razločiti razne gradacije obeh pojmov. Človekov učinek na naravni svet je prodoren, vendar obstajajo razlike v človekovih dejanjih, ki naredijo opisne razlike. Odlagališče strupenih odpadkov je drugačno od kompostnega kupa iz organskega materiala. Trditi, da je oboje v enaki meri nenaravno, bi zastrlo pomemben razloček.

Drug odgovor predstavlja Brennan.[26] Čeravno široka definicija "naravnega" označuje neodvisnost od človekovega upravljanja ali vmešavanja, je mogoče iz obravnave evolucijskih adaptacij izpeljati koristnejši pojem (zato ker ima implikacije za vrednostno teorijo). Naša naravna dieta je dieta, za katero smo prilagojeni, to je, "držeč se svoje lastne narave". Ni nenaravna vsa človekova dejavnost, temveč le tista dejavnost, ki presega naše biološke in evolucijske zmožnosti. Kot primer navaja Brennan postopek "naravnega poroda", to je poroda, kjer ni tehnološkega zdravniškega posega: "Porod je posebej presenetljiv primer divjosti v nas samih ..., kjer lahko cenimo naravno iz prve roke ..." Naraven, svoboden in divji ni zato, ker je to nečloveška dejavnost – naposled je to človekov porod temveč zato, ker je neodvisen od določene vrste človekove dejavnosti, dejanj, ki so načrtovana za nadzor ali za manipulacijo z naravnimi procesi.

"Naravno" je potemtakem termin, ki ga uporabljamo za označevanje objektov in procesov, ki obstajajo kolikor je le mogoče daleč od človekove manipulacije in

[24] Taylor, *Respect for Nature*, str. 177. O pravilu nevmešavanja se razpravlja na straneh 173-179.
[25] J. S. Mill, "Nature", v *Three Essays on Religion* (London: 1874).
[26] Andrew Brennan, *Thinking About Nature: An Investigation of Nature, Value, and Ecology* (Athens: University of Georgia Press, 1988), str. 88-91.

nadzora. Naravne bitnosti so avtonomne na načine, ki jih človeško ustvarjeni artefakti ne poznajo. Kakor piše Taylor: "... biti svobodni, da bi zasledovali uresničenja svojega lastnega dobra v skladu z zakoni svoje lastne narave."[27] Ko naravne objekte sodimo na tak način in jih cenimo višje od artefaktov, se osredinjamo na obseg njihove neodvisnosti od človekove prevlade. V tem smislu potem lahko za človekova dejanja tudi sodimo, da so naravna – to so človekova dejanja, ki obstajajo kot evolucijske adaptacije, proste nadzora in spremembe tehnoloških procesov.

Če so ti premisleki o pomenu "naravnega" sprejemljivi, potem bi moralo biti jasno, zakaj procesu obnove ne uspe zadostiti merilom naravnosti. Poskus preoblikovanja, ponovnega stvarjenja in obnove naravnih področij in objektov je radikalen poseg v naravne procese. Čeravno obstaja očitna pahljača možnih procesov obnove in preoblikovanj, ki se razlikujejo v svoji vrednosti – Maserjev preoblikovan trajnostni gozd je boljši kot drevesni nasad —, pa vsi ti projekti vključujejo manipulacijo in prevlado nad naravnimi področji. Vsi ti projekti vključujejo ustvarjanje artefaktičnih naravnih realitet, vsiljevanje antropocentričnih interesov procesom in objektom narave. Naravi ni dovoljeno, da bi bila svobodna, da bi sledila svojemu lastnemu neodvisnemu teku razvoja.

Temeljna napaka je torej prevlada, zanikanje svobode in avtonomije. Antropocentrizem, glavna skrb večine okoljevarstvenih filozofov, je le ena vrsta temeljnejšega napada na prevladujočo vrednost samouresničenja. S perspektive antropocentrizma je človeštvo prepričano, da je upravičeno vladati in oblikovati nečloveški svet po svojih lastnih smotrih. Toda politika gospostva presega antropocentrično rušenje naravnih procesov. Politika gospostva ruši tako naravo kot človekovo eksistenco; zanika tako kulturno kot naravno udejanjanje posameznega dobra, človeškega in nečloveškega. Osvoboditev od vseh oblik gospostva je torej glavni cilj kateregakoli etičnega ali političnega sistema.

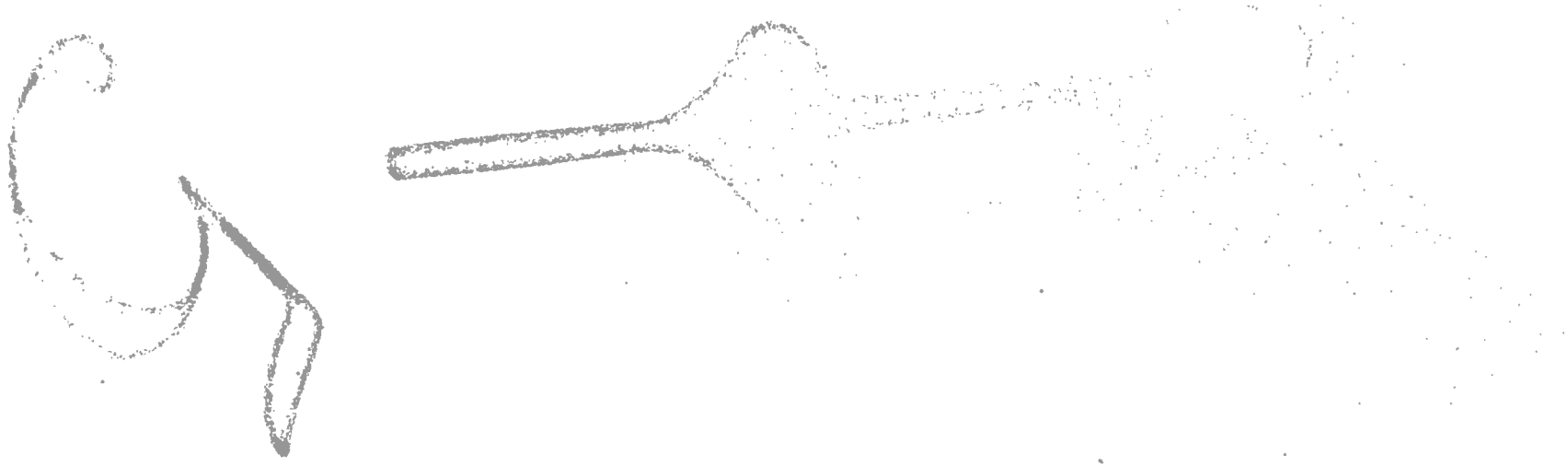
Težko se je zbuditi iz sanj gospostva. Vsi smo pod vtisom moči in širine človekovih tehnoloških dosežkov. Zakaj ni mogoče te moči razširiti še dlje, dokler ne bomo nadzirali, manipulirali in vladali nad vsem naravnim univerzumom? To je iluzija, ki nam jo predstavlja obnova narave. Vendar zgolj iluzija. Ko enkrat gospodujemo nad naravo, ko enkrat obnovimo in preoblikujemo naravo za svoje lastne smotre, potem smo naravo uničili – ustvarili smo artefaktično realnost, v nekem smislu neresnično realnost, ki nam nudi zgolj prijeten iluzorni videz naravnega okolja.

VI

Za sklepno pripombo bom zapustil področje filozofske špekulacije in se vrnil k svetu praktične okoljske politike. Nič, kar sem rekel v tem eseju, ne bi smeli vzeti kot podporo dejanj, ki razvijajo, izkoriščajo ali poškodujejo področja naravnega

[27] Taylor, *Respect for Nature,* str. 174.

okolja in jih puščajo v poškodovanem stanju. Prepričan sem, na primer, da bi Exxon moral poskušati očistiti in obnoviti vodne tokove in zemljo na Aljaski, ki jih je poškodovala njegova korporacijska malomarnost Poanta mojega argumenta tukaj je, da ne smemo zmotno razumeti, kaj mi, ljudje, delamo, ko poskušamo obnoviti ali popraviti naravna področja. Ne obnavljamo narave, ne delamo je spet celovite in zdrave. Obnavljanje narave je kompromis in ne bi smel biti temeljni cilj politike. To je politika, ki iz slabe situacije naredi najbolje – počisti našo nesnago. Preko madeža na tepihu postavimo kos pohištva, saj to daje boljši videz. Kar zadeva politiko, bi bilo seveda bolj pomembno preprečevati vzroke madeža.



Intuicionizem v etiki

H. A. Prichard
prevedel Vojko Strahovnik

ALI MORALNA FILOZOFIJA TEMELJI NA ZMOTI?*

Verjetno pri večini, ki pričenjajo s študijem moralne filozofije, v nekem trenutku nastopi nejasen občutek nezadovoljstva s celotnim predmetom. In ta občutek nezadovoljstva se nato, namesto da bi se zmanjševal, še stopnjuje. Povečini ne gre za to, da se zdela stališča ali pa argumenti posamičnih mislecev neprepričljivi, čeprav je to slednje res. Gre bolj za to, da postaja celoten smoter predmeta vse bolj in bolj zamegljen. "Kaj se bomo v resnici naučili z moralno filozofijo?" se sprašujemo, "Kaj poskušajo knjige o moralni filozofiji pokazati, in ko je njihov namen jasen, zakaj so tako neprepričljive in neživljenjske?" In dalje: "Zakaj je to tako težko spremeniti na bolje?" Mene samega je to stopnjujoče nezadovoljstvo pripeljalo do spraševanja, ali ni morda razlog v samem predmetu, kakor je običajno razumljen, ki sestoji iz poskusa odgovarjanja na napačno vprašanje. V tem članku sem bom podal na pot zatrditve, da obstoj predmeta samega, kakor je običajno razumljen, temelji na zmoti, in nadalje, na zmoti vzporedni tej, na kateri menim, da temelji tudi predmet, ki ga običajno imenujemo spoznavna teorija oziroma teorija védenja.

Če razmislimo o svoji duševni zgodovini ali o zgodovini predmeta, brez dvoma lahko občutimo naravo zahteve *[demand],* ki napaja predmet. Vsakdo, ki je vzpodbujen s primerno vzgojo, je v življenju občutil moč raznolikih obvez oziroma dolžnosti in je ob nekem trenutku začutil napor, ki je prisoten ob njihovi izvršitvi in prepoznal odrekanje prisotnim interesom. Če je bil pozoren, si je nedvomno zastavil vprašanje: "Ali je sploh kak razlog, zaradi česar bi moral ravnati na tak način, na kakršen mislim, da sem obvezan ravnati? Ali nisem s tem vseskozi pod utvaro? Ali ne bi moral le več čas skrbeti le za to, da se bom imel dobro?" Toda imel je (kot tudi Glavkon) občutek, da na nek način mora slediti temu delovanju in se je vprašal po *dokazu* upravičenosti tega občutka. Z drugimi besedami, vprašal se je: "*Zakaj* moram storiti te stvari?" in njegovo moralno razmišljanje *[philosophising]* in moralna razmišljanja ostalih ljudi so poskus, da bi priskrbeli odgovora, tj., preko procesa razmišljanja priskrbeti dokaz resničnosti tega, kar je on in kar so drugi prej neposredno ali brez dokazil verjeli. Takšna razmišljanja so zelo blizu razmišljanjem v spoznavni teoriji. Kakor nas spoznanje, da je izvrševanje naše dolžnosti pogosto v konfliktu z izpolnitvami naših nagnjenj ali želja, vodi do razmišljanj, ali moramo res izvršiti našo dolžnost, tako nas tudi spoznanje, da smo glede vednosti zmotljivi, vodi do

* Prevedeno po H. A. Prichard, "Does moral philosophy rest on a mistake?". V H. A. Prichard, *Moral Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1949), str. 1-17. Članek je bil prvič objavljen v reviji *Mind*, let. XXI, štev. 81, januar 1912. – op. prev.

razmišljanj, ali nismo bili morda vse do sedaj vedno v zmoti, kakor je to vidno, na primer, pri Descartesu. In kakor se trudimo najti dokaz o nujnosti moralnega delovanja, ki bi temeljil na splošnih ugotovitvah o delovanju in človeškem življenju, da moramo delovati na moralen način, tako tudi poskušamo, kot Descartes, preko refleksije o našem mišljenju najti test za vednost, tj. načelo, ki ga lahko uporabimo za to, da pokažemo, da je neko stanje duha zares tudi vednost; stanje, ki je *ex hypothesi* obstajalo neodvisno od te naše refleksije.

Ali je moralno vprašanje že dobilo odgovor? Kakor jaz vidim stvar, vsi odgovori (po nujnosti predmeta) padejo v dve skupini. *Bodisi* trdijo, da moramo storiti to in to, ker bo to po premisleku in preučitvi dejstev pripeljalo do naše dobrobiti, tj., kakor bi raje rekel, do koristi, oziroma še bolje, do naše sreče. *Ali* pa trdijo, da moramo storiti to in to, ker je s tem dejanjem ali v tem dejanju udejanjeno neko dobro. Z drugimi besedami, razlog "zakaj" je bodisi izražen v okvirih akterjeve srečnosti ali v dobru, ki je vezano na nekaj v dejanju.

Da bi uvideli prevlado teh dveh vrst odgovorov, moramo pogledati le v zgodovino moralne filozofije. Vzemimo nazorne primere: Platon, Butler, Hutcheson, Paley in Mill skušajo vsak na svoj način prepričati posameznika v moralno delovanje s tem, da pokažejo, kako bo to prispevalo k njegovi sreči. Platon je morda tukaj najpomembnejši, ker je od vseh filozofov tisti, ki smo mu v teh stvareh najmanj pripravljeni pripisati zmoto. Njegova zmota pa bi pomenila le potrditev njene zakoreninjenosti. Da bi pokazali, da Platon res upravičuje moralnost z njeno donosnostjo oziroma koristnostjo, se je potrebno spomniti, (1) da sama formulacija njegove teze, tj., da je pravičnost *allotrion agathon* (tuje dobro, tj. dobiček ali korist drugega), predpostavlja, da mora vsako njeno zavrnitev tvoriti pokaz, da je pravičnost *oikeion agathon* (lastno dobro, tj. dobro za nas same), tj., kakor je razvidno iz konteksta, doprinosna oziroma koristna za nas same; in (2) da izraz *lysitelein* (glagol *lysitelein* pomeni koristiti) ni le ključen za problem, temveč tudi za njegovo rešitev.

Težnja po takšnem utemeljevanju moralnega delovanja je običajna. Kajti če si zastavimo vprašanje "Zakaj moram storiti to in to?", kar se pogosto zgodi, potem je dovolj, da nas prepričajo: ali da bo to pripeljalo do nečesa, kar si želimo (npr., da bo zaužitje zdravila ozdravilo našo bolezen), ali da je to dejanje samo (potem ko ustrezno, ocenimo njegovo naravo) nekaj, kar si želimo ali bi si morali želeti, npr. igranje golfa. Že zasnovanost vprašanja samega predpostavlja stanje odsotnosti motivacije ali indiferentnost glede dejanja in odgovor naj bi to stanje spremenil. Ta proces se zdi ravno to, kar iščemo, ko se vprašamo, npr., "Zakaj bi se morali držati dogovora ne glede na našo škodo?", kajti očitno je, da je držanje dogovora nasprotno zadovoljitvi naših želja, ki so privedle do vprašanja.

Ta odgovor seveda ni pravi odgovor, saj nas ne uspe prepričati, da se moramo držati dogovorov; in tudi če je v svojih okvirih uspešen, nas prepriča zgolj, da se jih *želimo* držati. Kant je s svojim razlikovanjem med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi meril prav na to dejstvo, čeprav ga je nekoliko zabrisal s tem, ko je opisal svoje tako imenovane "hipotetične imperative" kot imperative.

Toda če ta odgovor ni pravi, kaj lahko še ponudimo? Zdi se, da samo tak odgovor, ki dolžnost nekaj storiti utemeljuje z *dobrim* bodisi tega, k čemur dejanje vodi, ali pa dejanja samega. Predpostavimo, da nam pri vpraševanju, ali moramo res delovati moralno, na naše dvome nekdo ponudi odgovor, da so pravilna tista dejanja, ki vodijo do srečnosti. Takoj lahko vprašamo: "Čigave srečnosti?" In če je odgovor, da naše, potem, četudi se bomo znebili omahljivosti za delovanje, ne bomo vzbudili ali prišli do našega čuta [sense], da moramo tako ravnati. Se lahko tej posledici sploh izognemo? Očitno le z dvema odgovoroma. *Ali* je srečnost vsakogar dobra stvar v sebi in moramo *zato* storiti, karkoli bo do nje pripeljalo. *Ali* pa je delovanje za srečnost samo v sebi dobro in je intrinzično dobro tega dejanja razlog, zaradi katerega ga moramo izvršiti. Prednost takšnega sklicevanja na dobro nečesa je v tem, da se izogne sklicevanju na željo in se namesto tega obrne k nečemu neosebnemu in objektivnemu. Na ta način se lahko izognemo temu, da zvedemo dolžnost oziroma obvezo na težnjo oziroma naravnanost [inc*lination]*. Toda prav iz tega razloga je za ta odgovor bistveno, da se mora, če hoče biti uspešen, izogibati vsaki navezavi na pogled ali vključitvi pogleda, da spoznanje nekega dobra nujno vzbudi tudi željo po njem. V nasprotnem se odgovor izteče zgolj v različico prejšnjega odgovora s tem, ko zamenja željo ali težnjo s čutom za dolžnost, in na ta način izgubi svoje posebne prednosti.

Zdi se mi, da sta obe ti dve vrsti odgovora neuspešni, čeprav vsaka iz drugačnega razloga.

Premislimo o prvi vrsti. Ta predstavlja nekaj, kar bi lahko imenovali utilitarizem v generičnem smislu, kjer to, kar je dobro, ni omejeno le na ugodje. Temelji na razlikovanju med nečim, kar samo ni dejanje, ampak ga lahko slednje proizvede, in tem dejanjem ter trdi, da če je to prvo dobro, potem *moramo* izvršiti slednje dejanje, ki bo to dobro neposredno ali posredno udejanjilo/ustvarilo [*originate*].[1]

Toda če hoče ta argument vzpostaviti čut za izpolnjevanje dolžnosti v pravem smislu, mora predpostaviti posredno povezavo, tj. nadaljnjo tezo o tem, da naj to, kar je dobro, obstaja.[2] Nujnost tega koraka je očitna. Če naj bo "najstvo" izpeljano, potem ga lahko izpeljemo le iz drugega "najstva". Ta povezava pa predpostavlja še nadaljnjo, tj., da doumetje tega, da naj neko dobro (ki ni dejanje) obstaja, vsebuje občutek kategorične zavezanosti ali dolžnosti, ki bo vzniknil z mislijo na dejanje, ki bo to dobro proizvedlo. V nasprotnem nas ta argument ne bo pripeljal k občutku dolžnosti, da naj to dobro proizvedemo s tem dejanjem. Nedvomno pa sta tako ta povezava kot njena posledica napačni.[3] Beseda "najstvo" se nanaša le in zgolj na dejanja. Nikoli ni pravilno reči "To in to naj bo", temveč "Storiti moram to in to". Čeprav smo včasih nagnjeni k temu, da bi o svetu ali o nečemu v njem dejali, da ni takšno, kakršno bi moralo biti, s tem v bistvu mislimo, da Bog ali neko človeško bitje ni storilo tistega, kar bi moralo

[1] Cf. dr. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, 1. del, str. 138.

[2] Če ga ustrezno razumem, dr. Rashdall takšno zvezo predpostavi (cf. *ibid.*, str. 135-136).

[3] Ko govorimo o nečem, npr. nekem čustvu ali neki kvaliteti človeškega bivanja, kot o dobru, ne razmišljamo o tem. da bi v naši vsakdanji naravnanosti to povezovali s tem, da mora iz tega razloga obstajati.

storiti. In tako le z druge strani zatrdimo dejstvo, da občutimo zavezujočost le tistega, kar je v naši moči; kajti samo dejanja so tista (vsaj neposredno), ki so v naši moči.

Morda lahko najlažje uvidimo zmotnost tega pogleda v njegovem neuspehu, da bi se ujemal z našimi dejanskimi moralnimi prepričanji. Predpostavimo, da se vprašamo po tem, ali naš občutek, da moramo poravnati naše dolgove ali govoriti resnico, izvira iz spoznanja, da bomo s tem udejanjili neko dobro, npr. materialno ugodje A-ja ali resnično prepričanje Bja? Z drugimi besedami, ali je ta vidik dejanja tisti, ki vodi do spoznanja, da ga moramo izvršiti? Takoj in brez obotavljanja odgovorimo: "Ne." Če za primer vzamemo naš občutek dolžnosti, da moramo pri posredovanju med dvema strankama delovati pravično, je naše obotavljanje pri tem odgovoru še manjše, kajti uravnoteženost razdelitve dobra ni nujno (in pogosto tudi ni) na strani pravičnosti.

V najboljšem primeru lahko trdimo, da je resničen ta vidik utilitarizma, po katerem moramo prepoznati neko dobro, do katerega bo pripeljalo dejanje, da bi to dejanje sploh prepoznali kot obvezno. Če vednosti ne smatramo kot dobro, potem lahko rečemo, da ne smemo misliti, da moramo govoriti resnico; če bolečine nimamo za slabo, potem njeno povzročanje (brez posebnega razloga) ne bi smelo biti napačno. Toda to ne pomeni, da je slabo zmote razlog, zakaj je napačno lagati, ali da je slabo bolečine razlog, zakaj je ne smemo povzročati brez posebnega razloga.[4]

Ker je ta vrsta odgovora v tako očitnem razkoraku z našo moralno (za)vestjo, mislim, da nas to žene k sprejetju druge vrste, tj., da je dejanje dobro na sebi in da je njegovo intrinzično dobro razlog, zakaj ga moramo izvršiti. Ta odgovor se je že od nekdaj ponujal kot privlačen, saj se dobro dejanja samega zdi bolj povezano z dolžnostjo storiti ga, kakor pa zgolj z njegovimi posledicami. In če mora dolžnost temeljiti na dobru, potem se zdi, da mora biti to dobro dejanja samega. Nadalje, to stališče svojo privlačnost črpa iz dejstva, da so prav moralna dejanja najbolj očitno tista, na katera lahko vežemo pojem "intrinzično dobro".

Ne glede na vse je tudi to, četudi manj površinsko stališče, podobno neubranljivo. Vodi namreč naravnost k dilemi, na katero naleti vsakdo, ki poskuša razrešiti problem, ki ga je vzpostavil Kant v svoji teoriji dobre volje. Za ta uvid moramo le razmotriti naravo dejanj, ki jim pravimo "intrinzično dobra".

Brez dvoma nekatera dejanja odobravamo in celo občudujemo, in prav tako jih moramo opisati kot dobra in dobra po sebi. Toda menim, da je onkraj dvoma prav tako tudi to, da sta naše odobravanje in uporaba pojma "dobro" vedno v odnosu do motiva in se nanašata na dejanja, ki so že bila izvršena in za katere menimo, da poznamo motiv. Nadalje, dejanja, ki jih odobravamo in jim pripisujemo intrinzično dobro, so lahko dveh in le dveh vrst. So bodisi dejanja, ki jih je akter izvršil zaradi tega, ker je menil, da jih je moral izvršiti, bodisi dejanja,

[4] Lahko dodam, da če bi bilo slabo bolečine razlog, zakaj je ne smemo povzročati drugim, potem bi bil to tudi razlog, da je ne smemo povzročati sebi. Toda: čeprav lahko imamo samovoljno samopovzročanje bolečine za neumno, ga ne moremo imeti za napačnega.

katerih motiv je bila želja povezana z določenim pozitivnim čustvom, kot je hvaležnost, skrb, zvestoba družini ali skrb za javno dobro, ter najbolj občudovanja vrednim čustvom, ki ga najdemo v knjigah o moralni filozofiji, tj. z dobrodelnostjo. Zaradi večje jasnosti bom tukaj izpustil dejanja, ki so storjena deloma iz takšne želje, deloma pa iz občutka dolžnosti, kajti četudi so vsa dobra dejanja storjena zaradi takšne kombinacije, to na argument ne vpliva. Dilema je naslednja. Če je občutek dolžnosti ta motiv, zaradi katerega sodimo dejanje kot dobro, potem je bilo njegovo dobro izpeljano iz tega občutka in torej prepoznava slednjega predpostavlja občutek dolžnosti. Z drugimi besedami, v tem primeru prepoznava dejanja kot dobrega preprosto *predpostavlja* prepoznavo njegove pravilnosti, medtem ko si želimo biti na sledi stališču, ki pravilnost dejanja *izvaja* iz prepoznave njegovega dobra. Če je po drugi strani motiv, zaradi katerega sodimo dejanje kot dobro, neka intrinzično dobra želja, kot npr. želja pomagati prijatelju, bo prepoznava dobra dejanja enako neuspešna pri vzniku dolžnosti, da ga izvršimo. Kajti ne moremo imeti občutka dolžnosti pri tem, česar izvršitev je *ex hypothesi* odvisna zgolj od želje, da to storimo.[5]

Zmota tega stališča je v utemeljevanju moralne pravilnosti dejanja na njegovi intrinzični vrednosti, kar predpostavlja, da je ta vrednost dobrost motiva, medtem ko v resnici moralna pravilnost dejanja ni z ničimer povezana z vprašanji motivov. Kajti, kakor bi razkril vsak primer, moralna pravilnost ne zadeva pojma dejanja v celoti, v katerega je zajet tudi motiv, ampak dejanje v ožjem in običajnem smislu, pri katerem razlikujemo dejanje od njegovega motiva in z dejanjem merimo zgolj na namerno udejanjenje nečesa. Udejanjenje, ki je lahko ob različnih priložnosti ali pri različnih ljudeh vzpodbujeno z različnimi motivi. Vprašanje "Naj poravnam svoje račune?" v resnici pomeni preprosto "Ali naj udejanjim trgovčeve posest, ki sem mu jo z mojimi preteklimi dejanji eksplicitno ali implicitne obljubil?". Ne gre in ne more iti za vprašanje, ali moram poravnati dol gove iz nekega določenega motiva. Seveda vemo, da v kolikor bomo poravnali dolgove, jih bomo poravnali iz nekega določenega motiva. Toda pri premisleku o tem, ali jih moramo poravnati, je neizogibno, da o tem dejanju premislimo ne oziraje se na motiv. Tudi če poznamo naš motiv ob izvršitvi dejanja, nas to ne pripelje nič bližje odgovoru na to vprašanje.

Še več, če na koncu poravnamo naš dolg zaradi strahu pred sodnim pregonom, bomo še vedno storili to, *kar* smo morali storiti, čeprav tega ne bomo storili, *kot* bi morali storiti. Poskus vključitve motiva vsebuje zmoto podobno tej, da si lahko želimo želeti *[will to will]*. Občutiti dolžnost, da moramo poravnati svoje dolgove, pomeni *stremeti [be moved towards]* k njihovi poravnavi. Toda to, k čemur lahko stremim, mora vedno biti dejanje in ne dejanje, pri katerem stremim na določen način, tj. dejanje z določenim motivom. V nasprotnem bi moral stremeti k stremljenju, kar pa ni mogoče. Obravnavano stališče vsebuje prav to nemožnost, kajti občutek, da moram nekaj storiti, zvede na občutek, da moram na

[5] Mislim, da se prav na tem kraku dileme zlomi Martineauovo stališče. Cf. *Types of Ethical Theory*, 2. del, 1. knjiga.

določen način stremeti k temu, da to storim.[6]

Do sedaj so bila moja izvajanja povečini negativna, vendar menim, da predstavljajo uporaben in celo nujen uvod k temu, kar je po mojem mnenju pravilno stališče. To si bom sedaj prizadeval predstaviti. Najprej bom opredelil, kar je po mojem mnenju prava narava spoznanja ali spoštovanja moralnih dolžnosti, potem pa bom te ugotovitve uporabil pri razjasnjevanju vprašanja obstoja moralne filozofije.

Občutek dolžnosti za delovanje ali moralne pravilnosti neke posamične vrste dejanja je absolutno neizpeljan in neposreden. Moralna pravilnost dejanja sestoji v njegovi zasnovanosti, da je določene vrste *A* v določeni situaciji, situaciji, ki sestoji iz določenega odnosa *B* akterja do drugih ali do samega sebe. Za presojo njegove moralne pravilnosti sta lahko potrebni dve predhodni stvari. Morda bi morali podrobneje premisliti posledice obravnavanega dejanja, kot pa smo jih predhodno, da bi ugotovili, da bi morali storiti A. Tako je, na primer, možno, da ne vidimo napačnosti pripovedovanja določene zgodbe, dokler ne sprevidimo, da lahko z njo prizadenemo čustva enega od prisotnih poslušalcev. Ali pa bi morali upoštevati in premisliti odnos *B,* ki ga sprva nismo opazili in je bil vključen v situacijo. Spregledali bi lahko, na primer, dolžnost, da X-u poklonimo nekaj v dar, dokler ne bi spoznali, da je bila ta oseba do nas prijazna in ustrežljiva. Toda če preko procesa običajnega (in ne posebno moralnega) mišljenja spoznamo, da bo neko dejanje udejanjilo A glede na B, potem to dolžnost prepoznamo takoj in neposredno, ta prepoznava pa je dejanje *moralnega* mišljenja. Spoznamo lahko, na primer, da smo zavezani izvršitvi dejanja vračila usluge X-u, ki bo povrnila nam storjeno uslugo, zgolj zaradi tega, ker gre za vračilo usluge. To spoznanje oziroma ta uvid je neposreden ravno v istem smislu, kot je neposreden matematični uvid, npr. uvid, da mora imeti tristranični lik, ker ima tri stranice, imeti tudi tri kote. Oba uvida sta neposredna v smislu, da nas vpogled v naravo subjekta vodi naravnost k spoznanju njegovega posedovanja predikata. In s tem samo iz drugačne smeri zatrdimo, da sta v obeh primerih spoznani dejstvi samorazvidni.

Sprejemljivost stališča, da moralne dolžnosti niso samorazvidne, ampak potrebujejo dokaz, izvira iz tega, da je lahko dejanje samo nepopolno poda no, in torej ni izpolnjeno to, kar sem imenoval tudi predpogoj zavezujočnosti dolžnosti. Če, na primer, dejanje poplačila X-u z darilom opišemo zgolj kot dajanje darila X-u, potem se zdi in tudi je nujno, da moramo navesti še razlog. Z drugimi besedami, kadar je dejanje podano na tak nepopoln način, je vprašanje "*Zakaj* moram to storiti?" popolnoma legitimno. To dejstvo nas zavajajoče napeljuje k temu, da moramo tudi v primeru popolno podanega dejanja nujno navesti še razlog za izvršitev ali, povedano drugače, priskrbeti dokaz.

Odnosi, ki so vključeni v dolžnosti različnih vrst, so seveda zelo raznoliki. V nekaterih primerih so to odnosi do drugih, ki izhajajo iz njihovih ali naših

[6] Seveda tukaj nočem zanikati, da dejanje, storjeno iz določenega motiva, ne more biti *dobro.* Zanikam zgolj to, da bi bila *pravilnost* dejanja odvisna od motiva za to dejanje.

preteklih dejanj. Dolžnost poplačati nam storjeno dobro je odnos, ki je vezan na že izvršeno dejanje dobrotnika. Dolžnost poravnati dolg izvira iz odnosa, ki vključuje naše preteklo dejanje, s katerim smo bodisi izrekli bodisi nakazali, da bomo nekaj povrnili v zameno za to, kar smo prosili in prejeli. Po drugi strani dolžnost govoriti resnico ne predpostavlja takšnega posebnega predhodnega dejanja, ampak temelji na tem, da nam drugi zaupajo, da bomo iskreni, in kjer moramo prepoznati, da je resnica/iskrenost v našem sporazumevanju nekaj, kar drugim dolgujemo. Dolžnost ne prizadeti čustev drugih ne vključuje kakšnega posebnega odnosa do tega drugega, temveč je podana že s tem, da sva oba človeka oziroma osebi, ki živita v istem svetu. Zdi se torej, da za v dolžnost vključen odnos sploh ni nujno, da je odnos do drugega. Torej moramo pripoznati tudi dolžnost, da prevladamo našo naravno bojazljivost ali pohlep in da to prav tako ne predpostavlja takšnega odnosa do drugega. Je pa vključen nek drug odnos, tj. odnos do naše lastne dispozicije. Gre preprosto za to, da sami lahko spremenimo naše dispozicije, medtem ko jih drugi neposredno ne morejo, in smo zato zavezani k njih izboljšanju, medtem ko to za druge ne velja, vsaj ne v takšni meri.

Negativna stran tega je seveda, da dolžnosti nimamo za posledice *sklepanja oz. argumenta*, tj. procesa mišljenja, ki ne bi bil moralen, še posebej ne kot sklepanja, katerega premisa bi bila etična, a ne moralna dejavnost cenjenja dobra bodisi dejanja ali pa njegovih posledic. To pomeni, da naš moralni čut za pravilnost dejanja ni sklep, ki bi izviral iz cenjenja dobra tega dejanja ali česarkoli drugega.

Verjetno bo kdo temu stališču raznolikih dolžnosti ugovarjal s tem, da bo trdil, da so le-te, podobno kot Aristotelove kategorije, nepovezan in neurejen skupek, s katerim se je težko sprijazniti. Kajti dolžnosti povračila dobra, plačila dolga ali držanja obljube predpostavljajo predhodna dejanja drugih, medtem ko dolžnosti iskrenosti ali neškodovanja ne; spet dolžnost ogibanja naše bojazljivosti sploh ne predpostavlja nobenega odnosa do drugih. Kakorkoli že, pri roki imamo učinkovit *argumentum ad hominem*, tj., da so raznolike kvalitete, ki jih prepoznamo kot dobre, v isti meri nepovezane, npr. pogum, skromnost, radovednost. Če, kakor je očitno, se *agatha* (dobre stvari) razlikujejo *he agatha* (kot dobre stvari), zakaj se ne bi mogle dolžnosti enako razlikovati *qua* njihovi dolžnostnosti oz. zavezujočnosti. Če temu ne bi bilo tako, potem bi na koncu bila le ena dolžnost, kar pa je očitno skregano z dejstvi.[7]

Nekaj opazk bi moralo stvari narediti jasnejše.

[7] Pričakovati je še dva druga ugovora: (1) dolžnosti ne morejo biti samorazvidne, ker nekatera dejanja. ki jih vidijo eni kot dolžnosti, za druge to niso; in (2) če so dolžnosti samorazvidne, potem je problem pravilnega ravnanja v primeru njihovega konflikta nerazrešljiv. K prvemu bi odgovoril: (*a*) Prepoznava dolžnosti je seveda možna le pri moralno zrelemu bitju in ta zrelost je lahko stopnjevita. (b) Za neuspeh pri spoznanju posamične dolžnosti je ponavadi krivo pomanjkanje premišljenosti in posledično neizpolnjenost zgoraj omenjenih predpogojev za to spoznanje. (c) Predlagano stališče je združljivo z dopustitvijo, da so lahko zaradi pomanjkanja premišljenosti tudi najbolj dobri/moralni ljudje slepi za nekatere svoje dolžnosti in da se zde konec koncev naše dolžnosti sorazsežne z našim celotnim življenjem. Na drugi ugovor bi odgovoril, da tudi dolžnost dopušča stopnjevitost, in da v primeru konflikta dolžnosti odločitev, kaj moramo storiti, ni odvisna od odgovora na vprašanje "Katero dejanje bo proizvedlo največ dobrega?", temveč od odgovora na "Katera dolžnost je bolj zavezujoča oziroma pomembnejša?".

Prvič, morda se lahko zazdi, da mora predlagano stališče kot nasprotno stališču, da je moralna pravilnost izpeljana iz dobrega, samo vsebovati nasprotje, tj. kantovsko stališče, da tisto, kar je dobro, temelji na pravilnem; da je dejanje dobro, zato ker je pravilno. Toda temu ni tako. Kajti – glede na ponujeno stališče – moralna pravilnost dejanja temelji zgolj na njegovi vrsti *[origination in which the act consist^*, medtem ko intrinzično dobro oziroma vrednost dejanja leži zgolj v njegovem motivu. To pa pomeni, da moralno dobro dejanje ni moralno dobro preprosto zato, ker bi bilo moralno pravilno dejanje, ampak zato, ker je moralno pravilno dejanje, ki je izvršeno zaradi te pravilnosti, tj. iz občutka dolžnosti. In ta posledica, še lahko dodam, se zdi očitno resnična.

Drugič, stališče vključuje to, da kadar ali, bolje, v kolikor ravnamo iz občutka dolžnosti, nimamo smotra *[purpose]* ali cilja [end]. S "smotrom" ali "ciljem" mislimo nekaj, česar udejanjenja oziroma obstoja si želimo, in željo po nečem, kar nas spodbudi k delovanju. Običajno je naš smoter nekaj, do česar bo dejanje pripeljalo, kot v primeru, ko se obrnemo, da bi pogledali sliko. Lahko pa je smoter tudi dejanje samo, tj. udejanjenje nečesa, tako kot, na primer, udarimo žogico za golf v luknjo ali ubijemo nekoga iz maščevanja.[8] Če sedaj s smotrom mislimo nekaj, česar udejanjenja oziroma obstoja si želimo, in željo po nečem, kar nas spravi v delovanje, tedaj je jasno, da če delujemo iz občutka dolžnosti, nimamo smotra niti v dejanju samem niti v nečem, kar bo dejanje proizvedlo. To je tako očitno, da si komajda zasluži posebne omembe. Toda to sem storil iz dveh razlogov. (1) Če nam ne uspe temeljito pretresti pomena pojmov "cilja" in "smotra", potem lahko nekritično prevzamemo pogled, po katerem morajo vsa namerna/premišljena *[deliberate]* dejanja, tj. prava dejanja, imeti smoter; kar nas posledično zbega, ko iščemo smoter dejanj, ki so bila storjena iz občutka dolžnosti, in ko poskušamo pri takšnih dejanjih razlikovati med sredstvi in cilji, medtem ko je resnica vseskozi v tem, da ker ta nimajo ciljev, ni tudi sredstev. (2) Poskus utemeljitve občutka dolžnosti na dobru nečesa je v resnici poskus, da bi znotraj moralnega dejanja našli smoter v obliki nečesa dobrega, ki si ga kot dobro želimo. In pričakovanje, da neko dobro utemeljuje občutek dolžnosti, se izgubi takoj, ko prenehamo z iskanjem smotra.

Vsekakor pa teza, da ko delujemo iz občutka dolžnosti, nimamo smotra, ne sme biti napačno razumljena. To ne pomeni in ne vodi do tega, da ko tako delujemo, delujemo brez *motiva*. Brez dvoma sta v vsakdanji govorici besedi "motiv" in "smoter" pogosto obravnavani kot soodnosni, pri čemer "motiv" pomeni željo, ki nas vzpodbudi k delovanju, "smoter" pa predmet te želje. Toda temu je tako zgolj tedaj, ko z iskanjem motiva za neko dejanje, npr. nek zločin, ponavadi predpostavljamo, da je bilo to dejanje spodbujeno s strani neke želje, ne pa iz občutka dolžnosti. Toda konec koncev mislimo z motivom na to, kar nas spodbudi k dejanju in občutek dolžnosti nas včasih spodbudi k delovanju. V svoji običajni zavesti torej ne bi smeli zavračati tega, da ima lahko neko dejanje kot

[8] Tukaj ne moremo ugovarjati, da dejanje ne more samo sebi biti smoter, ker smoter nečesa ne more biti ta stvar sama. Kajti, strogo gledano, smoter ni smoter dejanja, temveč naš smoter, in v stališču, da je naš smoter lahko dejanje, ni nobenega protislovja.

svoj motiv tudi občutek dolžnosti. Želja in občutek dolžnosti sta enakovredni obliki ali vrsti motiva.

Tretjič, če naj bo predlagano stališča pravilno, moramo strogo razlikovati med moralnostjo in vrlostjo kot dvema neodvisnima, čeprav povezanima vrstama dobra. Pri tem nobena ni vidik nečesa, kar je tudi druga, niti vrsta ali oblika druge, niti nekaj, kar bi lahko izpeljali iz druge. Hkrati moramo dopustiti, da lahko isto dejanje izvršimo vrlo ali moralno ali oboje hkrati. In temu je zagotovo tako. Vrlo dejanje mora biti, kakor je uvidel že Aristotel, izvršeno voljno ali z veseljem *[with pleasure]*. Kot tako ni izvršeno iz občutka dolžnosti, temveč iz neke želje, ki je intrinzično dobra kot izhajajoča iz nekega intrinzično dobrega čustva. Tako je motiv dobrodelnega dejanja želja – ki izhaja iz sočutja z drugim – pomagati drugemu; motiv dejanja poguma in zgolj poguma (tj. dejanja, ki ni hkrati dejanje iz občutka za javni blagor ali družinske navezanosti ipd.) pa je želja – ki izhaja iz občutka sramu pri ustrahovanju – zoperstaviti se nadvladi občutka strahu. Dobro takšnega dejanja je različno od dobra dejanja, ki ga označimo kot moralnega v strožjem in ožjem smislu, tj. dejanja, ki je storjeno iz občutka dolžnosti. Njegovo dobro leži v intrinzičnem dobru čustva in posledične želje, iz katere delujemo, pri čemer je dobro tega motiva različno od dobra moralnega motiva v ožjem smislu, tj. občutka dolžnosti ali zavezanosti. Vseeno pa je lahko v nekaterih primerih dejanje izvršeno bodisi vrlo bodisi moralno ali pa na oba načina hkrati. Možno je, da povrnemo dobro bodisi zaradi želje, da ga povrnemo, ali iz občutka, da ga moramo povrniti, ali iz obeh združenih motivov. Zdravnik lahko oskrbuje svoje paciente bodisi iz želje, ki vznika iz interesa za njegove bolnike, ali zaradi vaje svojih spretnosti bodisi iz občutka dolžnosti ali združene želje in občutka dolžnosti. Nadalje, čeprav v vsakem primeru pripoznamo, da je dejanje intrinzično dobro, ga smatramo kot najboljšega tedaj, ko sta ta oba motiva združena. Z drugimi besedami, kot najboljšega človeka smatramo tistega, v katerem sta združeni vrlina in moralnost.

Lahko bi ugovarjali, da je to razlikovanje med dvema vrstama motivov nesprejemljivo zaradi tega, ker je *želja* povrniti dobro lahko, na primer, zgolj manifestacija tega, kar se manifestira kot *občutek dolžnosti* povrniti v dejanju nekaj, za kar menimo, da ni zgolj povračilo dobra in česar si ne želimo, na primer izgube ali bolečine. Vendar lahko to razlikovanje povsem sprejemljivo utemeljimo. Če vzamemo analogen primer maščevanja, potem sta želja, da bi povrnili škodo, in občutek, da tega ne smemo storiti, glede na to, da napotujeta v nasprotni smeri, jasno oddeljena. Očitnost tega razlikovanja odpravlja vsakršne zadržke pri pripoznavanju vzporednega razlikovanja med željo po povračilu dobra in občutkom, da ga moramo povrniti.[9]

[9] To strogo razlikovanje vrline oziroma vrlosti in moralnosti kot enakovrednih in neodvisnih oblik dobra bo lahko pojasnilo dejstvo, ki ga je drugače težko razložiti. Če se od knjig o moralni filozofiji obrnemo h kateremukoli polnemu opisu človekovega življenja in delovanja, kot jih, na primer, najdemo pri Shakespearu, potem nas nič ne preseneti bolj kot oddaljenost moralne filozofije od dejanskega življenja. Ali ni poglaviten razlog prav v tem, da se je moralna filozofija povsem upravičeno osredotočala na dejstva dolžnosti, medtem ko v življenjih teh, ki jih najbolj občudujemo in katerih življenja nas najbolj zanimajo in privlačijo, ta občutek dolžnosti, čeprav pomemben, ni odločujoč?

Nadalje to stališče vodi do tega, da dolžnost ne more temeljiti na vrlini ali biti izpeljana iz nje, kakor tudi vrlina ne more biti izpeljana iz dolžnosti, pri čemer bi vrlost tvorilo izpolnjevanje dolžnosti. Ta posledica je vsekakor resnična in pomembna. Vzemimo primer poguma. Napačno je trditi, da moramo ravnati pogumno, ker je pogum vrlina. To je in mora biti zmotno, ker bi, kakor vidimo na koncu, občutek dolžnosti delovati pogumno vseboval protislovje. Kajti, kakor sem dokazoval zgoraj, lahko občutimo zgolj dolžnost *delovati*, ne pa dolžnosti *delovati iz neke želje*, *v* tem primeru iz želje, da se zoperstavimo nadvladi občutka strahu zaradi občutkov sramu, ki jih ta vzpodbudi. Nadalje, če občutek dolžnosti ravnati na določen način vodi k dejanju, potem bo to dejanje storjeno iz občutka dolžnosti, in torej, če zgornja analiza drži, ne bo šlo za dejanje poguma.

Zdi se, da zmota v predpostavljanju obstoja dolžnosti delovati pogumno izvira iz dveh vzrokov. Najprej, pogosto smo obvezani storiti nekaj, kar vsebuje premagovanje ali obvladovanje našega strahu, na primer dolžnost, da – zato da bi priklicali zdravnika k članu družine – hodimo po robu prepada. Tukaj je dejanje dolžnosti zunanje in zgolj zunanje enako dejanju poguma samemu. Drugič, lahko obstaja dolžnost postati pogumen, tj. izvrševati dejanja, ki nam bodo omogočila pogumno delovanje, to pa se lahko zmotno zamenja z dolžnostjo delovati pogumno. Enake razmisleke lahko *mutatis mutandis* uporabimo tudi pri drugih vrlinah.

To dejstvo, če se bo kot tako izkazalo, da vrlina ni temelj moralnosti, bo pojasnilo, kar je sicer težko pojasniti, tj. močan občutek razočaranja ob podrobnem branju Aristotelove *Etike*. Zakaj predstavlja ta etika takšno razočaranje? Mislim, da ne zaradi tega, ker na dve popolnoma različni vprašanji odgovarja, kot bi bili eno: (1) “Kaj je srečno življenje?” in (2) “Kaj je vrlo življenje?” Ampak zato, ker Aristotel ne stori tega, kar od njega kot moralni filozofi pričakujemo, tj., da nas prepriča, da smo zares obvezani storiti to, za kar smo v svoji nereflektirani moralni (za)vesti prepričani, da moramo storiti, in če ne, da nam pove, katere so tiste stvari, ki jih moramo izvršiti, in nam dokazati, da ima prav. Če so pravkar zatrjene stvari resnične, potem sistematičen nauk o vrlem karakterju oziroma značaju tem zahtevam ne more zadostiti. V najboljšem primeru nam lahko razkrije podrobnosti, ki se nanašajo na eno od naših dolžnosti, tj. dolžnosti, da postanemo boljše osebe. Toda ta dosežek nam ne pomaga razkriti tega, kako moramo delovati v življenju kot celoti in zakaj. Misliti, da je temu tako, bi pomenilo, da je samoizboljšanje naš edini predmet zanimanja v življenju. Zatorej ni presenetljivo, da ima za nas Aristotelova misel o dobrem/vrlem človeku zgolj akademsko vrednost z malo navezavami na našo resnično potrebo, ki je opisana s Platonovimi besedami: *ou gar peri tou epitychontos ho logos, alla peri tou ontina tropon chre zen* (ni govora o kakšni poljubni stvari, temveč o tem, na kakšen način je treba živeti; *Država*, 352d).

Seveda Aristotela ne kritiziram zaradi tega, ker ne izpolni te zahteve, ampak zgolj v toliko, kolikor nas tu in tam napeljuje na misel, da jo namerava izpolniti. Kajti moja glavna misel je v tem, da ta zahteva ni izpolnljiva, izpolnljiva pa ni,

ker je nelegitimna. Sedaj smo postavljeni pred vprašanje: "Ali obstaja kaj takšnega, kot je moralna filozofija, in če je odgovor pritrdilen, v kakšnem smislu?"

Najprej lahko pogledamo k analognemu primeru spoznavne teorije. Kot sem trdil že prej, bo ob določeni pozornosti v nekem trenutku naše zgodovine pogostost ponavljanja naših napak in napak drugih pripeljala do premisleka o tem, da smo morda mi in drugi *vse do sedaj* bili v zmoti zaradi določene pomanjkljivosti naših kognitivnih zmožnosti. Posledično stvari, ki bi jih poprej zatrdili brez obotavljanja kot *vednost*, na primer, da je 7 x 4 = 28, postanejo predmet dvoma. Rečemo lahko samo, da smo mislili, da te stvari vemo. To neizogibno vodi k iskanju določenega splošnega postopka, ki bi lahko z zanesljivostjo potrdil oziroma določil neko stanje našega duha kot pravo vednost. To vključuje iskanje kriterija za vednost, tj. načela, katerega uporaba bo lahko odločila, ali je neko stanje duha vednost. Iskanje tega kriterija in njegova uporaba, ko je najdem, je to, čemur pravimo spoznavna teorija. Iskanje ne predpostavlja tega, da bi bila vednost "A je B" pridobljena neposredno z razmislekom o naravi A in B, ampak da je vednost v polnem smislu dosegljiva šele z vednostjo, da A je B, in nadalje z vednostjo, da to vemo preko uporabe določenega kriterija, kot je, na primer, Descartesovo načelo, da je resnično to, kar jasno in razločno dojemamo.

Sedaj lahko pokažemo, da pravega dvoma o tem, ali A je B, temelječega na tej spekulativni in splošni podmeni, ni mogoče nikoli odpraviti. Zakaj če bi hoteli zares vedeti, da A je B, bi morali najprej vedeti, da smo to vedeli, in potem bi morali, da bi vedeli, da smo to vedeli, najprej vedeti, da smo vedeli, da smo to vedeli. Toda pomembneje je, da lahko pokažemo tudi, da ta dvom ni pravi dvom, ampak temelji na zmedi, katere razkritje ta dvom odpravlja. Kajti ko *pravimo,* da dvomimo o našem prejšnjem kriteriju vednosti, s tem *mislimo*, če sploh kaj, da dvomimo, ali je bilo naše prejšnje *prepričanje resnično;* prepričanje, ki bi ga morali izraziti kot *mišljenje*, da A je B. Če želimo dvomiti v to, da je bilo naše prejšnje stanje duha res vednost, potem ga ne smemo misliti kot vednost, temveč zgolj kot prepričanje. In edino naše vprašanje je lahko: "Ali je bilo to prepričanje resnično?" Toda takoj, ko uvidimo, da mislimo naše prejšnje stanje duha zgolj kot prepričanje, lahko vidimo, da to, v kar zdaj dvomimo, ni to, za kar smo na začetku *trdili,* da dvomimo, tj., ali je bilo prejšnje stanje vednosti res vednost. Da bi odpravili dvom, je potrebno zgolj to, da upoštevamo pravo naravo naše zavesti pri spoznanju, na primer tega, da je 7 x 4 = 28, in uvideti, da ni šlo zgolj za stanje prepričanosti, ampak vednosti, in da je v našem poznejšem dvomu ni šlo za dvom v to, ali je bilo to stanje zares vednost, ampak ali je bilo stanje neke druge vrste, tj. prepričanje, da 7 x 4 = 28 resnično. Tako lahko vidimo, da čeprav je dvom na spekulativni podlagi možen, ne gre za dvom, ki se nanaša na to, v kar smo bili prepričani, da dvomimo, in da je dvom te slednje vrste nemožen.

Iz tega sledita dve posledici. Prvič, če s spoznavno teorijo kakor ponavadi mislimo vednost, ki priskrbi odgovor na vprašanje "Je to, za kar smo doslej mislili, da je vednost, tudi res vednost?", potem takšne stvari ni in je ne more biti.

In nasprotna postavka je preprosto posledica zmešnjave. Na nelegitimno vprašanje ne moremo odgovoriti drugače, kot da povemo, da gre za nelegitimno vprašanje. Ne glede na vse to, vprašanje postavljamo vse dotlej, dokler ne spoznamo neizogibne neposrednosti vednosti [im*mediacy of knowledge]*. In gre za pozitivno vednost, da je vednost neposredna, in niti ne more niti ji ni treba biti podprta ali upravičena z dodatno vednostjo, da gre za vednost. Ta pozitivna vednost odpravi neizogiben dvom, in v koliko s "spoznavno teorijo" merimo na to vednost, potem ne glede na to, da gre za vednost o tem, da v tem zadnjem smislu ni spoznavne teorije, prav v tej meri spoznavna teorija obstaja.

Drugič, recimo, da pričnemo resno dvomiti v, na primer, 7 x 4 = 28 zaradi pristnega dvoma v to, ali smo bili včeraj resnično prepričani, da 7 x 4 = 28, torej dvoma, ki se lahko porodi zgolj iz izgube stika, in se ne spominjamo več prave narave naše včerajšnje zavesti in zato mislimo, da sestoji iz prepričanja. Očitno lahko ta dvom odpravimo samo tako, da števili zmnožimo še enkrat Ali, povedano splošneje, če pričnemo dvomiti v to, da A je B, kakor smo nekoč mislili, potem sredstvo za odpravo tega dvoma ni v nobenem procesu refleksije, ampak v tem, da ponovno premislimo naravo A in B, kar nas privede do vednosti, da A je B.

S temi premisleki se lahko zdaj obrnemo k vzporednici, ki je – z določenimi razlikami – prisotna v moralni filozofiji. Občutek, da moramo narediti določene stvari, vznikne v naši nereflektirani zavesti in je aktivnost moralnega mišljenja, ki jo sproži naša umeščenost v različne situacije. V tej fazi je naša naravnanost do teh dolžnosti brezpogojno zaupanje. Toda ta raven zaupanja neizogibno upade s tem, ko izvrševanje teh dolžnosti nasprotuje našim interesom, in porodi se dvom v to, ali so te res zavezujoče, tj., ali ni naš občutek, da nekaj ne smemo storiti, zgolj iluzija. Nato si želimo dokaza, da moramo tako delovati, tj. biti prepričani preko nekega procesa, ki je kot argument različen od našega začetnega in nereflektiranega zaupanja. Ta zahteva je, kakor sem dokazoval, nelegitimna.

Prvič, če torej, kakor je obče sprejeto, z moralno filozofijo mislimo na vednost, ki bo zadostila tej zahtevi, potem takšne vednosti ni in so vsi poskusi njenega iskanja obsojeni na neuspeh, ker temeljijo na zmoti. Ta zmota je v tem, da predpostavljamo možnost dokaza za to, kar lahko z dejanjem moralnega mišljenja zgolj neposredno zapopademo. Čeprav nelegitimna, je ta zahteva ne glede na vse neizogibna, vse dokler procesa refleksije ne bomo izpeljali tako daleč, da bomo spoznali samorazvidnost naših dolžnosti, tj. neposrednosti njihovega dojema. Ta dosežena samorazvidnost je pozitivna vednost, in dokler ter samo dokler ostaja pojem moralne filozofije v okviru te vednosti in vednosti, ki izvira iz neposrednega spoznanja dobra različnih vrlin in dobrih nagnjen/dispozicij na splošno, nekaj takega kot moralna filozofija obstaja. Ker pa lahko ta vednost zmanjšuje dvome, ki pogosto vplivajo na naše delovanje in življenje v celoti, je, čeprav ni obsežna, pomembna oziroma celo zelo pomembna.

Drugič, recimo, da pričnemo resno dvomiti v to, ali moramo, na primer, poplačati

naše dolgove, in to izhaja iz pristnega dvoma o tem, ali je bilo naše prejšnje prepričanje, da moramo tako ravnati, resnično; dvoma, ki se lahko dejansko porodi le, če se ne uspemo več spominjati prave narave naše pretekle zavezanosti in prepričanosti. Edino sredstvo za odpravo tega dvoma je to, da se dejansko postavimo v situacijo, ki zahteva izpolnitev dolžnosti, ali pa – če je naša domišljija dovolj močna in živa – si zamislimo takšno situacijo in delo nato prepustimo našim zmožnostim moralnega mišljenja. Oziroma, povedano splošneje, če dvomimo v to, da je udejanjenje A v situaciji B zares naša dolžnost, potem sredstvo za odpravo tega dvoma ni v nobenem procesu splošne refleksije, ampak v tem, da se iz oči v oči srečamo s situacijo B in potem neposredno zapopademo dolžnost, da v tej situaciji udejanjimo A.

Vojko Strahovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

INTUICIONIZEM, MORALNI KONFLIKT IN PLURALIZEM DOLŽNOSTI

Članek uvodoma predstavi moralni intuicionizem, njegove metaetične postavke in njegove normativne različice. Posebej je izpostavljen pluralizem dolžnosti, kakor ga srečamo pri H. A. Prichardu in W. D. Rossu. Moralni pluralizem zagovarja mnoštvo medsebojno nezvedljivih osnovnih moralnih zavezanosti (načel, dolžnosti, *prima facie* dolžnosti ipd.), ki jih ni mogoče vnaprej razvrstiti po redu pomembnosti. Pluralizem je soočen s problemoma moralnega konflikta in moralnih dilem, v katerih je postavljena pod vprašaj njegova metaetična sprejemljivost in normativna sklenjenost. Pojem *prizma facie* dolžnosti, kot ga je razvil W. D. Ross, je ponujen za modeliranje strukture moralnega konflikta. Pri tem je izpostavljena vrsta različnih interpretacij tega pojma. Konec članka zagovarja interpretacijo v okviru moralnih silnic oziroma teženj, kar prinaša tudi nekaj novih vpogledov v razmerje med intuicionizmom in moralnim partikularizmom.

Ključne besede: intuicionizem, pluralizem, moralni konflikt, *prima facie* dolžnost, partikularizem, obžalovanje, W. D. Ross, H. A. Prichard.

1. O pojmovanjih in vrstah intuicionizma

Moralni intuicionizem prvenstveno določa njegova spoznavna metaetična postavka moralne intuicije, tj. samorazvidnosti temeljnih moralnih resnic in nesklepalnega *a priori* uvida kot dostopa do njih. Vendar se širše s pojmom moralnega intuicionizma ali zgolj intuicionizma v moralni filozofiji označuje raznovrstna paleta moralnih teorij in stališč, od katerih nekatera segajo tudi daleč nazaj v zgodovino filozofije.

V zgodovini moralne filozofije je bil intuicionizem soočen predvsem z dvema glavnima ugovoroma. Prvi je vezan na njegove metaetične postavke (deskriptivizem, realizem, kognitivizem, moralna intuicija, nenaturalizem, racionalizem itd.), ki so bile (vsaka posamično ali v paketu) postavljene ob stran kot nesprejemljive. Drugi ugovor meri na domnevno normativno neinformativnost in (zgolj) opisnost intuicionizma: intuicionisti nas soočijo le z

določenimi trditvami o moralnosti in nas silijo, da se z njimi strinjamo; ne ponujajo nam argumentirane razprave o temeljnih moralnih resnicah, ampak dokaj poljubne ideje o tem, kar naj bi bilo moralno pravilno in kaj ne; in ne zmorejo narediti koraka v smeri izgradnje prave moralne teorije ipd. (Warnock, 1978: 56-78; MacIntyre, 1993: 252)

Intuicionizmu se lahko približamo preko skupne obravnave njegovih zgoraj omenjenih teoretičnih postavk. Težava pa je tem, ker bi na ta način vse intuicioniste ali avtorje, ki so intuicionizmu blizu, težko označili z enako množico teoretskih zavezanosti, najverjetneje pa bi v to metaetično mrežo zajeli tudi kakšnega neintuicionista. Zaradi te raznovrstnosti je morda bolj smiselna pot ta, da se intuicionizmu poskušamo približati preko obravnave njegovih različic.

Pomembno in še danes upoštevano delitev intuicionizma je podal že Henry Sidgwick v svoji knjigi *Metode etike* (Sidgwick, 1907), ki je izšla leta 1874[1] in kjer razlikuje med tremi vrstami (tudi razvojnimi fazami ali metodami) intuicionizma:

(i) zaznavni intuicionizem,

(ii) dogmatski intuicionizem,

(iii) filozofski intuicionizem.[2]

Pomembno je, da razlika med temi tremi vrstami intuicionizma ni v spoznavnih postavkah, temveč v splošnosti moralnih sodb/resnic, ki naj bi bile temeljne in samorazvidne. Hkrati se z dvigom ravni splošnosti sodb pri teh razvojnih fazah povečuje naša gotovost v te resnice. Zaznavni intuicionizem zagovarja samorazvidnost posamičnih moralnih sodb, tj. sodb o konkretnih in posamičnih primerkih dejanj, situacij ali oseb. Podobno kot pri običajnih zaznavnih sodbah naj bi tudi na področju moralnosti imeli preproste, neizpeljane in takojšnje moralne intuicije, ki povsem zadostujejo za oblikovanje in upravičenje naših moralnih sodb. (Sidgwick, 1907: I, 8, §2)

Dogmatski intuicionizem se glede na kriterijev splošnosti moralnih sodb oziroma tega, na kar meri naša intuitivna vednost, ukvarja s tipi dejanj in poskuša znotraj zdravorazumske morale zgraditi sistem takšnih načel, ki bi pokrival vsa dejanja. Do teh splošnih moralnih načel naj bi nas vodil jasen in gotov uvid oziroma intuicija. Poglavitna razlika med dogmatskim intuicionizmom in tretjo vrsto, filozofskim intuicionizmom, ni najprej splošnosti sodb, temveč v tem, da se filozofski intuicionizem ne čuti več povsem zavezanega okvirom

[1] Sidgwick intuicionistični pristop v moralni filozofiji najsplošneje opredeli kot stališče, da moralnost sestavljajo brezpogojne dolžnosti in moralna načela. Slednja temeljijo na intuitivni vednosti, doseženi preko neposrednega uvida moralne pravilnosti in napačnosti posamičnih dejanj ali tipov dejanj. (Sidgwick, III, 13) Sidgwick o razliki med intuitivnimi sodbami o moralno pravilnem in napačnem (oziroma o naših dolžnostih) in med intuitivnimi sodbami o dobrem pravi, da so prve po svoji naravi avtoritativne in preskriptivne sodbe o tem, kaj moramo ali česa ne smemo storiti. Sodbe o dobrem so v tem oziru drugačne, saj nam ne narekujejo, da bi morali zasledovati neko dobro ali vrsto dobrega pred drugimi dobri. Pomembno pa je to, da se intuicije o dolžnostih in intuicije o dobrem razlikujejo le po svojem predmetu, ne pa po svojem spoznavnem statusu in kvaliteti. (Sidgwick, 1907: I, 9)

[2] Sidgwickovega govora o razvojnih fazah ne gre razumeti v zgodovinsko razvojem smislu, saj se je v zgodovini filozofije najprej pojavil filozofski intuicionizem. (Sidgwick, 1907: I, 8; o tem glej tudi Stratton-Lake, 2002: 4-6.) Metoda pri Sidgwicku pomeni tudi način pridobitve utemeljenega prepričanja o tem, kar bi morali izvršiti oziroma česar bi se morali ogibati.

zdravorazumske moralnosti:

> "Tudi če dopustimo, da bi ta načela lahko bila zasnovana tako dovršeno, da bi bila medsebojno skladna in bi pokrivala celotno polje človeškega delovanja, ne da bi prihajalo do konfliktov in preostanka nerešenih praktičnih vprašanj, – se bo tako vzpostavljen kodeks zdel zgolj naključen zbir uvidov, ki potrebuje neko razumsko strnitev. Na kratko – ne da bi se nagibali k temu, da zanikamo, da je to, kar se ponavadi presodi kot moralno pravilno, tudi moralno pravilno – lahko stremimo k razlagi, zakaj je temu tako. Iz te zahteve vznikne tretja vrsta intuicionizma, tj. filozofski intuicionizem, ki ob tem, da zdravorazumsko moralnost sprejema v glavnem kot zdravo, poskuša najti zanjo filozofsko podlago, ki je sama ne ponuja – dospeti hoče do enega ali več načel, ki bi bila bolj absolutno in nezanikljivo resnična in razvidna. Iz teh bi nato lahko izpeljali pravila, bodisi taka, kot so običajno sprejeta, ali pa ta pravila z manjšimi spremembami in popravki." (Sidgwick, 1907: I, 8, §4.)

Tudi če dogmatskemu intuicionizmu uspe pokriti celotno polje moralnosti in se znebiti vseh neskladij med posameznimi načeli, bo lahko filozofski intuicionizem v tem skupku načel še vedno videl zgolj naključno zbrana načela, ki jim manjka filozofske podlage. Sidgwick postavi štiri značilnosti oziroma zahteve, ki naj bi jih izpolnjevala načela filozofskega intuicionizma oziroma temeljna načela etike: (i) uporabljeni pojmi morajo biti jasno in razločno opredeljeni; (ii) načela morajo biti po skrbnem premisleku samorazvidna (Samorazvidne propozicije so nesklepalne, ob polnem razumevanju pa je njihova resničnost privlačna in nas sili, da jih sprejmemo. Ne glede na samorazvidnost A se tistim, ki nimajo zadostnega razumevanja A-ja, A ne bo zdel nujno in očitno resničen. Sidgwick tu vzpostavi tudi analogijo aksiomov intuitivne moralnosti s preprostimi matematičnimi aksiomi in resnicami, ki jo zatem srečamo tudi pri Mooru, Prichardu in Rossu.); (iii) načela morajo biti konsistentna; (iv) načela naj bi bila splošno sprejeta in naj bi težila k strinjanju o njihovi resničnosti. (Sidgwick, 1907: III, 11, §2)

Ugotovimo lahko, da se, razen z morebitno izjemo zadnje zahteve (iv), filozofski intuicionizem nikjer posebej ne zaveže zdravorazumski morali, in tako je lahko moralni sistem, čeprav intuicionističen, tudi precej oddaljen od le-te:[3]

[3] Filozofskemu intuicionizmu ni potrebno sprejeti zdravorazumske moralnosti kot osnove sistema, ki ga gradi. Pri iskanju najbolj temeljnih aksiomov morale pa se mora hkrati izogniti še težavi naivideznih načel, tj. načel, ki so sicer samorazvidna, vendar je to zgolj posledica njihove tavtološke narave; povedo nam nič več in nič manj kot to, da je moralno pravilno storiti to, kar je moralno pravilno, npr. načelo "Vsakomur moramo dati to, kar je njegovo oziroma kar mu pripada", ki se izteče v to, da moramo opredeliti to, kar nekomu pripada, kot to, kar bi po pravici moral imeti. Sidgwick torej išče temeljna in hkrati informativna načela, katerih resničnost bo po skrbnem premisleku lahko samorazvidna vsakomur in jo bo lahko sprejel vsak, ki bo nepristranski in odprt. Sidgwick v osredje svojega na intuicionizmu zgrajenega hedonističnega utilitarizma postavi tri moralna načela, ki se mu zdijo samorazvidna, hkrati pa tudi pravilno oblikovana in temeljna. Ta so:

(a) načelo razumne dobrodelnosti,

(b) načelo pravičnosti oz. nepristranskosti,

(c) načelo ljubezni do sebe oz. težnje po dobrem zase in v celoti. (Sidgwick, 1907: III, 13)

Ta načela se za Sidgwicka razlikujejo od bolj običajnih načel zdravorazumske moralnosti kot, npr., "Vedno moram držati svoje obljube" ali "Ne laži!" Slednja za Sidgwicka niso samorazvidna in potrebujejo dodatno upravičenje in oporo. S svojimi temeljnimi načeli pa je tako Sidgwick na koncu preko filozofsko intuicionistične nadgradnje zdravorazumske morale dospel do utilitarizma: "Utilitarizem se tako pokaže kot končna oblika, v katero se pretvori intuicionizem, če je zahteva po samorazvidnih prvih načelih docela in

> "Tako se zdi, da če naj predpisi intuitivne moralnosti res služijo kot znanstveni aksiomi, ki bodo jasno in neizpodbitno dokazljivi, se morajo prej povzpeti – z napori razmisleka, ki ga običajni ljudje ne storijo – na višjo raven natančnosti, kakor pa jo nosijo v običajni misli človeštva." (Sidgwick, 1907: III, 1, §5)

Sodobna razmišljanja o vrstah moralnega intuicionizma puščajo kriterij splošnosti samorazvidnih moralnih prepričanj, načel ali resnic bolj ali manj ob strani in se bolj usmerjano na druge metaetične značilnosti. Robert Audi v svoji knjigi *Dobro* v *pravem* (Audi, 2004) tako osvetli razlikovanje med dvema rabama intuicionizma v moralni filozofiji, ki vzpostavi razliko med epistemološkim in celostnim intuicionizmom. Pri prvem gre za tezo o tem, da so osnovna moralna prepričanja in moralna načela spoznavno dana nesklepalno in da jih kot vednost lahko upravičuje zgolj njihovo temeljito razumevanje oziroma intuicija. Gre za minimalno postavko, ki jo lahko nadgradimo in dopolnimo na različne načine (samorazvidnost moralnih resnic, nezmotljivost, intuicija kot posebna kognitivna zmožnost ipd.). Celostni intuicionizem ima za Audija tri glavne značilnosti: (a) je moralni pluralizem (tudi metodološki intuicionizem) – obstaja mnoštvo medsebojno nezvedljivih osnovnih moralnih zavezanosti (načel, dolžnosti, *prima facie* dolžnosti, ipd.), ki jih ni mogoče vnaprej razvrstiti po redu pomembnosti; (b) vsako od teh načel meri na samosvojo vrsto temelja moralne pravilnosti, ki ga običajen moralni akter lahko zapopade (npr. zavezujočnost dane obljube); (c) o vsakem od teh načel imamo (ob ustreznem razumevanju) intuitivno vednost določene vrste. (Audi, 2004: 21)

Nadalje bi lahko med vrstami intuicionizma razlikovali po ločnici metaetično – normativno. Če pričnemo z metaetično analizo intuicionizma, lahko preko njegovih temeljnih postavk zarišemo metaetični intuicionizem: (i) moralna načela, ki povezujejo naravne oziroma nemoralne in moralne lastnosti dejanj (oseb, situacij ipd.), so *a priori* sintetične nujnosti; (ii) moralna intuicija kot podlaga za moralno upravičenje in moralno vednost; (iii) moralni realizem (pravilno zatrjene in razumljene moralne sodbe prepričanja so resnične ali neresnične (kognitivizem) in vsaj nekatere so tudi dejansko resnične).[4] Normativni intuicionizem je pluralistično stališče, za katerega je temelj moralnosti mnoštvo bolj ali manj splošnih moralnih sodb, ki jih sprejemamo v

strogo upoštevana." (Sidgwick, 1907: III, 13, §5)

[4] "[*Prima facie* dolžnost] je samorazvidna, kakor je samorazviden matematični aksiom ali kakor je razvidna pravilnost pravila sklepanja. Moralni red, izražen v teh propozicijah, je sam prav tako del temeljne narave tega univerzuma (in lahko dodamo: vsakega univerzuma, v katerem najdemo moralna bitja), kakor sta prostorska ali aritmetična struktura izraženi v aksiomih geometrije ali aritmetike." (Ross, 1930: 29-30) "Toda če preko procesa običajnega (in ne posebno moralnega) mišljenja spoznamo, da bo neko dejanje udejanjilo A glede na B, potem to dolžnost prepoznamo takoj in neposredno, ta prepoznava pa je dejanje moralnega mišljenja. [...] To spoznanje oziroma ta uvid je neposreden ravno v istem smislu, kot je neposreden matematični uvid, npr. uvid, da mora imeti tristranični lik zaradi tega, ker ima tri stranice, tudi tri kote. Oba uvida sta neposredna v smislu, da nas vpogled v naravo subjekta vodi naravnost k spoznanju njegovega posedovanja predikata. In s tem samo z druge smeri zatrdimo, da sta v obeh primerih spoznani dejstvi samorazvidni." (Prichard, 2005: 98) "Ne moremo reči, kaj vse je mogoče navesti v podporo sodbi 'To ali ono je dobro' ali zoper sodbo To ali ono je slabo", če ne vemo, kakšna mora vedno biti narava takih trditev. Iz pomena dobrega in slabega pravzaprav izhaja, da so vse take trditve, če naj si sposodim Kantov izraz, 'sintetične': vse se morajo nazadnje opirati na neko trditev, ki jo kaže preprosto sprejeti ali zavrniti, ki je torej ni mogoče logično izpeljati iz nobene druge trditve. To spoznanje, ki izhaja iz naše prve raziskave, lahko drugače izrazimo rekoč, da morajo biti temeljna načela etike samorazvidna." (Moore, 2000: 268)

našem vsakdanjem moralnem življenju in ki se zdijo intuitivno in začetno sprejemljive oziroma se bi takšne zdele moralno zrelim osebam po zadostnem premisleku njihove vsebine. Tipična predstavnika normativnega intuicionizma sta zagotovo H. A. Prichard in W. D. Ross, medtem ko metaetičnega intuicionista Moora gledano z normativnega vidika ne moremo uvrstiti vanj, pač pa v teleološki utilitarizem.

1.1. H. A. Prichard

Na začetku svojega spisa "Ali moralna filozofija temelji na zmoti?" (1912) si Prichard zastavi vprašanje: kaj podpira oziroma s čim lahko utemeljimo moralno zavezanost izpolnitvi naših dolžnosti ali ogibanju moralno napačnih dejanj? Izpostavi dve najpogostejši vrsti odgovora: (a) ker je izpolnitev dolžnosti to, kar je dobro za nas, našo dobrobit, srečo ali ker izvršitev vodi do izpolnitve naših želja; in (b) ker je izpolnitev dolžnosti, tj. dejanje izvršitve samo dobro ali povezano z nekim dobrim. Za Pricharda niti prvi niti drugi odgovor nista zadostna za pojasnitev moralnih dolžnosti.[5] Zmota, o kateri govori Prichard v povezavi z moralno filozofijo, pa je širša. Moralni filozofiji pripisuje zgrešenost poskusa, da bi priskrbela splošno in teoretično utemeljitev moralnih načel. Za Pricharda je spoznanje moralnih dolžnosti neizpeljano in neposredno. Moralni uvid vzporeja z uvidom preprostih matematičnih resnic. Če se nam določena dolžnost ne zdi samorazvidna, potem je za Pricharda to lahko posledica tega, da je dejanje premalo ali nepravilno opredeljeno. Za Pricharda moralna pravilnost in nepravilnost dejanj temeljita v zasnovanosti dejanja kot določene vrste udejanjenja A v situaciji, kjer je akter postavljen v odnos B do drugih ali do samega sebe (Prichard, 2005: 98). Pri presoji, ali je neko dejanje naša dejanska dolžnost, je pomembno, da smo v celoti seznanjeni z naravo A in B, na tej podlagi ne specifično moralnega mišljenja pa potem neposredno uvidimo, ali je dejanje moralno pravilno ali napačno. Najstvo je zanj vezano le na dejanja[6], ne pa na stvari ali stanja stvari. (Prichard, 2005: 96) Moralne obveze oziroma dolžnosti vznikajo iz različnih odnosov, v katere vstopamo z drugimi (ali s sabo) in niso dokazljive:

> "Negativna stran tega je seveda, da dolžnosti nimamo za posledice *sklepanja oz. argumenta*, tj. procesa mišljenja, ki ne bi bil moralen, še posebej ne kot sklepanja, katerega premisa bi bila etična, a ne moralna dejavnost cenjenja dobra bodisi dejanja ali pa njegovih posledic. To pomeni, da naš moralni čut za pravilnost dejanja ni sklep, ki bi izviral iz cenjenja dobra tega dejanja ali česarkoli drugega." (Prichard, 2005: 99)

[5] "Predpostavimo, da se vprašamo po tem, ali naš občutek, da moramo poravnati naše dolgove ali govoriti resnico, izvira iz spoznanja, da bomo s tem udejanjili neko dobro, npr. materialno ugodje A-ja ali resnično prepričanje B-ja? Z drugimi besedami, ali je ta vidik dejanja tisti, ki vodi do spoznanja, da ga moramo izvršiti? Takoj in brez obotavljanja odgovorimo: "Ne." [...] Zmota tega stališča (druge vrste odgovora, op. V. S.) je v utemeljevanju moralne pravilnosti dejanja na njegovi intrinzični vrednosti, kar predpostavlja, da je ta vrednost dobrost motiva, medtem ko v resnici moralna pravilnost dejanja ni z ničimer povezana z motivi." (Prichard, 2005: 96 in 97)

[6] Oziroma še natančneje, najstva so vezana na osebo, ki je v situaciji obvezana izvršiti določeno dejanje. (glej Prichard, 2005: 98)

Prichard vidi tri možne ugovore takšni utemeljitvi moralnih dolžnosti. Prvi je ta, da tako utemeljeno mnoštvo iz naših običajnih odnosov izvirajočih dolžnosti predstavlja le nepovezan skupek, kjer v kaosu različnosti ni mogoče doseči jasnosti, za katero moralni filozofiji gre. (Primerjaj razliko med dogmatskim in filozofskim intuicionizmom zgoraj.) Prichard odgovarja, da so tudi dobra, ki jih pripoznavamo (npr. pogum, skromnost, vedoželjnost ...), prav tako različna in nepovezana. Drugi ugovor meri na nestrinjanje, ki pogosto spremlja premisleke o naših dolžnosti. Kako je nestrinjanje možno, če so dolžnosti samorazvidne? Prichardov odgovor meri na različne možne stopnje moralne zrelosti in nepopolnosti informacij o dejanju, oboje pa lahko vodi do nestrinjanja. Samorazvidnost dolžnosti, kot jo zagovarja Prichard, tudi ne izključuje primerov, da je lahko zaradi pomanjkanja pozornosti določena moralno povsem razvita oseba slepa za nekatere izmed dolžnosti. Tretji ugovor je ta, da je konflikt med več samorazvidnimi dolžnostmi nerešljiv. Na to slednje Prichard odgovori, da v primeru konflikta dolžnosti pravilna odločitev ni odvisna od količine dobrega, do katere bo vodilo naše dejanje, ali od njegovih posledic, pač pa od tega, katera od dolžnosti je v dani situaciji bolj pomembna oziroma bolj zavezujoča.[7] K temu problemu pluralizma in moralnega konflikta se bomo vrnili tudi v nadaljevanju.

Zdi se, da se Prichard zaveže neke vrste dogmatskemu intuicionizmu, s tem ko pripoznava dolžnosti, ki jih običajno postavlja tudi zdravorazumska moralnost in jih nadalje ne utemelji. Zdravorazumsko moralnost za Pricharda sestavljajo dolžnosti, ki so splošno sprejete in o katerih vlada precejšnje soglasje. Mednje sodijo npr. dolžnost, da povrnemo dobro, ki nam je bilo storjeno, da izpolnimo dane obljube in zaveze, da ne lažemo in zavajamo drugih, da drugim ne škodujemo in ne povzročamo duševnih bolečin ljudem, ki so nam blizu ipd. Prichard kot nelegitimne zavrne zahteve po dodatni ali naknadni utemeljitvi naših (po moralnem razmisleku oblikovanih in spoznanih) dolžnosti, ki nam jih nalagajo situacije, v katerih se znajdemo. Dolžnosti noben dokaz (v smislu izpeljave iz nemoralnih premis) in nobena dodatna vednost ne moreta potrditi ali ovreči; vsako zahtevo po tem pa je treba zavrniti. Prichard se pri zavrnitvi moralnega skepticizma opre na dogmatski intuicionizem oziroma filozofijo (moralne) zdrave pameti, (prim. op. 16) Slednja je oz. mora biti temelj tudi za moralno filozofijo, saj temelji na najbolj sprejemljivih začetnih postavkah:

> "Čeprav nelegitimna, je ta zahteva ne glede na vse neizogibna, vse dokler procesa refleksije ne bomo izpeljali tako daleč, da bomo spoznali samorazvidnost naših dolžnosti, tj. neposrednosti njihovega dojema. Ta dosežena samorazvidnost je pozitivna vednost, in dokler ter samo dokler ostaja pojem moralne filozofije v okviru te vednosti in vednosti, ki izvira iz neposrednega spoznanja dobra različnih vrlin in dobrih nagnjen/dispozicij na splošno, nekaj takega kot moralna filozofija obstaja." (Prichard, 2005: 105)

Poglejmo na hitro še Prichardove misli o razmerju med smotrom/ciljem in motivom ter med moralnostjo in vrlino. Za določeno osebo lahko rečemo, da je

[7] Tu je predpostavljeno, da lahko imamo stopnje dolžnosti. O tem glej Prichard (2005: 100).

imela smoter S pri dejanju D, če je želela S in je bila ta želja tista, ki jo je motivirala za D. Kakor ugotavlja Prichard, je smoter ponavadi nekaj drugega kot dejanje D, lahko pa je tudi to dejanje samo, (glej Prichard, 2005: 100-101) Če delujemo iz občutka dolžnosti, tj. zgolj zaradi prepričanosti, da je neko dejanje D naša dolžnost, potem po Prichardu delujemo brez posebnega smotra. Kajti za razliko od delovanja z določenim smotrom si v tem primeru ne želimo izvršiti dejanja kot takega, niti kot sredstva za nekaj drugega, česar obstoja si želimo." Motiv je tisti, ki priskrbi motivacijo za delovaje in Prichard pripoznava tako željo po doseganju smotra kot željo po moralno pravilnem dejanju (tj. občutek dolžnosti) kot enakovredni obliki motiva. Razlikuje tudi med moralnim delovanjem in vrlin delovanjem. Prvo predstavljajo dejanja, ki so storjena iz želje izvršiti našo dolžnost in prepričanja, da je določeno dejanje naša dolžnost. Slednje predstavljajo dejanja, ki so storjena iz nekega intrinzično dobrega motiva, ki izhaja iz intrinzično dobrih čustvenih dispozicij (hvaležnost, skrb, zvestoba, dobrodelnost ipd.). Dejanje lahko črpa svojo vrednost iz obeh motivov, v najboljšem primeru sta oba tudi ustrezno združena. (glej Prichard, 2005: 101-102)

Za Pricharda je temelj moralne filozofija pripoznanje, da sta tako spoznanje moralne pravilnosti dejanja kot spoznanje vrednosti/dobra stanj stvari neposredna, tj., da sta dosežena z neposrednim uvidom v naravo teh dejanj in stanj stvari. In zmotno bi bilo, če bi moralna filozofija poskušala priskrbeti razloge za to, kar lahko le neposredno zapopademo.

1.2. W. D. Ross

Osrednje delo za ponazoritev značilnosti in posebnosti intuicionizma W. D. Rossa je njegova knjiga *Prav in dobro* (Ross, 1930). Ross je v njej podal enega najbolj sklenjenih zagovorov moralnega intuicionizma in pluralizma dolžnosti. Slednjega je utemeljil s pomočjo pojma *prima facie* dolžnosti:

> "Predlagam pojem '*prima facie* dolžnosti'[8] ali 'pogojne dolžnosti' kot kratek način nanašanja na značilnost (ki se razlikuje od značilnosti biti dejanska dolžnost), ki jo dejanje ima zaradi tega, da je določene vrste (npr. izpolnitev obljube); dejanje, ki bi bilo naša dejanska dolžnost, če ne bi bilo hkrati tudi še dejanj druge vrste, ki bi bila moralno pomembna. To, ali je dejanje dejanska dolžnost *[duty proper]*, je odvisno od vseh moralno pomembnih vrst, katerih uprimerjenje je." (Ross, 1930: 19-20)

To, da je v določenem dejanju ali situaciji prisotna *prima facie* dolžnost, nam vedno daje moralni razlog, da ravnamo, kakor nam ta veleva. To dejanje lahko postane naša dejanska dolžnost v primeru, ko ni prisotne nobene druge *prima facie* dolžnosti.[9] Če sem prijatelju nekaj obljubil, moram to, če ni drugih moralno

[8] Pojem *prima facie* dolžnosti je tehničen termin in potrebuje v tej rabi dodatna pojasnila, da bi se izognili nesporazumom. *Prima facie* namreč ne meri na to, da je neka dolžnost le navidezna oziroma dolžnost le na prvi pogled (kakršen je običajen pomen tega izraza) in bi podrobna analiza pokazala. da takšne dolžnosti dejansko ni. Ross doda, da govori "o objektivnem dejstvu, ki je vsebovano v naravi situacije oziroma natančneje v delu njene narave". (Ross, 1930: 20)

[9] Ne glede na to, da so takšni primeri v dejanskem moralnem življenju precej redki, to dejstvo ne predstavlja

pomembnejših ovir, tudi izpolniti. V primeru pa, da je v dejanju ali v situaciji prisotnih več *prima facie* dolžnosti, nas te opozarjajo na vse moralno pomembne (relevantne) vidike teh dejanj ali situacij, našo dejansko dolžnost pa spoznamo z dobro moralno presojo oziroma moralnim občutkom za pomembnost posameznih *prima facie* dolžnosti v vsakem posameznem primeru.

Ross v osnovi loči šest oziroma sedem vrst temeljnih *prima facie* dolžnosti: zvestoba, povračilo, hvaležnost, pravičnost, dobrodelnost, samoizboljšanje in neškodovanje.

(1) Prva vrsta dolžnosti temelji na naših preteklih dejanjih. Sem uvrstimo: (1a) *prima facie* DOLŽNOST ZVESTOBE, ki izvira npr. iz danih obljub ali iz implicitnih predpostavk določenih medčloveških odnosov o iskrenosti leteh in (1b) *prima facie* DOLŽNOST POVRAČILA, ki nas zavezuje, da popravimo škodo, ki jo je povzročilo naše preteklo napačno dejanje.

(2) Druga vrsta *prima facie* dolžnosti temelji na preteklih dejanjih drugih oseb. Tako nas *prima facie* DOLŽNOST HVALEŽNOSTI zavezuje, da drugim povrnemo dobro, ki smo ga od njih prejeli ali so nam ga pomagali doseči.

(3) *Prima facie* DOLŽNOST PRAVIČNOSTI temelji na zavezanosti udejanjenja enake in preprečitve neenake razdelitve sreče ali užitka med ljudmi, kakor si ga zaslužijo.

(4) Peta vrsta *prima facie* dolžnosti izvira iz dejstva, da lahko mnogokrat pomagamo drugim, da si izboljšajo svoj značaj, pridobijo novo vednost ali pri njih povečamo užitek/ugodje[10] oziroma zmanjšamo bolečino. To dolžnost imenujemo *prima facie* DOLŽNOST DOBRODELNOSTI.[11]

(5) Prav tako imamo tudi moralno obvezo, da izboljšujemo svoj značaj in povečujemo svojo vednost – to pomeni, da imamo *prima facie* dolžnost SAMOIZBOLJŠANJA.

(6) Zadnja je *prima facie* DOLŽNOST NEŠKODOVANJA. Vsako dejanje, ki bi pomenilo, da bi z njim nekomu škodovali oziroma mu povzročili bolečino, spremlja hkrati tudi dejstvo, da to moralno šteje proti takemu ravnanju; imamo torej *prima facie* dolžnost, da tega dejanja ne storimo. Obravnavati in razumeti jo moramo ločeno od (4), saj gre za dve različno vrsti *prima facie* dolžnosti, vsako s svojimi značilnostmi (npr., (6) je *ceteris paribus* bolj moralno pomembna in obvezujoča).[12]

---

večje težave za Rossov pluralizem, (glej Ross, 1930: 33-34)

[10] Ta Rossov izbor se ujema s stvarmi, ki jim priznava intrinzično vrednost: vrlost [virtue], vednost in užitek/srečnost: "Pokazal bom, da so tri poglavitne stvari, ki so intrinzično dobre: vrlost, vednost in, z določenimi omejitvami, užitek." (Ross, 1930: 24) Kasneje Ross tem doda še četrto, ki je izpeljana in sestoji iz pravilnega razmerja med užitkom/srečnostjo in vrlostjo (Ross, 1930: 27, 134- 141).

[11] Zanimiva je razprava o tej *prima facie* dolžnosti, saj Rossu pogosto očitajo, da naj bi to bila najšibkejša točka njegove teorije. Ross naj bi namreč s to *prima facie* dolžnostjo spustil vanjo posledicistično motivacijo. V primeru upravičenosti kritik o tem, da lahko vse preostale *prima facie* dolžnosti zvedemo na *prima facie* dolžnost dobrodelnosti, naj bi s tem pravzaprav Ross sam zagovarjal različico stališča, ki mu je želel kar najodločneje nasprotovati. (glej Wiggins, 1998 in Dancy, 1998)

[12] Pomembni so tudi načini, kako *prima facie* dolžnosti vznikajo, lahko bi rekli nad naravnimi lastnostmi dejanj, in kako so te dolžnosti povezane s stvarmi, ki so za Rossa intrinzično dobre (omenjene so že v opombi zgoraj: vrlost, vednost, užitek in pravilno razmerje med srečnostjo in vrlostjo). Skupina *prima facie* dolžnosti, ki jim Ross pravi splošne, je neposredno vezana na intrinzično dobro; *prima facie* dolžnosti dobrodelnosti in

Ross pri tem poudari:

> "Glede teh *prima facie* dolžnosti ni nič poljubnega. Vsaka temelji na določenih okoliščinah, za katere ni mogoče z resnostjo trditi, da so brez moralne pomembnosti." (Ross, 1930:20)

Poleg nepoljubnosti je lastnost spiska tudi ta, da ni nujno dokončen in nespremenljiv.[13] To izhaja tudi iz postavke, da vsakršno upravičenje izbire posamezne *prima facie* dolžnosti kot moralno pomembne značilnosti dejanj izhaja iz naše moralne intuicije v posamezni situaciji.

Pomembna je tudi Rossova slika povezanosti in prepletenosti posameznih *prima facie* dolžnosti v konkretnih situacijah ter načina njihove povezanosti z dejansko dolžnostjo. Povečini je v moralno obloženih situacijah prisotnih več temeljnih ali izpeljanih *prima facie* dolžnosti, ki se povezujejo med seboj na zelo kompleksne načine. Dolžnost posameznika, da se rav na po zakonih svoje države, je izpeljana dolžnost[14] in je vezana na posameznikovo *prima facie* dolžnost hvaležnosti za dobrine, ki jih je prejel oziroma mu jih nudi država; deloma na implicitno zavezanost posameznikov, ki so se odločili za skupno bivanje v državi, da bodo sledili zakonom *(prima facie* dolžnost zvestobe); in nenazadnje tudi iz razloga (ki pa ni nujno in povsod prisoten), ker ravnanje po teh zakonih vodi k nekemu splošnemu dobremu. (Ross, 1930: 27-28) Pogosto posamezne *prima facie* dolžnosti podkrepljujejo in osvetljujejo še nekatere druge in obratno. Zato je toliko bolj zanimivo vprašanje, kako lahko iz te kompleksne prepletenosti *prima facie* dolžnosti ugotovimo in določimo našo dejansko (absolutno) dolžnost v vsaki posamezni situaciji. Kot smo videli, je tukaj Rossov odgovor podoben Prichardovemu; pretehtati moramo, katera dolžnost je v dani situaciji najpomembnejša in kaj to pomeni glede na ostale *prima facie* dolžnosti (ali je ustvarjena npr. kakšna nova dolžnost nadomestitve ipd.).

Kaj se zgodi, ko v določeni situaciji uvidimo našo dejansko dolžnost in ta npr. nasprotuje eni ali več *prima facie* dolžnostim? Ali lahko rečemo, da le-te izginejo oziroma da prenehajo biti naše dolžnosti? Ne. Pojem *prima facie* dolžnosti nam

samoizboljšanja izvirata iz doseganja le-tega in *prima facie* dolžnost neškodovanja iz izogibanja bolečini (kot nasprotju užitka). V isto skupino sodi še *prima facie* dolžnost pravičnosti, ta je neposredno vezana na porazdelitev dobrega glede na zasluge. (To poenotenje v nekakšno *prima facie* zasledovanje in udejanjenja dobrega nas lahko pripelje do sprejetja končnega seznama le petih temeljnih *prima facie* dolžnosti.) Druga skupina *prima facie* dolžnosti so posebne dolžnosti, ki so le posredno vezane na intrinzično dobro; tukaj *prima facie* dolžnosti povračila in hvaležnosti izvirata iz preteklih dejanj (lahko tudi nenamernih) povzročanja bolečine ali prejemanja dobrega, in *prima facie* dolžnost zvestobe, ki izvira iz namernih dejanj, npr. dajanja obljube oziroma zavezanosti k iskrenosti. (glej Ross, 1930: 26-27)

[13] Audi dopolni Rossov sistem *prima facie* dolžnosti, tako da mu da naslednjo obliko: (1) Prepoved škodovanja: ne smemo povzročati bolečin ali škode ljudem. (2) Odkritost: ne smemo lagati. (3) Zavezujoča zvestoba: držati moramo svoje obljube. (4) Pravičnost: z ljudmi ne smemo ravnati nepravično ali prispevati k nepravičnosti ter preprečevati popravo krivic. (5) Poprava: popraviti moramo napačna dejanja, ki smo jih storili. (6) Dobrodelnost: prispevati moramo k dobru soljudi. (7) Hvaležnost: izražati moramo hvaležnost (z dejanji ali tudi zgolj z besedami zahvale) na način, ki ustreza dobra, ki nam je bilo storjeno, kjer je, *ceteris paribus*, naša obveza močnejša, če je bilo to storjeno za nas in nam ni bilo dolgovano. (8) Samoizboljšanje: razvijati ali vsaj ohranjati moramo naše specifično človeške zmožnosti in sposobnosti. (9) Napredek in ohranitev svobode: prispevati moramo k povečanju (ali vsaj ohranitvi) svobode ljudi, pri čemer moramo dati prednost odstranjevanju mir pred povečevanjem priložnosti. (10) Spoštovanje: v naših odnosih z drugimi moramo te drage obravnavati spoštljivo. (Audi, 2004: 161-174)

[14] Z razlikovanjem med temeljnimi in izpeljanimi dolžnostmi Ross vnaša vertikalno sistematičnost v normativni del svoje moralne teorije. Horizontalno sistematičnost uvajajo *ceteris paribus* posplošitve o relativni moralni pomembnosti posameznih *prima facie* dolžnostih. (glej Ross, 1930: 30 in Stratton-Lake, 2002: xxxvi-xxxvii)

omogoča, da se izognemo nekonsistenci, saj gre, kakor je bilo omenjeno že zgoraj, pri *prima facie* dolžnosti in dejanski dolžnosti za dvoje povsem različnih stvari. Glede na to, da, na primer, z našim dejanjem prelomimo obljubo, iz tega dejstva in naše vednosti o *prima facie* dolžnostih izhaja zgolj to, da bo ta značilnost moralno pomembna in da bo težila v smeri, da se temu dejanju izognemo. Temu Ross pravi delna rezultantnost *[parti-resultance] prima facie* dolžnosti, saj je le-ta vezana le na del narave dejanja. Za razliko od te je naša dejanska ali absolutna dolžnost celostno rezultantna [*toti-resultant*] in pripada dejanju v celoti:

> "Nobeno dejanje ni nikoli, zaradi tega, ker pade pod določen splošni opis, dejansko moralno pravilno; njegova pravilnost je odvisna od njegove celotne narave in ne samo od katerega elementov le-te." (Ross, 1930:33)

In še razlika pri naši vednosti glede na to, ali gre za *prima facie* ali dejanske dolžnosti. Vednost o prvih nam daje naša moralna intuicija in izvira iz posameznih primerov moralnih situacij, zanje ne moremo zahtevati posebnega dokaza.[15] Resničnost *prima facie* dolžnosti, pravi Ross, je tako samorazvidna kot preprosti matematični aksiomi in logične resnice ter sestavlja naravo sveta (našega sveta in vsakega drugega možnega sveta, za katerega lahko upravičeno trdimo, da pozna moralne akterje).[16] *Prima facie* dolžnosti so nujne apriorne resnice, ampak ne v analitičnem smislu.[17] So sintetične apriorne resnice. Drugače pa je z našo vednostjo o dejanskih dolžnostih v posameznih situacijah. Tu ni več iste zanesljivosti in razvidnosti (ker dejanska dolžnost ni ne samorazvidna, niti je ne moremo z dedukcijo izpeljati iz drugih samorazvidnih ali drugače dokazanih resnic). Dosežemo lahko gotovo vednost o *prima facie* dolžnosti, o dejanski dolžnosti v konkretni situaciji pa zgolj informirano in verjetno mnenje, saj gre pri slednji za tehtanje relativne moralne pomembnosti posamičnih *prima facie* dolžnosti v pogosto zelo kompleksnih okoliščinah. Gre za zanimiv kontrast, za katerega se zdi, da je blizu tudi običajni moralni fenomenologiji, ki jo najbolj razkrivajo prav moralni konflikti in dileme. Ross sicer ob *prima facie* dolžnostih bolj kot o intuiciji sami govori o *intuitivni indukciji*, pri kateri iz primera moralne situacije pred nami in refleksije o moralno pomembnih značilnosti v njej to pomembnost posplošimo tudi na vse druge primere. Na primer, ko enkrat opazim, da je namerno povzročanje trpljenja (npr. pretepanje psa) moralno pomembno in govori proti takšne vrste dejanjem, spoznam, da to velja vedno in povsod. Ko svoje misli še posplošim (od povzročanja trpljenja na druge vrste škodovanja oziroma delovanja proti dobremu), sem dospel do vednosti o *prima*

[15] Seveda ne nujno, ko smo ljudje še otroci oziroma v fazi moralnega zorenja; tukaj Ross misli na intuicije moralno zrelih ljudi. (Ross, 1930: 32)

[16] "Jasno moram tukaj poudariti, da predpostavljam pravilnost nekaterih naših poglavitnih prepričanj glede prima facie dolžnosti, ali ožje, trdim, da zanje vemo, da so resnične. Tako se mi zdi samorazvidno. kot je le lahko, da je npr. dajanje obljube nekaj, kar ustvari našo moralno zavezanost do drugega. Mnogo bralcev bo mogoče odgovorilo, da ne vedo, da bi bilo to resnično. Če je temu tako, jim jaz tega zagotovo ne morem dokazati; lahko jim samo rečem, da naj o tem razmislijo znova, in upam, da se bodo konec koncev strinjali, da tudi oni preprosto vedo, da so resnične." (Ross, 1930: 20-21)

[17] Če bi bile analitično nujne, potem bi iz njihovega zanikanja moralo slediti protislovje, kar pa pri *prima facie* dolžnostih ne sledi. Trditev "Povzročanje bolečine ni *prima facie* moralno nepravilno" – za razliko od npr. "Krutost ni zla" – ni protislovna, kar pokaže, da so lahko nekatera drugačna moralna načela analitične apriorne resnice.

facie dolžnosti neškodovanja. Vednost o *prima facie* dolžnostih torej vedno izhaja iz moralnega izkustva. (Ross, 1930: 32-34) Samorazvidnost splošnih *prima facie* dolžnosti temelji na samorazvidnosti moralne pomembnosti določene značilnosti v konkretni, posamični situaciji, s katero je akter soočen. Sele nato prihaja do posplošitve na raven *prima facie* dolžnosti. Pri določanju dejanske dolžnosti pa ta dva koraka od posamičnega k splošnemu in nazaj pogosto umanjkata, saj se zdi, da se "nikoli ne znajdem v položaju, da ne bi mogel neposredno uvideti pravilnosti npr. posamičnega dejanja dobrote/prijaznosti in da bi moral to šele razbrati iz splošnega načela". (Ross, 1939: 171) Akter mora biti tako občutljiv na moralno pomembne značilnosti v situaciji.

2. Moralni konflikt in intuicionistični pluralizem

Moralne dileme in moralni konflikti morda niso najpogostejša tema, s katero se ukvarjajo moralne teorije, čeprav so pomemben člen naših moralnih življenj. Želim trditi, da moralne dileme (kot je npr. ta ob situaciji, ko se moramo odločiti med držanjem dane obljube in pomočjo v nesreči) niso zgolj iluzija niti zgolj spoznavne dileme, ampak pristni moralni konflikti in pristne dileme. Vsekakor takšna zavezanost moralnemu konfliktu in moralnim dilemam s seboj prinaša več teoretskih težav. Po drugi strani pa je moralna teorija, ki zmore ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta in pojasniti moralna izkustva, naravnanosti in občutja, ki takšne konflikte spremljajo, v prednosti pred moralno teorijo, ki tega ne zmore in možnost pristnega moralnega konflikta in dilem preprosto odpravi.

Za namen te razprave bo koristno razlikovati med pojmoma moralnega konflikta in moralne dileme na naslednji način:

Moralni konflikt se pojavi v situacijah, kjer si naše temelje moralne intuicije nasprotujejo in se kažejo kot nezdružljive, kjer se določena načela pokažejo kot nezadostna ali napotujejo na različna in nasprotujoče si dejanja, kjer gre za konflikt med dvema vrednostma oziroma dobrima ipd. Nas bo v okvirih te razprave v prvi vrsti zanimal moralni konflikt kot konflikt dolžnosti, obvez in najstev.

Moralna dilema je moralni konflikt, kjer smo postavljeni pred odločitev med enako "močnimi" dolžnostmi, ki si medsebojno nasprotujejo. Pri moralnih dilemah gre za metafizično ekvipolenco, tj. široko enakovrednost moči moralnih obvez (najstev in vrednosti), ki si nasprotujejo in jih ne moremo izpolniti hkrati. Pogosto so takšne situacije spoznavno težke za pravilno dojetje (tudi zaradi neprimerljivosti in nenadomestljivosti posameznih dolžnosti ali vrednosti) in jih pogosto spremlja tudi močno čustveno breme odločitve (npr. Sartrov primer mladeniča, Sofijina izbira ipd.). Nekateri avtorji slednje vrste moralnih dilem imenujejo tudi tragične dileme.

Ni pa nujno vsaka težka moralna odločitev tudi pristen moralni konflikt ali pristna dilema, kajti v mnogih primerih lahko gre zgolj za spoznavno dilemo, ki vznika iz nezadostnosti spoznavnih dokazil o situaciji, v kateri je akter. Slednji,

na primer, ni dovolj seznanjen z vsemi vidiki te situacije, možnimi posledicami alternativnih dejanj, ki se mu nudijo ipd., ter zaradi tega ne more enostavno sprejeti prave odločitve. Kot smo že dejali, se moralna dilema porodi iz konflikta najstev ali vrednosti, ne pa iz pomanjkanja spoznavnih dokazil. Ne želim zanikati, da ni med obema tipoma dilem tudi precejšnje sivo področje ali da ena vrsta dileme pogosto spremlja drugo. Vendar menim, da je razlika med njima intuitivno dovolj jasna za namene te razprave.[18]

Običajno primere pravih moralnih konfliktov in dilem opredeljujejo naslednje značilnosti:

(1) Akter A je zavezan storiti dejanje 1 (D_1) (in lahko stori D_1).

(2) Akter A je zavezan storiti dejanje 2 (D_2) (in lahko stori D_2).

...

(*n*) A ne more storiti obeh (ali več) dejanj hkrati oziroma ne more hkrati izpolniti vseh dolžnosti.

Posledice dopustitve možnosti pravih moralnih konfliktov in moralnih dilem so vezane na tri področja, tj. na metaetiko, moralno teorijo in deontično logiko.

Nekateri avtorji (npr. Williams) trdijo, da so metaetične posledice za vsako moralno teorijo, ki hoče ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta, v tem, da sem mora odpovedati postavkama moralnega realizma in kognitivizma. Ker naj bi slednja ne bila sposobna ponuditi takšne slike, potemtakem dopustitev pravega moralnega konflikta favorizira nekatera metaetična stališča pred drugimi, tj. antirealizem in nekognitivizem. Willams je tradicionalne emotivistične in ekspresivistične argumente proti realizmu in kognitivizmu, ki so temeljili na razlikah med besednjakom moralnih sodb in besednajkom opisnega jezika, navezal tudi na problem moralnega konflikta in dilem. (Williams 1978; Foot 1983 in Brink, 1996: 116-120.)[19] Glede na realistične in kognitivistične metaetične postavke je pri akterjevi soočenosti z dvema nasprotujočima si dolžnostma vsaj ena od njiju napačna. In če je napačna, potem ni razloga, da bi akter takšno situacijo sploh občutil kot moralni konflikt in da bi, na primer, obžaloval opustitev zadevnega dejanja. Realizem in kognitivizem po Williamsu ne moreta pojasniti občutij, ki spremljajo moralni konflikt in so vezana na t. i. "moralni preostanek". Za Williamsa so moralni konflikti kot konflikti najstev bližje konfliktom želja kakor konfliktom prepričanj. Če je akter ujet med

[18] Poleg delitve na (a) spoznavne in na prave moralne dileme (tudi epistemske dileme in ontološke dileme) lahko moralne dileme razdelimo še na: (b) samonaložene in vsiljene od zunaj, (c) vezane na zapovedi (obligacijske) in prepovedi (prohibicijske), (d) dileme med različnimi načeli in dileme znotraj enega samega načela (tudi simetrične dileme) in (e) vezane na eno osebo in vezane na več oseb.

Samonaložene dileme so dileme, ki nastanejo zaradi akterjevih lastnih (napačnih ali nepremišljenih) dejanj, npr., ko je dal dve obljubi, za kateri je vedel, da obeh ne bo mogel izpolniti. Dileme, ki so vsiljene od zunaj, so neodvisne od pravilnosti ali nepravilnosti akterjevega prejšnjega ravnanja. Dileme, vezane na zapovedi, vznikajo iz situacij, kjer je prisotno več enako pomembnih zapovedanih dejanj (Sartrov mladenič), medtem ko prohibicijske dileme nastajajo tam, kjer so vsa alternativna dejanja prepovedana. Simetrične dileme so dileme znotraj enega samega načela in zadevajo enak tip dejanja (Sofijina izbira). Poleg običajnih dilem, ki so vezane zgolj na enega akterja, pa si lahko zamislimo tudi dileme, ki so vezane na več akterjev: (1) Oseba A je zavezana storiti D_1 in lahko stori D_1; (2) Oseba B je zavezana storiti D_2 in lahko stori D_2; (3) A in B ne moreta storiti D_1 in D_2 hkrati oziroma ne moreta izpolniti obeh dolžnosti. (prim. McConnell, 2002)

[19] Za preskriptivistično obravnavo moralnega konflikta glej npr. Hare (1978).

nasprotujoči si želji, ne prihaja do ošibitve ene izmed njih, ko ugotovi, da sta hkrati neizpolnljivi; želja B ne izgine, ko smo ugodili želji A, pojavi pa se težnja po nadomestitvi neizpolnjene želje in obžalovanje, ki je vezano na to neizpolnitev. Takšne dinamike konflikta pri konfliktih prepričanj ni. Torej je s tega vidika kognitivizem nezdružljiv z moralnim konfliktom. Williams trdi, da je nerazumno sprejeti nasprotujoča si prepričanja. Po drugi strani pa ni nič nerazumnega v sprejemanju nasprotujočih si drugih, neprepričanjskih naravnanosti do istega predmeta. V moralnem konfliktu je normalno, da akter sprejema nasprotujoče si moralne obveze in oblikuje nasprotujoče moralne sodbe. Torej te moralne sodbe v primerih moralnih dilem izražajo naravnanosti do predmeta, ne pa prepričanj. Če naj bi bila semantična interpretacija sodb in pripisov obvez enotna za vse primere moralnih situacij, potem moralne sodbe v splošnem izražajo naravnanosti, ne pa prepričanj. (Williams, 1978; Brink, 1996: 117) Tudi če je slika strukture moralnega konflikta, ki jo predlaga Williams, pravilna, bomo v nadaljevanju poskušali pokazati, kako jo lahko moralni pluralizem, ki je utemeljen na pojmu *prima facie* dolžnosti, prilagodi ne glede na svoje kognitivistične in realističen postavke.

Druga vrsta posledic je vezana na moralno teorijo. Prvi razlog izhaja iz urejenosti in konsistentnosti moralne teorije, saj se zdi, da teorija, ki bi konflikte in dileme dopuščala, ne bi mogla v zadostni meri zadostiti tema zahtevama. Nadaljnji razlog je vezan na praktično plat moralnih teorij, saj naj bi le-te bile enoznačno napotovalne [*uniquely action-guiding*], tj., ne glede na zapletenost situacije, v kateri se je znašel akter, naj bi dajale jasna napotila, katero dejanje je prava izbira zanj. Na drugi strani se spomnimo, da smo zgoraj dejali, da je moralna teorija, ki zmore ponuditi prepričljivo sliko moralnega konflikta in pojasniti moralna občutja in moralno ustrezne naravnanosti (obžalovanje, občutek krivde, slabo vest, dolžnost povračila ipd.), ki konflikte spremljajo, v prednosti pred moralno teorijo, ki tega ne zmore in konflikte in dileme preprosto odpravi.

Posledice, ki so vezane na deontično logiko, pa izhajajo iz dejstva, da dopustitev moralnega konflikta skupaj s privzemanjem nekaterih zelo sprejemljivih načel te logike privede do protislovij in paradoksov ter da se moramo v luči tem težav bodisi odpovedati možnosti moralnega konflikta bodisi pokazati, zakaj in katera od teh načel (aksiomov ali teoremov deontične logike) niso veljavna.[20]

[20] Na kratko bom skiciral dva najpomembnejša argumenta, ki temeljita na deontični logiki. Pri prvem argumentu je predpostavljena veljavnost dveh načel: (i) načela deontične konsistentnosti (DK): OA → ¬O ¬A; in (ii) načela deontične logike (DL): □(A → B) → (OA → OB). Prvo pravi, da isto dejanje ne more biti hkrati zapovedano in prepovedano, drugo pa, da če izvršitev dejanja A vodi do dejanja B in če je A obvezen, potem je tudi B obvezen.

Argument 1:
(1) OA [dejanje A je obvezno]
(2) OB
(3) ¬C(A & B) [¬C pomeni "ni možno storiti"]
(4) □(A → B) → (OA → OB) [DL; "□" pomeni materialno nujnost]
(5) □¬(B & A) [iz 3]
(6) □(B → ¬A) [iz 5]
(7) □(B → ¬A) → (OB → O¬A) [inst. 4]
(8) OB → O¬A [iz 6, 7]
(9) O¬A [iz 2, 8]
(10) OA in O¬A [iz 1, 9]

V nadaljevanju bomo predstavili teorijo *prima facie* dolžnosti kot model za soočenje s problemom moralnega konflikta. Ta teorija dopušča, da ohranimo intuitivni in zdravorazumski moralnosti bližnji pluralizem in se hkrati izognemo problemu nerešljivosti moralnega konflikta.

3. *Prima facie* dolžnosti

Osnovne značilnosti Rossove teorije *prima facie* dolžnosti smo spoznali že zgoraj. Tukaj nas bo zanimala predvsem pravilna interpretacije njihove narave in vloge pri tvorbi moralnih sodb. Prav tako nam bo pojem *prima facie* dolžnosti služil kot model izgradnje sklenjene slike strukture moralnega konflikta. Ross je pojem *prima facie* dolžnosti v prvi vrsti uvedel iz razloga, da bi se izognil neposrednemu konfliktu znotraj mnoštva dolžnosti, ki ga postavlja njegov pluralizem, saj "[č]e, kakor meni večina moralnih filozofov (z izjemo Kanta) in večina običajnih ljudi, je včasih prav, da lažemo ali prelomimo obljubo, potem moramo vzpostaviti razliko med *prima facie* in dejansko ali absolutno dolžnostjo". (Ross, 1930: 28) Težavnosti uvedbe tega pojma se je zavedal že Ross sam, zato je k zgoraj navedeni opredelitvi dodal naslednje pojasnilo:

> "Opravičiti se moram za uporabo fraze *"prima facie* dolžnost", saj bi le-ta lahko: (1) napeljevala na to, da govorimo o določeni vrsti dolžnosti, čeprav ne gre za dolžnost, ampak za nekaj, kar je na poseben način povezano z dolžnostjo [... in] (2) *"prima" facie* bi lahko napeljevalo na to, da govorimo le o navideznosti, v kakršni se nam neka situacija kaže na prvi pogled, in za katero se lahko izkaže, da je zmotna, medtem ko sam s tem merim na objektivno dejstvo, ki je vsebovano v naravi situacije oziroma, natančneje, v delu te narave, torej ne na način kot dejanska dolžnost, ki vznika iz celotne narave situacije." (Ross, 1930: 19-20)

Ključni sta predvsem dopolnili, v katerih Ross zatrjuje, da *prima facie* dolžnosti sploh niso dolžnosti v pravem smislu in da so vezane zgolj na določen vidik dejanja ali situacije. Vzpostavi se vprašanje, kako torej ustrezno interpretirati pojem *prima facie* dolžnosti. Če same še niso dolžnosti, kako lahko potem dospemo do dejanskih zavezujočih dolžnosti? Kako so posamezni vidiki situacije

---

(11) ¬O¬A [iz 1, DK; protislovje 9, 11]

Argument 2:

(1) OA
(2) OB
(3) ¬C(A & B)
(4) OA → CA [*načelo* "naj" implicira "lahko"]
(5) (OA & OB) → O(A & B) [*načelo aglomeracije*: če je akter dolžan storiti A in dejanje B, potem je dolžan storiti obe]
(6) O(A & B) → C(A & B) [inst. 4]
(7) OA & OB [iz 1, 2]
(8) O(A & B) [iz 5, 7]
(9) ¬O(A & B) [iz 3, 6; protislovje 8, 9]

Premise (1)-(3) predstavljajo v obeh argumentih standarden logični zapis moralnega konflikta. Argumenta se zdita veljavna in zdrava. Ker sta med seboj tudi neodvisna, se moramo, da bi se iizogniti paradoksom, odpovedati ali možnosti moralnega konflikta ali pa vsaj enemu zgoraj predstavljenemu načelu iz vsakega argumenta. O tem glej McConnell (2002) in Brink, D. O. (1996). Za podrobnejšo razpravo glej tudi De Haan (2001) in Morscher (2002).

povezani s celostno dolžnostjo?

V svojem članku "*Prima facie* Obligations" iz leta 1978 se je John Searle že pred ponovnim vzponom zanimanja za intuicionizem in pred njegovo rehabilitacijo na polju zastopanih metaetičnih stališč ukvarjal z interpretacijo pojma *prima facie* dolžnosti. Ponudil je zanimivo analizo, ki jo lahko za namene naše razprave strnemo takole.

W. D. Ross je uvedel pojem *prima facie* dolžnosti, da bi lahko natančneje zajel strukturo moralnega konflikta, vendar se po natančnejšem pregledu možnih interpretacij pojem pokaže kot nezadosten za ta namen. Searle izpostavi dve možni interpretaciji. Po prvi izmed teh je *prima facie* dolžnost nasprotna *dejanski* dolžnosti. *Prima facie* dolžnosti so le dozdevne dolžnosti, katerih zavezujočnost izgine, ko se v konkretni situaciji spoznamo z vsemi dejstvi in ko določimo našo dejansko dolžnost. Takšna interpretacija seveda ne more zadostiti kakršnemukoli pravemu pojmu moralnega konflikta. In kot smo videli zgoraj, jo je zavračal že Ross sam Po drugi interpretaciji je *prima facie* dolžnost nasprotna *absolutni* dolžnosti. Pri *prima facie* in absolutni dolžnosti naj bi šlo za dvoje vrst dolžnosti, od katerih je prva takšna, da jo lahko absolutna dolžnost povozi in izključi. Vendar je takšno razlikovanje po Searlu zelo težko zagovarjati, saj so si moralne situacije lahko zelo različne in v njih lahko enkrat prevlada ena, drugič pa druga dolžnost. Če s tem razlikovanjem med dvema vrstama dolžnosti merimo na posamične in konkretne pripise obvez, kot je npr. "Peter je dolžan storiti A, ker je obljubil A", potem je vsaka izmed teh dolžnosti glede na dano situacijo lahko bodisi *prima facie* bodisi absolutna dolžnost. Če pa v obzir vzamemo splošne trditve kot "Vse obljube so zavezujoče", potem dospemo do tega, da so vse (ali vse razen ene) takšne trditve zgolj *prima facie.* Searle sklene, da je potrebno pojem *prima facie* dolžnosti odpraviti iz filozofske govorice moralnih teorij, saj zamegljuje prave rešitve. Po Searlovem predlogu je namesto med vrstami dolžnosti bolje razlikovati med dvema vrstama deontičnih sodb, in sicer med: (i) sodbami, ki zatrjujejo/izražajo obstoj obvez, dolžnosti in drugih podobnih razlogov za delovanje; in (ii) sodbami, ki zatrjujejo/izražajo, kaj mora akter gledano v celoti [*all-things-considered*] storiti. Ta predlog naj bi bil ustrezen, saj lepo opiše situacije moralnega konflikta, kjer je dopuščen obstoj nasprotujočih si obligacij oz. dolžnosti. Dejstvo, da mora nekdo – gledano v celoti – storiti nekaj, je lahko nezdružljivo z eno ali več teh dolžnosti, ne da bi zanikali obstoj teh posameznih dolžnosti in ne da bi jih delili na nejasne kategorije, kot so *prima facie* in absolutne ali dejanske dolžnosti. Akter je zavezan temu, da mora storiti A (če je npr. dal obljubo, da A), toda to ni nezdružljivo s tem, da je morda – gledano v celoti – zavezan, da ne stori A. (Searle, 1978: 88-90) Toda, ali nas ta predlog res pripelje korak naprej k pravi ustrezni strukturi moralnega konflikta? Ali lahko ponudimo sprejemljivo razlikovanje med tema dvema vrstama sodb (ki naj bi bilo po Searlovem mnenju že prisotno v našem običajnem moralnem jeziku) ali pa smo izvorni problem le preoblikovali in ga pustili nerazrešenega?

Oglejmo si skupaj z že omenjenima interpretacijama *prima facie* dolžnosti še nekaj drugih, ki jih lahko srečamo v literaturi:

(A) Spoznavna interpretacija (i) v okvirih *dozdevnih dolžnosti*: "*Prima facie* dolžnosti so zgolj navidezne dolžnosti, za katere se lahko izkaže, da v resnici sploh niso zavezujoče." Ta interpretacija vidi zatrditev *prima facie* dolžnosti kot zatrditev o tem, kako se stvari zdijo s stališča določenega spoznavno omejenega pogleda na situacijo; (ii) v okvirih *spoznavnih zagotovil:* "*Prima facie* dolžnosti nam dajejo dobra spoznavna zagotovila, da smo lahko ob udejanjenju temelja za *prima facie* dolžnost upravičeno prepričani, da ta temelj spremlja tudi hkrati ustrezna moralna lastnost."

(B) Statistična interpretacija, ki dovoljuje izjeme: *"Prima facie* dolžnosti se vezane na lastnosti dejanj, ki z določeno verjetnostjo težijo k temu, da narede dejanja tega tipa tudi – gledano v celoti – moralno pravilna in zavezujoča." Ta interpretacija dopušča, da je lahko posamezen primerek dejanja (npr. določena prelomitev obljube) – gledano v celoti – moralno pravilen, ali pa, da je ta sam vidik tega dejanja moralno nepomemben, četudi dejanja tega tipa v splošnem težijo k temu, da so zavezujoča.

(C) Pogojno branje: *"Prima facie* dolžnost je pogojna dolžnost v smislu, da ji lahko umanjka moralna pomembnost ali da je le-ta odvisna od določenega nadaljnjega pogoja, ki mora biti izpolnjen."

(D) Metafizično branje: "*Prima facie* dolžnost izvršiti dejanje A pomeni, da A poseduje značilnost, ki ga dela moralno obvezujočega." To, da je dejanje A *prima facie* dolžnost, rezultira nad tem, da ima določeno moralno pomembno značilnost M in je M *prima facie* obvezujoča.

(E) Interpretacija v okvirih moralnih razlogov: *"Prima facie* dolžnost izvršiti dejanje A pomeni, da obstaja dober (a ne nujno tudi odločujoč ali zadosten) moralni razlog za izvršitev A."

(F) *Ceteris paribus* branje (odvisni pogojnik): "Sprejemljiv način za razumevanje *prima facie* dolžnosti za izvršitev A je trditev, da je *ceteris paribus* izvršitev A – gledano v celoti – obvezujoča. *Ceteris* bo *paribus, če* bo moralni faktor F (ki je temelj dolžnosti A) neporažen, tj., (i) ni prisotnih drugih moralnih faktorjev; (ii) drugi prisotni moralni faktorji izključujejo drug drugega; (iii) drugi prisotni moralni faktorji ne izključujejo drug drugega, a ne porazijo podpore, ki jo ima F za A."

(G) Interpretacija v okviru moralnih sil, faktorjev oziroma teženj: *"Prima facie* dolžnosti moramo razumeti kot moralne silnice, faktorje oziroma težnje, ki skupaj določajo našo celostno dejansko dolžnost, tj. dolžnost gledano v celoti."[21]

Kot smo videli v razdelku 1.2., je najbolj običajen način, kako razumeti *prima facie* dolžnost, ta, da jo razumemo preko modela pogojne dolžnosti, združene s kriterijem osamitve (F). Da je določeno dejanje naša *prima facie* dolžnost, pomeni, da če bi bila ta *prima facie* dolžnost v določeni situaciji edina prisotna, bi to dejanje postalo – gledano v celoti – naša dejanska dolžnost. Govor o

[21] Večino teh interpretacij lahko najdemo v članku D. Brinka "Moral Conflict and Its Structure" (1996). pri čemer Brink eksplicitno zavrača le prvi dve, medtem ko ostale obravnava kot bolj ali manj enakovredne, (glej tudi Pietroski, 1993 in Shope, 1965)

"pogojnosti" *prima facie* dolžnosti tukaj seveda ne pomeni, da bi le-ta sama bila odvisna od izpolnitve nekega nadaljnjega pogoja. Ta interpretacija je pri večini sodobnih avtorjev obravnavana tudi kot Rossova "uradna" interpretacija, (prim. Dancy, 2004: 116)

Toda le nekaj strani kasneje Ross v knjigi *The Right and the Good* spregovori še v okvirih druge, nekoliko spremenjene interpretacije razmerja med *prima facie* in dejansko dolžnostjo.

> "Razlikovati moramo med značilnostjo biti naša dolžnost in težiti k biti dolžnost. Vsako dejanje, ki ga izvršimo, vsebuje različne gradnike, glede na katere ga lahko uvrstimo v različne kategorije. Glede na to, da gre za prelomitev dane obljube, na primer, teži k temu, da je moralno nepravilno; glede na to, da gre za lajšanje trpljenja, teži k moralni pravilnosti. Težnjo biti dolžnost lahko imenujemo tudi delno rezultantna [*parti-resultant*] značilnost, tj. kot značilnost, ki pripada dejanju zaradi določenega dela njegove narave. Biti dolžnost pa je celostno rezultantna [toti-resultant] značilnost, ki pripada dejanju zaradi njegove celotne narave in nič manj od tega." (Ross, 1930: 28)

Sedaj se zdi, da želi Ross *prima facie* dolžnost razumeti v okviru teženj oziroma moralnih silnic ali faktorjev.[22] Pomembno je, da te interpretacije ne beremo zgolj kot statistično utemeljene (Brink, 1996: 104) ali kot *ceteris paribus* interpretacijo v njeni spoznavni različici, ki bi dovoljevala izjeme. (glej Strahovnik, 2003a) Vsaka takšna težnja, ki je vezana na element narave dejanja, predstavlja obvezo (četudi ne obvezo gledano v celoti, ki bi govorila o tem, kaj mora akter storiti) in nudi razlog za izvršitev dejanja. Ob prisotnosti konflikta med temi posameznimi težnjami oziroma *prima facie* dolžnostmi lahko akter celostno dolžnost določi le z neposredno refleksijo o situaciji. Na akt te refleksije pa ne smemo gledati kot na golo seštevanje in odštevanje moralnih teženj oziroma silnic, saj ni nujno, da pristajamo na atomistične predpostavke (pripisovanje natanko določene stopnje moralne pomembnosti in polarnosti vsaki posamezni *prima facie* dolžnosti) in je narava celostne dolžnosti lahko tudi organska. Nadalje, takšen model *prima facie* dolžnosti in moralnega konflikta dopušča, da je lahko posamezna moralna težnja tudi utišana. Namreč, poleg tega, da lahko v posamezni situaciji ugotovimo, da nek tip dejanja sploh ne sodi pod določeno *prima facie* dolžnost, je lahko sama struktura konflikta (okoliščine) takšna, da se dva moralna faktorja (dva razloga) medsebojno izničita glede na celostno dolžnost.[23] (prim. Rossovo razpravo

[22] Da bi se izognil nejasnostim in ponudil ustreznejše razumevanje pojma *prima facie* dolžnosti, je Ross v svojem kasnejšem delu *Temelji etike* (Ross, 1939) govoril tudi o zahtevah *[claims]* in odgovornostih *[responsibilities]*, pri čemer je dajal prednost slednjemu izrazu. *Prima facie* dolžnosti so moralno pomembne odgovornosti, ki jih imamo do drugih in do sebe, ter skupaj določajo našo dejansko dolžnost. "Spregledovanje razlike med obvezami *(obligations)* in odgovornostmi, med zavezujočnostjo in težnjo po njej je vzrok domnevnih težav s konfliktom dolžnosti. [... MJoralne teorije so pri odgovornostih preveč poudarjale absolutnost obveze, ki ne dovoljuje izjem, in tako se je neobstoječ problem konflikta dolžnosti zdel dejanski." (Ross, 1939: 86)

[23] Ta dopustitev utišanja je ključna tudi za razpravo o razmerju med pluralizmom in partikularizmom. V zadnjem času je namreč veliko razprav o tem, kaj je z utišanjem moralne pomembnosti sploh mišljeno in kako razumeti pojem privzetega [*default*] razloga, na katerega se opira najvplivnejša različica partikularizma (Dancy). Model *prima facie* dolžnosti kot teženj bi lahko služil kot ena izmed rešitev, (glej Dancy, 2001, 2004; Little, 2000; Audi, 2004; Strahovnik, 2003b; Potrč & Strahovnik, 2004)

dolžnosti držati obljubo; Ross, 1939: 110) Gre za holizem, ki je vezan n celostno dolžnost, ki trdi, da lahko ob prisotnosti več moralno pomen bnih značilnosti v situaciji našo celostno dolžnosti določimo samo v luči vseh teh; temu stališču je zavezan zmerni intuicionizem, ki ga zagovarja npr. Audi (2004: 73).

Poglejmo sedaj še k pluralistični sliki moralnega konflikta in poskusimo podati odgovor na to, kako rossovski pluralizem pojasni fenomenologijo moralnega preostanka. Ko Ross obravnava pojem moralne pravilnosti, poudarja, da le-ta ni sinonimen z pojmom "to, kar bi morali storiti" ali "kar smo zavezani storiti". V situaciji pogosto nahajamo več alternativnih poti delovanja, ki so lahko moralno pravilne. Toda le eno (ali eno izmed množice) je to, kar moramo storiti oz. je naša dejanska dolžnost. (Ross, 1930: 3-4 in 1939: 43) Kot smo omenili že zgoraj, je *prima facie* dolžnosti dobro obravnavati kot moralne težnje, ki ostajajo v situaciji in nosijo moralno pomembnost tudi po tem, ko smo določili našo dejansko dolžnost (prim. Brink, 1996):

> "Ko se nam zdi, da smo upravičeno moralno zavezani, da prelomimo obljubo, da bi nekomu pomagali v nezgodi, niti za trenutek ne pomislimo, da ne bi več pripoznali *prima facie* dolžnosti držanja naše obljube. To nas vodi do občutij, ne ravno sramu ali kesanja, ampak obžalovanja, da smo ravnali tako; nadalje uvidimo, da se moramo za prelomljeno obljubo tej osebi nekako oddolžiti." (Ross, 1930: 28)

V luči dejstva, da gre za prelomitev obljube, dejanje teži k temu, da bi bilo moralno napačno, in v luči tega, da gre za pomoč osebi, ki nas potrebuje, teži k temu, da bi bilo moralno pravilno. Kot smo videli zgoraj, sta obe težnji delno rezultantni, medtem ko je dejanska dolžnost celostno rezultantna.[24] Takšna slika moralnega konflikta nam že ponuja odgovor na običajen ugovor, temelječ na občutjih, ki spremljajo moralni preostanek. Obžalovanje je vezano na neizpolnjeno *prima facie* dolžnost oz. moralno težnjo, ki je prisotna v situaciji.[25] Ohrani se tako pristnost konflikta kot racionalnost obžalovanja. Tukaj se še enkrat razkrije nezadostnost in neustreznost spoznavne interpretacije, saj če gre pri *prima facie* dolžnostih le za navidezne dolžnosti, potem ne moremo pojasniti pojava obžalovanja in občutka zavezanosti dani obljubi.

Toda tukaj je še nek drug, na obžalovanju temelječ ugovor pluralizmu, ki je morda bolj usoden. Ta ni posebej naravnam proti realističnim ali kognitivističnim postavkam pluralizma[26], ampak neposredno na samo generalistično strukturo moralnega konflikta. Dancy (1993) predstavi naslednjo težavo pri generalističnem pojasnjevanju racionalnosti moralnega obžalovanja. Obžalovanje definira[27] kot ustrezno naravnanost/držo do poraženih razlogov, tj. razlogov, ki so

[24] Za pojem rezultance in njegovo razmerje do supervenience glej Strahovnik (2003b: 39-43).

[25] Williams npr. tukaj trdi nasprotno, kajti po njegovem mnenju je nezadostnost mnogih (med njimi tudi Rossove) moralnih teorij v tem, "da iz konflikta eliminirajo najstvo, ki ni izpolnjeno/izbrano" (Williams, 1978: 99-100). Že sam "neuspeh" določene *prima facie* dolžnosti, ki je bila v konfliktu povožena, je za Williamsa zadosten razlog, da ne dopušča pravega moralnega preostanka, na katerega bi lahko vezali ustrezno moralno fenomenologijo.

[26] Kar je razumljivo v luči tega, da je ta ugovor podan s strani moralnega partikularizma Jonathana Dancyja, ki deli ti dve metaetični postavki z rossovskim pluralizmom.

[27] Običajno v vsakdanjem moralnem govoru ta pojem uporabljamo zelo široko, pogosto tudi tako, da izrekamo

v situaciji govorili nasproti odločitvi, ki smo jo sprejeli, torej so bili s strani prevladujočih razlogov povoženi. Pojavi se lahko na dva načina: (i) ko uvidimo določene prednosti, ki jih naše (pravilno) izbrano dejanje nima, jih je pa imelo alternativno dejanje, ki smo ga opustili; (ii) ko uvidimo določene pomanjkljivosti našega (pravilno) izbranega dejanja, ki jih alternativno dejanje, ki smo ga opustili, ni imelo. (Dancy, 1993: 120-125; 1993b: 227) Obe vrsti obžalovanja Dancyjev partikularizem pojasnjuje na podoben način. Pri partikularizmu (temelječem na holizmu razlogov) tudi po naši moralni odločitvi razlogi, ki so bili poraženi pri presoji, ostanejo "v igri" kot razlogi oz. normativne silnice v situaciji. In ker ostanejo, ostane tudi temelj za obžalovanje. Pri monizmu in pluralizmu temu ni tako, saj je moralna pravilnost dejanja odvisna od celotne narave dejanja, in v to celostno dolžnost so všteti tudi razlogi proti naši odločitvi. Tako ne ostane dosti prostora za. racionalno obžalovanje vrste, ki zanima Dancyja, ker po njegovem mnenju ni ničesar, kar bi lahko obžalovali. Dancy v splošnem trdi, da večina težav Rossovega intuicionizma, med njimi tudi težava, povezana s pojasnjevanjem obžalovanja, izhaja iz zavezanosti moralnemu generalizmu, natančneje iz nesprejemljive slike odnosa med zmagovalnimi in premaganimi razlogi v situaciji. Ross naj bi premagane razloge, ki bi lahko bili temelj za racionalnost obžalovanja, odpravil iz končne slike moralne situacije oziroma situacije moralnega konflikta s tem, ko jih uvrsti med razloge, ki sodoločajo celostno moralno pravilnost ali napačnost dejanja. (Dancy 1993: 111) Toda, kakor smo že opozorili, razmerja med *prima facie* dolžnostmi kot težnjami in celostno dolžnostjo ni treba razumeti atomistično. Četudi določena *prima facie* dolžnost povozi druge, le-te še vedno ostajajo moralni faktorji v situaciji. Kakor pri partikularizmu tudi v rossovskem pluralizmu celosten moralni status dejanja superveniira nad celotno naravo dejanja, to pa nam ne preprečuje, da ne bi razlikovali med posameznimi razlogi, ki so prisotni v tem dejanju oz. situaciji in jih kot take preproznavamo. To slednje lepo razkriva interpretacija *prima facie* dolžnosti v okvirih razlogov, ki je združljiva z interpretacijo, vezano na moralne težnje, saj obe omogočata tako govor o stopnjevitosti (močnejša ali šibkejša težnja, močnejši ali šibkejši razlog) in dopuščata holistično in organsko pojmovanje razlogov.

Kaj lahko sedaj ob koncu rečemo o metaetičnih posledicah moralnega konflikta za realizem in kognitivizem rossovskega pluralizma. Willamsov argument, ki temelji na analogiji med konfliktom dolžnosti in konfliktom želja, je brez moči, če prevzamemo model *prima facie* dolžnosti. Nadalje mu lahko ugovarjamo s premislekom, da ni verjetno, da lahko ima nekdo nasprotujoče si želje, ki so naperjene na eno isto stvar, ne pa nasprotujočih si prepričanjskih naravnanosti. Tako (nasprotujoče si) želje kot (nasprotujoča si) prepričanja so lahko (brez nekonsistentnosti) usmerjena na različne vidike ene in iste stvari. (Brink, 1996: 117) Podobno je v situaciji moralnega konflikta, kjer ima akter dolžnost D, ki temelji na razlogu X, in dolžnost D., ki temelji na razlogu Y. Že večkrat smo omenili, da so *prima facie* dolžnosti delno rezultantne, tj., vezane so le na delni

obžalovanje vrsto stvari in zaradi vrste razlogov (npr. da smo se odločili kot smo se; da smo sploh bili postavljeni v tak položaj, ko smo morali ravnati slabo ...).

vidik situacije oziroma dejanja. Tako sta lahko tudi dve nasprotujoči si sodbi o različnih *prima facie* dolžnostih hkrati resnični, ne da bi zašli v protislovje.

Na koncu se vrnimo še k problemom deontične logike, ki so vezani na moralni konflikt. Tukaj se zagovorniku rossovskega pluralizma, ki se kljub zagovoru pristnosti moralnega konflikta želi izogniti paradoksom, ponujata dve možni poti. Prvo vrsto odgovora ponudi Brink. Če sprejmemo model *prima facie* dolžnosti, običajen konflikt le-teh ne pripelje do paradoksov, problem ostaja le pri nerešljivih moralnih dilemah.[28] Brink predlaga, da v primeru, ko gre za dve enako moralno pomembni *prima facie* dolžnosti (A in B), potem niti A niti B ni naša celostna dolžnost, pač pa imamo celostno disjunktivno dolžnost, da storimo A ali B; oziroma je nedopustno, da ne bi storili niti A niti B.[29] S tem se Brink izogne zgoraj omenjenim paradoksom deontične logike, saj ta korak sploh preprečuje, da bi lahko govorili o dilemah in deontičnih paradoksih na ravni celostnih oz. absolutnih dolžnosti. Ta pot ne vodi do paradoksov, preostala neizpolnjena in nepovožena *prima facie* dolžnost pa pušča prostor za upravičenja racionalnosti obžalovanja tudi v primerih nerešljivih dilem. (Brink, 1996: 113-119) Gotovo ima takšna rešitev z disjunktivno dolžnostjo tudi svoje pomanjkljivosti. V primerih moralnih dilem se nam ne zdi, kakor da je vseeno, katero od dejanj izvršimo in da kakorkoli se že bomo odločili, se bomo odločili prav. Ravno nasprotno, zdi se, da se v tragičnih dilemah vsaka odločitev zdi napačna. Toda te težave v moralni fenomenologiji se da zaobiti s tem, da rečemo, da ti spremljajoči občutki izhajajo iz dejstva, da bo vsaka izmed alternativ pomenila kršitev močne *prima facie* dolžnosti. Drugačno razrešitev predlaga Pietroski (1993). Pietroski sprejema načelo aglomeracije za celostne dolžnosti, a ga zavrača za *prima facie* dolžnosti. *Prima facie* dolžnosti razume kot *ceteris paribus* dolžnosti, ki so podobne in imajo podobno vlogo kot *ceteris paribus* zakoni ali posplošitve v znanosti (npr. evolucijski znanosti ali fiziki). *Ceteris paribus* posplošitve naj ne bi dovoljevale uporabe načela aglomeracije:

> "Glede na naravno selekcijo, ki preferira gen *g*, se bo razvoj vrste *ceteris paribus* odvijal v smer g; in glede na nasprotujočo težnjo v smeri tekmovalnega gena *g**, se bo razvoj vrste *ceteris paribus* odvijal v smer g*. Iz tega pa ne izhaja, da bo razvoj vrste sedaj sledil tako selekciji kot težnji v obe smeri." (Pietroski, 1993: 504)

Prav tako Pietroski za *prima facie* dolžnosti zavrača voluntaristično načelo. Tako naj bi bilo res, da lahko akterju pripišemo *prima facie* dolžnost storiti A, tudi če v moralno pomembnem smislu ne more storiti A. (Pietroski, 1993: 503-504) Tako se izogne drugemu paradoksu, ki smo si ga ogledali zgoraj.

---

[28] Nerešljiva moralna dilema se pojavi, ko gre za dve, po svoji moralni moči enako pomembni *prima facie* dolžnosti (npr. v simetričnih dilemah) ali pa zaradi neprimerljivosti in nenadomestljivosti posameznih dolžnosti.

[29] Glede argumenta 2 Brink zanika veljavnost načela aglomeracije, saj se intuitivno zdi, da je dovolj, če v situaciji, ko smo dolžni storiti A in dolžni storiti B, pripoznamo dolžnost, da storimo A ali B. Skupaj z načelom korelativnosti (-P(-A) s OA) pa nas to privede do končne situacije, da ko smo zmožni storiti tako A in B hkrati, potem smo dolžni storiti oboje, v nasprotnem pa izpolniti le eno izmed dolžnosti. Tako lahko to načelo korelativnosti uporabimo za ohranitev intuicije, da smo v primeru, ko med dolžnostima ni konflikta, zares dolžni storiti oboje, izognemo pa se načelu aglomeracije, ki vodi v paradoks.

Sprejetje interpretacije *prima facie* dolžnosti kot moralnih teženj ali silnic nam omogoča podati jasnejšo sliko moralnega konflikta in moralnih dilem. Ta se ujema z običajno moralno fenomenologijo, saj dopušča t. i. moralni preostanek in pojasnitev na novo vzniklih dolžnosti ali ustreznih naravnanosti, ki so vezane na ta preostanek. Hkrati takšna interpretacija omogoča lažjo zavrnitev paradoksalnih posledic moralnega konflikta na področju deontične logike.[30]

vojko.strahovnik@guest.arnes.si

[30] Rad bi se zahvalil Matjažu Potrču, Terryju Horganu in Frideriku Klampferju za koristne pripombe in razpravo ob pripravi tega članka ali njegovih predhodnih verzij.

INTUITIONISM, MORAL CONFLICT AND PLURALISM OF DUTIES

Paper introduces the basic characteristics of intuitionism, its metaethical posits and normative varieties. A special focus pertains to moral pluralism as present in moral theories of H. A. Prichord and W. D. Ross. Pluralism posits a plurality of basic and mutually irreducible moral obligations (principles, duties, *prima facie* duties, or grounds for obligation) that do not come in a strict order of importance. Pluralism faces the problem of moral conflict and the problem of genuine moral dilemmas, which question its metaethical plausibilily and normative consistency. Intuitionist notion of *prima* facie duties os originally developed by W. D. Ross is introduced as a possible model of the structure of moral conflicts. The guestion of different interpretations of this notion is put forward. At the end of the paper a reading in terms of moral forces or tendencies is defended, offering also some important insights into the debate between moral generalism and moral particularism.

Keywords: intuitionism, pluralism, moral conflict, moral dilemmas, *prima facie* duty, particularism, moral regret, W. D. Ross, H. A. Prichard.

Literatura

Audi, R. (2004). *The Good in the Right.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brink, D. O. (1996). "Moral Conflict and Its Structure". V Mason H. E. (ur.), *Moral Dilemmas and Moral Theory,* New York – Oxford: Oxford University Press, str. 102-126.

Cohen, M. (2003). *101 Ethical Dilemmas.* London & New York: Routledge.

Dancy, J. (1993). *Moral Reasons.* Oxford: Blackwell.

Dancy, J. (1993b). "An ethic of *prima facie* duties". V Singer, P. (ur.), *A Companion to Ethics,* Oxford: Blackwell Publishers, str. 219-229.

Dancy, J. (1998). "Wiggins and Ross". *Utilitas,* 10, str. 281-285.

Dancy, J. (2001). "Moral Particularism". Geslo v *Stanford Encyclopedia of*

Philosophy, URL=http://plato.Stanford.edu/archives/sum2001/entries/ moral-particularism.

Dancy, J. (2004). *Ethics Without Principles.* Oxford: Oxford University Press.

De Haan, J. (2001). "The Definition of Moral Dilemmas: A Logical Problem". *Ethical Theory and Moral Practice*, 4, str. 267-284.

Foot, P. (1983). "Moral Realism and Moral Dilemma". *The Journal of Philosophy*, 80(7), str. 379-398.

Hare, R. M. (1978). "Moral Conflicts; The Tanner Lecture on Human Values". *Utah State University, October 5.*

Little, M. (2000). "Moral Generalities Revisited". V Hooker, B. in Little, M. (ur.), *Moral Particularism*, Oxford: Oxford University Press, str. 276-304.

MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike.* Ljubljana: ZPS.

McConnell (2002). "Moral Dilemmas". Geslo v *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/moraldilemmas/.

McNaughton, D. (1996 [2002]). "An Unconnected Heap of Duties?". *Philosophical Quarterly*, 46, str. 433-447. [Ponatis v Stratton-Lake, P. (ur.) (2002), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford: Claredon Press, str. 76-91.]

Morscher, E. (2002). "The Definition of Moral Dilemmas: A Logical Confusion and a Clarification". *Ethical Theory and Moral Practice*, 5, str. 485-491.

Pietroski, P. M. (1993). "*Prima facie* Obligations, *Ceteris paribus* Laws in Moral Theory". *Ethics*, 103, str. 489-515.

Potrč, M. in Strahovnik, V. (2004). *Practical Contexts*, Frankfurt: Ontos Verlag.

Prichard, H. A. (1949). *Moral Obligation.* Oxford: Clarendon Press.

Prichard, H. A. (1949b). "Does moral philosophy rest on a mistake?" V Prichard (1949), str. 1-17. [Slovenski prevod: Prichard, H. A. (2005). "Ali moralna filozofija temelji na zmoti?", *Analiza*, let. 9, št. 4, str. 93-105.]

Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good.* Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics.* Oxford: Clarendon Press.

Shafer-Landau, R., (1997). "Moral Rules". *Ethics*, 107, str. 584-611.

Shope, R. K. (1993). "Prima Facie Duty". *The Journal of Philosophy*, let. 66, štev. 11, str. 279-287.

Sidgwick, H. (1907). *Methods of Ethics*, 7. izdaja. London: Macmillan and Company. (Dosegljivo na *Classical Utilitarianism*: http://www.la.utexas.edu/cuws/index.html.)

Smith, M. (1994). *The Moral Problem.* Oxford: Blackwell Publishers.

Strahovnik, V. (2003a). "*Prima facie* duty is not the same as *ceteris paribus*

duty". *Ethics* – XI" *Bled Philosophical Conference.*

Strahovnik, V. (2003b). "Oris moralnega partikularizma". *Analiza*, 3, str. 33-55.

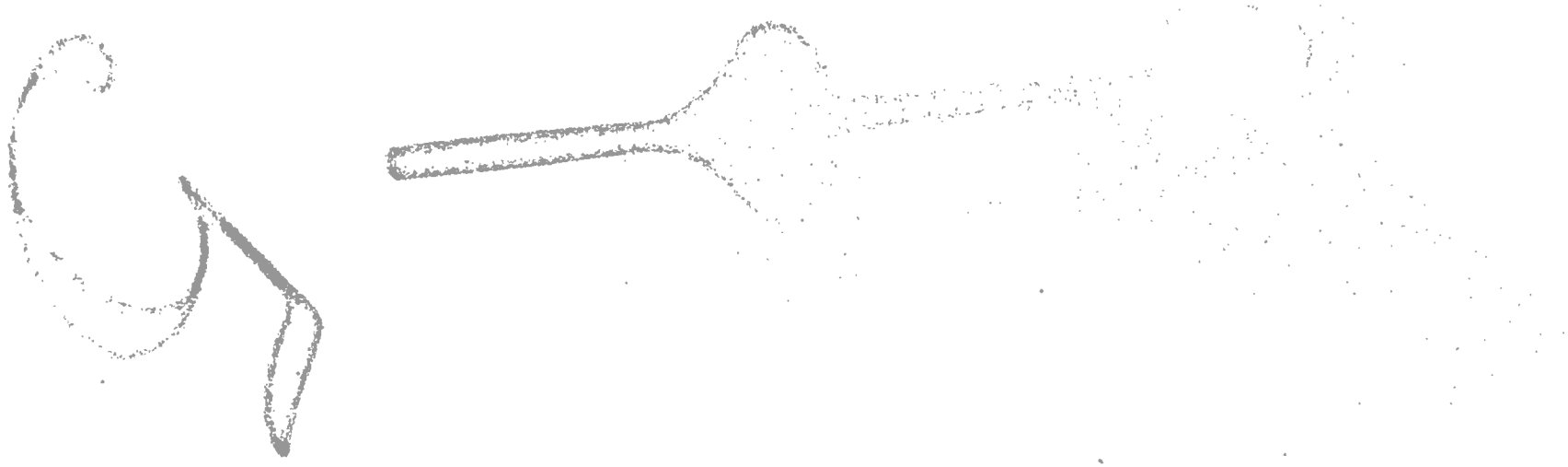
Stratton-Lake, P. (ur.) (2002). *Ethical Intuitionism: Re-evaluations.* Oxford: Oxford University Press.

Stratton-Lake, P. (2002). "Introduction". V Ross, W. D. *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, str. ix-xlix.

Warnock, M. (1978). *Ethics since 1900.* Oxford: Oxford University Press.

Wiggins (1998). "The Right and the Good and W. D. Ross's Crticism of Consequentialism". *Utilitas* 10, str. 261-280.

Williams, B. A. O. (1978). "Ethical Consistency". V Raz, J. (ur.), *Practical reasoning*, Oxford: Oxford University Press, str. 91-109.



Iz zgodovine filozofije

Maja Lovrenov
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

POJEM IN FUNKCIJA PRI FREGEJU IN CASSIRERJU

V članku obravnavamo Cassirerjevo teorijo pojma v navezavi na moderno logiko, predvsem v luči Fregejeve povezave med pojmom in funkcijo in Russellove propozicionalne funkcije. V prvem delu članka je v središču Fregejeva opredelitev pojma, razmerje med pojmom in predmetom ter med intenzionalno in ekstenzionalno definicijo pojma. V drugem delu sledi Cassirerjeva kritika tradicionalne logike in rodovnega pojma, ki je naperjena proti empirističnim in senzualističnim razlagam tvorjenja pojmov z abstrakcijo določenih lastnosti. Nadalje obravnavamo Cassirerjevo opredelitev razmerja med vsebino in obsegom pojma ter njegovo stališče o prednosti intenzionalne logike pred ekstenzionalno.

Ključne besede: Frege, Cassirer, pojem, funkcija, logika.

I. Uvod

Članek predstavi osnovne zastavitve Cassirerjeve teorije pojma, predvsem iz njegovih del *Filozofija simbolnih form* (Cassirer, 1973) in *Substanca in funkcija* (Cassirer, 1953), posebej v navezavi na Fregejevo opredelitev pojma kot funkcije. Cassirer izhaja iz neokantovske tradicije, ki zavrača čista zora prostora in časa, ki sta pri Kantu posredovala med pojmi in zori (med razumom in čutnostjo). Neokantovci nasprotujejo dualizmu duha, ki ločuje logično, pojmovno in diskurzivno zmožnost čistega razuma in intuitivno, nepojmovno in receptivno zmožnost čiste čutnosti. Tako so apriorne formalne strukture, ki omogočajo objekt spoznanja, odvisne izključno od čiste logične zmožnosti razuma, torej od zgolj pojmovnih in ne prostorsko-časovnih struktur. To pa pomeni, da morajo neokantovci na novo razložiti konstitucijo spoznanja, saj se brez elementa čistega zora Kantov sistem poruši. Pri tej novi razlagi se tako izkaže za ključno nova teorija pojma.

Pri tem se Cassirer naveže na moderno logiko, ki v nasprotju s tradicionalnim rodovnim pojmom vzpostavi čisto relacijski pojem. Cassirer nasprotuje predvsem tvorjenju pojmov z abstrakcijo določenih lastnosti iz čutno dane mnogoterosti in posledično enačenju pojma z elementi čutne zaznave. Na tej točki se Cassirer naveže na Fregeja, ki ravno tako nasprotuje teoriji abstrakcije in tvorjenje

pojmov poveže s sojenjem. Nadalje pojem definira kot funkcijo, kar omogoči ločevanje pojma od predmetov, ki jih ta združuje pod sabo. To, da Frege izhaja iz sodbe, je omogočalo neko naravno uporabo moderne logike v Cassirerjevi filozofiji, saj so že pri Kantu pojmi povezani s sodbami.

Prvi del članka tako obravnava povezavo med pojmom in funkcijo, kot jo vzpostavi Frege v svojem spisu "Funkcija in pojem", nadalje razmerje med vsebino in obsegom pojma (med intenzionalno in ekstenzionalno definicijo) ter med pojmom in predmetom. V drugem delu je v središču Cassirerjeva kritika tradicionalne logike v navezavi na moderno logiko, predvsem Fregeja in Russella.

II. Frege

Pojem in funkcija

Frege v spisu "Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift" zase trdi, da se je odmaknil od aristotelske logike, kjer je primarna dejavnost ustvarjanje pojmov z abstrakcijo, sojenje in sklepanje pa sta posledica primerjave pojmov glede na njihove obsege, in da on nasprotno začne pri sodbah in njihovih vsebinah, iz teh pa potem sledi obravnava pojmov. To njegovo drugačno izhodišče ga je med drugim pripeljalo do tega, da je pojem povezal s funkcijo in pripisoval prednost pojmu pred njegovim obsegom.

Frege pojem opredeli kot funkcijo, katere vrednost je vedno resničnostna vrednost Kot že rečeno, Frege izhaja iz sodbe, iz trdilnega stavka, ki vsebuje misel, ta pa ima neko resničnostno vrednost. Trdilne stavke lahko razdelimo na dva dela – nasičenega in nenasičenega, prvi nastopa kot argument (predmet), drugi kot funkcija (pojem). Na primer, stavek "Cezar je osvojil Galijo" razčlenimo v "Cezar" in "je osvojil Galijo". Drugi del je nenasičen, ima prazno mesto in šele ko ga zapolnimo z lastnim imenom (ali nadomestkom) dobi zaključen pomen. Vprašanje je, ali ima tudi ta nenasičeni del svoj pomen. Če naj bo celotna misel resnična, lahko pričakujemo, da določen pomen ne bo ustrezal le lastnemu imenu, ampak tudi nenasičenemu delu. Pomen tega nenasičenega dela Frege imenuje pojem oziroma funkcija.

Ključna točka primerjave med funkcijo in pojmom je nenasičenost obeh. Ime funkcije namreč vsebuje prazna mesta, saj jim to, kar jih zapolnjuje, strogo vzeto ne pripada. V skladu s tem Frege imenuje samo funkcijo nenasičeno oziroma potrebno dopolnitve, saj moramo njeno ime najprej dopolniti z znakom argumenta, če naj ima določen sklenjen pomen. Tak pomen imenuje predmet in v tem primeru vrednost funkcije pri argumentu, ki jo dopolni oziroma nasiči. Ko pojem dopolnimo z lastnim imenom, dobimo stavek, pomen stavka je resničnostna vrednost, in tako vrednost funkcije (pojma).

Natančneje to primerjavo Frege izpelje tako, da matematični pojem funkcije, kjer kot argumenti in vrednosti nastopajo števila, razširi, tako da na teh mestih lahko nastopajo tudi predmeti. Resničnostno vrednost vpelje kot možno vrednost

funkcije tako, da obravnava primer funkcije $x^2 = 1$, pri čemer je ta enačba za 1 in -1 resnična, za ostale argumente pa ne. Vrednost take funkcije je torej resničnostna vrednost. To, da je npr. za –1 funkcijska vrednost resnično, lahko izrazimo z "-1 je kvadratni koren od 1" ali "-1 spada pod pojem kvadratni koren od 1", da pa je za 2 neresnično, izrazimo z "2 ni kvadratni koren od 1" ali "2 ne spada pod pojem kvadratni koren od 1". Frege tako pokaže na podobnost med pojmom in funkcijo, še več, pojem razglasi za funkcijo, katere vrednost je vedno resničnostna vrednost.

Pojem in predmet

Če torej dopolnimo ime pojma z lastnim imenom, dobimo stavek, čigar smisel je misel, pomen te misli pa je vedno resničnostna vrednost. Če pripoznamo ta pomen kot resnično, potem sodimo, da predmet, ki nastopa kot argument, spada pod pojem. Ko rečemo, da predmet spada pod pojem, ne smemo misliti, da je to neka relacija, ki supervenira na pojmu in predmetu. Namreč, tako kot argument ne spada k funkciji, ni del funkcije, ampak skupaj s funkcijo tvori popolno celoto, saj je funkcija sama zase nepopolna in potrebna dopolnjevanja, tako se tudi predmet zaradi nenasičenosti pojma neposredno poveže z njim, ko ga zapolni, in za to ne potrebuje nekega tretjega dejavnika. Predmet in pojem sta v osnovi narejena drug za drugega in v relaciji *spadanje pod* imamo njuno osnovno zvezo.

Frege strogo loči med pojmom in predmetom, pojem in predmet nista na isti ravni. Lastno ime neposredno označuje predmet, pojmovno ime pa pojem, tu je potem še en korak več do predmetov, ki spadajo pod pojem. Pojem namreč ni vsota predmetov, ne moremo npr. definirati pojma kontinent z "Evropa ali Azija ali Afrika ali Amerika ali Avstralija", ampak šele pojem glede na določene skupne značilnosti združi predmete pod sabo. Frege to pokaže tudi na primeru splošnih sodb, ki ne referirajo na nek posamezen predmet, ampak podredijo en pojem drugemu:

> "Ne smemo misliti, da hočem zatrditi nekaj o afriškem poglavarju nekje globoko v Afriki, ki mi je popolnoma nepoznan, ko rečem 'Vsi ljudje so smrtni'. Ničesar ne povem ne o tem ne o onem človeku, ampak podredim pojem človeka pojmu smrtnega." (Frege, 1979: 213)

Nadalje tudi ni res, da je stavek "Platon je smrten" vsebovan v "Vsi ljudje so smrtni". S prvim stavkom namreč izrečemo v bistvu "Če je nekaj človek, potem je smrtno". Ko iz splošnega sklepamo na posamezno, dobimo "Če je Platon človek, potem je smrten". Toda sedaj potrebujemo še eno premiso, namreč "Platon je človek", da bi lahko sklepali na "Platon je smrten". Glede na to, da potrebujemo dodatno premiso sklepanja, stavek "Platon je smrten" ne more biti vsebovan v "Vsi ljudje so smrtni". Torej "človek" ni dvoumna beseda, ki bi med svojimi mnogimi pomeni vsebovala to, kar označujemo z besedo "Platon", nasprotno, ta pojmovna beseda označuje pojem, ki je popolnoma različen od individua. Ko rečemo, da je Platon človek, ne pripisujemo Platonu novega imena "človek", pač pa rečemo, da Platon spada pod pojem človeka.

Vsebina in obseg pojma

Glede na tako teorijo pojma ni presenetljivo, da Frege daje prednost pojmu pred njegovim obsegom. Razlikujemo lahko namreč med vsebino in obsegom pojma; predmeti, ki jih ime označuje, tvorijo obseg, lastnosti pa vsebino. Tradicionalno naj bi bila vsebina pojma bolj osnovna od obsega, saj lastnosti in značilnosti, ki tvorijo vsebino, definirajo in določajo obseg, ki ga lahko mislimo le skozi take lastnosti. Tej prednosti vsebine nad razredi je vsaj implicitno nasprotoval razvoj teorije števil v povezavi s teorijo množic. Frege je nasprotoval pojmu množice ali razreda, ki bi izviral iz grupiranja elementov. Predikacija logično in epistemološko predhodi abstraktnim predmetom. Elementi razreda so določeni šele preko pojma, so tisto, kar spada pod pojem. Elementi so združeni v določni celoti le s pomočjo značilnosti, ki so jim skupne, s pravilom, ki ureja njihovo članstvo. Le tako lahko definiramo prazno množico oziroma množico z neskončno elementi, pri obeh namreč odpove način z naštevanjem elementov. (Burge, 2003: 285-290)

Frege pa je vseeno sprejel tudi ekstenzionalni pogled na pojem. To mu je olajšala razlika med smislom in pomenom; smisel je namreč lahko razložil kognitivno vlogo, ki je motivirala intenzionaliste, pomen pa naj bi izpolnil matematično in semantično vlogo prispevanja k resničnostni vrednosti. Frege trdi, da lahko v stavku *salva veritate* zamenjamo eno pojmovno besedo z drugo, če imata enak obseg. Resničnostna vrednost stavka se ne spremeni, če eno besedo zamenjamo z drugo, le v primeru, da ima ta isti pomen. Torej je moral Frege pojem (kot pomen pojmovnega znaka) nekako povezovati z njegovim obsegom, in sicer je trdil, da sta dva pojma enaka natanko tedaj, ko imata enake obsege.

Toda na začetku obsega pojma ni znal bolj natančno opredeliti. Ko pa je pojem definiral kot funkcijo, je lahko obseg pojma izenačil s potekom vrednosti funkcije, katere vrednost je za vsak argument resničnostna vrednost. Potek vrednosti nam pove, kakšne vrednosti funkcije dobimo pri različnih argumentih. Potek funkcije Frege primerja z grafom v analizi, a ga vseeno ne izenači z množico urejenih parov. Razloge za to Burge vidi v tem, da je Frege dajal prednost funkcijam pred njihovimi poteki vrednosti in da je potek vrednosti zasnoval kot projekcije predikacije, ne kot konstrukcije iz elementov. Kljub temu pa se je s paradoksi teorije množic prav obseg pojma izkazal za pomanjkljivega in skupaj z njim je padel aksiom, ki naj bi utemeljil Fregejev projekt logicizma.

III. Cassirerjeva teorija pojma

Kritika tradicionalne logike

Fregejevo izhajanje iz sodbe in povezava le-te s pojmom je blizu Kantovi obravnavi pojma kot predikata možnih sodb. Po Kantu so sodbe pojmi v razviti obliki, pojmi pa so v bistvu implicitne sodbe. Za Cassirerja tako Fregejeva povezava med pojmom in funkcijo predstavlja naravno orodje za kritiko tradicionalnega rodovnega pojma in vzpostavitev čisto relacijskega pojma. Cassirer se hoče s tem postaviti nasproti predvsem empiristom in senzualistom.

Hoče pokazati, da so pojmi odvisni od logičnih aktov, ki se jih ne da zvesti na zavest zaznave ali čutnosti.

Tradicionalna logika bistvo pojma razlaga na osnovi ene same relacije med rodom in vrsto in tvorbo pojmov tako zvede na abstrakcijo določenih lastnosti. Tradicionalna definicija pojma naj ne bi predpostavljala ničesar razen mnoštva stvari in sposobnosti duha, da iz množice lastnosti izbere tiste, ki so skupne več stvarem. Bistvena funkcija misli je tako razlikovanje in primerjanje čutno dane mnogoterosti. Iz množice posameznih elementov izločimo njihove bistvene lastnosti in abstrahiramo tiste, ki so jim skupne. Glede na to definicijo pojem ni nič tujega realnosti, ampak je del le-te, saj je zgolj izbor iz neposredno danega.

Da bi upravičil svojo kritiko, Cassirer v delu *Substanca in funkcija* začne s primerom matematike in matematične fizike kot tistim področjem, kjer se prvič pokaže nezadostnost tradicionalne logike in teorije pomena. Matematični pojmi se izkažejo za čisto idealne relacijske pojme, ki so na isti ravni z logičnimi pojmi in nasprotujejo vsakršni tvorbi z abstrakcijo lastnosti. To nam pokaže že enostaven primer geometrijskih pojmov točke ali premice, ki nista neposredno prisotni kot deli fizičnih teles, iz katerih bi ju lahko abstrahirali. Še več, Cassirer opozori, da se za razliko od empiričnih pojmov, ki hočejo biti le kopija stvarnih lastnosti, matematični pojmi izkažejo za konstruktivne. Namreč, če je pri empiričnih pojmih mnogoterost stvari že dana v sebi in za sebe, pa moramo mnoštvo matematičnih objektov šele ustvariti. Tu se, za razliko od gole abstrakcije, pokaže dejavnost mišljenja samega, svobodno ustvarjanje določenih relacijskih sistemov. Pojmi so pravila, ki urejajo mnogoterost Bistvena lastnost pojma ni v univerzalnosti predstave, ampak v univerzalni veljavi pravila urejenega zaporedja. Ni res, da bi iz dane mnogoterosti izločili kak njen abstraktni' del, ampak za njene člane ustvarimo določeno relacijo, s tem da jih mislimo skupaj glede na nek določen zakon.

Tradicionalna logika torej ne razloži znanstvenih pojmov, kar naj bi bila posledica njenih dveh ključnih pomanjkljivosti: predpostavke, da pojmi nastanejo s prevlado podobnosti nad razliko, in principa negativnega procesa abstrakcije, tj. izpustitve določenih lastnosti pri prehodu od posameznih pojmov k bolj splošnim. (glej Cassirer, 1953: del I, pogl. I)

Težave nastopijo zato, ker teorija abstrakcije za nastanek pojma na skrivnem predpostavlja relacijo podobnosti, ki pa jo vseskozi zamenjuje z lastnostmi stvari. Cassirer to bolj natančno izpelje takole: za nastanek pojma je podobnost lahko učinkovita in plodna le, če je prepoznana kot taka, s tem pa je predpostavljen akt identifikacije, kjer mišljenju pripišemo posebno funkcijo, ki naj poveže dve vsebini in ju dojame kot identični. To pa pomeni, da mora teorija abstrakcije že v začetku predpostaviti, da se da zaznave razvrstiti v zaporedje podobnikov.

Nadalje, proces primerjanja, tj. proces prehajanja od enega člena zaporedja k drugemu, predpostavlja pravilo, po katerem ta proces poteka in ki določa odvisnost med enim členom in njegovim naslednikom. Tako se zdi, da je vsaka konstrukcija pojma povezana s konstrukcijo določenega zaporedja. Čutna mnogoterost je pojmovno dojeta in urejena takrat, ko njeni člani ne stojijo

nepovezani drug poleg drugega, ampak si sledijo iz neke začetne točke glede na določeno generirajočo relacijo. Identiteta te relacije je tista, ki se ohranja skozi spremembe posameznih vsebin in tako tvori bistveno formo pojma. V povezavi s tem je očitno največja slabost teorije abstrakcije ta, da iz vseh možnih relacij za generirajočo relacijo izbere le relacijo podobnosti.

Naslednja napaka, ki jo ta teorija zagreši, pa je, da zabriše razliko med lastnostmi stvari in relacijami ter med relacijo podobnosti in razlike in samimi elementi čutne zaznave. Tako se zdi, da je edino delo mišljenja le, da iz zaporedja zaznav αα, αβ, ay ... izbere skupni element a. Toda povezavo členov zaporedja vzpostavi šele neko splošno pravilo sledenja. Kar povezuje elemente zaporedja a, b, *c* ..., ni samo spet nek nov element tega zaporedja, ampak je pravilo, ki se ohranja pri prehodu od enega člena k drugemu.

Ravno na tej točki lahko Cassirer s pridom uporabi Fregejeve ugotovitve. Če namreč pojem označimo za funkcijo, nam takoj postane jasno, da teorija abstrakcije neupravičeno zamenjuje formo določitve z njeno vsebino. Namreč funkcija f(*x*), ki definira pojem, vsebuje dva popolnoma različna faktorja. Univerzalna forma funkcije, ki jo označuje črka f, se strogo loči od vrednosti spremenljivk, ki lahko v to funkcijo vstopajo kot prave spremenljivke. Funkcija določa relacijo med temi vrednostmi, sama pa ni ena od njih. f(*x*) ni homogena z zaporedjem x-ov, x_1, x_2, x_3 ... Pojem torej ne more biti enak množici elementov čutne zaznave.

Intenzija : ekstenzija

Tako kot Frege tudi Cassirer daje prednost pojmu pred njegovim obsegom in se tako pri svojem sklicevanju na moderno logiko opredeli za intenzionalno smer nasproti ekstenzionalni. (glej Cassirer, 1973: del III, pogl. I) Cassirer motivacijo za ekstenzionalni pogled vidi v poskusu razložiti pomen pojma oziroma odgovoriti na to, kako lahko pojem označuje več predmetov. Ta problem so v zgodovini filozofije reševali tako, da so to osnovno relacijo reducirali na kvantitativno relacijo. To linijo Cassirer zasleduje tudi v razvoju moderne logike. Namreč, ko je na začetku logika težila k matematiki, je hkrati vse bolj težila tudi k temu, da bi vsebino pojma dojela preko njegovega obsega in jo z njim končno tudi zamenjala; saj bi le tako lahko dosegla svoj cilj – kvantitativno analizo kvalitativnih faktorjev. Pojem stvari so lahko obravnavali kvantitativno le, če so ga definirali kot razred elementov, ki tvorijo čisto kolektivno enotnost. S tem so bile medsebojne relacije in določitve pojmov zvedene na kalkul razredov. Cassirer za primer navaja Schroderja, ki je hotel izgraditi čisto logiko razredov. Taka logika se sprašuje le, ali množice spadajo ena v drugo, in množice razume kot agregate elementov, ki jih vsebujejo. Elementi so med seboj povezani z golim "in".

Toda kmalu so se pojavili kritični ugovori proti tej definiciji. Frege je Schröderju ugovarjal, da moramo kalkul razredov, ki temelji na relaciji del – celota, razlikovati od logike. Teorija o množicah, ki so sestavljene iz posameznih stvari in so pravzaprav zbirke individuov, urejene z relacijo dela in celote, namreč ni

logika. Samo zaradi tega, ker množice določajo lastnosti, ki naj jih elementi imajo, lahko izrazimo misli v splošnem z relacijami med razredi, le tako dobimo logiko. Frege je trdil, da pojem logično predhodi svojemu obsegu in da je zmotno utemeljevati obseg pojma kot razreda na posameznih stvareh namesto na pojmu samem. Obseg pojma ni sestavljen iz objektov, tako kot je gozd sestavljen iz dreves, ampak je vezan na pojem. Pri Fregeju povezava med matematiko in logiko temelji na povsem drugačni osnovi kot pri Schröderju, namreč: ne na pojmu množice ampak na pojmu funkcije.

Toda Cassirer v opombi opozori, da se Frege ni vedno strogo držal tega pogleda, ampak ga je zamenjal s kvantitativnim, kar potrdi tudi sam Frege v spisu, kjer poda svoje ugovore Schröderju:

> "Iz mojega izpeljevanja bi lahko kdo dobil vtis, da v boju med ekstenzionalnimi in intenzionalnimi logiki zavzemam stran drugih. Dejansko mislim, da pojem logično predhodi svojemu obsegu in da je zmotno utemeljevati obseg pojma kot razreda na posameznih stvareh namesto na pojmu samem. Tako dobimo le kalkul razredov, ne pa logike. Kljub temu pa je v veliko pogledih moja logika bližja avtorju kot tistim, ki bi jih v nasprotju z njim imenovali intenzionalni logiki." (Frege, 1980: 106)

Cassirer ostro nasprotuje izenačitvi pojma z njegovim obsegom, njegovi ugovori Fregeju in logicistom so na tej točki vezani predvsem na njihov poskus zvesti matematiko na logiko. Cassirer jim očita, da ne postavijo čisto neodvisne aritmetike, ampak jo utemeljujejo na teoriji množic. Če prav naredijo korak naprej od empiristov, pa je pri obojih v ozadju dolo čena realistična predpostavka. Logicisti tako predpostavljajo obstoj množic ki sicer niso več čutne ampak pojmovne mnogoterosti, da bi tako zagoto vili objektivni pomen in veljavnost trditev o številih. Tu pojem spet sledi nekemu bivajočemu in se tako zakrije njegova čisto relacijska narava. (glej Cassirer, 1973: del III, pogl. IV)

Cassirer se v nadaljevanju obrne k Russellu, ki vzporedno s kalkulom razredov razvije tudi kalkul relacij. Cassirer trdi, da ko enkrat pripoznamo relacijo kot neodvisno od razredov in kot bistveni faktor pri tvorjenju pojmov, potem vsebine pojma ne moremo več razlagati preko njegovega obsega. Russell sicer v osnovi pojem še vedno definira kot razred elementov, toda pri tem loči dve definiciji pojma: ekstenzionalno, ki našteje elemente in jih z enostavnim "in" poveže v agregat, in intenzionalno, ki določi univerzalno lastnost, pogoj, ki mu morajo zadostiti vsi elementi razreda. Očitno ima izmed teh dveh definicij druga prednost pred prvo, saj ima večjo logično univerzalnost, ker lahko vključi neskončno elementov. Russellu se sicer ta razlika zdi zgolj psihološka, toda za Cassirerja ima objektivno veljavo, saj se zdi, da se moramo, preden naštejemo elemente, odločiti, kateri elementi sploh spadajo v skupen razred, kar pa lahko storimo le glede na drugo definicijo. Zdaj sam agregat ni več zgolj vsota individuov, ampak ga določa definicija, ki jo lahko dojamemo in navedemo, ne da bi se spraševali, koliko individuov jo realizira oziroma ali jo realizira sploh kak To pomeni, da tako lahko definiramo tudi prazno množico, kar ostaja

problem za ekstenzionaliste, saj morajo z definicijo našteti elemente množice.

Kar združi elemente v razred glede na intenzionalno definicijo, je torej pogoj, ki mu morajo zadoščati vsi elementi, oziroma, drugače, propozicionalna funkcija, v katero elementi vstopajo kot spremenljivke. Propozicionalno funkcijo moramo ločevati od posamezne propozicije, od sodbe v običajnem logičnem pomenu, saj ji manjka osnovna lastnost sodbe, tj. resničnostna vrednost. Propozicionalna funkcija le vzpostavi splošno shemo, ki jo moramo zapolniti s točno določenimi vrednostmi, da bi postala posamezna trditev. Na podlagi tega Cassirer poda Russellovo čisto intenzionalno definicijo razreda: Če obravnavamo vse x-e, konstruirane tako, da pripadajo tipu določene propozicionalne funkcije $\Phi(x)$, in zberemo skupaj vse tiste x-e, za katere je $\Phi(x)$ resnična, smo s tem definirali določen razred s pomočjo funkcije $\Phi(x)$. Za to definicijo Cassirer trdi, da je ne moremo razbiti na enostavnejše določitve, ampak ima pomen *sui generis*, ki ga ne moremo logično definirati. S to definicijo pojem ni reduciran na kolektivno kvantiteto, ampak je kvantiteta spet utemeljena v pojmu. (Cassirer, 1973: 296)

Ko elemente mnogoterosti poenotimo v pojmu, to ne pomeni, da morajo ti elementi imeti neko skupno vsebino. To, glede na kar jih poenotimo, ni neka stvar, ki bi delno ali v celoti "ležala" v njih, ravno tako kot funkcijska enačba ne leži v vrednostih spremenljivk, ki jih lahko vstavimo, da dobimo vrednost resnično. Na primer, enačba ravninske krivulje je pojem te krivulje, saj je to propozicionalna funkcija, ki ima vrednost resnično za koordinate, ki ležijo na krivulji, in neresnično za vse ostale vrednosti. Ta pogoj različne točke krivulje poenoti, ampak ne predstavlja nekega skupnega faktorja v teh točkah. Osnovna funkcija pojma je, da zbere skupaj, kar je raztreseno v intuiciji, s tem da ustvari novo idealno točko reference. Posameznosti, ki so prej bežale narazen, se uskladijo glede na to točko in skozi to enotnost usmeritve dobijo enotnost bistva – to je mišljeno ne ontično, ampak logično kot čista določitev pomena. Pojem le postavi točko primerjave in korelacije in. ne pove nič o tem, ali kaj dejansko obstaja, ki tej določitvi ustreza. Iz tega vidimo, da ustrezne razlage ne moremo dobiti iz obsega, iz posameznega, ampak le intenzionalno, s propozicionalno funkcijo.

Paradoksi teorije množic

V povezavi z zgornjimi razlikami med ekstenzionalno in intenzionalno definicijo Cassirer razlaga tudi vzroke za paradokse teorije množic, (glej Cassirer, 1973: del III, pogl. IV) Ti tudi kažejo na to, da tradicionalna logika s svojo teorijo abstrakcije skupnih lastnosti ne more razložiti pojma, pač pa je za to potreben prehod k logiki relacij. Vsak paradoks teorije množic naj bi vseboval vprašanje, ali je dopustno odrediti sfero objektov zgolj z opisom pojmovne lastnosti in izjaviti, da bo celota teh objektov predstavljala enolično določen matematični objekt. Na začetku teorije množic je bila množica popolnoma določena, če je bil dan pogoj, glede na katerega se lahko za vsak element odloči, ali pripada dani množici ali ne. Množica je bila definirana zgolj kot agregat brez kakih omejitev na pogoje – karkoli je lahko povezano s čimerkoli v pojmovno enoto. Toda, opozori Cassirer, če pomislimo,- da območju misljivega vseeno vladajo neki

zakoni pomena, morajo ti slej ko prej postaviti neko mejo arbitrarni kombinaciji vsega z vsem.

Očitno za konstrukcijo matematičnega objekta in zagotovitev njegove možnosti ne zadostuje kakršnakoli kombinacija lastnosti, ki jo, lahko izrazimo z besedami. Posebej pa ne moremo operirati z neskončnimi celotami, če se prej ne vprašamo, kako so te celote dane misli. Paradoksi teorije množic očitno kažejo, da konstrukcija matematičnih objektov ni nek akt zbiranja naključnih elementov s skupno lastnostjo, saj je zahteva, naj bodo ti elementi združeni skupaj, zgolj postulat in nimamo nobenega zagotovila,- da bo ta zahteva izpolnjena. To zagotovilo nam lahko da zgolj zakon, ki določa konstrukcijo množice, saj ta ne le da zajame neskončno elementov, ampak jih iz sebe tudi ustvari.

Psihološka utemeljitev pojma

Cassirer je, kot smo videli, s kritiko tradicionalne logike pokazal, da pojmov ne dobimo z abstrakcijo iz čutno dane mnogoterosti in da pojem ne temelji na zavesti zaznave in čutov. Če pa pojem ni identičen s posamezno vsebino zaznave, ampak ima svojo lastno strukturo in bistvo, potem se pojavi vprašanje, kako mi to posebno bistvo dojamemo. Očitno razlaga ne tiči v raznih kombinacijah čutnih vtisov, saj so ti vedno omejeni na posamezne elemente ali množico le-teh in ne morejo ustvariti posebne enotnosti, ki je mišljena v pojmu. Sprememba funkcije je tista, ki prva predela vsebino predstave in zaznave v pojme v logičnem smislu. To Cassirer ilustrira z dvema primeroma, enim iz sveta zaznave in drugim iz sveta matematike:

> "... nekaj drugega je, če dojamemo to ali ono posamezno lastnost stvari, če npr. iz zaznavnega kompleksa hiše izločimo njeno posebno rdečo barvo, kot če mislimo 'rdeče' kot vrsto. Obstaja razlika med tem, da tvorimo veljavne matematične sodbe glede števila 'štiri' in ga tako umestimo v objektivno povezavo relacij, in tem, da usmerimo zavest na konkretno skupino stvari ali predstav, ki vsebuje štiri elemente. Logična določitev števila štiri (v prvem primeru) je dana z njegovim mestom v idealni in zato večno veljavni celoti relacij, z mestom v matematično definiranem številskem sistemu; toda čutna predstava, ki je nujno omejena na posamezna 'tukaj' in 'zdaj', ne more poustvariti take vrste določitve." (Cassirer, 1953: 24)

Poleg tega, kar vsebina je v svoji materialni, čutni strukturi, se pojavi to, kar pomeni v sistemu védenja. Tako se njen pomen razvije iz raznih logičnih aktov, ki se na to vsebino vežejo. Ti akti, ki diferencirajo čutno enotno vsebino tako, da ji vtisnejo različne objektivne usmeritve, so psihološko popolnoma neizvedeni, so posebne forme zavesti, ki se jih ne da zvesti na zavest zaznave ali čutnosti. Torej je razlika med vsebinami in pojmom, s katerim jih poenotimo, nezvedljivo dejstvo, je kategorična in pripada formi zavesti.

CONCEPT AND FUNCTION IN FREGE AND CASSIRER

The paper considers Cassirer's theory of the concept in reference to modern logic, especially in view of Frege's connection between concept and function and Russell's prepositional function. The first part of the paper deals with Frege' s definition of the concept, the concept -object relation and the opposition between the intensional and the extensional definition of concepts. The second part features Cassirer's critique of traditional logic and its generic concept, which is aimed at empiristic and sensualistic explanations of concept formation by way of abstracting certain properties. Furthermore we consider Cassirer's views on the relation between the content and the extension of a concept and his preference of intensional over extensional logic.

Keywords: Frege, Cassirer, concept, function, logic.

Literatura

Burge, T. (2005). *Truth, Thought, Reason.* Oxford: Clarendon Press.

Cassirer, E. (1953). *Substance and Function.* Chicago: Open Court.

Cassirer, E. (1973). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Three: The Phenomenology of Knowledge.* New Haven: Yale University Press.

Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi.* Ljubljana: Krtina.

Frege, G. (2001). "Funkcija in pojem". V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Ljubljana: Krtina, str. 121-142.

Frege, G. (2001). "O smislu in pomenu". V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Ljubljana: Krtina, str. 143-165.

Frege, G. (2001). "O pojmu in predmetu". V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Ljubljana: Krtina, str. 167-180.

Frege, G. (1979). *Posthumous Writings.* Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (1979). "Boole's logical Calculus and the Concept-script". V Frege, G., *Posthumous Writings,* Oxford: Basil Blackwell, str. 9-46.

Frege, G. (1979). "Logic in Mathematics". V Frege, G., *Posthumous Writings,*

Oxford: Basil Blackwell, str. 203-250.

Frege, G. (1980). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (1980). "A Critical Elucidation of Some Points in E. Schroeder's *Vorlesungen ueber die Algebra der Logik"*. V Frege, G., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Basil Blackwell, str. 86-106.

Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.

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 oklepaje. 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.

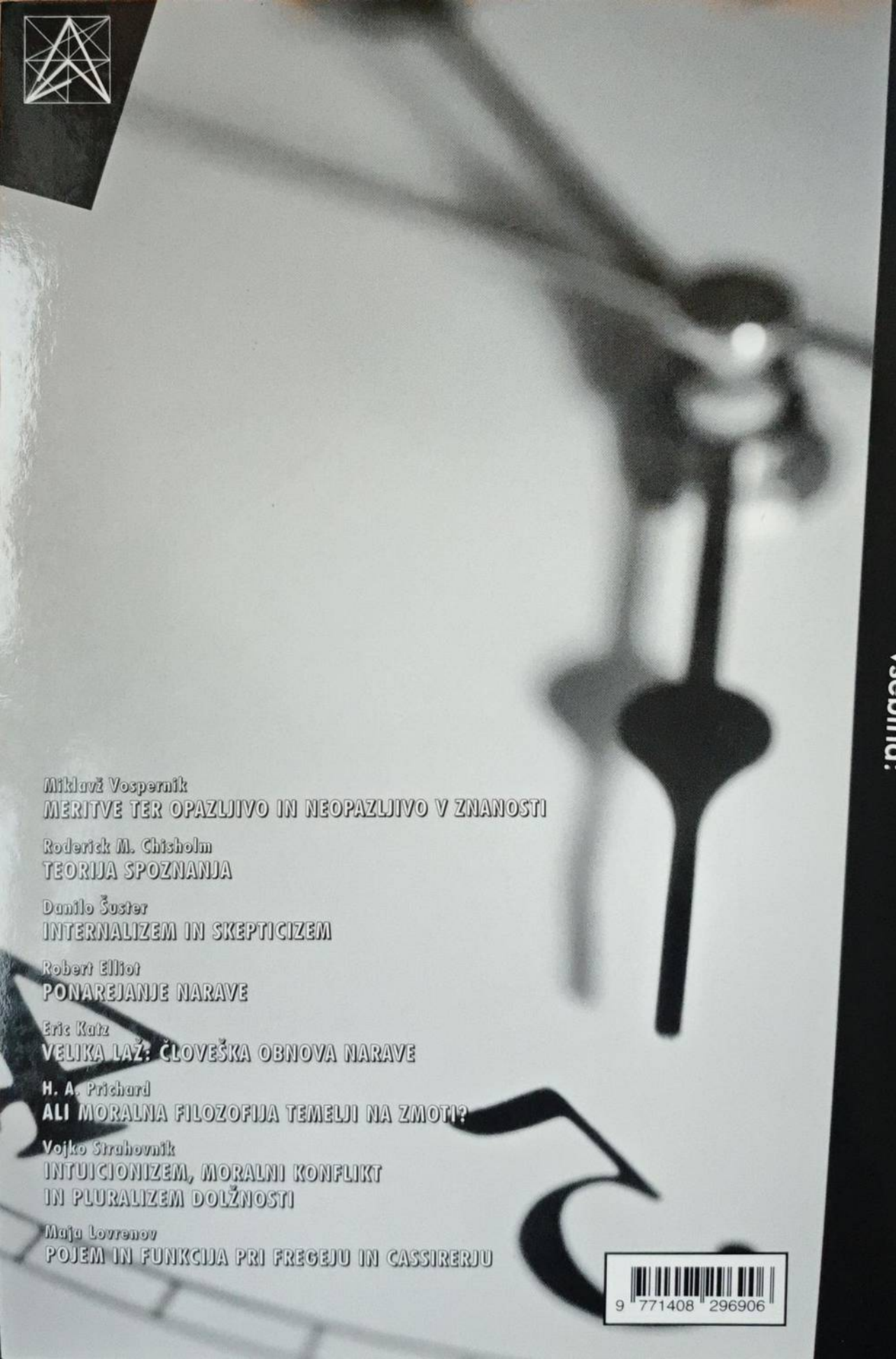
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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. 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:

Miklavž Vospernik
MERITVE TER OPAZLJIVO IN NEOPAZLJIVO V ZNANOSTI

Roderick M. Chisholm
TEORIJA SPOZNANJA

Danilo Šuster
INTERNALIZEM IN SKEPTICIZEM

Robert Elliot
PONAREJANJE NARAVE

Eric Katz
VELIKA LAŽ: ČLOVEŠKA OBNOVA NARAVE

H. A. Prichard
ALI MORALNA FILOZOFIJA TEMELJI NA ZMOTI?

Vojko Strahovnik
INTUICIONIZEM, MORALNI KONFLIKT
IN PLURALIZEM DOLŽNOSTI

Maja Lovrenov
POJEM IN FUNKCIJA PRI FREGEJU IN CASSIRERJU

9 771408 296906