ANαliZA

časopis za kritično misel

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

1-2

2006 letnik 10.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1-2, leto X., maj 2006, cena: 1.600 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.

Revija ANαliZA je vključena v The Philosopher's Index.

ISSN 1408-2969

KAZALO

Rudi Kotnik
KURIKULARNE DILEME PROBLEMSKEGA POUKA FILOZOFIJE....3

(IN)DETERMINIZEM IN SVOBODA

Robert Kane
SVOBODNA VOLJA: NOVE SMERI STARODAVNEGA PROBLEMA....21

Danilo Šuster
PROBLEM METAFIZIČNE SVOBODE....41

FILOZOFIJA V FILMU

Christopher Grau
VEČNO SONCE BREZMADEŽNEGA UMA IN MORALNOST SPOMINA....67

RAZUMEVANJE IN UMETNA INTELIGENCA

Tomaž Strgar
STROJI, MIŠLJENJE IN INTELIGENCA....91

GRAŠKA FILOZOFSKA ŠOLA

Maria Elisabeth Reicher
GRAŠKA ŠOLA PREDMETNOSTNE TEORIJE....103

Tanja Pihlar
GENETIČNO-DINAMIČNA PSIHOLOGIJA PRI POZNEM WEBRU....131

RECENZIJI

DIE NATUR DES SOLLENS....147
METAETHICS AFTER MOORE....152

Rudi Kotnik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

KURIKULARNE DILEME PROBLEMSKEGA POUKA FILOZOFIJE

Prispevek je poskus razrešitev dilem, ki zadeva kurikularno načrtovanje in spremembe v srednješolski filozofiji. Kot podlago išče možen teoretski konceptualni okvir, ki najprej obravnava splošna načela kurikularnega načrtovanja, postavi to v širši kontekst učenja in poučevanja in slednjič išče specifične didaktične predpostavke za ta okvir. Avtorjeva teza je, da je za rešitev problema potreben konsenz o problemskem pouku filozofije, kjer sta (vsaj) dve legitimni tendenci, in nujno je, da kurikularne spremembe upoštevajo obe. Poskus celostne ponazoritve razmerja med posameznimi koncepti poučevanja filozofije je avtorjeva shema, ki nakazuje možnosti za umeščanje posameznih praks in konceptov poučevanja ter njihove kompatibilnosti.

Ključne besede: didaktika filozofije, kurikulum, problemsko poučevanje.

Uvod

Če se lotevamo kakršnihkoli kurikularnih sprememb, se kaže kot smiselno, da si odgovorimo na nekaj temeljnih vprašanj oziroma da o njih dosežemo tudi minimalno stopnjo konsenza. Najprej gre za samo kurikularno načrtovanje, ki v svojem temelju terja opredelitev za model izobraževanja, tehniko načrtovanja in vrsto kurikuluma. Ob tem se nadalje sprožijo širša vprašanja učenja in poučevanja ter s tem potreba po vključitvi vseh tistih vidikov, ki jih strokovna in znanstvena literatura v tem kontekstu navaja kot relevantne. In slednjič so tu specifična vprašanja samega poučevanja filozofije, predvsem praks poučevanja in konceptualnih zasnov. Če je v vseh teh sklopih vprašanj minimalna stopnja soglasja, se lahko izognemo marsikateremu nesporazumu. Če torej želimo učinkovite spremembe v poučevanju filozofije in seveda rezultatih, so kurikularne spremembe sicer pomemben, a le en vidik.

Kurikularno načrtovanje

Ko omenjamo besedo kurikulum, imamo ponavadi v mislih ožji pojem, ki se

nanaša na predmetnik, uporablja pa se tudi v številnih pomenih v širšem smislu, ko gre za celotno in celostno učno situacijo. In vendar številni avtorji pridejo do soglasja o običajni vsebini kurikuluma: *cilji in rezultati, preverjanje, metode in organizacija ter vsebina* (Jarvis, 1995: 192; Kroflič, 2002: 169; Ross, 2000: 8). Ko torej govorimo o kurikularnem načrtovanju ali kurikularnih spremembah, ki se nanašajo na srednješolsko filozofijo, imamo pred sabo to celoto. Najsi gre za spremembe, kakršne so se pri nas zgodile v letu 1996 *(Izhodišča*, 1996), ali pa tekoče spremembe izvedbenih aktov, kot so katalogi, vse zahtevajo konceptualni okvir. Kroflič (2002) prikaže za naše razmere podlago konceptualnega okvira kurikuluma, ki ga po Kellyju razume kot realno substanco vzgojno-izobraževalnega procesa (str. 168). Glede na stopnjo strukturiranosti kurikuluma razlikuje med *odprtim in zaprtim* kurikulumom, ki se razlikujeta po stopnji učiteljeve pristojnosti. Glede na tehniko načrtovanja razlikuje med *učno-snovnim* načrtovanjem, kjer je izhodišče in poudarek na vsebini, *učno-ciljnim* načrtovanjem, kjer je izhodišče in poudarek na ciljih, ter *procesno-razvojnim* načrtovanjem, kjer ima prednost tisto, kar prispeva k razvoju osebnostnih potencialov učenca (str. 170). Posebno pozornost pa posveti tudi skritemu kurikulumu. Glede na cilje načrtovanja kurikuluma ugotavlja, da je v končni instanci cilj odvisen od "osnovne filozofije oziroma modela vzgoje in izobraževanja", kjer uvede razlikovanje med *kulturno-transmisijskim* in *procesno-razvojnim* modelom (več o tem glej Kroflič, 2002: 172). Na podlagi težav klasičnega učno-snovnega in behavioristično naravnanega učno-ciljnega pristopa ter sodobnih pristopov Kroflič za našo kurikularno prenovo predlaga sodobno kombinacijo učno-ciljnega in procesnega načrtovanja. Iz tega izpelje nekaj načel, ki jih potem do določene mere najdemo tudi v dokumentih, kot so *Izhodišča kurikularne prenove* (1996). V Izhodiščih tako najdemo načela kot podlago za sodobno kurikularno prenovo, temelječo na procesno-razvojnem modelu.

Glede na to je najprej potrebna odločitev med dvema modeloma izobraževanja ob hkratnem zavedanju razlik, predvsem pa realne situacije, pogojene s kulturo in tradicijo. Če se odločimo za procesno-razvojni model (do določene mere določen s splošnimi dokumenti), smo še vedno soočeni z dejstvom, da ga uvajamo v razmere, v katerih ima kulturno-transmisijski model pomembno vlogo. Transformacija pa je proces, ki zahteva svoj čas in ustrezno strategijo. Druga odločitev, ki je vezana na prvo, je odločitev za tehniko načrtovanja pa tudi za strukturiranost: zahteva razmislek o implikacijah odločitve za posamezni model (ali kombinacije dveh ali več modelov) ali pa, nasprotno, o predpostavkah že izdelanih rešitev. To pomeni zavedanje, kaj smo s posameznimi rešitvami privzeli oziroma v kateri model se z rešitvami umeščamo.

Na splošno so naši dokumenti v določeni meri sicer zasnovani na načelih učno-ciljnega in učno-procesnega kurikularnega načrtovanja, sodeč po raziskavah (Kramar, 2001; Marentič-Požarnik, 2001) pa je tisto, kar prevladuje, bolj učno-snovna zasnova pouka. To je sicer razumljiv pojav tranzicijskega obdobja, ki nas

postavlja pred dilemo, kako ravnati v taki situaciji. To zadeva tudi situacijo na področju poučevanja filozofije. Se pravi, kaj je mogoče storiti in predvsem kako, da bi dosegli rezultate, ki bi bili v skladu z zastavljenimi cilji. Če upoštevamo dejavnike, ki so pri tem udeleženi, je jasno, da v kompleksnosti situacije ni mogoče iskati niti razlage niti rešitve v enem samem dejavniku. Potreben pa je tudi skrben razmislek o tem, kakšen potencialni učinek imajo posamezni ukrepi ali ravnanja na celotno polje.

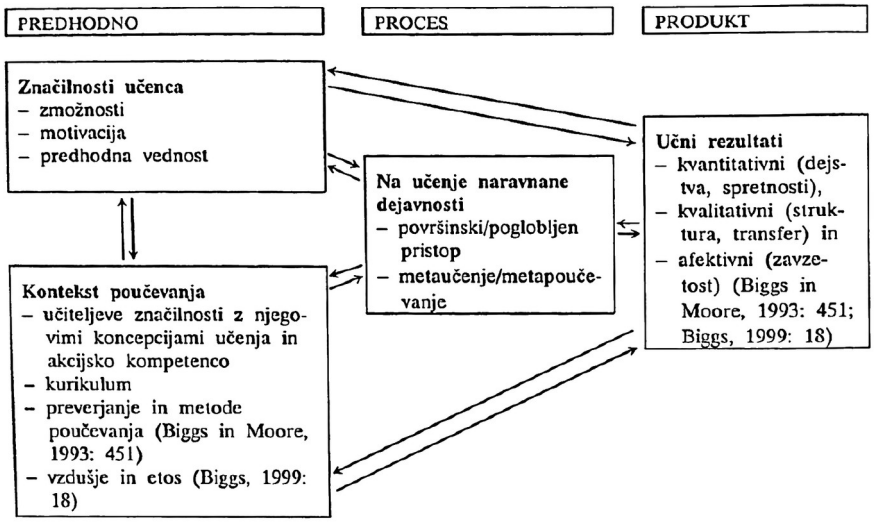
Vpogled v dosežke stroke sugerira naslednje: kolikor bolj sta praksa poučevanja in subjektivne teorije učiteljev (še) naravnani na kulturno-transmisijski model in temu odgovarjajoč zaprti kurikulum in učno-snovno kurikularno načrtovanje, toliko bolj je smiselno zavestno holistično učno-ciljno in procesno kurikularno načrtovanje. Seveda to velja v primeru, da se opredelimo za procesno-razvojni model izobraževanja. V končni instanci je to vrednostna opredelitev. Seveda pa samo kurikularno načrtovanje ni dovolj za dosego želenih sprememb. Potreben je tudi vpogled v širši vidik učenja in poučevanja.

Širši vidik učenja in poučevanja

Tudi tu je visoka stopnja soglasja o treh vidikih celote: tisto, kar je predhodno procesu učenja in poučevanja, sam ta proces učenja in poučevanja ter produkt. Biggs in Moore (1993) za ponazoritev te trojnosti celote uporabita sicer znan model 3P *(presage, process* in *product*)[1].

1. *"Predhodno"* obsega: značilnosti učenca, kot so zmožnosti, motivacija in predhodna vednost ter kontekst poučevanja, kjer nastopajo: učiteljeve značilnosti z njegovimi koncepcijami učenja in akcijsko kompetenco, kurikulum, preverjanje in metode poučevanja (Biggs in Moore, 1993: 451), dodaja pa še vzdušje in etos (Biggs, 1999: 18).
2. *Proces* obsega dejavnosti, ki so naravnane na učenje in razlikuje med površinskim in poglobljenim pristopom, kjer nastopajo tudi procesi metaučenja, ki se nanašajo na učenca in kot metapoučevanje na učitelja.
3. *Produkt* so rezultati učenja: kvantitativni (dejstva, spretnosti), kvalitativni (struktura, transfer) in afektivni (zavzetost). (Biggs in Moore, 1993: 451; Biggs, 1999: 18)

[1] To je le kot primer eden možnih modelov. Tudi če uporabimo druge, bomo dobili podobno sliko kompleksnosti celote dejavnikov poučevanja in učenja. (glej npr. Jarvis, 1998)



SLIKA 1 – Biggsov 3P model poučevanja in učenja

Biggs pri tem posebej poudarja, da je za učinkovito učenje potrebna povezanost in uravnoteženost *vseh treh* komponent, kar sam imenuje "constructive alignment". Ta, v strokovni in znanstveni literaturi že dokaj razširjen in uveljavljen izraz, razlaga kot "tesno zvezo med konstruktivistično teorijo narave učenja in povezanega načrtovanja poučevanja" (1999: 26). Ta sistem po njegovem mnenju deluje zaradi konsistentnosti oziroma ne deluje zaradi nekonsistentnosti:

> "Kurikulum je formuliran v obliki jasnih ciljev (*objectives*), ki bolj kot seznam tem poudarjajo raven zahtevanega razumevanja. Metode poučevanja so zasnovane tako, da omogočajo doseči zastavljene cilje oziroma, da učence napotimo, da delajo tisto, kar vodi k tem ciljem. In končno, preverjanje se nanaša na cilje, da ugotovimo, če so jih učenci dosegli." (ravno tam).

Ker je v literaturi tudi v tej točki visoka stopnja soglasja (Curzon, 1997; Jarvis, 1995; Gosling in Moon, 2001 itn.), verjetno ni problematično privzeti povezanost teh treh elementov in ugotoviti, kaj s kurikularnimi spremembami želimo doseči oziroma preveriti, kje bi lahko bil problem, če rezultati niso v skladu z zastavljenimi cilji. Če je, na primer, problem v akcijskih kompetencah učiteljev, potem je precejšnja verjetnost, da ga zgolj s kurikularnimi spremembami ne bomo rešili.

V omenjenem 3P modelu imajo dejavnosti v procesu poučevanja svojo pomembno vlogo, kar Biggsa vodi v njihovo podrobnejšo razdelavo, rezultat pa je njegova znana in uveljavljena SOLO taksonomija, sicer ena od mnogih alternativ diskreditirani behavioristični Bloomovi taksonomiji (Curzon, 1997: 177-178; Kroflič, 2002: 150-151). Na splošni ravni nam ponuja dejavnosti za dosego odgovarjajočih ciljev, se pravi kognitivnih ravni učnih dejavnosti v

razponu od najnižje do najvišje:

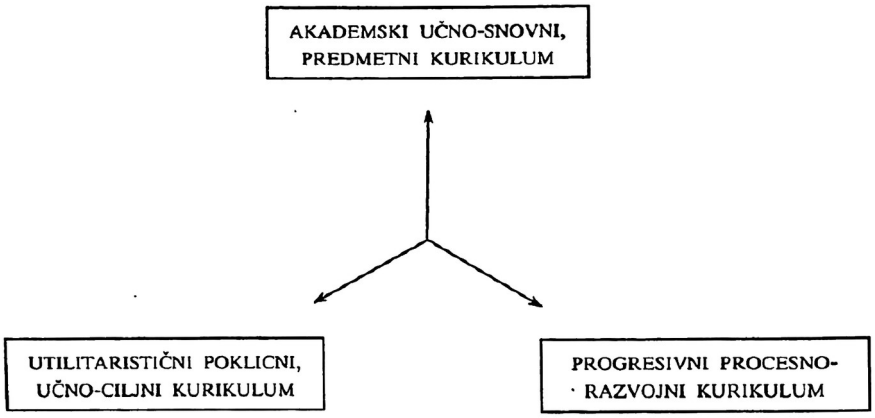
> Predstrukturno (zgreši smisel).
>
> Enostrukturno (identificirati, izvesti preprost postopek).
>
> Multistrukturno (prešteti, opisati, našteti, združiti, izvesti postopek).
>
> Relacijsko (primerjati/razločiti, pojasniti vzroke, analizirati, povezati, uporabiti).
>
> Širše abstraktno (teoretizirati, posplošiti, postaviti hipotezo, reflektirati). (Biggs, 1997: 47)

Prve tri ravni obravnava kot kvantitativne faze, ostali dva pa kot kvalitativni. Ta kognitivno-konstruktivistična taksonomija (ki mi osebno sicer ni blizu) bi zaradi svoje narave kot ideja lahko bila zanimiva tudi za razmislek o zasnovi pouka filozofije. Že kot taka ponuja dovolj jasen vpogled v možne dejavnosti v samem procesu poučevanja, ki naj prinese ustrezen rezultat, toliko bolj pa sama problemska zasnovanost pouka filozofije (seveda, če problemski pouk vzamemo resno), ki ima te dejavnosti v svojem bistvu pristopa. Gre za to, da sodobne transformacije v izobraževanju niso mogoče brez ustreznih naravnanosti in dejavnosti v procesu poučevanja in učenja.

Rossov model

Za nazornejši vpogled v našo situacijo si poglejmo še zanimiv vidik oziroma prikaz, ki ga ponuja Ross (2000). V temelju je njegovo razlikovanje med učno-snovnim, učno-ciljnim in procesno-razvojnim načrtovanjem skladno s Krofličevim (2002), kar je precej razširjeno razlikovanje, saj ga uporabljajo tudi drugi avtorji. Ross pri tem omenja avtorje, kot so Blyth, Skilbeck, Lawton, Goodson in Golby. Ross na podlagi historične in empirične analize vsako od teh kurikularnih strategij postavi v vsakokratni zgodovinski, politični, ideološki in izobraževalni kontekst (vezan sicer na britanske razmere), pri čemer ga zanimajo tudi medsebojni odnosi teh strategij pa tudi načelne predpostavke.

Za nas je zanimiv model, s katerim poskuša v tridimenzionalnem grafičnem prikazu umestiti obstoječe politične pozicije v izobraževanju v odnos do treh kurikularnih strategij. Izkaže se, namreč, da imajo posamezne rešitve znotraj ene kurikularne strategije tudi elemente drugih dveh, kar pomeni, da v prostorskem prikazu lahko zavzemajo tudi nek vmesni prostor. Tako je, na primer, novoliberalizem nove desnice umeščen v prostor med utilitaristično učno-ciljno in akademsko učno-snovno kurikularno strategijo. Stara levica, ki v učno-snovni strategiji vidi možnost razredne mobilnosti, pa se s tem umešča v vmesni prostor učno-snovne in procesno-razvojne strategije. Za nas je zanimiva grafična ponazoritev.



SLIKA 2 – Rossov model odnosa med kurikuli (Ross, 2000: 147)

Na podlagi doslej omenjenega se lahko osredotočimo na specifična vprašanja filozofije.

Kurikulum in pouk filozofije

Ob dilemah, ki zadevajo poučevanje filozofije, se zaradi specifike predmeta vedno znova pokaže potreba po vračanju k njegovim temeljnim predpostavkam in po konsenzu o temeljnih načelih. Ker se odpirajo nova vprašanja, je potrebna tudi vpeljava novih teoretskih vidikov. Eno takih vprašanj se je pojavilo ob izidu novega učbenika in zaradi nerazrešenosti polemike se postavlja vprašanje, ali je izhajala iz temeljnih načelnih predpostavk. V ta namen je nastal prispevek (Kotnik, 2001b) kot pobuda za diskusijo o konceptualni zasnovi pouka filozofije in o vprašanjih, ki se na to navezujejo. Temeljil je na predhodnih' ugotovitvah (Kotnik; 2001a, 1996a, 1996b), da se v sistemih z razvito metodologijo vprašanja vsebine in metode poučevanja praviloma izpeljana iz okvira, ki ga določajo splošna in specifična didaktična načela, splošni in specifični didaktični cilji ter pojem filozofije kot šolskega predmeta. To pomeni, da se v tranzicijskem obdobju sprememb, ki imajo že kar paradigmatsko razsežnost, le-teh nikakor ne moremo uspešno lotevati brez konsenza in teoretskega razmisleka o temeljnih postavkah. Jasno artikulirana konceptualna zasnova pouka filozofije ima tako lahko več funkcij:

1. Študentom filozofije je pri didaktiki filozofije lahko v pomoč pri oblikovanju njihove lastne konceptualne zasnove poučevanja filozofije.
2. Sestavljavcem učnih načrtov kot referenčni okvir lahko olajša pot do konsenza.
3. Piscem učbenikov lahko olajša uresničenje ciljev iz učnega načrta.
4. Učiteljem filozofije omogoči reflektiran odnos do lastne dejavnosti.
5. Vsem skupaj pomaga vzpostaviti dialog, predvsem pa prepreči nesporazume. (Kotnik, 2001b: 73)

Ali imamo konsenz o razumevanju filozofije kot šolskega predmeta?

Filozofija kot šolski predmet (srednješolski ali v uvodnih kurzih na univerzi) se od akademske filozofije razlikuje ravno po drugačnih ciljih in temelji na drugačnih načelih. Eno od mogočih razumevanj bi lahko bilo, da je refleksija vsakdanjega življenja, ki vodi v filozofsko problematizacijo, iskanje predpostavk in implikacij, analizo in argumentacijo. Poudarek pri tem pa je na ustreznem sorazmerju med procesom in vsebino in ne zgolj na vsebini, saj je sposobnosti mogoče razvijati predvsem v procesu. Kakšne so implikacije? Če želimo doseči zastavljene cilje in hkrati ostati zvesti svojim načelom, ima v poučevanju *metoda* prednost pred *vsebino*, kar pomeni osredotočanje na proces v dialogu s študentkami in študenti oziroma dijakinjami in dijaki (Annis, 1998; Davis, 2001). Čeprav je to razumevanje skladno z opredelitvami filozofije v učnem načrtu in katalogu, je več razlogov, na podlagi katerih lahko upravičeno domnevamo, da imajo tako učitelji filozofije kot snovalci učnega načrta in kataloga kot tudi pisci učbenikov za podlago svojega dela med seboj razlikujoča se pojmovanja filozofije in filozofije kot šolskega predmeta. Le-ta so lahko vir nesporazumov, če so privzeta na samoumeven, nereflektiran način. Verjetno ni potrebno utemeljevati trditve, da je vprašanje, kaj je filozofija, že samo na sebi filozofsko vprašanje, kar upošteva tudi učni načrt[2]:

> "Nanj je možnih več odgovorov, ki izhajajo iz različnih filozofskih tradicij in vsi so upravičeni in veljavni, zato ni mogoče predpisati, kateri je pravi niti kako se prav lotiti filozofije. Vendar cilj gimnazijskega izobraževanja in mesto filozofije v gimnazijskem kurikulu narekujejo poudarek nekaterih njenih značilnosti; namreč, da je kritična refleksija izkustva, vednosti in delovanja ter poskuša opredeliti načela vednosti in vrednote, ki usmerjajo delovanje, a hkrati dopušča, da so ta načela in vrednote ter njihove upravičitve omejeni. Pri tem razvija metodo, ki temelji na pojmovni analizi in argumentaciji." (str. 2)

Ta navidez rutinski uvod v učni načrt se zaradi svoje splošnosti izkaže kot pomemben, ko gre za vprašanje, kako naj učni načrt, izvedbeni akti in proces preverjanja upoštevajo dejstvo, da imajo učitelji svojo osebno nagnjenost, kar je v širšem smislu nagnjenost k določeni filozofski tradiciji, v ožjem smislu pa v določeno orientacijo znotraj širše usmeritve. Drugo, še pomembnejše vprašanje je učiteljeva avtonomija glede na orientacijo poučevanja: kako naj dokumenti in proces preverjanja upošteva v ožjem smislu metode poučevanja, v širšem smislu pa dejstvo, da imajo učitelji lahko različne konceptualne zasnove pouka filozofije. Na videz problema ni, če je to skladno z omenjeno uvodno formulacijo in drugimi formulacijami v dokumentih. Pojavi se vprašanje, kako to formulacijo razumejo učitelji, dijaki in ocenjevalci oziroma ali je njihovo razumevanje skladno. Pojavi se tudi vprašanje, do kakšne mere dokumenti, zlasti izvedbeni akti, lahko artikulirajo vsebino učnega načrta, ne da bi posegli v načelna

[2] http://www.mszs.si/slo/ministrstvo/organi/solstvo/viprogrami/pdf/Fil_01.pdf

izhodišča učnega načrta.

In ne nazadnje: Če slišimo sodbe o tem, da je dijaški (ali študentski) esej zdravorazumski, da torej ni ali ni dovolj filozofski, se nam postavlja vprašanje kriterija filozofskosti. Najtežje je seveda presojati filozofsko mišljenje, če nimamo ustreznih kriterijev[3]. Kaže pa se možnost vsaj dveh skrajnosti, znotraj katerih bi se bilo mogoče odločati. Poenostavljeno povedano, gre za naslednjo dilemo. Po eni strani lahko presojamo filozofsko mišljenje po tem, koliko dijak, študent izvaja določene "filozofske" operacije, kot so pojmovna analiza, argumentacija itn. – kar bi lahko imenovali tudi obvladovanje filozofske obrti in je do določene mere na podlagi ustreznih kriterijev tudi preverljivo. Veliko težje pa je preverjati subtilnost za relevantne filozofske ideje, probleme itn. (Lipman, 2001: 5; Annis, 1998; Lugenbehl, 2003) Slednje v eseju ponavadi dosti lažje prepoznamo intuitivno kot pa po kriterijih; problem nastane, ko se ocenjevalci v tem med seboj razlikujejo, za kar lahko razloge iščemo tudi v vrednostnih izhodiščih. Na drugi strani vzamemo za merilo sklicevanje na relevantne filozofske avtorje oziroma filozofske teorije, pojme, pojmovne analize, argumente itn. Vsekakor ta dilema vabi k diskusiji in konsenzu, pa čeprav bi bil rezultat le zavedanje kontroverznosti.

Kaj lahko ugotovimo? Splošnost omenjene formulacije o filozofiji lahko razumemo bodisi kot širino ali toleranco do različnih pristopov, kar ima seveda ustrezne implikacije, ali pa nekaj, kar predstavlja težavo načrtovalcem izvedbenih aktov in ocenjevalcem.

Tako za ta vprašanja kot tudi za zgoraj omenjeno vprašanje konsenza o razumevanju filozofije kot šolskega predmeta je videti koristna analiza z dveh vidikov: splošnejšega, ki zadeva naravo in podlago kurikularnega načrtovanja, in bolj specifičnega, ki zadeva prakse poučevanja filozofije in njihovih konceptualnih zasnov.

Prakse poučevanja filozofije in koncepti poučevanja

Čeprav sintagme "problemski pristop" učni načrt ne omenja, bi za cilje učnega načrta tako v splošnem kot v maturitetnem kurzu lahko rekli, da so problemsko orientirani, saj cilji omenjajo, da se dijaki učijo "odkrivati in raziskovati filozofske probleme" (str. 3) ali da "poznajo in razumejo izbrani problem, ga znajo analizirati" (str. 5) itn. V prejšnjem obdobju, do začetka devetdesetih let, je učni načrt izrecno predpisoval pouk filozofije kot zgodovino filozofije, kar je pri vseh tistih, ki smo v tem obdobju študirali in tudi poučevali, pustilo določene posledice. Zato se nam sedanje tranzicijsko obdobje kaže kot prehod iz historičnega v problemski pristop poučevanja, z vidika modela vzgoje in

[3] Spominjam se primerov v mednarodni maturi, ko sta dva ocenjevalca ocenila isti esej: eden z najvišjo in drugi z najnižjo pozitivno oceno. V končni instanci je bil ponavadi problem v različnosti "filozofskih kultur", se pravi vrednot o tem, kaj je filozofija in kaj je filozofsko. Seveda pa se to lahko zgodi tudi znotraj iste "kulture".

izobraževanja pa kot prehod iz kulturno-transmisijskega v procesno-razvojni model. Kako se kaže tranzicija? Za primer naj navedem težavo, s katero se kot učitelj srečujem tudi sam: da izhajam sicer iz vsebine, vendar jo želim obravnavati kot problem (za več o tem glej Kotnik, 2001: 339-344).

Toda če govorimo o teh dveh pristopih kot konceptih poučevanja, potem lahko kaj hitro ugotovimo problematičnost tako postavljenega nasprotja, na kar je opozoril že Šimenc, ki zato dilemo preoblikuje v vprašanje: "Ali gre za pouk o filozofiji ali pa za pouk filozofije." (Šimenc, 1996: 29) Po eni strani se nam nasprotje historični – problemski pristop kaže kot neustrezno, po drugi strani pa moramo priznati vsaj tendenco ali orientacijo v eno ali drugo smer. Ob tem lahko ugotavljamo, da se pouk filozofije kot zgodovina filozofije v smislu pouka o filozofiji do določene mere še vedno ohranja. Slednje sproža vprašanje, ali je s takimi sredstvi mogoče doseči predpisane cilje. Vsekakor problematika zahteva drugačen pristop. Oglejmo si, kako bi bilo problem mogoče formulirati drugače.

Najprej je glede omenjenega nasprotja smiselno uvesti razlikovanje med konceptom poučevanja in prakso poučevanja oziroma didaktičnim in metodičnim vidikom. Če je problematičen koncept oziroma didaktična utemeljitev prakse poučevanja, pa izraza problemski in historični pristop imata smisel, ko gre za prakso poučevanja, ki ima tendenco, prevladujoč poudarek ali orientacijo v eno ali drugo smer. Oglejmo si situacijo v Nemčiji, kjer znotraj problemske orientacije dejansko lahko ugotavljamo sočasno navzočnost dveh praks poučevanja filozofije, ki imata v svojem ozadju vsaka svoja načela oziroma koncept. Ko jih Martens (1985 [1996]) omenja, jih obravnava tudi kot koncepta poučevanja. Pravi, da je v novejših razpravah moč v grobem zaslediti dve tendenci:

> "Prva pojmuje filozofijo kot izobraževalno dobrino z lastno vrednostjo: z velikimi misleci in deli, glavnimi tokovi, temeljnimi problemi, osrednjimi pojmi in načini mišljenja. Z bolj ali manj celostnim proučevanjem svoje tradicije prispeva filozofija k oblikovanju nazorov, h graditvi identitete, k pomoči pri orientaciji ali k osvetlitvi biti. V nekaterih esejih, učbenikih in novih učnih načrtih se temu pridružuje filozofija kot šola mišljenja." (Martens, 1985 [1996]: 551 [39-40])

> "Druga poglavitna tendenca se zavzema za filozofiranje, naravnano k problemom in učencem, na učenčevo raven naj ne bi posredovali le ene filozofije, še manj dokončno oblikovane filozofije, temveč naj bi učence, tudi ob pomoči tradicionalnih filozofskih dialoških prispevkov, spodbudili in usposobili za filozofiranje." (Martens, 1985 [1996]: 552 [40])

Če nas zanimata ti tendenci kot praksi poučevanja, lahko ugotovimo, da učitelji sicer lahko uporabljajo isti vir (učbenik, ki je zgolj zbirka filozofskih besedil klasičnih ali sodobnih avtorjev, toda brez komentarjev), vendar (v grobem) na dva različna načina. Za prvo tendenco je značilno, da je v ospredju (ponavadi tudi časovno) filozofsko besedilo in njegovo preučevanje. To pomeni, da se dijak

seznanja s filozofskim problemom preko besedila (iz tradicije ali sodobnosti), diskusija in aplikacija pa temu šele sledi. V drugi tendenci je izhodišče razgovor o vsakdanjih vprašanjih, ki pripelje do filozofsko relevantnega problema in do potrebe po filozofski rešitvi problema, kar narekuje uvajanje filozofskih besedil in pomeni uvajanje drugih partnerjev v dialog.

To sta dva legitimna pristopa k poučevanju filozofije, ki temeljita na dveh (vrednostnih) predpostavkah: prva, da je filozofija v samih klasičnih in sodobnih tekstih, ki jih dijaki lahko razumejo, interpretirajo, in so jim podlaga za lasten razmislek o sebi in svetu. Ta predpostavka pogosto implicitno ali tudi eksplicitno poudarja, da dijak svojega lastnega razmisleka ni zmožen brez predhodne vednosti oziroma vpogleda v temeljne tekste filozofske tradicije in sodobnosti. Drugi pristop izhaja iz prepričanja, da dijaki so sposobni lastnega filozofskega razmisleka, če jim učitelj v njihovem razmisleku pomaga razvijati temeljne filozofske sposobnosti oziroma elemente filozofskega mišljenja, medtem ko so filozofska besedila (tradicije in sodobnosti) partnerji v dialogu (Martens). Pouk filozofije je tako osredotočen na filozofijo samo oziroma sistematično razvijanje elementov filozofskega mišljenja, kot so refleksija, problematizacija, pojmovna analiza, argumentacija, iskanje predpostavk in implikacij itn. (prim. Annis, 1998: 98) Pomislek bi lahko bil, da so tudi ti elementi proizvod tradicije, česar nihče ne zanika. Razlika je v didaktičnem pristopu, v temelju različnih didaktičnih načelih in v različnih izhodiščih pedagoške psihologije. Tudi v drugem pristopu ima vednost pomembno funkcijo, vendar je sredstvo in ne cilj sam na sebi (Trinks, 1996: 93).

Dejstvo je, da do teh razlik prihaja tudi pri nas, zato je smiselno na to opozoriti tudi na konceptualni ravni. V Nemčiji učni načrt zavestno to upošteva (glej *Richtlinien*). To pomeni, da mora biti zastavljen tako splošno, da ne predpisuje, implicira ali prejudicira ene ali druge orientacije. Najbolj izrazit (in skrajni) primer tega je učni načrt Hamburga (Trinks, 1996: 77-78): tolerantnost kot vrednota, učiteljeva avtonomija, vendar ob hkratni predpostavki njegove sposobnosti. Videti je, da bi bil za naše razmere koristen ponovni razmislek o problemskem pouku filozofije, predvsem pa konsenz o tem, kaj je skupni temelj in kaj so možne orientacije znotraj tega pristopa. Za ilustracijo naj navedem članek, objavljen v FNM, ki se dotika te skupne podlage, posredno pa tudi nakazuje eno od orientacij.

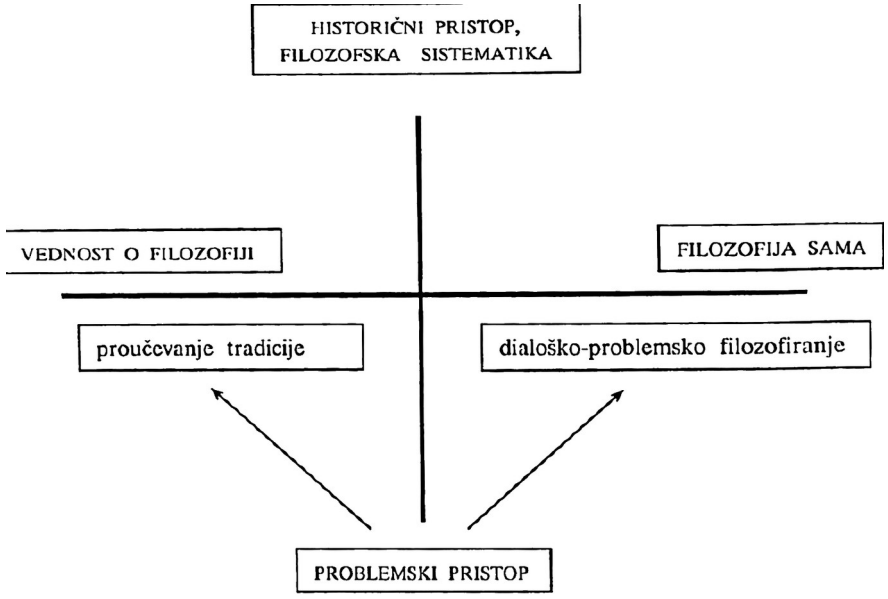
Šuster v tekstu “Filozofija za ‘začetnike’” predstavi “predlog za vstop v filozofijo, ki temelji na nekaterih osnovnih tehnikah filozofskega in kritičnega razmišljanja” (Šuster, 1996: 37). Z jasno in pregledno shemo za lotevanje filozofskih tekstov nakaže okvir, v katerem bralec z razumevanjem sledi avtorju. Možnosti za “začetek samostojnega razmišljanja” pa vidi v tem, da postavi “teze v prostor alternativ” (ravno tam: 40). Hkrati pa se loti za didaktiko filozofije izjemno pomembnega vprašanja prepoznavanja in razumevanja problema kot filozofskega problema:

> "Začetek filozofije in prvo vprašanje ob branju nekega besedila je zato vedno: v čem je sploh problem, s katerim se avtor ukvarja?" (ravno tam: 38)

Za dijake, učitelje in študente kot bodoče učitelje je to zelo pomembno vprašanje, ki mu je vredno posvetiti posebno pozornost. Ta članek se mi je zdel tako pomemben, da sem ga uvrstil kot del obvezne literature za didaktiko filozofije, saj se loteva ključne problematike za problemski pouk filozofije. Iz teksta pa je razvidna tudi predpostavka: filozofija je v tekstu, dijak jo spoznava, razumeva prek teksta in pouk v šoli poteka prek obravnave tekstov ali učiteljeve predstavitve le-teh, potem pa se odpirajo možnosti za samostojno razmišljanje.

To bi bil primer prve izmed dveh tendenc poučevanja filozofije. V drugi tendenci, ki jo Martens imenuje dialoško problemsko filozofiranje, pa bi "branje besedila" v gornjem stavku zamenjali z "refleksijo vsakdanje življenjske situacije", z izkušnjo, s katero se ali bi se lahko soočal tudi dijak. Razmislek o problemu in poskus samostojnega reševanja problema torej predhodi temu, čemur bi Martens rekel uvajanje drugih partnerjev v dialog, kjer vednost iz filozofske tradicije služi kot sredstvo za reševanje prej omenjenega problema. Zaporedje njegovega dialoškega gibanja je: pogovor – tekst – argumentacija. (Martens, 1985 [1996]: 570-573 [58-61]), kjer ima lastno soočenje s filozofskimi problemi prednost pred rešitvami avtorjev iz tradicije. Do zdaj smo omenjali dva modela, ki sta videti kot polarnosti, vendar pa je ob jasnem zavedanju predpostavk mogoča tudi kombinacija obeh modelov, kar je včasih razvidno tudi iz nastopov nekaterih kreativnih študentov (Cvelbar, 2004: 95-98).

Na tem mestu bi bilo smiselno narediti poskus shematskega povzetka (slika 3), ki ga lahko gledamo kot shemo praks ali pa kot shemo konceptov poučevanja filozofije.



SLIKA 3 – **Poskus celostne ponazoritve razmerja med posameznimi koncepti poučevanja filozofije**

Na dveh oseh imamo torej opravka z dvema polarizacijama: historično – problemsko in pouk o filozofiji (vednost o) – pouk filozofije (filozofija sama). Že izraz polarizacija nakazuje, da so to skrajnosti in da je tudi vmesno področje kot kontinuum, ki ga zapolni ustrezno sorazmerni pristop. Ce pa ti dve osi združimo v celoto, pa se posamezni pristopi kažejo tudi kot kombinacije. Če si z malo domišljije poskušamo po zgledu zgoraj omenjene Rossove sheme predstavljati shemo na prostorski način v tridimenzionalni obliki, potem posamezne pristope lahko umestimo v ustrezen vmesni prostor, ki "gravitira" bolj ali manj proti eni ali drugi osi in je bolj ali manj oddaljen od polarnih skrajnosti. Tako bi bilo zanimivo umeščanje francoskega modela, temelječega na pojmih.

Tako omenjeni dve orientaciji oziroma tendenci kot tudi celoten članek je torej iniciativa za nadaljevanje diskusije o omenjenih vprašanjih, ki so s v našem prostoru neizogibno pojavila po pionirskem uvajanju pomembnih sprememb v zadnjem desetletju in pol.

Sklep

Če se problemov na področju poučevanja filozofije lotimo z zgoraj omenjenih vidikov, se rešitve kažejo v nujnosti diskusije in soglasju o naslednjih vprašanjih:

1. Za kakšen vzgojno-izobraževalni model se odločamo?
2. Za kakšno tehniko načrtovanja kurikuluma se opredeljujemo?
3. Ali imamo soglasje o dejavnikih širšega konteksta poučevanja in učenja?

4. Kakšen je vrsti red (prioriteta) vrednot v poučevanju filozofije?
5. Kakšno je lahko soglasje o pojmu filozofije kot šolskega predmeta?
6. Ali soglašamo o problemski zasnovi pouka filozofije in legitimnosti obeh orientacij?
7. Ali soglašamo glede ciljev in sredstev oziroma njunega razmerja?

Ugotovimo lahko, da rešitev ni tako preprosta. Na eni strani smo soočeni z dejstvom, da upoštevanje sodobnih trendov terja procesno-razvojno naravnan odprt kurikulum, ki mora biti zelo skop, če naj upošteva in spoštuje soobstoj dveh orientacij znotraj problemskega pristopa v poučevanju filozofije. Sedanji učni načrt to omogoča, poseben izziv pa ostaja vprašanje, kako naj bodo formulirani izvedbeni akti, da bi omogočali ti dve legitimni orientaciji. Po drugi strani pa se postavlja resno vprašanje ustreznih akcijskih kompetenc učiteljev, pa tudi do kakšne mere subjektivne teorije učiteljev lahko sledijo tem trendom. In vendar je rešitev mogoča, če se zadeve lotimo kompleksno in celostno ter temu ustrezno usmerimo pozornost. In še tale misel:

> "True power in education rests with expertise in assisting learning, not in controlling content." (Barratt-Pugh, 1995: 14-15)

dr. Rudi Kotnik je docent za didaktiko filozofije na Pedagoški fakulteti Univerze v Mariboru

rudi.kotnik@guest.arnes.si

DILEMMAS OF CURRICULUM DESIGN IN PROBLEM BASED TEACHING OF PHILOSOPHY

The article is an attempt to solve dilemmas in curriculum design and current changes in philosophy teaching. It is a search for a conceptual framework which begins with general principles of curriculum design, setting them into a wider context of learning and teaching, and finally looking for specific didactic presuppositions of this framework. The basic idea is that the problem can be solved by consensus within problem centered teaching of philosophy. There are at least two legitimate approaches within this framework and it is necessary that curriculum does not exclude one or another. A holistic schematic representation

between particular teaching approaches is offered which indicates possibilities for their identifications and compatibility among them.

Keywords: didactics, curriculum, problem centered teaching.

Literatura

Annis, D. B. (1998). "The Philosopher as Teacher: Fostering Creativity in Philosophy". *Metaphilosophy*, 29. zv., št. 1-2 (January/April), str. 95-106.

Barratt-Pugh, L. (1995). "The competence approach: Constricting development or the freedom to learn?" V Summers, L. (ur.), *A Focus on Learning, Proceedings of the dih Annual Teaching Learning Forum, Edith Cowan University, February 1995*, Perth: Edith Cowan University, str. 13-19. <http://lsn.curtin.edu.au/tlf/tlf1995/barratt-pugh.html>

Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji (1995). Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport, <http://www.mszs.si/slo/ministrstvo/publikacije/ministrstvo/bela/>

Biggs, J. B. in Moore, P. J. (1993). *The Process of Learning.* Sydney: Prentice Hall.

Biggs, J. (1999). *Teaching for Quality Learning at University.* Buckingham: Open University Press.

Curzon, L. B. (1997). *Teaching in Further Education: An Outline of Principles and Practice.* 5. izd. London: Cassell.

Cvelbar, U. (2004). "Vsebina v roki s problemom". *Filozofija na maturi*, št. 3-4, str. 95-98.

Davis, M. (2001). "Na kratko o prednostih in spodbujanju diskusije pri pouku filozofije". *Filozofija na maturi*, št. 1-2, str. 41-44.

Filozofija: predmetni izpitni katalog za maturo 2003 (2003). Ljubljana: Državni izpitni center.

Glatzel, M. in Martens E. (1982). *Philosophieren im Unterricht: 5-10.* München; Wien; Baltimore: Urban und Schwarzenberg.

Gosling, D. in Moon, J. (2001). *How To Use Learning Outcomes and Assessment Criteria.* London: SEEC.

Hladnik, A. in Verovnik, A. (ur.) (2001). *Misliti samostojno: priročnik za učitelje filozofije.* Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

Izhodišča kurikularne prenove (1996). Ljubljana: Nacionalni kurikularni svet.

Jarvis, P. (1995). *Adult and Continuing Education: theory and practice.* 2. izd.

London: Routledge.

Jarvis et al (1998). *Theory and Practice of Learning.* London: Kogan Page.

Kotnik, R. (1996a). "Učiti filozofijo ali učiti filozofirati". V Šimenc, M. in Kotnik, R. (ur.) *Filozofija v šoli: Prispevki k didaktiki filozofije,* Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 5-20.

Kotnik, R. (1996b). "Kaj in kako poučevati pri pouku filozofije". *Znanstvena revija,* 8, (2), str. 163-171.

Kotnik, R. (2001a). "Dileme poučevanja filozofije z vidika sodobne didaktike". *Pedagoška obzorja,* 16, št. 1-2, str. 53-60.

Kotnik, R. (2001b). "O konceptualni zasnovi pouka filozofije". *Filozofija na maturi,* št. 3-4, str. 73-81.

Kotnik, R. (2001c). "Paradigmatska prenova pouka filozofije". V Kramar, M., Duh, M. (ur.), *Didaktični in metodični vidiki prenove in razvoja izobraževanja,* Maribor: Pedagoška fakulteta Maribor, str. 339-344.

Kotnik, R. (2003). *Pouk filozofije kot osebno doživljanje.* Maribor: Pedagoška fakulteta Maribor.

Kramar, M. (2001). "Spreminjanje didaktične paradigme in prenova izobraževalnega procesa". V Kramar, M., Duh, M. (ur.), *Didaktični in metodični vidiki prenove in razvoja izobraževanja,* Maribor: Pedagoška fakulteta Maribor, str. 21-30.

Kroflič, R. (2002). *Izbrani pedagoški spisi: vstop v kurikularne teorije.* Ljubljana: Zavod republike Slovenije za šolstvo.

Lipman, M. (2001). "On Children's Philosophical Style". *Thinking,* 14:2, str. 2-7.

Lugenbehl, D. (2003). "Learning at the Deeper Level". *Teaching Philosophy,* 26:4, str. 351-359.

Marentič Požarnik, B. (2001). "Ali učiteljeva avtonomija v izbiri metod že zagotavlja aktivno učenje, potrebno za doseganje pomembnih ciljev prenove?" V Kramar, M., Duh, M. (ur.), *Didaktični in metodični vidiki prenove in razvoja izobraževanja,* Maribor: Pedagoška fakulteta Maribor, str. 9-19.

Martens, E., in Schnädelbach, H. (1985). *Philosophie, Ein Grundkurs,* Rowohlt: Reinbek

Philosophy Guide (1994). Geneva: International Baccalaureate Organization.

Philosophy Guide 2000 (2000). International Baccalaureate Office.

Richtlinien für die gymnasiale Oberstufe in Nordrhein-Westfalen. Philosophie, Heft 4716, str. 14-15, 27-30.

Ross, A. (2000). *Curriculum: Construction and Critique.* London: Routledge

Falmer.

Šimenc, M. (1996). “Mesto vednosti v gimnazijskem pouku filozofije”. V Šimenc, M. in Kotnik, R. (ur.), *Filozofija v šoli*, Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 21-30.

Šuster, D. (1996). “Filozofija za ‘začetnike’”. *Filozofija na maturi*, št. 2, str. 37-44.

Trinks, J. (1996). “Pouk filozofije v nekdanjih deželah Zvezne republike Nemčije”. V Šimenc, M. in Kotnik, R. (ur.), *Filozofija* v *šoli*, Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 67-98.



(In)determinizem in svoboda

Robert Kane
prevedla Nataša Rogina in Danilo Šuster

SVOBODNA VOLJA: NOVE SMERI STARODAVNEGA PROBLEMA*

1. Vprašanje združljivosti

V številnih spisih zadnjih dveh desetletij sem poskušal odgovoriti na štiri vprašanja o svobodni volji: (1) Ali je združljiva (ali nezdružljiva) z determinizmom? (2) Zakaj jo hočemo? (3) Ali ima svobodna volja, ki ni združljiva z determinizmom, sploh smisel? (4) Ali se lahko takšna oblika svobodne volje sklada z modernim pojmovanjem človeka v naravoslovnih in družbenih znanostih?[1] Pri odgovorih na vsa štiri vprašanja sem skušal sodobne razprave o svobodni volji usmerjati v nove smeri. Nekaj teh smeri obravnavam v pričujočem sestavku.

Poglejmo si prvo vprašanje – tako imenovano vprašanje združljivosti, ki je bilo v središču pozornosti večine sodobnih razpravah. Sam sem inkompatibilist glede svobodne volje, zato imam jasno stališče o tem vprašanju. V svojih razpravah pa poudarjam, da je formulacija vprašanja združljivosti kot "Ali je svoboda združljiva z determinizmom?", ki jo najdemo v večini učbenikov, poenostavljena in slabo oblikovana. Razlog za to so številni pomeni pojma "svoboda", kajti mnogi od teh *so* združljivi z determinizmom. Tudi v determiniranem svetu bi želeli razlikovati med osebami, ki so fizično omejene, zasvojene, ki imajo nevroze, ravnajo pod prisilo, so pod nadzorom ali političnim pritiskom, in osebami, ki to niso in so v tem smislu svobodne; in lahko bi pritrdili, da bi *tudi v determiniranem svetu* takšne vrste svobode bile bolj zaželene kot njihova nasprotja.

Mislim, da bi tisti, ki smo prepričani, da je svobodna volja nezdružljiva z determinizmom – tako imenovani inkompatibilisti in libertarci – morali to priznati našim nasprotnikom, kompatibilistom. Številne vrste svobod, ki si jih želimo, so združljive z determinizmom. Inkompatibilisti bi namesto tega morali vztrajati pri trditvi, da obstaja *vsaj ena* oblika svobode, ki si jo želimo in je nezdružljiva z determinizmom. Ta pomembna dodatna oblika, kot jo jaz pojmujem, je "svobodna volja", ki jo definiram kot "moč biti (do)končni tvorec in nosilec lastnih smotrov in ciljev". Ko trdim, da je ta oblika svobode

* Prevod članka "Free Will: New Directions for an Ancient Problem". V R. Kane (ur.), *Free Will*, Oxford: Blackwell, str. 222-246. – op. prev.

[1] Glej, posebej *The Significance of Free Will* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1996), kjer je pregled filozofskih razprav zadnjih 50 let o vseh štirih vprašanjih in širša obravnava mnogih zamisli iz pričujočega članka. Prim, tudi moje zgodnejše delo *Free Will and Values* (Albany, New York: SUNY Press, 1985).

pomembna, s tem ne zanikam pomena vsakodnevnih kompatibilističnih oblik svobode, kot so odsotnost prisile, kontrole, političnega pritiska in podobnih. Trdim le, da naše hrepenenje po svobodi seže čez te oblike.

To je ena od smeri glede vprašanja združljivosti, pri kateri vztrajam v svojih delih. A je še ena, pomembnejša smer. Večina filozofskih razprav o nezdružljivosti svobodne volje in determinizma se je osredotočila na vprašanje, ali je determinizem združljiv s "pogojem alternativnih možnosti" (AM), torej z zahtevo, da bi svobodni dejavnik "lahko ravnal drugače". Večina argumentov za inkompatibilizem, kot je "argument iz posledic" Van Inwagna in drugih, se sklicuje na AM. Kritiki takih argumentov zanikajo, da so AM v nasprotju z determinizmom, ali pa trdijo, da alternativne možnosti sploh niso pogoj za moralno odgovornost ali svobodno voljo. Dolgotrajna tendenca teh spornih razpravah o AM in inkompatibilizmu je, da se končajo v mrtvi točki pri interpretacijah pojmov "lahko", "ima moč", "sposobnost" in "lahko bi ravnal drugače", čeprav se mnenja o tem, zakaj je prišlo do pat položaja in kaj ta pomeni, razlikujejo. V svojih spisih zagovarjam stališče, da so razlogi za pat položaj zelo verjetno v že omenjenih različnih pomenih pojma "svoboda". Trdim, da pat položaj nakazuje, da moramo iskati v novih smereh. Samo AM so prešibka osnova za inkompatibilizem. *Vprašanja združljivosti ne moremo rešiti, če se osredotočimo zgolj na AM.*

Na srečo lahko iščemo v drugih smereh. V dolgi zgodovini razprav o svobodni volji lahko najdemo še pomembnejši, čeprav zanemarjen kriterij, ki napaja intuicije inkompatibilistov. Poimenoval sem ga pogoj (do)končne odgovornosti ali DO. Temeljna zamisel je naslednja: da bi bil (do)končno odgovoren za svoje dejanje, mora biti dejavnik odgovoren za vse, kar je zadostni pogoj (razlog, motiv, vzrok), da dejanje nastopi.[2] Če izbor izhaja iz in ga v zadostni meri pojasnijo značaj in motivi dejavnika (v danih okoliščinah), potem je dejavnik *(do)končno* odgovoren za izbor samo, če je vsaj delno odgovoren zaradi izborov in dejanj, ki jih je po lastni volji izvedel v preteklosti in so oblikovala njegov sedanji značaj in motive. To lahko primerjamo z Aristotelovo trditvijo, da je posameznik lahko odgovoren za zla dejanja, ki izvirajo iz njegovega značaja samo, če je na neki točki v preteklosti bil odgovoren za oblikovanje zlega značaja, iz katerega ta dejanja izvirajo.

Pogoj (do)končne odgovornosti pojasni pojem "(do)končno" v izvorni definiciji svobodne volje kot "moč biti (do)končni tvorec in nosilec lastnih smotrov in ciljev." DO ne zahteva, da bi lahko ravnali drugače (AM) v *vsakem* svobodnem dejanju in tako daje prav filozofom kot so Frankfurt, Fischer in Dennett, ki trdijo, da smo lahko moralno odgovorni za mnoga dejanja, čeprav nimamo alternativnih možnosti. A ti filozofi imajo prav le deloma. Kajti DO *zahteva*, da smo imeli možnost ravnati drugače v *nekaterih*

dejanjih zgodovine našega življenja, in sicer v tistih, s katerimi smo oblikovali

[2] Formalna oznaka in obramba tega pogoja je v *The Significance of Free Will*, tretje poglavje.

svoje sedanje značaje. Ta dejanja imenujem "dejanja samooblikovanja" (DSO). Poglejmo Dennettov znani primer Martina Luthra. Ko je Luther dokončno prekinil s cerkvijo v Rimu, je dejal: "Tu stojim in ne morem drugače." Predpostavimo, kot pravi Dennett, da je imel v tistem trenutku Luther dobesedno prav. Glede na svoj značaj in motive v tistem trenutku ni mogel ravnati drugače. Ali to pomeni, da ni bil moralno odgovoren, ni bil subjekt hvale ali graje za svoje dejanje ali da ni deloval po svobodni volji? Dennett pravi: "Sploh ne." S trditvijo: "Tu stojim in ne morem drugače," Luther ni zavračal odgovornosti za svoje dejanje, pač pa prevzel popolno odgovornost za delovanje po svoji svobodni volji. "Lahko bi ravnal drugače" ali AM, pravi Dennett, niso pogoj za moralno odgovornost ali svobodno voljo.

Pritrjujem Dennettu, da bi Luther lahko bil odgovoren za svoje dejanje, celo (do)končno odgovoren v smislu DO, četudi takrat in tam ne bi mogel ravnati drugače in četudi je njegovo dejanje bilo determinirano. A to bi držalo le do mere, do katere je bil odgovoren za oblikovanje trenutnih motivov in značaja s številnimi preteklimi notranjimi boji in izbori samooblikovanja (DSO), ki so ga privedli do točke, ko ni mogel ravnati drugače. Pogosto delujemo na podlagi že oblikovane volje, a to je naša "svobodna volja", saj smo jo oblikovali s preteklimi odločitvami in dejanji (DSO), takrat pa bi lahko ravnali drugače. Če temu ne bi bilo tako, potem ni ničesar, kar bi *kadarkoli* lahko storili, da bi se oblikovali v drugačne osebe, kot smo. Ta posledica pa je, v to sem prepričan, nezdružljiva s tem, da smo (vsaj do neke mere) (do)končno odgovorni za to, kar smo. Tako so DSO samo podmnožica tistih dejanj, za katere smo (do)končno odgovorni in ki so storjena po "naši svobodni volji". A če nobeno naše dejanje ne bi bilo na tak način samooblikovano, ne bi bili (do)končno odgovorni za nič, kar smo storili.

Če za zagovor nezdružljivosti ne zadoščajo alternativne možnosti, pa je zagovor možen, ko dodamo (do)končno odgovornost. Zato predlagam, da pojem prepogosto zanemarjene (do)končne odgovornosti postavimo v središče razprav o svobodni volji. Če morajo biti dejavniki do neke mere odgovorni za vse, kar je zadostni razlog ali motiv za njihova dejanja, bi to vodilo v nemogoč neskončni regres preteklih dejanj, razen če nekatera dejanja v preteklosti dejavnika (DSO) ne bi bila takšna, da nimajo zadostnih vzrokov ali motivov in so tako nedoločena. Ta argument razvijam v svoji knjigi *The Significance of Free Will* (peto poglavje) in drugih spisih (prim. "Dvojni regres svobodne volje in vloga alternativnih možnosti" v *Philosophical Perspectives* 14, 2000). A ta nova pot k inkompatibilizmu sproža številna nova vprašanja, vključno s tem, kako so lahko dejanja, ki nimajo zadostnega razloga ali motiva, svobodna in odgovorna, in kako, če sploh, lahko takšna dejanja obstajajo v naravnem redu. To so različice vprašanj (3) in (4), ki sta navedena zgoraj in ki ju imenujem vprašanji inteligibilnosti in obstoja svobodne volje, s katerimi se bom ukvarjal v nadaljevanju.

2. Vprašanje inteligibilnosti

Problem inteligibilnosti je starodaven. Če svobodna volja ni združljiva z determinizmom, se prav tako ne zdi združljiva z indeterminizmom. Argumenti so znani od antike. Nedoločen ali naključni dogodek nastopi spontano, nič ga ne nadzira, torej tudi dejavnik ne. Če bi, na primer, izbor nastopil zaradi kvantnega skoka ali drugega nedoločenega dogodka v možganih posameznika, se bi zdel bolj kot srečno naključje ali zgolj slučaj, ne pa odgovoren izbor. Oglejmo si problem bolj poglobljeno še z druge strani. Če je moja izbor zares nedeterminiran, bi lahko drugače izbral glede na *popolnoma enako preteklost prav do trenutka izbora.* To je tisto, kar pomenita indeterminizem in verjetnost: popolnoma enaka preteklost in različni možni izidi. Predstavljajte si, da sem razmišljal, kje naj preživim dopust, na Havajih ali v Koloradu in sem po skrbnem premisleku dal prednost Havajem in jih izbral. Če je bil izbor nedeterminiran, potem bi povsem enak razmislek, enaki miselni procesi, enaka prepričanja, hotenja in drugi motivi, ki so me vodili do izbora Havajev, lahko vodili do tega, da izberem Kolorado. To pa je zelo nenavadno. Če bi se to res zgodilo, bi se zdelo, da gre za naključje kot že omenjeni kvantni skok v možganih, ne pa za razumen izbor. Ker sem dal prednost Havajem in sem bil na tem, da jih izberem, sem pa po naključju izbral Kolorado, bi se vprašal, kaj je z mano narobe in se morda posvetoval z nevrologom. Zaradi teh razlogov so filozofi stoletja dokazovali, da so nedeterminirane svobodne izbire “arbitrarne”, “naključne”, “muhaste”, “iracionalne”, “nekontrolirane”, “nerazložljive”, ne pa v resnici svobodne in odgovorne.

Zgodovina inkompatibilističnih ali libertarskih zagovorov svobodne volje je zgodovina ne preveč uspešnih odgovorov na te znane pomisleke. Ob spoznanju, da svobodna volja ne more biti zgolj indeterminizem ali naključje, so se inkompatibilistični zagovorniki svobodne volje sklicevali na različne obskurne in misteriozne oblike dejavnosti ali vzročnosti. Immanuel Kant je dejal, da svobodne volje ne moremo razložiti z znanstvenimi in psihološkimi pojmi, četudi je nujna za prepričanje v moralo *(Kritika čistega uma,* III. del). Da bi jo lahko pojasnili, moramo uvesti dejavnost “noumenalnega jaza”, ki je zunaj prostora in časa in ga ne moremo preučevati z znanstvenimi metodami. Številni spoštovani filozofi še naprej verjamejo, da lahko svobodno voljo osmisli le neke vrste dualizem duševnega in telesnega. Znanost nam lahko pove, da nedoločenost ali prostor za vzročne vrzeli nastopi v možganih, a le nematerialni jaz, ali kot se izraža psiholog in Nobelov nagrajenec John Eccles, “transempirični center moči”, lahko zapolni vzročne vrzeli fizikalnih vzrokov in intervenira v redu narave (Eccles, *Facing Reality* (1970)). Najbolj popularno sodobno stališče je sklicevanje na posebno vrsto *vzročnosti-dejavnika ali imanentno vzročnost*, ki je ni mogoče razložiti z običajnimi načini vzročnosti dogodkov, ki jo pozna znanost Svobodna in odgovorna dejanja niso determinirana s predhodnimi dogodki, a tudi ne nastopajo naključno. Povzročijo jih dejavniki, in to na način, ki presega in ga ne moremo razložiti z običajnimi pojmovanji vzročnosti dogodkov.

Te znane libertarske strategije osmišljevanja svobodne volje imenujem strategije “dodatnega dejavnika” *[extra factor].* Zamisel je v tem, da indeterminizem pušča

odprto možnost, kako bo dejavnik deloval ali izbral, zato moramo uvesti neko "dodatno" vrsto vzročnosti ali delovanja, ki presega naravni tok dogodkov in pojasni dejavnikov svobodni izbor. Že v mojih prvih srečanjih z razpravo o svobodni volji so me strategije dodatnega dejavnika razočarale. Strinjam se z drugimi libertarskimi kritiki, kot sta Peter van Inwagen in Carl Ginet, da strategije dodatnega faktorja, vključno z danes popularnimi *strategijami vzročnosti-dejavnika*, ne rešijo problema indeterminizma in svobode, ampak vodijo do dodatnih misterijev. Če želimo doseči kak napredek glede vprašanja intelegibilnosti in obstoja inkompatibilistične svobodne volje, moramo iskati v drugih smereh in se izogniti strategijam dodatnega dejavnika. Za to pa moramo ponovno temeljito razmisliti o spornih vprašanjih indeterminizma in odgovornosti.

3. Indeterminizem in odgovornost

Najprej se moramo spomniti, da indeterminizem ni nujno vključen v vsa dejanja "svobodne volje", za katera smo (do)končno odgovorni. Ni nujno, da so vsa omenjena dejanja nedeterminirana, pač pa zgolj tista, ki so nas oblikovala v to, kar smo, torej dejanja samooblikovanja (DSO). Moje mnenje je, da se takšna dejanja samooblikovanja ali DSO pojavijo v tistih težkih trenutkih, ko smo razpeti med nasprotujočimi si predstavami o tem, kakšni naj bi bili ali kaj naj bi storili. Morda smo razpeti med delovanjem, ki ga narekuje morala in svojimi ambicijami ali med močnimi trenutnimi željami in svojimi dolgoročnimi cilji ali pa smo soočeni s težavno nalogo, do katere čutimo odpor. V vseh primerih smo soočeni z med seboj nasprotujočimi si motivacijami in se moramo potruditi, da bi premagali skušnjavo, da bi naredili nekaj drugega, kar si prav tako močno želimo. V nas je neka napetost in negotovost o tem, kako v takih trenutkih ravnati. Ta se odraža v ustreznih področjih naših možganov z odmikom od termodinamičnega ravnovesja ali na kratko, v "izzvanem kaosu" v možganih, zaradi katerega so možgani občutljivi na mikronedoločenosti na ravni nevronov. Negotovost in notranja napetost, ki ju občutimo v takih samoprevpraševalnih trenutkih samooblikovanja se tako zrcali v nedoločenosti možganskih procesov samih. Temu, kar občutimo kot negotovost, fizično ustreza odprto okno možnosti, ki začasno zastre popolno določenost s preteklimi vplivi. (V nasprotju s tem je takrat, ko delujemo na podlagi prevladujočih motivov ali ustaljenih nagnjenj, negotovost ali nedeterminiranost pridušena. Če bi v takih primerih imela neko vlogo, *bi zares* bila v napoto in golo naključje, kot ugotavljajo kritiki indeterminizma.)

Ko se pod takšnimi pogoji negotovosti le odločimo, rezultat zaradi predhodne nedoločenosti ni determiniran, pa vendar je lahko hoten (torej razumen in prostovoljen), ne glede na to, kako se odločimo, saj je v takšnem samooblikovanju dejavnikova predhodna volja razpeta med konfliktnimi motivi. Vzemimo poslovno žensko, soočeno s takšnim konfliktom. Na poti na pomemben poslovni sestanek opazi nasilen napad v ozki ulici. V njej nastopi

notranja bitka med vestjo, ki ji narekuje, da se ustavi in pokliče pomoč, in med ambicijami v karieri, ki ji narekujejo, da za nobeno ceno ne sme zamuditi sestanka. Napor volje je potreben, da premaga skušnjavo po tem, da bi nadaljevala svojo pot. Če skušnjavo premaga, bo to rezultat njenega napora, toda če ne uspe, bo to zato, ker ni *dovolila* svojemu naporu, da uspe. Tako kot je hotela premagati skušnjavo, je zaradi drugih razlogov, ki so s prvimi nezdružljivi, hotela, da ji spodleti. Ko se, tako kot ta ženska, odločamo v takšnih okoliščinah in naši nedoločeni napori postanejo determinirani izbori, s *svojo odločitvijo storimo,* da ena množica med seboj tekmujočih razlogov takrat in tam prevlada nad drugimi.

Dodajmo še en delček naši uganki. Tako kot indeterminizem ne spodkoplje racionalnosti in delovanja po lastni volji, ni nujno, da sam po sebi spodkoplje nadzor in odgovornost. Predstavljajte si, da poskušate rešiti težak matematični problem, pri tem pa v vaših nevroloških procesih nastopa nekaj nedoločenosti, ki otežuje rešitev, kot nekakšno kaotično ozadje. Tako je, kot da bi se poskušali zbrati in rešiti matematični problem, toda v ozadju nastopa hrup ali nekaj, kar vam odvrača pozornost. Ali boste pri nalogi uspeli ali ne, je negotovo in nedoločeno prav zaradi motečega nevrološkega hrupa. Toda, če se zberete in kljub temu rešite problem, lahko vseeno trdimo, da vam je uspelo in ste za to odgovorni, četudi je bilo nedoločeno, ali boste uspeli ali ne. Indeterministični hrup bi deloval kot ovira, ki ste jo premagali z lastnim naporom.

Številni primeri, ko indeterminizem deluje kot ovira uspehu, a hkrati ne izključi odgovornosti, podpirajo zgornjo poanto. Predstavljajte si najetega morilca, ki skuša ustreliti predsednika vlade, a bi lahko zaradi nedoločenih dogodkov v njegovem živčnem sistemu, ki bi privedli do trzljaja ali zamaha roke, zgrešil. Ali je najeti morilec, če kljub nedoločenosti uspe zadeti tarčo, odgovoren za svoje dejanje? Odgovor je očitno “da”, saj je namerno in prostovoljno uspel v tem, kar je *poskušal* storiti – ubiti predsednika vlade. A njegovo dejanje, uboj predsednika vlade, je bilo nedeterminirano. In še en primer: med prepirom z ženo mož v navalu besa zamahne z roko po ženini najljubši stekleni mizi z namenom, da jo razbije. Spet predpostavimo, da nek indeterminizem v njegovih nevroloških procesih vpliva na nedoločenost gibalne količine njegove roke, zato je prav do trenutka udarca po mizi nedoločeno, ali se bo miza razbila. Nedoločeno je, ali bo mož razbil mizo ali ne, toda jasno je, da je mož odgovoren, če se miza razbije. (Bil bi zelo slab izgovor, če bi mož ženi rekel: “Naključje je zlomilo mizo, ne jaz.” Čeprav je vpleten indeterminizem, mize ni razbilo naključje, ampak mož.)

Takšni primeri – reševanje matematičnega problema, najeti morilec, jezni mož – še niso tisto, kar želimo, saj v njih ne gre za pravo manifestacijo (samooblikujoče se) svobodne volje ali DSO kot v primeru poslovne ženske, v kateri je njena volja razpeta med nasprotujočimi si motivi. Ženska želi žrtvi pomagati, a prav tako želi pravočasno prispeti na sestanek. Za razliko od tega primera volja najetega morilca ni razdvojena. On želi ubiti predsednika vlade in noče, da mu spodleti (če mu spodleti, bo to zgolj zaradi naključja.) A tudi primeri najetega morilca,

jeznega moža in podobni nam v določeni meri pomagajo. Za nadaljnji napredek pa je potrebna malo bolj natančna analiza.

V primerih notranjih konfliktov značilnih za DSO, kot v primeru poslovne ženske, si predstavljajte, da indeterministični hrup, ki jo ovira, da bi se uprla skušnjavi, ne prihaja od zunaj, pač pa izvira iz njene lastne volje, saj si prav tako močno želi ravnati drugače. Zamislite si, da sta v to vključeni dve prepletajoči se povratni nevronski mreži, ki predstavljata njeni nasprotujoči si motivaciji in vsaka vpliva na drugo. (To sta kompleksni mreži med seboj povezanih nevronov v možganih, ki si izmenjujeta impulze v povratnih zankah, ki so v splošnem značilne za kognitivne procese višje stopnje.)[3] Vložek ene od teh mrež so moralni razlogi za ravnanje, zaradi katerih bi se ženska ustavila in pomagala žrtvi nasilja; vložek druge mreže pa so ambiciozni motivi, ki so povezani z udeležbo na pomembnem sestanku. Mreži sta povezani tako, da indeterministični hrup, ki jo ovira v sprejetju prve odločite, prihaja iz njene želje, da bi se odločila drugače in obratno. Indeterminizem tako vznikne iz konflikta njene volje, ki vodi do notranje napetosti. Ko v teh okoliščinah katerakoli mreža "zmaga" (doseže prag aktivacije, ki tvori izbor), je to tako kot rešitev matematičnega problema, v kateri premagamo ozadnji hrup, ki ga tvori druga mreža. In prav tako, kot lahko takrat, ko rešite matematični problem s tem, da premagate moteči hrup, rečemo, da ste to storili vi in ste za to odgovorni, lahko tudi v primeru ženske, *ne glede na to, kaj izbere*, rečemo, da je to storila ona in je za to odgovorna. Pot, po kateri je ženska uspela doseči prag izbora, je morala premagati oviro v obliki indeterminističnega hrupa, ki ga povzroča druga mreža.

V teh pogojih noben od izborov ni "nenameren", "naključen", "svojevoljen" ali "zgolj slučajen" (kot pravijo kritiki indeterminizma), saj v vsakem primeru dejavniki izberejo *po lastni volji* in v vsakem primeru ravnajo po *razlogih*, ki jih tam in takrat sprejmejo kot *svoje*. *A* to so ravno pogoji, ki jih običajno zahtevamo, da je dejanje storjeno namenoma, ne pa naključno, po "kaprici" ali po golem naključju. In ravno ti pogoji po mojem mnenju zavračajo vse razloge, zaradi katerih bi rekli, da dejavniki sicer delujejo, toda nad svojimi dejanji in delovanjem nimajo *nadzora* (prisila, priganjanje, omejevanje, nepazljivost, naključje, nadzor s strani drugih itd.).[4] Seveda v primeru nedeterminiranih DSO dejavniki ne nadzirajo ali določajo izbora, *preden* ta nastopi. Ampak iz tega, da dejavnik ne nadzira ali določa, kateri iz množice izidov bo nastopil, preden ta nastopi, še ne sledi, da dejavnik *ne* nadzira ali določa, kateri izid bo nastopil takrat, *ko* ta dejansko nastopi. Ko so zagotovljeni prej omenjeni pogoji za DSO, dejavniki, *takrat in tam*, s svojim odločanjem nadzirajo prihodnji tok svojega življenja. Prav res, imajo, kot jaz temu pravim, "pluralni voljni nadzor" nad

[3] Berljiv in dostopen uvod v vlogo nevronskih mrež (vključno s povratnimi mrežami) v kognitivnem procesiranju najdete v delih P. M. Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul* (1996) in Manfred Spitzer, *The Mind Within the Net* (1999).

[4] Z dodatnimi domnevami moramo izločiti nekatere od teh pogojev. Tako, recimo, moramo domnevati, da nihče ne grozi ženski s pištolo, da ni paralizirana ipd. A poanta je v tem, da nobeden od teh pogojev ni nezdružljiv s primerom, kot smo ga opisali. Če so ti dodatni pogoji izpolnjeni, lahko pa seveda so, in je primer poslovne ženske drugače prav tak, kot sem ga opisal, imamo primer DSO. Popoln argument za to je v 8. poglavju dela *The Significance of Free Will.*

možnostmi v naslednjem smislu: sposobni so privesti do *katerekoli* možnosti, ki jo želijo, *kadar* to želijo, zaradi razlogov, iz katerih to sami želijo, in to namerno, ne po naključju ali pomoti, ne da bi bili prisiljeni to storiti ali to hoteti in ne da bi jih drugi dejavniki ali mehanizmi na kak drug način v tem nadzirali. DSO, kot jih jaz pojmujem, izpolnijo vsakega od teh pogojev.[5] Pogoje lahko povzamemo, da, tako kot včasih rečemo, dejavniki lahko *po lastni volji* izberejo tako ali drugače.

Takšno pojmovanje samooblikovalnih izborov tvori neke vrste "podvojitev" matematičnega problema. Kot da bi dejavnik, ki je soočen s takšnim izborom, *poskušal* ali si prizadeval rešiti *dva* kognitivna problema hkrati ali rešiti dve nasprotujoči si (presodni) nalogi naenkrat. V našem primeru gre za nalogo sprejeti moralni izbor in sprejeti temu nasprotni sebični izbor (kar ustreza dvema tekmujočima nevronskima mrežama, ki tu nastopata). Vsako nalogo onemogoča indeterminizem, ki izvira iz druge naloge, zato lahko spodleti. A če uspe, potem je dejavnik za izid odgovoren, saj je, tako kot v primeru reševanja matematične naloge, uspel v tem, kar je zavestno in z lastno voljo skušal storiti. Spomnimo se najetega morilca in moža. Zaradi nedoločenosti v njunih nevroloških procesih bi najeti morilec lahko zgrešil tarčo, mož pa ne razbil mize. A če jima *uspe*, kljub verjetnosti, da jima spodleti, sta odgovorna, ker bosta uspela v tem, kar sta se trudila in nameravala storiti.

Tako je, po mojem mnenju, tudi z izbori samooblikovanja, le da v primeru izborov samooblikovanja dejavniki, *karkoli že izberejo*, uspejo storiti, kar so poskušali storiti, ker so se istočasno trudili napraviti oba izbora, eden pa je zmagal. Neuspeh storiti eno od dejanj ni *zgolj* neuspeh, pač pa hoten uspeh drugega dejanja. Ampak, ali je smiselno govoriti o tem, da se dejavnik trudi, da bi istočasno storil dve nasprotujoči si stvari ali naenkrat rešil dva kognitivna problema? No, sedaj vemo, da so možgani paralelni procesor, ki lahko istočasno predeluje različne vrste informacij, ki so relevantne za naloge, kot so zaznava ali prepoznavanje prek različnih nevroloških poti. Menim, da je takšna sposobnost nujna, da lahko izpričamo svobodno voljo. V primerih samooblikovanja (DSO) dejavniki poskušajo istočasno razrešiti številne in med seboj nasprotujoče si naloge. Lahko bi rekli, da so v sebi razdvojeni, a kljub temu ne gre za dve ločeni osebi. Z vsako od nalog se poistovetijo. Poslovna ženska, ki želi pomagati žrtvi nasilja, je prav tista ambiciozna ženska, ki želi pravočasno priti na sestanek in narediti kupčijo. Tako kot občasno vsak od nas, je tudi ona v sebi razpeta med dvema različnima vizijama tega, kar je in kar želi biti. A to je kompleksnost, ki je potrebna za pravo samooblikovanje in svobodno voljo. In ko bo uspela uresničiti eno od stvari, ki jih poskuša doseči, bo to sprejela kot *svojo* razrešitev konflikta v svoji volji, hoteno in namerno, ne pa kot naključje ali pomoto.

4. Odgovornost, sreča in naključje

Dosedanja razprava se vam lahko zdi zanimiva, se pa morda kljub temu težko

[5] Dejstvo, da DSO vsakega od teh pogojev lahko izpolnijo, bolj podrobno pokažem v 8. poglavju dela *The Significance of Free Will.*

odpoveste intuiciji, da izbori, ki so nedeterminirani, *morajo* biti zgolj naključni, torej morajo biti "slučajni", "muhasti", "nenadzorovani", "iracionalni" in kar je še takih očitkov. Takšne intuicije so globoko zasidrane. A če hočemo razumeti svobodno voljo, bomo morali preseči stare miselne navade, ki podpirajo takšne intuicije in se naučiti razmišljati na nove načine. Prvi korak k temu je, da prevprašamo intuitivno povezavo med "tu nastopa indeterminizem" in "to se pripeti zgolj po naključju ali sreči". "Naključje" in "sreča" sta izraza, ki ju uporabljamo v vsakodnevnem jeziku in vsebujeta konotacijo "biti izven mojega nadzora". Uporaba teh izrazov zato že predpostavlja nekaj tega, kar bi šele morali dokazati. "Indeterminizem" pa je strokovni izraz, ki zgolj izključuje *deterministično* vzročnost, ne pa vzročnosti kot take. Indeterminizem je združljiv z nedeterministično ali verjetnostno vzročnostjo, pri kateri rezultat ni neogiben. Zatorej je zmota (žal ena najbolj pogostih v razpravah o svobodi volje) domnevati, da "nedeterminiran" pomeni "nepovzročen".

Tu je še en izvor nesporazumov. Ker je rezultat napora poslovne ženske (izbor) "nedoločen" do zadnjega trenutka, si lahko predstavljamo, da si najprej prizadeva premagati skušnjavo, da bi šla na sestanek, potem pa v zadnjem trenutku nastopi naključje, ki odloči izid. To je zavajajoče. Po nazoru, ki ga zagovarjam, ne moremo ločiti indeterminizma in napora volje, kot da *najprej* nastopi napor, ki mu *sledi* naključje ali sreča (ali pa obratno). Napor volje in indeterminizem si moramo predstavljati kot zlita skupaj, napor *je* nedoločen in nedoločenost je lastnost napora, ne pa nekaj ločenega, kar se pojavi pred ali po naporu. Dejstvo, da ima napor lastnost nedoločenosti, še ne pomeni, da ne gre za *napor* te ženske. Kompleksna povratna možganska mreža, ki realizira napor v možganih, širi impulze v povratnih zankah in v tem širjenju je nekaj nedoločenosti. A celoten proces je napor njene volje, ki traja prav do trenutka izbora. Nobenega trenutka ni, v katerem bi se napor nehal in bi odločanje prevzelo "naključje". Izbor je rezultat njenega napora, četudi ji lahko spodleti. Podobno, mož zlomi mizo kot rezultat svojega napora, četudi je mogoče, da mu zaradi nedoločenosti spodleti (zato je izgovor "naključje je zlomilo mizo, ne jaz" tako neprepričljiv).

Tako kot nas izraz "izbrala je po *naključju"* lahko zavede, je zavajajoč tudi izraz *"posrečilo* se ji je". Spomnimo se, da bi v primerih najetega morilca in jeznega moža lahko rekli "posrečilo se jima je" ubiti predsednika vlade in razbiti mizo, ker so bila njuna dejanja nedoločena. Kljub temu sta odgovorna. Vprašajte se naslednje: zakaj sklep "posrečilo se mu je, zato *ni odgovoren"* v primeru najetega morilca in jeznega moža ne velja? Prvi del odgovora se navezuje na prej omenjeno opozorilo, da vsakodnevna raba pojma "sreče", tako kot "naključja" že predpostavlja, kar bi šele morali dokazati, to pa ne drži nujno za pojem indeterminizma (ta implicira samo odsotnost deterministične vzročnosti). Jedro pomena izraza "posrečilo se mu je" v primeru najetega morilca in moža, ki pa *ga* nakazuje indeterminizem, je, "uspelo mu je *kljub verjetnosti ali možnosti neuspeha"*, ta pomen pa ne implicira odsotnosti odgovornosti, *če mu uspe.*

Če bi izraz "posrečilo se mu je" imel drugačen pomen v takšnih primerih, ki jih

pogosto povezujemo s "srečo" in "naključjem" (recimo, izid ni bil njegovo delo ali to je nastopilo zgolj po naključju ali on za to ni bil odgovoren), bi v primeru najetega morilca in jeznega moža sklepanje "posrečilo se mu je, zato *ni odgovoren"* bilo veljavno, pa očitno ni. A poanta je, da ta pomena "sreče" in "naključja" ne sledita *iz gole prisotnosti indeterminizma.* Drugi razlog, zakaj v primeru najetega morilca in moža sklep "posrečilo se mu je, zato ni odgovoren" spodleti, je, da uspeta udejanjiti to, kar sta vseskozi *poskušala* in hotela storiti (ubiti predsednika vlade, razbiti mizo). Tretji razlog je ta, da *ko* sta uspela, njuna reakcija ni bila "ježešna, to je bila napaka, nesreča, nekaj, kar se mi je *zgodilo*, in ne nekaj, kar sem *storil"*. Izid sprejmeta kot nekaj, kar sta ves čas poskušala in želela storiti, se pravi zavestno in namerno, ne po sreči in naključju.

Ampak tem pogojem je zadoščeno tudi v primeru poslovne ženske, *ne glede na to,* kaj izbere. Če ji uspe, da izbere pomoč žrtvi nasilja (ali pa da pohiti na sestanek), potem (i) ji "uspe kljub *verjetnosti ali možnosti neuspeha",* (ii) uspe ji udejanjiti tisto, za kar si je ves čas *prizadevala* in si *želela* (čeprav iz različnih razlogov si je zelo želela vsakega od izidov in se je v obeh primerih trudila, da bi zmagali njeni razlogi) in (iii) ko ji je uspelo izbrati eno od možnosti (vrniti se na kraj nasilja in pomagati žrtvi), njena reakcija ni bila "ježešna, to je bila napaka, slučaj, nekaj, kar se mi je *zgodilo,* in ne nekaj, kar sem *storila"*. Ne, *sprejela* je izid kot nekaj, za kar si je ves čas prizadevala in kar je hotela storiti. Prepoznala je izid kot svojo razrešitev konflikta v njeni volji. Tudi če bi izbrala, da gre na sestanek, bi sprejela ta izbor in ga prepoznala kot svojo razrešitev konflikta v svoji volji.

Morda pa je problem v tem, da s tem, ko predpostavimo, da so izidi naporov njene volje izbori, že vnaprej predpostavimo tisto, kar bi šele morali dokazati. To bi lahko utemeljili s tem, da "če je nek dogodek nedoločen, tedaj mora biti nekaj, kar se zgolj *pripeti,* ne pa pravi izbor ali dejanje neke osebe". Da uvidimo krožnost te trditve, moramo zgolj prepoznati, kaj pomeni: če je nekaj izbor ali dejanje, tedaj mora biti determinirano, torej, "vsi izbori in dejanja so determinirani". Ali naj bi to bilo nujno resnično ali resnično po definiciji? Če je temu tako, potem bi bil problem svobodne volje rešen po dekretu. Toda nobenega razloga ni za domnevo, da je takšna trditev sploh resnična. Ali moževo dejanje, zlom mize, ni bilo nekaj, kar je on *storil* zgolj zato, ker je bil izid determiniran? Spomnite se, da "nedeterminiran" ne pomeni "nepovzročen". Zlom mize je povzročil zamah njegove roke, in čeprav izid ni bil neizbežen, lahko vseeno rečemo, da je to *storil* on in je za to odgovoren. Če si ogledamo še izbore, izbor je oblikovanje namere, cilja ali smotra, da bi nekaj storili. Izbor razreši našo negotovost in neodločnost glede tega, kaj narediti. Nič v tem opisu ne pomeni ali namiguje na to, da ne bi moglo biti nekaj indeterminizma v razmisleku ali nevroloških procesih dejavnika, ki so bili predhodni izboru in ustrezajo dejavnikovi predhodni negotovosti glede tega, kaj naj naredi. Še enkrat se spomnimo, da prisotnost indeterminizma ne pomeni, da je izid naključen, ne pa izid dejavnikovih prizadevanj. Izbori samooblikovanja so nedoločeni, ne pa tudi nepovzročeni. Povzročijo jih dejavnikova prizadevanja (napor volje).

No, morda indeterminizem ne spodkopava ideje, da sploh gre za *izbor*, pač pa le to, da gre za izbor *dejavnika*. A zakaj bi to bilo nujno? Izbor poslovne ženske je njen, ker je rezultat njenega truda in preudarka, na katera vzročno vplivajo njeni razlogi in nameni (recimo namen, da tako ali drugače razreši negotovost). Napor, preudarek, razlogi in nameni pa so *njeni*, ker so vključeni v njen širši motivacijski sistem, ki je realiziran v njenih možganih in v okviru katerega razume samo sebe kot praktično presojevalko in dejavnico.[6] Za dejavnikov izbor gre takrat, ko gre za namerni izbor, ki temelji na prizadevanjih, preudarku in razlogih, ki so del samoopredelitvenega motivacijskega sistema dejavnika in ko le-ta *sprejme* nove namere in cilje, ki jih izbor vnaša v motivacijski sistem, ter jih obravnava kot vodnik za *prihodnje* praktično razmišljanje in delovanje.

No, morda težava ni v tem, ali so nedeterminirana DSO *izbori* ali celo *izbori dejavnika* ali ne, pač pa, kolikšen *nadzor* ima dejavnik nad njimi. Morda je res, da prisotnost indeterminizma (kot sem dokazoval v obravnavi pluralnega voljnega nadzora) ne izključuje popolnoma nadzora. Ampak, ali prisotnost indeterminizma morda ne bi vsaj *zmanjšala* nadzora oseb nad njihovimi izbori in dejanji? Ali ni tako, da je nadzor najetega morilca nad tem, ali bo predsednik vlade ubit (njegova sposobnost, da udejani svojo namero ali to, kar poskuša narediti) zaradi indeterminiranih dražljajev ali sunkov v njegovi roki zmanjšan, tako kot nadzor moža nad tem, ali bo miza razbita? Ta omejitev se zdi povezana s problemom, razvpitim med kritiki *libertarjanske svobode* – zdi se, da je indeterminizem, kjerkoli se pojavi, *ovira* pri realizaciji naših namenov, torej tudi ovira (ne pa obogatitev) naše svobode.

V teh ugovorih je nekaj resnice, a menim, da tisto, kar je v njih resničnega, razkriva nekaj pomembnega o svobodni volji. Priznati moramo, da indeterminizem, kjerkoli se pojavi, *zares* zmanjša nadzor nad tem, kar poskušamo narediti, in *je* zares ovira za udejanitev naših namer. A spomnimo se, da v primeru poslovne ženske (in na splošno pri DSO) indeterminizem, ki dejansko zmanjšuje njen nadzor nad eno od stvari, ki jih poskuša narediti (moralnim dejanjem pomoči žrtvi nasilja) *izvira iz njene lastne volje*, iz njene želje in truda, da bi storila nasprotno in šla na poslovni sestanek. Indeterminizem, ki zmanjšuje njen nadzor nad to drugo možnostjo, za katero si prizadeva (da torej ravna sebično in gre na sestanek), izvira iz njene želje in napora, da bi ravnala nasprotno (se izkazala kot moralna oseba in delovala iz moralnih razlogov). Torej v obeh primerih indeterminizem *zares* deluje kot prepreka in ovira pri uresničitvi ene od njenih namer, toda kot ovira ali prepreka v obliki odpora znotraj njene volje, ki jo mora premagati z naporom volje.

Če ne bi bilo takšnih ovir, če ne bi bilo odporov v njeni volji, bi v nekem smislu imela "popoln nadzor" nad eno od možnosti. Ne bi bilo nasprotujočih si motivov, ki bi jo ovirali pri tem, kar bi izbrala. A potem tudi ne bi imela svobode, da racionalno in namerno izbere drugo možnost, saj ne bi imela dobrega

[6] Tezo, da je tak motivacijski sistem nujen za opredelitev pojma osebe in dejavnika, so prepričljivo zagovarjali Fred Dretske (1988), David Velleman (1992) in Owen Flanagan (1992). V delu *The Significance of Free Will* (str. 137-142) imenujem realizacijo takega sistema v možganih "mreža sebstva" [*self-network*].

nasprotnega razloga za to, da to stori. S tem, da je indeterminizem *ovira* za uresničitev nekaterih od naših namer, pa paradoksalno odpre pravo možnost, da sledimo drugim ciljem, da izberemo in delujemo *drugače*, *v* skladu z našo voljo (hoteno) in razlogi (racionalno), ne pa proti njej. Da bi zares bili pravi samooblikujoči se dejavniki (ustvarjalci samih sebe), da bi imeli svobodno voljo, morajo včasih v našem življenju nastopiti ovire in prepreke v naši volji, ki jih moramo premagati.

Naj sklenem s končnim ugovorom, o katerem še nisem govoril in je morda najbolj zgovoren. Četudi bi priznali, da lahko oseba, kot je poslovna ženska, oblikuje prave indeterminirane izbore samooblikovanja, ali morda le ni nekaj v obtožbi, da bi taki izbori bili *arbitrarni?* Zdi se, da je v izborih samooblikovanja vendarle nek preostanek arbitrarnosti, saj dejavniki v načelu ne morejo imeti zadostnih ali prevladujočih *predhodnih* razlogov za eno od opcij, za to, da bi ena od množice razlogov za dejanje prevladala. Tudi v tem ugovoru je nekaj resnice, a spet menim, da nam ta resnica sporoča nekaj pomembnega o svobodni volji. Pove nam, da je vsak nedeterminiran svobodni izbor samooblikovanja začetek nečesa, kar sem poimenoval "eksperiment vrednot". Upravičenje le-tega je v prihodnosti in ni popolnoma razloženo s preteklimi razlogi. Ko na ta način izbiramo, v bistvu pravimo: "Pa poskusimo tole. Tega sicer ne zahteva moja preteklost, a je združljivo z njo in je ena od razvejanih poti, po kateri lahko moje življenje zdaj smiselno krene. Čas bo povedal, ali je izbor pravi. Medtem pa sem tako ali drugače pripravljen sprejeti odgovornost za ta izbor." *(The Significance of Free Will,* str. 145-146)

Vredno je še omeniti, da izraz "arbitraren" izvira iz latinskega *arbitrium,* ki pomeni "sodba" – kot v *liberum arbitrium voluntatis* "svobodna sodba volje" (tako so srednjeveški filozofi označevali svobodno voljo). Predstavljajte si pisca sredi romana. Junakinja romana se sooča s krizo, pisatelj pa še ni v zadostni meri izoblikoval njenega lika, da bi lahko predvidel njene reakcije. Pisatelj *presoja* o tem, presoja pa ni determinirana z že oblikovano preteklostjo junakinje in je ne usmerja v točno določeno smer. V tem smislu je presoja *(arbitrium),* kako bo junakinja delovala, naključna, a ne popolnoma. Vhodni podatek za izbor je fikcijska preteklost junakinje, presoja sama po sebi pa je nadaljnji vhodni podatek za njeno prihodnost. Na podoben način so dejavniki, ki delujejo na podlagi svobodne volje, hkrati avtorji in liki v svojih lastnih zgodbah. Zaradi sodb samooblikovanja svobodne volje *(arbitria voluntatis)* (DSO) so razsodniki v lastnem življenju, "oblikujejo sami sebe" iz svoje preteklosti, ki pa, če so resnično svobodni, ne omeji njihovih prihodnjih poti na eno samo. Predpostavite, da bi takim dejavnikom rekli: "Poglej, nisi imel zadostnih in

odločilnih predhodnih razlogov za to, da si izbral tako, kot si, saj si hkrati imel primerne razloge za drugo možnost." Morda bi odgovorili: "Res je. A imel sem *dobre* razloge, da sem tako izbral, in sem jih pripravljen zagovarjati in *prevzeti odgovornost.* Če razlogi niso bili zadostni ali odločilni, je to zato, ker – tako kot junakinja romana – pred odločitvijo še nisem bil popolnoma oblikovana oseba

(in, kar se tega tiče, še vedno nisem). Tako kot avtor romana sem v procesu pisanja nedokončane zgodbe in oblikovanja neoblikovanega lika, ki sem v mojem primeru jaz sam."

5. Vzročnost dejavnika

Ko sem začel razpravljati o vprašanju intelegibilnosti, sem se zavezal, da se v zagovoru libertarjanske svobodne dejavnosti ne bom skliceval na "dodatne dejavnike", kot so noumenalni jaz, transempirični center moči ali posebne oblike vzročnosti-dejavnika ali vzročnosti brez dogodkov, na katero se libertarci radi sklicujejo. V prejšnjih razdelkih sem svojo obljubo držal. Sklicujem se na dejstvo, da napor, namere, prepričanja, hotenja, namere in drugi motivi ali razlogi dejavnikov lahko povzročijo svobodne izbore in dejanja. A tu gre za vzročnost dogodkov ali stanj stvari, ki vključujejo dejavnike. To ni posebna vzročnost, ki nastopa v teorijah vzročnosti-dejavnika in je ne moremo obravnavati v okviru vzročnosti dogodkov ali stanj stvari, fizične ali psihološke, ki vključuje dejavnike.[7] Na vzročnost naporov, namer, prepričanj in podobno se sklicujejo tudi kompatibilisti v svojih pojasnilih svobodnih dejanjih in odločitev in težko je videti, kako bi brez tega lahko razvili svoja pojasnila svobodnega delovanja. Drugače pa je s stvarmi, kot so noumenalni jaz, transempirični center moči ali vzročnost brez dogodkov, katerih posebni namen je *reševanje libertarskih intuicij* o svobodni volji in jih zato nelibertarjanci ne potrebujejo.

To je tisto, kar mislim s tem, da ne vpeljujem "dodatnih dejavnikov". Moje pojmovanje svobodne volje ne zahteva nobenih dodatnih ontoloških bitnosti ali relacij, ki jih ne bi potrebovala tudi nelibertarska pojmovanja svobodne dejavnosti. V mojem pojasnilu nastopajo napori, presoje, želje, namere ipd. in njihova vzročnost. Ampak tudi kompatibilisti, če želijo govoriti o svobodni dejavnosti, morajo o tem govoriti. Moja edina dodatna domneva za pojasnilo libertarske svobodne volje je pričakovana – nekateri mentalni dogodki ali procesi, ki nastopajo v svobodnem dejanju, so *nedoločeni*, tako da je lahko vzročnost mentalnih dogodkov tako nedeterministična ali probabilistična kot deterministična.

Če hoče takšna teorija uspeti, mora biti nekaj indeterminizma v možganih, tam, kjer se pojavljajo nedoločeni napori in izbori. A to zahteva vsaka libertarska teorija. Če so svobodni izbori nedoločeni, kot to domnevajo libertarci, mora nekje v naravnem svetu obstajati nedoločenost, ki naredi prostor za svobodne izbore; empirično vprašanje pa je, ali indeterminizem zares nastopa. To velja

[7] Mentalna vzročnost (ali vzročnost mentalnih stanj, kot so prepričanja in želje) je sama predmet razprave v sodobni filozofiji. A o njej tu predpostavljam samo dvoje. Najprej, ker mentalno vzročnost predpostavljajo tako kompatibilistična kot libertarska (takšno, kot je moje) pojasnila svobodne dejavnosti, problemi mentalne vzročnosti, kakršnikoli so že, niso posebni problemi za libertarske teorije ali teorije podobne mojim. Drugič, vzročnost želja, prepričanj ipd. je vzročnost stanj ali dogodkov in nas ne zavezuje k brezdogodkovni vzročnosti-dejavnika. Menim, da obe točki lahko branimo. Nekateri libertarci, ki so enostavni indeterministi, tako kot Carl Ginet, bi zanikali prvo točko (ne pa druge), saj dokazujejo, da pojasnila dejanj s pojmi, kot so prepričanja, želje in druga mentalna stanja, sploh niso vzročna pojasnila. S tem stališčem enostavnih indeterministov se ne strinjam, a tega tu ne bom utemeljeval.

tudi, če predpostavimo posebno vrsto vzročnosti-dejavnika ali pa nematerialno sebstvo, ki posreduje v možganih. Od vsega začetka mora v možganih biti nek indeterminizem, da bi te posebne oblike delovanja lahko delovale. Že antični epikurejci so dejali, da morajo atomi včasih "skreniti" na nedoločene načine, če naj bo v naravi prostor za svobodno voljo.

Moj predlog o tem, kje bi lahko nastopil indeterminizem, če ga fizikalni svet dopušča, je, da nasprotja v voljah dejavnikov, povezana z izbori samooblikovanja, izzovejo kaos v možganih, ki postanejo dovzetni za kvantno nedoločenost na ravni nevronov, ki bi potem bila povečana do te mere, da bi lahko vplivala na nevronske mreže kot celoto. Tako bi možgani s takšnimi nasprotji bili izzvani h kreativnemu reševanju problemov. To je seveda le ugibanje. Drugi so predlagali drugačne načine, kako bi nedoločenost v možganih lahko bila vključena v možgane in svobodno voljo.[8] Takšne spekulacije niso povsem brez koristi. Vedno več je dokazov, da bi kaos lahko imel vlogo v človeškem kognitivnem procesiranju, prav tako kot jo ima v številnih kompleksnih fizikalnih sistemih, kar zagotavlja živčnemu sistemu fleksibilnost, potrebno za kreativno prilagajanje nenehno spreminjajočemu se okolju.[9] Seveda je kaotično obnašanje, četudi nepredvidljivo, običajno determinirano in samo po sebi ne implicira indeterminizma. A kaos vključuje "občutljivost na začetne pogoje". Majhne razlike v začetnih pogojih kaotičnih sistemov, vključno z živimi bitji, se lahko povečajo in vodijo do učinkov, ki so indeterminirani v večjem obsegu. Če možgani "tvorijo kaos, da bi osmislili svet" (kot navaja ena od novejših raziskav – Skarda in Freeman (1987)), lahko njihova dovzetnost za začetne pogoje poveča kvantno nedoločenost v nevronskih mrežah, tako da so njihovi učinki lahko odvisni od majhnih razlik v sprožitvi posameznih nevronov. Ideja je v glavnem ta, da neka kombinacija kvantne fizike in novih znanosti o kaosu in kompleksnosti samoorganizirajočih se sistemov lahko oskrbi zadostno nedoločenost za svobodno voljo v naravi. A to je zgolj ideja. Vprašanje je v zadnji instanci empirično in predmet bodočih raziskav.

V pričujočem sestavku sem skušal odgovoriti na drugačno, a enako zahtevno vprašanje: kaj lahko *storimo* z indeterminizmom, da osmislimo svobodno voljo ob predpostavki, da indeterminizem dejansko nastopa v možganih? Ali indeterminizem ni zgolj naključje? Kako lahko zadošča za svobodno voljo, ne da bi vpeljali "dodatne dejavnike" v obliki posebne vrste vzročnosti dejavnikov ali transempiričnih centrov moči, ki bi utemeljili delovanje? Kot končni preizkus za odgovor na ta vprašanja, ki ga ponujam v tem sestavku, bo poučno skleniti z naslednjim vprašanjem: kaj manjka v mojem pojasnilu svobodne volje, kar pa bi lahko zagotovil postulat posebne oblike brezdogodkovne *vzročnosti-dejavnika?* Isto vprašanje bi lahko postavili tudi drugim teorijam "dodatnega dejavnika", kot

[8] Glej H. Stapp, *Mind, Matter and Quantum Mechanics* (1993), D. Hodgson, *The Mind Matters* (1991), John Eccles, *How the Self Controls its Brain* (1994), R. Penrose, *Shadows of the Mind* (1994), I. Prigogine in I. Stengers, *Order Out of Chaos* (1984).

[9] H. Walter, *Neurophilosophy of Free Will* (2001), povzema veliko teh raziskav. Glej tudi C. Skarda in W. Freeman, "How the Brain Makes Chaos in Order to Make Sense of the World" (1987) ter A. Babloyantz in A. Destexhe, "Strange Attractors in the Human Cortex" (1985).

so noumenalni jaz ali transempirični center moči. A večina omenjenih teorij v sedanjih razpravah ni več priljubljenih, teorije brezdogodkovne vzročnosti-dejavnika (ali imanentne vzročnosti) pa libertarci pogosto zagovarjajo in so še vedno v ospredju. Zato se bom osredotočil na primerjavo teorij vzročnosti-dejavnika in libertarsko teorijo, ki jo sam zagovarjam in ki jo pogosto imenujejo *vzročni indeterminizem.*

Naj bo takoj jasno, da predstavljena teorija vzročnega indeterminizma postulira *vzročnost dejavnika* (a ne takšne brez dogodkov ali pojavov). Dejavniki *povzročijo* ali privedejo do svojih indeterminiranih izborov samooblikovanja (DSO) tako, da si prizadevajo za njih, da se hoteno in namerno trudijo. Dejavniki s svojimi napori povzročijo ali privedejo do številnih drugih stvari, kot so smrt predsednika vlade, razbitje mize, nesreča, požar, bolečina in tako dalje. Vprašanje ni, ali *v splošnem* obstaja vzročnost dejavnikov. Vprašanje je, ali obstaja vzročnost-dejavnika (z vezajem) – *sui generis* oblika vzročnosti, ki jo zagovarjajo teorije vzročnosti-dejavnika, ki je ni mogoče jasno pojasniti z dogodki in stanji stvari, ki vključujejo dejavnike. Zavajajoče bi bilo predstaviti razpravo tako, da so libertarci, teoretiki vzročnosti-dejavnika prepričani v vzročnost dejavnikov, libertarci, ki zagovarjajo nedejavnikovo vzročnost, tako kot jaz, pa niso, domnevno zato, ker smo prepričani samo v vzročnost dogodkov. Dejstvo je, da obe strani verjameta v vzročnost dejavnikov. Ključno pa je, kako to vzročnost pojasniti.

Tako kot lahko v skladu z mojo teorijo rečemo, da dejavniki *povzročijo* svoje izbore samooblikovanja (DSO) in številne druge stvari, lahko po teoriji vzročnosti-dejavnika rečemo, da dejavniki s svojimi napori in drugimi dejanji *proizvedejo* ali *privedejo do* svojih izborov samooblikovanja in številnih drugih stvari. To je pomembno poudariti, saj zagovorniki teorije vzročnosti-dejavnika trdijo, da teorijam, kot je moja – ne pa teorijam vzročnosti-dejavnika – manjka pojmovanje, da dejavniki zares *privedejo do* svojih nedeterminiranih svobodnih izborov, ne pa da ti izbori nastopijo zgolj po naključju. Toda, kot sem prej dokazoval, indeterminizem sam po sebi ne implicira, da DSO in druga dejanja (kot so dejanja najetega morilca ali moža) nastopijo *zgolj* po naključju in ne kot rezultat dejavnikovih hotenih in namernih prizadevanj. Seveda je vzročnost v primeru DSO nedeterministična ali verjetnostna, saj so DSO indeterministična, tako kot v primerih najetega morilca in moža, ki razbije mizo. Moj argument skuša dokazati, da takšna nedeterministična vzročnost lahko podpira trditve, da dejavniki *resnično privedejo* do tega, kar povzročijo s svojimi hotenimi prizadevanji in so za to lahko tudi odgovorni.

Torej še vedno iščemo tisto, kar manjka in naj bi prineslo postuliranje brezdogodkovne vzročnosti-dejavnika. Sodobni zagovornik vzročnosti-dejavnika, Timothy O'Connor, nam pove nekaj o tem. Ko razpravlja o tem, kaj manjka teorijam vzročnega indeterminizma, kot je moja, kar pa naj bi zagotovile teorije brezdogodkovne vzročnosti-dejavnika, O'Connor pravi, da imajo pri teorijah vzročnega indeterminizma "notranja stanja dejavnika (vključujoč

razloge, motive itd.) določeno objektivno tendenco, da povzročijo določene izide. S tem sicer nastane *odprt* prostor, da lahko dejavnik svobodno izbere eno iz mnoštva realnih alternativ, ni pa nobene vzročne sposobnosti, ki bi ta prostor zapolnila. In kaj boljšega bi to lahko bilo kot dejavnik sam, ki povzroči določeno dejanje?" (O'Connor, 2002) Tu predlagani manjkajoči element je "vzročna sposobnost", da "svobodno izberemo eno možnost iz množice realnih alternativ", ki so odprte zaradi vzročne nedoločenosti predhodnih dogodkov.

Takšna vzročna sposobnost je gotovo pomembna. A zakaj moramo predpostaviti, da je potrebna brezdogodkovna vzročnost-dejavnika za takšno sposobnost? Dejstvo je, da po predstavljenem stališču vzročnega indeterminizma dejavnik *poseduje* takšno vzročno sposobnost. Ne samo, da ima poslovna ženska, soočena z DSO, množico realnih alternativ, izmed katerih izbira; ima tudi *sposobnost,* da izbere tako ali drugače, s tem da naredi ustrezen napor. Nasprotujoči si motivi v njeni volji in posledični razkol v njenem motivacijskem sistemu ji omogočijo, da na podlagi razlogov hoteno in namerno izbere tako ali drugače. Tu zanesljivo gre za *vzročno sposobnost,* saj gre za sposobnost *povzročiti* ali *privesti do* kateregakoli izbora (seveda nedeterministično) kot rezultat njenih prizadevanj proti odporu v njeni lastni volji.

To je nedvomno čudovita sposobnost in domnevamo lahko, da jo imajo le bitja s statusom *osebe,* ki so zmožna samorefleksije, v njihovi volji pa lahko nastopijo ustrezni konflikti. To, da jo O'Connor imenuje obliko "*osebne* vzročnosti", je povsem primerno. A ni razloga, da bi morali predpostavljati obliko vzročnosti *brez dogodkov,* da bi jo pojasnili. *Sposobnost* sama (pred njenim udejanjenjem) je kompleksno dispozicijsko *stanje* dejavnika; in njeno *udejanjenje* je sosledje *dogodkov* ali *procesov,* ki vključujejo napore, ki vodijo do izbora in oblikovanja namere, slednja pa usmerja delovanje (vrniti se in pomagati žrtvi ali pohiteti na sestanek).

To je gotovo sposobnost *dejavnika,* toda tako sposobnost kot njeno udejanjenje sta opisani s pojmi, kot so lastnosti ali stanja dejavnikov, in pojmi stanj stvari, dogodkov in procesov, ki vključujejo dejavnika, kot sem prikazal v predhodnem odstavku in že prej v tem članku.

Ali kljub vsemu ne ostaja nek strah, da bo "dejavnik" izginil s prizorišča, če njegove sposobnosti in njihovo izvajanje, vključno s svobodno voljo, opišemo s stanji stvari in dogodki? Takšen strah bi bil kvečjemu zavajajoč. Trajna substanca (kot je dejavnik) ne izgine z ontološkega prizorišča, ker njen kontinuirani obstoj – njeno *življenje, če* je živo bitje – vključno s sposobnostmi in njihovo izvedbo opišemo s stanji stvari, dogodki in procesi, v katera je vključena. Potrebnih je več razlogov za to, da bi verjeli, da ni kontinuiranih stvari, substanc ali dejavnikov, pač pa zgolj dogodki, ali da bi mislili, da dejavniki nič ne povzročajo, ker povzročajo samo dogodki. Zase priznam, da zagovarjam ontologijo substanc in nekaj podobnega aristoteljanstvu, ko gre za razmislek o naravi živih bitij in odnosu med psihičnim in telesnim. Dejavniki so trajajoče substance, ki imajo tako mentalne kot fizične lastnosti. To pa je povsem združljivo s tem, da sem

vzročni indeterminist glede svobodne volje in nekdo, ki misli, da moramo *življenja* dejavnikov, njihove sposobnosti in udejanjanje le-teh, vključno s svobodno voljo, razložiti s stanji, procesi in dogodki, ki vključujejo dejavnike.

Podobne pomisleke imam glede O'Connorjevih komentarjev o "emergenci" ali "emergentnih lastnostih" dejavnikov v povezavi s svobodno voljo (recimo emergentne vzročne sposobnosti). Problem obstoja emergentnih lastnosti (tako kot problem trajne substance) moramo razlikovati od problemov brezdogodkovne vzročnosti-dejavnika. Tudi sam sem prepričan, da je za svobodno voljo nujna neka vrsta emergence (ki jo zdaj pripisujejo samoorganizirajočim sistemom) – tudi za vzročni indeterminizem, ki ga zagovarjam. Ko možgani dosežejo določeno stopnjo kompleksnosti, ki omogoča konflikte volje, potrebne za DSO, večji motivacijski sistem možganov izzove kaos in nedoločenost v tistem delu možganov, ki realizira določen razmislek. Z drugimi besedami, celotni motivacijski sistem, realiziran kot obsežna "mreža" [*self-network*] v možganih, ima sposobnost, da vpliva na določene dele samega sebe (na procese znotraj sebe), ko je dosežena določena stopnja kompleksnosti celote. To je nekakšna emergenca novih *sposobnosti* in resnično celo neke vrste "vzročnosti navzdol" (novih vzročnih vplivov emergentne celote na njene dele), ki jih dandanes prepoznavajo na številnih znanstvenih področjih o samoorganizirajočih se in ekoloških sistemih (Kuppers 1992; Kauffman 1995, Gilbert in Sarkar 2000).

Toda takšna vrsta emergence, ki je značilna za samoorganizirajoče se sisteme, sama po sebi še ne implicira vzročnosti brez dogodkov, saj so vključene celote in deli dejansko stanja in procesi organizma na različnih ravneh kompleksnosti. Seveda bi O'Connor želel močnejšo obliko emergence, ki bi zahtevala vzročnost brez dogodkov. A njegov argument, da je za svobodno voljo potrebna emergenca sposobnosti za holistično ali vzročnost navzdol od celote na njene dele, ne dokazuje potrebe po vzročnosti *brez dogodkov*. Vzročnost, pomembno za svobodno voljo, lahko pojasnimo v okviru takšne teorije, kot jo sam zagovarjam.

O'Connor ponuja še en argument, ko pravi, da teorijam vzročnosti, kjer ne gre za vzročnost-dejavnika, manjka to, da "dejavnik neposredno nadzira izid" nedeterminiranega izbora. To je vprašanje *nadzora*, o katerem sem že precej povedal. Kaj pomeni, da ima dejavnik v določenem času neposreden *nadzor* nad množico možnih izbir (npr., da pomaga žrtvi nasilja ali odide na sestanek)? Prejšnji odgovor je bil v ideji pluralnega voljnega nadzora. Bolj natančno: dejavniki imajo pluralni voljni nadzor nad množico možnosti, ko imajo (1) *zmožnost ali sposobnost*, da (2) privedejo v tistem času (4) do *katerokoli* od možnosti, ki jo želijo ali hočejo, (5) iz razlogov, zaradi katerih tako hočejo, (6) namenoma in intencionalno, ne pa naključno ali po pomoti, torej (7) hoteno (v skladu z lastno voljo in ne proti njej), (8) kot rezultat lastnih naporov, če so ti potrebni, (9) ne da bi bili prisiljeni ali (10) na kak drug način nadzirani, ali primorani s strani kakega dejavnika ali mehanizma, da izberejo eno ali drugo možnost. Dejavniki *izpričajo* takšen nadzor neposredno, ko hoteno in namerno *privedejo* do ene od možnosti (določen izbor samooblikovanja ali DSO), *takrat in*

tam (v določenem času), pod temi pogoji. V tem in drugih svojih delih sem trdil, da te pogoje za DSO lahko zadostimo, ne da bi se sklicevali na brezdogodkovno vzročnost-dejavnika.[10] Takšni pogoji pluralnega voljnega nadzora so natanko tisto, kar iščemo, ko se odločamo o tem, ali so osebe *odgovorne* za svoje izbore in dejanja (npr., ko hoteno in namerno privedejo do nečesa kot rezultat svojega napora).

Za konec želim pretehtati še ugovor Randolpha Clarka, še enega teoretika vzročnosti-dejavnika. Clarke trdi, da teorije vzročnega indeterminizma, kot je moja, sicer omogočajo "odklon" za izbor, ne dopuščajo pa nič več nadzora nad dejanji, kot ga ponujajo *kompatibilisti.* Da bi utemeljili pravo libertarjansko svobodno voljo in odgovornost, pa potrebujemo več nadzora, kot ga ponujajo kompatibilisti.[11] Strinjam se, da za libertarjansko svobodo potrebujemo več nadzora, kot ga nudijo kompatibilistične teorije. Mislim pa, da potreba libertarcev za "več" nadzora, ne pomeni več iste *vrste* nadzora, kot ga nudijo kompatibilisti, pač pa že v osnovi povsem drugačno vrsto nadzora. Vrsto nadzora, ki zadeva kompatibiliste, bi lahko imenovali "nadzor predhodnega determiniranja" *[antecedent determining control)* – zmožnost, da *predhodno* zagotovimo ali določimo, katera izmed številnih možnosti bo nastopila. Če so svobodne izbire nedeterminirane, ne moremo imeti nadzora predhodnega determiniranja alternativ, saj bi udejanitev takega nadzora pomenila, da jih določamo vnaprej, da vnaprej determiniramo, kakšen bo naš izbor. (Celo brezdogodkovna vzročnost-dejavnika nam tega ne more dati.)

To, kar morajo libertarci zahtevati za nedoločena DSO, je po mojem mnenju povsem drugačna vrsta nadzora (ki je kompatibilisti ne morejo nuditi). To je (do)končni nadzor – nadzor dejavnikov kot tvorcev, ko je izključno "od njih odvisno", katera množica alternativnih izborov ali dejanj bo nastopila. To ni odvisno od nikogar drugega in od ničesar, nad čemer dejavniki sami ne bi imeli nadzora. Takšen nadzor je potreben za (do)končno odgovornost ali DO, ki je

[10] Glej *The Significance of Free Will.* 8. poglavje in "Responsibility, Luck and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism" (1999).

[11] Clarke in drugi so postavili pod vprašaj (dualne) "napore volje", ki po moji teoriji nastopijo pred izbori samooblikovanja (DSO). Ti predhodni napori indeterministično povzročijo DSO, toda ali so napori sami determinirani z dejavnikovimi predhodnimi razlogi ali motivi? Moj odgovor je. da na napore dejavnikov v DSO vzročno vplivajo predhodni razlogi ali motivi, niso pa, striktno gledano, določeni s temi razlogi, saj so razlogi sami nedoločeni, kar pomeni, da je nekaj indeterminizma vključenega v kompleksne nevronske procese, ki realizirajo te napore v možganih. Torej razlogi ne determinirajo, da bo prišlo do točno določene količine vloženega napora. To pomeni, da indeterminizem vstopa na dveh stopnjah, najprej pri naporih in potem pri DSO. Lahko bi rekli, da se pri naporih odpre "okno" nedoločenosti, rezultat pa je, da izbrani izid (DSO) ni determiniran. Toda indeterminizem primarno nastopa v trenutku samega izbora, v DSO. Izbor je nedoločen v smislu, ki dopušča robustne alternativne možnosti (med moralnim izborom in izborom, ki sledi lastni ambiciji). V pripravi tega indeterminizma pa že prej, v predhodnih nedoločenih naporih, nastopi določena mera indeterminizma. S tem je povezano vprašanje: ali dejavniki *povzročijo* te napore? Ne na način, na katerega povzročijo svoja DSO, ker so napori osnovna dejanja. Dejavniki *naredijo* napore in jih ne povzročajo tako, da storijo nekaj drugega. Kaj pa pomeni to, da dejavniki naredijo napore, sem pojasnil v predhodnih razdelkih, ko sem pojasnjeval, kaj pomeni reči, da je bil izbor poslovne ženske *njen.* In končno, ali so napori narejeni *svobodno?* Razlikujem med tremi smisli svobode in menim, da so vsi trije potrebni za popolno pojasnilo svobodnega dejanja in svobodne volje: (1) ne biti pod prisilo, kontrolo ipd.; (2) delovati "po lastni svobodni volji" v smislu, da gre za voljo, pri kateri sem sam njen tvorec (izpolnitev pogoja DO); in (3) biti nedoločeno dejanje samooblikovanja ali DSO. Prvi smisel (1) je kompatibilističen (in menim, da nujen, ne pa zadosten za svobodno voljo); smisla (2) in (3) sta inkompatibilistična. Napori volje, ki nastopijo pred DSO. so svobodni v smislu (1) in običajno tudi (2); za DSO (popoln razcvet svobodne volje) veljajo vsi trije pogoji.

kompatibilisti ne morejo zajeti, saj zahteva indeterminizem. A takšen (do)končni nadzor, kot sem dokazoval, ne zahteva brezdogodkovne vzročnosti-dejavnika. Zahteva pa sposobnost povzročiti ali privesti do kateregakoli iz množice možnih izborov ali dejanj, pri čemer je vsako nedoločeno (torej gre za nedeterministično vzročnost), ki je takšna, da to storimo po lastni volji, racionalno (zaradi razlogov), hoteno in namerno.

Bodite pozorni na to, da obstaja določena "trgovina" med (do)končnim nadzorom in nadzorom predhodnega determiniranja, ki ga želijo kompatibilisti. Da bi imeli (do)končni nadzor nad našimi usodami, se moramo v ključnih trenutkih naših življenj do neke mere odreči nadzoru predhodnega determiniranja. Sprejeti moramo določeno mero negotovosti in prave nedoločenosti, in to prav do trenutka izbora. Indeterminizem ne ohranja situacije nespremenjene, saj implicira "verjetnost ali možnost neuspeha" – čeprav je pri pravi svobodni volji vsak neuspeh že tudi uspeh, tako da smo v vsakem primeru odgovorni. Če bi libertarci zahtevali isto vrsto nadzora, kot jo ponujajo kompatibilisti, samo več, bi se strinjal s Clarkom. A menim, da potrebo po inkompatibilizmu motivira težnja po povsem drugačni vrsti "nadzora nad našimi življenji" – po nadzoru, ki zahteva, da smo do neke mere (do)končni ustvarjalci ali tvorci naših lastnih namenov in ciljev in s tem (do)končni "arbitri" naše lastne volje. Tega v determiniranem svetu ne moremo doseči.

Literatura[12]

Babloyantz, A., Destexhe, A. (1985). "Strange Attractors in the Human Cortex". V Ludger Rensing (ur), *Temporal Disorder in Human Oscillatory Systems,* New York: Springer-Verlag, str. 132-143.

Churchland, P. M. (1995). *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Dretske, F. (1988). *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Eccles, J. (1970). *Facing Reality.* New York: Springer-Verlag.

Flanagan, O. J. (1992). *Consciousness Reconsidered.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hodgson, D. (1991). The *Mind Matters.* Oxford: Clarendon Press.

Kane, R. (1985). *Free Will and Values,* Albany: State University of New York Press.

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

Kane, R. (1999). "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will

[12] Dodatek prevajalcev. – op. ur.

and Indeterminism". *Journal of Philosophy*, 96, str. 217-240.

O'Connor, T. (2002). "Dualist and Agent-Causal Theories". V Kane, R. (ur.), *Oxford Handbook of Free Will,* Oxford: Oxford University Press, str. 337-355.

Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind.* Oxford: Oxford University Press.

Prigogine, I., Stengers, L. (1984). *Order Out of Chaos.* New York: Bantam.

Skarda, C., Freeman, W. (1987). "How Brains Make Chaos in Order to Make Sense of the World". *Behavioral and Brain Sciences,* 10, str. 161- 195.

Spitzer, M. (1999). *The Mind Within the Net.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Stapp, H. P. (1993). *Mind, Matter, and Quantum Mechanics.* New York: Springer Verlag.

Velleman, J. D. (1992). "What Happens when Someone Acts?". *Mind,* 101, str. 461-481.

Walter, H. (2001). *Neurophilosophy of Free Will.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

PROBLEM METAFIZIČNE SVOBODE

Problem svobode je klasični problem metafizike, o katerem so filozofi v celotni zgodovini zahodne filozofije morda največ razpravljali. V tem preglednem članku so analizirane različne opredelitve pojma svoboda – (i) osebna svoboda: "svobodno dejanje je tisto, ki je odvisno od mene"; (ii) negativna svoboda – "oseba S svobodno stori dejanje A, kadar ji nič ne preprečuje, da bi to storila"; (iii) pozitivna svoboda – "oseba S je svobodna, kadar ima sposobnost, da stori to, kar želi" in (iv) metafizična svoboda – "dejanje osebe S je svobodno v smislu, ki je pomemben za moralno odgovornost, samo če: (a) oseba S je izvor dejanja in ima nad njim *nadzor,* (b) oseba S ima izbor glede tega dejanja – lahko bi ravnala drugače". Izvor, nadzor in izbor ogroža doktrina o determinizmu, ki ima več oznak: (i) teza o univerzalni vzročnosti; (ii) teza o (vzročni) zadostnosti; (iii) teza o obstoju deterministične teorije; (iv) teza, da iz začetnih pogojev nekega zaprtega sistema in vseh relevantnih fizikalnih zakonov sledi pravilni opis tega sistema v kateremkoli prejšnjem in kateremkoli kasnejšem trenutku. V razpravah o svobodi največkrat nastopa ohlapna oznaka – če nastopijo ustrezni predhodni pogoji, nujno nastopi determinirani dogodek. Problem metafizične svobode je naslednja dilema: (i) determinizem je resničen ali pa ni resničen; (ii) če je determinizem resničen, potem svobode ni; (iii) če determinizem ni resničen, potem svobode ni; (iv) torej svobode ni.

Ključne besede: osebna svoboda, negativna svoboda, pozitivna svoboda, metafizična svoboda, izvor, nadzor, izbor, (in)determinizem, dilema metafizične svobode.

I.

Problem svobode je klasični problem metafizike, o katerem so filozofi v celotni zgodovini zahodne filozofije morda največ razpravljali. Za Davida Huma je problem svobodne volje "najbolj sporno vprašanje metafizike, ki je sama najbolj

sporna znanost" (Hume, 1748: 95). Morda gre za eno najtežjih filozofskih vprašanj, saj nihče ne more zatrdno reči, da ni mogoče zagovarjati stališča, ki je nasprotno od tistega, ki ga sam brani. Niso redki primeri, ko so filozofi spreminjali svoje stališče (to velja, denimo, za Spinozo). Ampak svoboda ni uganka samo za filozofe. V razpravo se vpletata tako znanost kot religija, problem je vznemirjal in še vedno vznemirja pisatelje, teologe, pravnike, psihologe, fizike, politike ..., vsakdo od nas se kdaj tako ali drugače sprašuje o (ne)svobodi.

Pojem svobode je eden osrednjih pojmov naše civilizacije. Bistven je za naše razumevanje samih sebe kot oseb, svoje posebne individualnosti, lastnega dostojanstva, avtonomije in moralne odgovornosti. Svoboda je za mnoge tudi vir kreativnosti in estetskih vrednot, omogoča upanje, daje smisel življenju, je razlog za ljubezen ... Lahko bi rekli, da je perspektiva svobode naša perspektiva v svetu, naš način doživljanja sebe in drugih kot oseb, načelo našega praktičnega delovanja, kot bi rekel Kant. Po "naivnem" pojmovanju je v vsakem od nas "sebstvo" *[self],* zavestni dejavnik, ki opazuje svet in se odloča. Vsaj v določenih primerih, predvsem pa v tistih najbolj odločilnih trenutkih našega življenja, notranji "jaz" izbira med različnimi poteki dogodkov in določa, kaj se bo z "nami" zgodilo. Zato je moralno odgovoren za posledice svojih dejanj, obžaluje in se čuti krivega, če ga je kaj "polomil", zato ga drugi lahko hvalijo, so nad njim ogorčeni in ga grajajo, včasih celo kaznujejo. Že baron D'Holbach je ugotavljal, da je prepričanje v svobodo temelj religije (bog nas kaznuje ali nagrajuje na osnovi naših svobodnih izborov), upravičenje za prakso kaznovanja (zločince kaznujemo, ker domnevamo, da bi lahko ravnali drugače) in tisto, kar razlikuje ljudi in živali (živali se ne odločajo svobodno, zato ne morejo biti moralno odgovorne za svoja dejanja).

A kaj, če gre samo za iluzijo? "Naivno" pojmovanje je mogoče zares *naivno.* Če smo del naravnega reda in podvrženi njegovim zakonitostim, potem se zdi, da bodo te odpihnile avtonomno "sebstvo". Če pa nismo del naravnega reda, *kaj* potem smo in kako pojasniti naše delovanje v svetu?

Problem svobode ima različne dimenzije. Ena je gotova *politična* - za *liberalce* je svoboda posameznika osrednja politična vrednota. Področje tega, kar *smemo* in je dopuščeno, naj bi bilo čim večje. Druga dimenzija je *moralna* in *etična* – kakšne posledice imajo različna stališča o svobodi za naše moralno in družbeno življenje? Spremljajmo samo naslove tipičnega tragičnega primera iz črne kronike:

> "Sinu je prekipelo, zato je opolnoči vzel sekiro in spečega očeta udaril po glavi" in v podnaslovu "Po okrutnem umoru se je J. sam javil na policiji in s seboj pripeljal še psa" *(Dnevnik,* 7. 3. 2002). "S sojenja domnevnemu morilcu, ki se je na zahrbten način spravil nad očeta", "Bolnik ali le dober igralec?", "Psihiater sprva ocenil, da z obtoženim ni nič narobe – bo svoje mnenje spremenil?" *(Dnevnik,* 17. 8. 2002). "J. K. ml. sodijo zaradi zahrbtnega umora svojega očeta", "Sorodniki bi ga radi opeharili za denar, oče pa v resnici ni mrtev, trdi obtoženi" *(Dnevnik,* 11. 9. 2002). "Šestega

> marca letos mu je v glavo štirikrat zasekal tesarsko sekiro", "Morilcu očeta 30 let zapora", "Med sojenjem je pustil vtis, kot da mu ni niti malo žal za to, kar se je zgodilo" *(Dnevnik*, 21. 9. 2002).

Sodišče je presodilo, da je bil obtoženi v času dejanja trezen in prišteven, psihiater je ocenil, da obtoženi ne kaže znakov duševne motenosti ali bolezni, zato je bil spoznan za krivega in obtožen na najvišjo kazen. Skozi naslove pa se zrcali drama, v kateri najprej občutimo ogorčenje nad okrutnim umorom, toda spoznavamo tudi življenje na robu dna, beremo o poniževanju in zapostavljanju, porajajo se nam dvomi o duševni prištevnosti ... Ker je dejanje storil po lastni svobodni volji, je kriv in zasluži kazen. Toda, v kolikšni meri je on sam zares odgovoren za to, kar je postal? V kolikšni meri je žrtev okoliščin in ali je zares gotovo, da ne gre za bolezensko moteno osebo, ki jih obravnavamo drugače, tako kot obravnavamo drugače živali in majhne otroke?

Ta sklop vprašanj nas vodi h klasičnemu, *metafizičnemu* problemu svobode. Ali niso naša dejanja "v zadnji instanci" določena z dejavniki, nad katerimi nimamo nadzora? Ali ni "jaz" samo domina v verigi domin, ki so začele "padati" davno pred nami? Svobodo tradicionalno ogroža *determinizem,* doktrina o neki "obči postavi nujnosti," ki nastopa v različnih zgodovinskih oblikah. Angeli pri Miltonu *(Izgubljeni paradiž)* razpravljajo o tem, zakaj so bili odgovorni za svoj "padec", ko pa jih je bog naredil takšne, kot so, in imel popolno vnaprejšnje vedenje o tem, kaj bodo storili. Sodobni psiholog (Wegner, 2002) pa z laboratorijskimi preizkusi ugotavlja, da je občutek zavestne svobodne volje v povzročanju dejanj iluzoren. V obeh primerih se postavlja vprašanje, ali je svet zares zgrajen na tak način, da dopušča svobodne, odgovorne odločitve? Ali niso naše misli in dejanja določena z dejavniki onstran našega nadzora (usoda, božja vnaprejšnja vednost, nezavedno, geni, okolje ...)?

Problem svobode je metafizičen, kolikor v metafiziko sodijo najbolj splošna vprašanja tipa: Ali so vsi dogodki v univerzumu, vključno s človeškimi dejanji, določeni s predhodnimi stanji univerzuma? Kakšno je naše mesto v svetu in univerzumu? Ali veljajo za osebe enaka načela kot za vse ostalo? Ali nas določajo zakoni narave ali kakšni drugačni zakoni? Ali je "sebstvo" nekakšna "luknja" v svetu? Kaj sploh je "sebstvo" in kaj pomeni biti dejavnik? Gre za povezavo ontoloških vprašanj in problema vzročnosti, pojasnilo pojma dejavnika in njegove osebne identitete. Tudi politični problem svobode se dotika metafizičnega problema. Trend v sodobnih družbah je vsekakor širjenje področje svobode kot področja nevmešavanja države v sfero posameznika. Bolj ko sem svoboden, več svojih želja lahko zadovoljim. A kaj, če so moje želje in izbori manipulirani z okoljem, javnim mnenjem, mediji, reklamami, z "doziranjem" informacij ...? Spet se pojavi vprašanje, kdo je pravi avtor moje volje. O sebi menimo, da smo svobodne in avtonomne osebe, ki so odgovorne za svoja dejanja. Morda je evolucija poskrbela, da imamo to prepričanje, saj ne bi preživeli, če tega ne bi verjeli. Toda to še ne pomeni, da je to prepričanje *resnično.*

Ali ljudje posedujejo svobodno voljo? In kaj sploh pomeni imeti svobodno voljo?

Ali obstaja razlika med svobodnim dejanjem in svobodno voljo? Kaj tvori svobodno dejanje? Ali je svoboda združljiva z religioznim pogledom na svet? Ali je svoboda združljiva z znanstvenim pogledom na svet? Kaj se zgodi s svobodo, če je resnična teza o determinizmu? Problem so poimenovali na različne načine: problem svobode, problem svobodne volje, moralna odgovornost in svoboda, svoboda in determinizem, problem združljivosti svobode in determinizma. Klasični naslov metafizičnih razprav je bil "o svobodi volje", filozofi pa so problem videli kot dilemo – ali je volja svobodna ali pa je, tako kot vse drugo na tem svetu, podvržena neki "obči postavi nujnosti". V vsakem primeru pa je veljalo, da sta svoboda in determinizem nezdružljiva. Toda skoraj vsa novoveška filozofska literatura se ukvarja prav z razmislekom o tej predpostavki, mnogi (Hobbes, Hume, Mill ...) jo zanikajo, zato dileme *ali ... ali ...* ne moremo enostavno privzeti kot izhodišče razprave (kot ugotavlja Van Inwagen, 1983: 1-2). Združljivost svobode in determinizma je zato dolgo nastopala kot osrednji sodobni problem "svobodne volje", najnovejše razprave pa se morda spet premikajo k bolj klasičnemu vprašanju, ali svoboda sploh obstaja in kakšne posledice ima negativen odgovor na to vprašanje. Nekateri sodobni filozofi pa so pesimisti na drugačen način in menijo, da nam je morda zaradi nekega naključnega evolucijskega dejavnika v oblikovanju našega razuma biološko onemogočeno, da bi problem svobodne volje razrešili na zadovoljiv način (Chomsky, 1988 in McGinn, 1993).

V problemu svobode se prepletajo različni filozofski pristopi in stikajo različne teme (prim. Kane 2002) – moralni dejavnik in odgovornost, dostojanstvo, zaslužnost in graje vrednost v etiki; narava in meje človeške svobode, problem avtonomije in nadzora v socialni in politični teoriji; zasvojenost, samonadzor, samoprevara, šibkost volje v filozofiji psihologije; kazenska odgovornost in kazen v teoriji prava; odnos med psihičnim in fizičnim, zavest, narava dejanja in osebe, osebna identiteta in sprememba v filozofiji duha, metafiziki, kognitivni znanosti in nevroznanosti; narava racionalnosti in racionalnega izbora v filozofiji in socialni teoriji; vprašanja o božji vnaprejšnji vednosti, predestinaciji, zlu in človeški svobodi v teologiji in filozofiji religije; splošna metafizična vprašanja o nujnosti in možnosti, determinizmu, fatalizmu, času in naključju, kvantni realnosti in zakonih narave, vzročnosti in razlagi v metafiziki, filozofiji znanosti in darvinizmu.

II.

Začnimo z opredelitvijo ključnih pojmov. Beseda *svoboda* menda nastopa v več kot dvesto pomenih. Latinski naziv za svobodo je "libertas", ki danes nastopa v oznakah *libertarec, libertin, liberal* ... Gre za različne dimenzije "svobodnjaštva", ki pa med seboj niso (nujno) povezane.

Libertinec ali libertin je pristaš *libertinizma,* ki danes pomeni (i) svobodomiselnost, svobodomiselstvo in (ii) razuzdanost, razvratnost. Gre za tok v 16. in 17. stoletju, ki zavrača krščanstvo in trdi, da sta samo razum in narava merili morale, zakonov in politike. V bolj ohlapni rabi gre za zavračanje teologije

in metafizike, ki temeljita na razodetju, prepričanju v nesmrtnost duše, poslednjo sodbe, teleologije v naravi ..., sprejemanje pluralizma v religiji in etiki, skeptično zagovarjanje dvoma v zadevah filozofije in religije, zagovarjanje zgodovinskega izvora religij, dogem in verstev, ateizem ali vsaj deizem, epikurejstvo. Tipična podoba domnevno pokvarjenega libertina je Don Juan (Don Giovanni), zanj je značilna seksualna promiskuiteta, ateizem ter norčevanje iz človeških in božjih zakonov.

Tudi beseda "liberalen" ima več pomenov: prepričanje v permisivno družbo; prepričanje o svobodi govora, povezovanja, izbire; prepričanje o tem, da bi nekatere restriktivne zakone morali nujno ukiniti; prepričanje, da se država ne bi smela pretirano vmešavati v življenje državljanov; prepričanje, da se država ne bi smela (pretirano) vmešavati v "prosti tek stvari" na trgu ... Tipično je liberalec zagovornik *politične svobode*, ki jo razume kot področje privatne sfere osebnih svoboščin s čim manjšo vlogo države. Vprašanje politične svobode najlaže opredelimo kot – kaj *lahko* storim v smislu, kaj *smem?* Angleščina pozna razliko med "may" in "can" – prvi izraz označuje področje politične svobode, drugi osebne svobode. Ustrezata samostalnika sta "liberty" in "freedom". Drugi samostalnik označuje svobodo kot moč delovanja na določen način, prvi pa dejstvo, da nam neka avtoriteta *dopušča*, da ravnamo na določen način – tako govorimo o državljanski svobodi, verski svobodi, svobodi govora, tiska ... *De facto* morda lahko ("zmorem") napišem, da se ne strinjam z obstoječo oblastjo, *de iure* pa v določenih režimih tega ne smem. Obseg politične svobode je določen s pravicami, svoboščinami in pa negativno kot odsotnost dolžnosti in obvez. Kadar so pravila, ki predpisujejo dolžnosti in obveze takšna, da o neki dejavnosti X ne govorijo prav ničesar, potem tisti, ki je podvržen avtoriteti teh pravil, *sme* ravnati, kakor želi, dopuščeno je, da stori X ali pa ne.

In končno, *libertarec* je zagovornik osebne, metafizične svobode, o kateri bo govora v nadaljevanju. Različne dimenzije "svobodnjaštva" med seboj niso povezane (libertarec je lahko zagovornik najvišje svobode in osebne odgovornosti, ki pa zaradi verskih razlogov nasprotuje libertinizmu, a tudi liberalizmu).

Če je vprašanje o politični svobodi vprašanje o tem, kaj *smem*, je metafizično vprašanje o svobodi volje vprašanje o tem, kaj *(z)morem*. Ali je "svet" v najširšem smislu – vključno s preteklimi dogodki, socialnimi, genetskimi, nevrofiziološkimi okoliščinami ... ter z naravnimi zakoni (zunanjimi in notranjimi) zgrajen na način, ki dopušča svobodna dejanja? Začetna opredelitev *osebne* svobode, ki nas tu zanima, je zelo ohlapna:

OS Oseba S svobodno stori dejanje A, če in samo če je dejanje A odvisno od osebe S ("it is up to me" pravi angleška fraza, "na meni je, kaj se bo zgodilo").

A kaj pomeni, da je dejanje odvisno od osebe S? Najprej bodimo pozorni na razlike v definicijah, ki bodo sledile. Nekatere govorijo o svobodnem *dejanju*, druge o svobodi *volje*, tretje o svobodnem *izboru*. Težava je v tem, da odločitev o tem, ali svoboda označuje dejanja ali voljo, oboje ali pa kaj tretjega, velikokrat že pomeni, da imamo o problemu svobode čisto določeno stališče. "Človek lahko

naredi kar hoče, ne more pa sam izbrati, kaj bo hotel," pravi Schopenhauer, za katerega je svoboda *volje* nesmisel. Za druge pa bi dejstvo, da človek ne more sam izbrati svoje volje, takoj pomenilo, da prave svobode sploh ni. V tem začetnem določanju vsebine pojma svobode se želim izogniti vnaprejšnjim sodbam o problemu svobode, zato bom privzel, da nas v zvezi s svobodo zanima snop povezanih pojmov – svoboda volje, svobodna volja, svobodno dejanje, svoboda dejanj, svoboda izbora, svoboden izbor ...

O svobodi velikokrat začnemo razmišljati, kadar naletimo na ovire, ki preprečijo, da bi ravnali po svoji volji. Ovire so lahko *zunanje* - zakonski ali kazenski ukrepi, socialne okoliščine telesne – bolezen, pohabljenost, ali pa notranje – razne duševne bolezni in obsesije. Nekateri menijo, da je zato osrednji pomen pojma svoboda na vseh področjih *odsotnost* ovir ali preprek. Svoboda vedno pomeni, da dejavnika nič ne ovira v dejanju, ki ga namerava storiti (MacCallum, 1967). Če živim v diktaturi, ne morem javno povedati tistega, kar mislim. Če sem reven, mi to preprečuje, da bi otroku kupil igračo. Če sem paraliziran, me to ovira v telesnih gibih. Če imam nevrotični strah pred zaprtim prostorom, potem ne morem uporabljati dvigala. Vrsta svobode je odvisna od vrste preprek. Politična svoboda pomeni odsotnost političnih omejitev, psihološka svoboda pomeni, da smo "prosti" notranjih psiholoških prisil (nevroz), ekonomska svoboda pomeni odsotnost ekonomskih ovir ipd. Prva oznaka je tako *negativna:*

NS Oseba S svobodno stori dejanje A, kadar ji nič ne preprečuje, da bi to storila.

Toda, ali je "(z)morem, kadar me nič ne ovira" zares zadnji odgovor na vprašanje o svobodi? Van Inwagen opozarja, da negativna svoboda nastopa v razpravah v politiki, psihologiji in ekonomiji, toda v filozofskih razpravah nastopa pojem *metafizične* svobode, ki ima določeno pozitivno vsebino in ga ne moremo razumeti zgolj kot odsotnost preprek. Po njegovem mnenju besedica "lahko" v nekaterih od svojih običajnih rab ("lahko storim X"; "sposoben sem storiti X"; "v moji moči je, da storim X") izraža tisti pojem svobode, ki nas najbolj zanima (Van Inwagen, 1998). Kaj pomeni reči, da je moja odločitev za potovanje z vlakom svobodna? To, da imam *sposobnost* ali *moč*, da grem z vlakom, če to želim. Svoboda je moč delovanja v skladu z določitvijo lastne volje, pravi Hume. Lahko je uvideti, da je odsotnost ovir nujni pogoj za to sposobnost. Železniška nesreča, zaradi katere je proga zaprta, onemogoči mojo moč delovanja v skladu s svojo željo. Torej:

SS Oseba S ravna svobodno, kadar ima sposobnost, da stori to, kar želi.

Toda Van Inwagen hoče od *filozofske, metafizične* ali tudi *ontološke* svobode več kot zgolj sposobnost delovanja, ki je nič ne ovira. Začnimo z najpomembnejšim kontekstom, v katerem nastopa pojem osebne svobode. Dejanje, ki je odvisno od mene, je tisto, za katerega sem *moralno odgovoren.* Zgodovinsko dejstvo je, da je bil problem moralne odgovornosti glavni motor, pravzaprav *ratio essendi*, razprav o svobodi. Tudi naš odziv na vedenje drugih je odvisen od tega, kolikšno mero svobode pripisujem dejavniku. Denimo, da pridemo domov in najdemo razbito okno dnevne sobe. Moja *reakcija* bo zelo različna, če izvem, da je okno razbil meteor, sosedov dveletni sinko z žogo ali pa sosed sam, ko je sinka učil

pravilnega metanja žoge. Če sem sam pozabil okno odprto in je v moji odsotnosti divjala nevihta, potem si bom očital malomarnost. Enkrat se bomo sprijaznili "z usodo", drugič bomo nejevoljni, tretjič ogorčeni in bomo zahtevali zadoščenje, četrtič bomo obžalovali svojo pozabljivost. Ustreznost reakcij v teh medosebnih odnosih in odnosu do nas samih temelji na prepričanju, da so ogorčenje, obžalovanje in morda zahteva po kazenski odgovornosti ustrezni odnosi samo, kadar gre za odnose do oseb, ki so moralno odgovorne za to, kar storijo. Oseba pa je moralno odgovorna za svoje dejanje samo, če gre za *svobodno* dejanje. Zato nekateri predlagajo kar naslednjo definicijo:

> "Svoboden izbor je kakršnakoli stopnja svobode izbora, ki je, v sicer enakih okoliščinah, nujna in zadostna za moralno odgovornost." (Double, 1996: 11)

Ali pa:

> "Kot teoretsko nevtralno izhodišče lahko svobodno voljo označimo kot edinstveno sposobnost oseb, da upravljajo s svojim vedenjem na način, ki je nujen za moralno odgovornost." (O'Connor, 2005)

Ločitev svobodnih od nesvobodnih dejanj je pomembna za našo presojo ustreznosti različnih reakcij in določenih praks in institucij – graje in hvale, kazenskega sistema. Če je donator milijardnega zneska za izgradnjo otroške bolnišnice ravnal pod prisilo, potem mu ne bomo ravno "peli slave", saj ni ravnal svobodno. Čeprav je zveza med moralno odgovornostjo in svobodo zelo pomembna, pa se mi zdi, da med pojmoma vendarle obstaja razlika (prim. Ekstrom, 2000: 8). Tudi če nas v skladu s filozofsko tradicijo zanima oznaka svobode, ki jo zahteva pripisovanje moralne odgovornosti, pa bi vseeno želeli neko vsebinsko oznako svobode, v kateri pojem moralne odgovornosti ne nastopa.

Spomnimo se – (moje) svobodno dejanje je tisto, ki je odvisno od mene. Če sledimo Van Inwagnu, potem to odvisnost izraža besedica "lahko" – svobodno dejanje je tisto, ki ga lahko storim, sposoben sem ga storiti, to dejanje je v moji moči. V moji (trenutni) moči je, da darujem milijon tolarjev za izgradnjo otroške bolnišnice, ker: (i) denar lahko podarim ali pa ne, kakor pač izberem; (ii) karkoli že izberem, je odvisno samo od mene, jaz sem *avtor* svoje odločitve. Svoboda je tako neka aktivna *sposobnost,* moč, ki jo opredeljujeta dva pogoja: (i) dejavnik bi lahko *izbral* drugače; (ii) dejavnik je *izvor* dejanja.

Svobodno dejanje lahko označimo iz treh perspektiv. Prva usmerja pogled *naprej* — ali je dejanje skupaj z njegovimi posledicami takšno, da sem zanj moralno odgovoren? Druga usmerja pogled *nazaj* – kaj določa moje dejanje? Kdo ima nad njim *nadzor?* Če ni določeno z lastno voljo, potem dejanje ni svobodno in jaz nisem *avtentični* dejavnik. V tretji perspektivi opazujemo *prostor možnosti* – ali imam v svojem delovanju možnosti, med katerimi *izbiram?* Če nimam alternativ, potem dejanje ni svobodno. Nadzor, izvor in izbor – to bodo glavni igralci v drami svobode. Začnimo s pogledom nazaj in pogojem *izvora,* ki je tipično povezan z vprašanjem *vzročne zgodovine* dejanja.

Jasno se zavedamo razlike med pravimi dejanji, ki izvirajo iz dejavnika, in dogodki v telesu, recimo med tem, da dvignem skodelico kave, in tem, da kri kroži po mojem telesu. V drugem primeru se mi nek dogodek samo *pripeti*, v prvem pa sem sam *izvor* in *avtor* tega dejanja, imam odločilno vlogo v *nastanku* dejanja, nad njim imam *nadzor* – dejanje na ustrezen način izhaja iz mojega sebstva, jaz *določam*, kaj se bo zgodilo.

Številni filozofi sprejemajo intuicijo, da svoboda zahteva, da je dejavnik prvotni vzrok, izvor, začetnik in tvorec svojega svobodnega dejanja. Sorabji ugotavlja, da je za Aristotela pojem avtonomnega dejanja, ki je odvisno od nas, povezan s tem, da smo ali imamo v sebi *počelo [arche]* svojega delovanja (Sorabji, 1980: 234). Tisti, ki je odgovoren za zla dejanja, ki izvirajo iz njegovega značaja, mora po Aristotelu v preteklosti biti odgovoren za oblikovanje značaja, iz katerega ta dejanja izvirajo (Kane, 1996: 33-34). Tako lahko tolmačimo tudi Spinozo *(Etika:* III, Definicija 2, in V, Uvod):

> "Svobodna se bo imenovala tista stvar, ki biva samo zavoljo nujnosti svoje narave in ki je zgolj od sebe same določena za delovanje, nujna ali bolje prisiljena pa stvar, ki je od drugega določena, da biva na neki določen način."

Včasih to svobodo označujejo kot svobodo *spontanosti* – svobodna oseba spontano začenja vzročne nize (v tem pomenu nastopa pri Kantu). A pozor, svoboda spontanosti ima lahko tudi drugačen pomen, namreč, da delam to, kar hočem. V tem pomenu pa ni govora o tem, da mora biti oseba prvi vzrok svojega svobodnega dejanja, kar po mnenju nekaterih zahteva pogoj izvora.

"Smo in odidemo in nikdar ne zvemo, kaj vse bi lahko bili in storili," pravi nekje Ivo Andrić. Toda, porečemo, kaj neki se *on* pritožuje, *on* je vendar dobil Nobelovo nagrado! Ta reakcija je poučna, ne zato, ker zrcali naša običajna življenjska razočaranja, ampak zaradi njihovih skritih predpostavk William James je opozoril, da je nekaj tako vsakdanjega, kot je obžalovanje nečesa, kar smo storili, smiselno samo ob predpostavki, da bi v tisti situaciji lahko ravnali drugače. Dejstva, da se nismo rodili sto let pozneje, kot smo se, nima smisla "obžalovati. Dejstvo, da se nismo odločili za redno jutranjo telovadbo, pa, recimo, lahko obžalujemo, saj je bilo v naši moči, da bi tako ravnali. In če lahko obžalujemo samo tisto, kar smo izbrali svobodno, potem nam bo jasno, zakaj ima v razpravah o svobodi pogoj *izbora* med odprtimi možnostmi, alternativnimi poteki dogodkov, tako pomembno vlogo. Dejavnik je *sposoben* ravnati drugače, kot je dejansko ravnal, kadar ima alternativne možnosti. Tudi ta pogoj včasih nastopa kar v definiciji:

> "Svoboda volje je v glavnem filozofski "tehnični izraz", ki označuje določeno sposobnost racionalnih oseb, da med različnimi alternativami izberejo, kako bodo ravnale." (McKenna, 2004)

V tem primeru za svobodo zahtevamo možnost izbora med različnimi alternativami. Včasih nastopa pogoj izbora kot zahteva, da lahko neko dejanje storimo ali pa ne storimo, oziroma kot teza, da oseba stori neko dejanje svobodno

samo, če je sposobna ravnati drugače. Tako pravi Aristotel: kadar je delovanje odvisno od nas, je tudi nedelovanje *(Nikomahova Etika:* 1113b6). Srednjeveški filozofi so govorili o *liberum arbitrium voluntatis* – svobodni presoji volje. Takšno presojo so označili kot *liberum arbitrium indifferentiae:* svobodna presoja, ki ne razlikuje, zanjo se vse odprte možnosti enakovredne, enako dosegljive. Prvi pomembni zagovornik tega pojma svobode je bil španski jezuit Luis Molina, ki je (v teku teoloških razprav 16. stoletja o svobodi in predestinaciji) takole označil svobodo kot sposobnost drugačnega ravnanja (navaja Kenny, 1973: 123):

> "Dejavnik je svoboden, če, glede na vse nujne pogoje za A, lahko stori A in lahko ne stori A".[1]

Spomnimo se, da je oseba moralno odgovorna za svoje dejanje samo, če gre za svobodno dejanje. Vzemimo tole duhovito opazko Marka Twaina: "Jaz sem moralno boljši od Georgea Washingtona – on se ni mogel lagati, jaz pa se lahko, vendar se dejansko ne." Če je sposobnost drugačnega ravnanja in izbiranja zares nekaj, kar je pomembno za *moralno vrednotenje* dejanj, potem se bomo s pisateljem strinjali in s tem sprejeli intuicijo o pojmovni zvezi med svobodo in posedovanjem odprtih možnosti.

V začetni opredelitvi *osebne* svobode sem svobodno dejanje osebe S označil kot tisto, ki je odvisno od osebe S. V vsebinski oznaki te odvisnosti bom povzel tradicionalne sestavine *filozofske* ali *metafizične* svobode:

MS Dejanje A osebe S je svobodno, če in samo če (i) oseba S je moralno odgovorna za to dejanje; (ii) oseba S je *izvor* dejanja in ima nad njim *nadzor;* (iii) oseba S bi lahko ravnala drugače – S ima sposobnost, da stori A, in sposobnost, da ne stori A.

Kakšna je zveza med temi pogoji? Ali je kateri med njimi bolj temeljni od drugih? Ali lahko enega zvedemo na drugega? Videli smo, da v nekaterih oznakah svobode nastopa samo pogoj moralne odgovornosti, v drugih samo pogoj izbora, v tretjih tako pogoj izvora kot pogoj izbora. Za nekatere je osrednja kar opredelitev osebne svobode – svobodno dejanje osebe S je tisto, ki je odvisno od osebe S, ki pa naj bi izražala samo pogoj izvora. Nekateri menijo, da pogoj izvora predpostavlja pogoj izbora (Van Inwagen, 1983; Kane, 1996), za druge pogoj izbora predpostavlja pogoj izvora (Ginet, 1990), za tretje sta pogoja neodvisna (Pereboom, 2001 in Strawson, G., 1997), temeljni pa je pogoj izvora (morda bi to stališče lahko pripisali tudi Kantu). Takoj se znajdemo v središču pojmovnih raziskav in razprav, saj je velikokrat že od opredelitve pojma svobode odvisno, kakšno bo naše stališče glede *problema* svobode. A zaenkrat naj bo (MS) naše izhodišče. Ker pa me bo najbolj zanimal tradicionalni pojem svobode, ki je povezan s pojmom moralne odgovornosti, bom uporabljal tudi naslednjo oznako, kjer so poudarjeni pojmi *izvor, nadzor* in *izbor*.

MSm Dejanje A osebe S je svobodno v smislu, ki je pomemben za moralno

[1] Natančneje: "Id liberum dicimus quod positis requistis ad agendam in potestate ipsius habet agere aut non agere." *(Concordia Liberi Arbitrii* 14, 13d2)

odgovornost, če in samo če: (i) oseba S je *izvor* dejanja A in ima nad njim *nadzor;* (ii) oseba S ima, ko razmišlja o bodočem dejanju A, *izbor* glede tega dejanja – S ima sposobnost, da stori A, in sposobnost, da ne stori A.

Vse naštete sestavine Clarke povezuje z vrednostjo *[value]* svobode (Clarke, 2005). Svobodno dejanje ima vrednost, ker dejavnik z aktivnim nadzorom nad dejanjem deluje na svet in ga spreminja. Tisto, kar cenimo v svobodnem delovanju, temelji na razliki med tem, kar se zgodi, in tistim, kar bi se lahko zgodilo, zato svoboda zahteva odprte možnosti. Ker je dejavnik odločilni izvor dejanja, mu lahko to dejanje pripišemo in je zanj moralno odgovoren. Nadzor, spreminjanje sveta in odgovornost tvorijo dostojanstvo, ki ga pripisujemo osebam, ki imajo svobodno voljo.

III.

Razprava o svobodi je tradicionalno tudi razprava o determinizmu – o problemu določenosti človeških odločitev in dejanj z dejavniki, nad katerimi nimamo nadzora. Tudi izraz "determinizem" ima menda več kot devetdeset pomenov, zato začnimo z opredelitvijo tega pojma.

Determinizem je zelo splošna metafizična teza o naravi sveta, ki pravi, da po zakonih narave iz stanja univerzuma v danem trenutku sledi stanje univerzuma v vsakem kasnejšem trenutku.

Po tezi *zgodovinskega determinizma* zgodovinski proces vodijo sile (božja previdnost, zgodovinski zakoni ...), zaradi katerih so dogodki neogibni. Tradicionalno pa povezujemo determinizem z naravnimi procesi in zakoni narave, ki jih odkriva fizika. V klasični, LaPlaceovi formulaciji, nastopa determinizem kot trditev, da bi vsevedni demon, ki bi poznal vse delujoče sile in trenutne položaje vseh stvari v vesolju, s pomočjo newtonovskih zakonov fizike lahko izračunal vsa bodoča in vsa pretekla stanja vesolja. Univerzum je tako primerljiv s kolesjem ure, moderna prispodoba pa je filmski trak: v kateremkoli kadru začneš ali prevrtiš film, se bo ponovil celoten film z vsemi detajli.

1

/

Ak

I [

Naj nas ne zavede "vsevedni demon" – determinizem je *ontološka* teza o svetu, ki sama po sebi ne pove ničesar o napovedljivosti, slednja sodi na področje *epistemologije.* Recimo, sistem je lahko deterministične, vendar je *kaotičen.* Ne glede na to, kako natančno določimo začetno stanje sistema, katerega "prihodnost" želimo napovedati, vedno obstajajo takšna možna začetna stanja sistema, iz katerih se sistem razvije v precej različna končna stanja. Nikdar ne moremo z absolutno natančnostjo empirično razločiti med možnimi začetnimi stanji sistema, zato ne moremo napovedati, kako se bo tak sistem obnašal v

prihodnje.

Tradicionalno je bil determinizem razumljen kar kot *vzročni* determinizem, teza o *nujnosti učinkov* – vsak dogodek je nujen vzročni učinek predhodnih dogodkov. *Tradicionalni univerzalni zakon vzročnosti* pravi, da za vsako spremembo obstaja nek vzrok. Če spremembe razumemo kot dogodke, potem zakon pravi, da so vsi dogodki povzročeni.

> Teza o univerzalni vzročnosti. Vsak dogodek ima svoj *vzrok*, ki ga določa. Vsak dogodek je vzročno *nujen* učinek predhodnih dogodkov. Svet v nekem trenutku vzročno determinira in fiksira stanje sveta v vsakem prihodnjem trenutku.
>
> Teza o vzročni zadostnosti. Kadar je eno stanje ali dogodek vzročno zadostno za drugo stanje, ga določa. Vzročno je nemogoče, da prvo stanje nastopi, drugo pa ne.

Toda danes ni več samoumevno, da "biti determiniran" pomeni isto kot "biti povzročen". Dogodki v kvantnem svetu morda niso determinirani, a vendar bi težko rekli, da se dogajajo brez vzroka. Sploh pa ni jasno, kako analizirati pojem vzroka, nekateri menijo, da gre za zmešnjavo različnih načel, vzročnost naj bi bila pojmovni dežnik, ki pokriva različne kriterije v različnih kontekstih (prim. Šuster, 2003). Bolj nevtralna je zato oznaka determinizma s pomočjo zadostnih pogojev:

> Vsako stanje univerzuma je (glede na zakone narave) rezultat predhodnih zadostnih *pogojev* in (glede na zakone narave) zadostni pogoj za kasnejše stanje univerzuma.

Nekateri se izognejo natančni oznaki in se sklicujejo kar na pojem deterministične teorije:

> Za vsak dogodek (situacijo, stanje sveta ali kaj podobnega) obstaja resničen opis in ustrezna *deterministična teorija* T, ki razloži dogodek pod tem opisom (Wiggins 1987).

Danes prevladuje oznaka determinizma, po kateri je to trditev, da iz dejstev o preteklosti sveta po zakonih narave sledijo vsa dejstva o prihodnosti sveta.

> Klasična, Laplaceova formulacija. Iz začetnih pogojev nekega zaprtega sistema v trenutku t in vseh relevantnih fizikalnih zakonov logično sledi pravilni opis tega sistema v kateremkoli prejšnjem in kateremkoli kasnejšem trenutku.

Filozofi so "v tem duhu" predlagali naslednji definiciji:

> "Determinizem je konjunkcija naslednjih dveh tez: (a) Za vsak trenutek časa obstaja propozicija, ki izraža stanje sveta v tem trenutku. (b) Če sta p in q propoziciji, ki izražata stanji sveta v dveh različnih trenutkih, tedaj iz konjunkcije p in zakonov fizike sledi q." (Van Inwagen, 1983: 65)

V vsakem trenutku univerzuma obstaja natanko ena fizikalno možna bodočnost.

Determiniranost pa lahko beremo tudi v nasprotni smeri: bodočnost določa edinstveno preteklost. S tem se sklada definicija:

> "Svet S_1 je deterministično, samo če za vsak fizikalno možni svet S_2 velja: če se S_2 v kateremkoli trenutku ujema s S_1 glede relevantnih fizikalnih lastnosti, potem se S_2 ujema s S_1 v vsakem trenutku." (Earman, 1986: 13)

Fizikalno možni svet je tisti, ki se z dejanskim svetom ujema v vseh zakonih narave. Če je dejanski svet deterministično, tedaj ima po tej definiciji vsak, od dejanskega sveta različen fizikalno možni svet, popolnoma drugačno preteklost, sedanjost in prihodnost. No, nekateri se s tem ne strinjajo. Dennett, denimo, pravi, da iz determinizma ne sledi, da imata dva svetova, ki se v nekem trenutku ujemata v vseh relevantnih fizikalnih lastnostih, povsem enaki zgodovini. Pač pa sledi samo to, da se bosta *od tega trenutka dalje* ujemala v vseh relevantnih fizikalnih lastnostih (Dennett, 2003: 25-62).

Natančna fizikalna oznaka determinizma nas tu ne bo zanimala. V razpravah o svobodi bo za nas pomembna samo teza, da preteklost po zakonih narave določa edinstveno prihodnost, shematsko: "Nujno, iz preteklosti in zakonov sledi edinstvena prihodnost." Po standardni definiciji velja determiniranost tudi v obratni smeri, toda nas zanima problem determiniranosti človeških dejanj in odločitev. Determiniranost nastopa v različnih zgodovinskih oblikah: usoda, božja odločitev, zakoni logike, zakoni fizike, dednost in okolje, nezavedno, psihološko in socialno pogojevanje ... Grožnjo, ki jo te doktrine pomenijo za svobodo, najbolje povzame naslednja skupna definicija:

> "Dogodek (dejanje ali izbor) je *determiniran*, kadar obstajajo predhodni pogoji (recimo volja usode, božja vnaprejšnja določenost, predhodni vzroki in zakoni narave ...), tako da je njihov nastop zadostni pogoj za nastop tega dogodka. Z drugimi besedami, nujno mora biti res, da če nastopijo ti predhodni pogoji, potem nastopi determinirani dogodek." (Kane, 2005: 6-7)

Gre za neke vrste *pogojno* nujnost: determinirani dogodek ne nastopi ne glede na karkoli, ampak samo, če so izpolnjeni predhodni pogoji. Če bi bile dane okoliščine in psihološko stanje osebe J. K. drugačno, potem J. K. ne bi ubil svojega očeta. Nujno pa je, da če so pogoji izpolnjeni, potem J. K. ubije svojega očeta.

Determinizma ne gre zamenjevati s *fatalizmom*, ki ga lahko razumemo kot tezo o neki brezpogojni nujnosti. Tradicionalno je fatalizem stališče, po katerem je vse, kar se pripeti, neogibno in mi na to nimamo vpliva. "Vse, kar nas tu spodaj doleti dobrega in slabega, je že zapisano tam zgoraj," pravi Diderotov *Fatalist Jacques*. Determinizem pa ne zanika vzročnega vpliva osebe na njeno dejanje in na njen značaj. Zato je tale definicija iz SSKJ sumljiva:

> "*Determinizem* je filozofski nauk, po katerem se vse razvija po objektivnih zakonih, ki so neodvisni od človekove volje in njegovega delovanja."

Če to oznako razumemo kot vzročno neodvisnost človeških dejanj od človeške volje, potem se ne sklada z oznakami determinizma, ki nastopajo v razpravah o svobodi.

IV.

Začnimo še z eno definicijo svobode, tokrat iz znamenite *Encyclopædia Britannica:*

> "Svoboda volje pri ljudeh je sposobnost ali moč, da izbiramo med alternativami ali da delujemo v določenih situacijah neodvisno od naravnih, socialnih ali božjih omejitev. Svobodo volje zanikajo tisti, ki zagovarjajo katerokoli od različnih oblik determinizma." (geslo "Free Will", *Encyclopedia Britannica*, 2003)

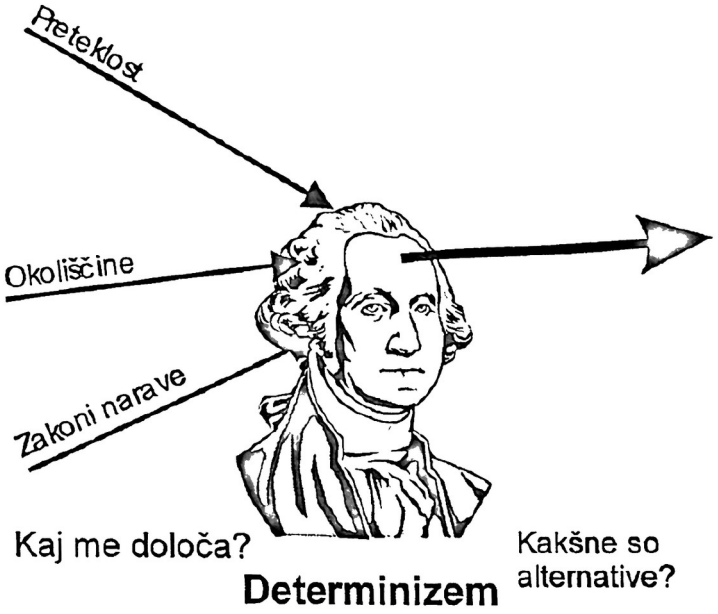
Sestavine so nam znane – pogoj izbora in negativna svoboda (delovanje neodvisno od omejitev). A zakaj se je zdelo sestavljalcu definicije potrebno, da doda samo delno resnično in zavajajočo trditev, da svobodo zanikajo pristaši determinizma?

Spomnimo se, da je dogodek determiniran, samo če se, glede na predhodne določujoče pogoje, ta dogodek *nujno* pripeti. Ali to ne pomeni, da so dogodki, ki nas zanimajo – naše odločitve, izbori, dejanja – *neogibni?* V zgodovini razprav o svobodi nastopa več vrst predhodnih določujočih pogojev: usoda, zakoni logike, božja vnaprejšnja vednost in vsemogočnost, zakoni fizike. Včeraj nas je vznemirjal determinizem nezavednega, ki ga odkriva psihoanaliza, danes se zavedamo determinizma genetike, nevroznanosti in determinant, ki jih odkrivajo znanosti o človeškem obnašanju ter pomena kulturnega, socialnega in psihološkega pogojevanja.

Nujnost nastopa determiniranega dogodka so tradicionalno razumeli kot vzročno nujnost. Po standardni definiciji je dogodek *V* vzrok za dogodek *U*, kadar obstaja nek zakon narave, tako da *U logično* sledi iz tega zakona, danih začetnih pogojev in *V*. Če je neko dejanje osebe S učinek njenega značaja, motivov in zunanjih okoliščin (okolje, genetska osnova), potem gre za dejavnike, na katere oseba S nima vpliva, in gre za dejanje, ki je bilo v danih pogojih nujno. Kako je potem lahko bilo svobodno? Determinizem tako ogroža oba pogoja svobode – pogoj *izvora* in pogoj *izbora.*

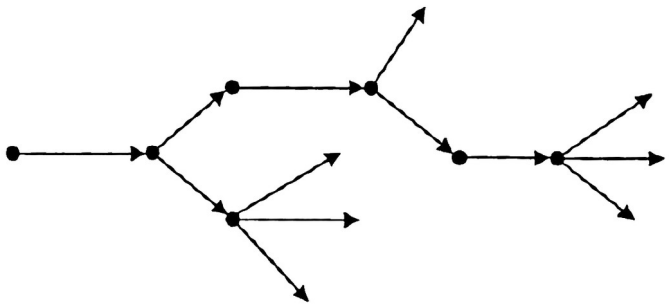
Pogoj izvora zahteva, da je izvor svobodnega delovanja v osebi sami, ne pa v nečem zunaj nje, nad čemer nima nadzora. Danes vemo, da so določeni vzorci obnašanja povzročeni z dejavniki izven nadzora osebe, recimo nekateri primeri neprilagojenega obnašanja. Ampak, če je determinizem resničen, so izvori vsakega dejanja proizvod preteklih dejavnikov, nad katerimi nimamo nadzora, saj nihče ni samega sebe "naredil" in "povzročil" (no, bog je po nekaterih pojmovanjih *causa sui).* Vsi smo "programirani" z dednostjo in okoljem – tako kot osebe v kakšnem naturalističnem romanu. Res pa je, da je v pogoju izvora določena dvoumnost – lahko ga razumemo tako, da svoboda zahteva, da je dejavnik *prvi* oz. *(do)končni* vzrok, ki spontano začenja vzročne nize, ali pa tako,

da je dejavnik *odločilni* vzrok, ki ima nadzor nad svojim dejanjem. Kakorkoli, če je determinizem resničen, potem je vsak dogodek določen z vsoto vseh predhodnih dogodkov. Če svoboda pomeni neodvisnost volje od *vseh* predhodnih pogojev, potem se svoboda in determinizem izključujeta.



SLIKA 1. Determinizem

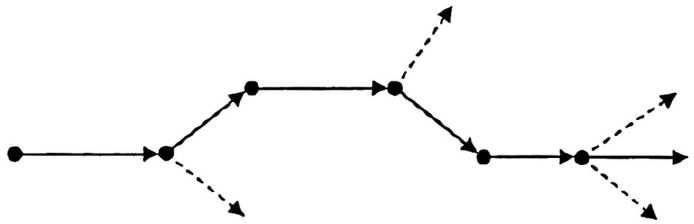
Pogoj izbora zahteva, da ima svodobna oseba moč izbora med odprtimi možnostmi, alternativnimi poteki dogodkov. Prikladna ponazoritev pogoja izbora je model prihodnosti kot razcepljenih stez. Svobodni dejavnik ima na svoji življenjski poti (na sliki od leve proti desni) odprte možnosti, alternative, ki se na danem vozlišču odpirajo v prihodnost in med katerimi izbira. Prihodnost je odvisna od njegovega izbora, dejavnik ima moč, da na vozlišču aktualizira katerokoli od odprtih možnosti.



SLIKA 2. Pogoj izbora

Toda spomnimo se, determiniran dogodek je tak, da se, glede na predhodne določujoče pogoje, *nujno* pripeti. Determinizem pravi, da naša dejanja po zakonih narave sledijo iz predhodnih zadostnih pogojev za ta dejanja. Glede

preteklosti nimamo izbora, v sedanjosti ne moremo storiti ničesar, kar bi spremenilo pretekla stanja. Zakonov narave prav tako ne moremo spreminjati, ne moremo narediti, da bi nek zakon narave bil neresničen. Toda tisto, kar po logični nujnosti sledi iz dveh neogibnosti, je samo prav tako neogibno. Torej svojih dejanj kot neogibnih posledic zakonov narave in predhodnih, preteklih stanj prav tako ne moremo spreminjati. Kako bi tedaj lahko ravnali drugače, kot smo? To je jedro t. i. argumenta iz posledic [the *consequence argument]* (Van Inwagen, 1983). Ta razmislek pa nakazuje podobo, v kateri so vsi izbori navidezni.



SLIKA 3. Deterministični univerzum

William James pravi, da je deterministični univerzum skupaj zvarjeni "železni blok" (James, 1995):

> "... tisti deli univerzuma, ki so že položeni, določajo in predpisujejo, kaj naj bodo drugi deli. Prihodnost ne skriva nobenih dvoumnih možnosti v svoji notrini, deli, ki jih imenujemo sedanjost, so združljivi samo z eno totalnostjo. Katerokoli drugo nadaljevanje, ki se razlikuje od tega, ki je fiksirano od večnosti naprej, je nemogoče. Celota je v vsakem delu, ki je zvarjen skupaj z ostalimi v absolutno enotnost, železni blok, v katerem ne more biti nobenih nejasnosti in niti sence preobrata."

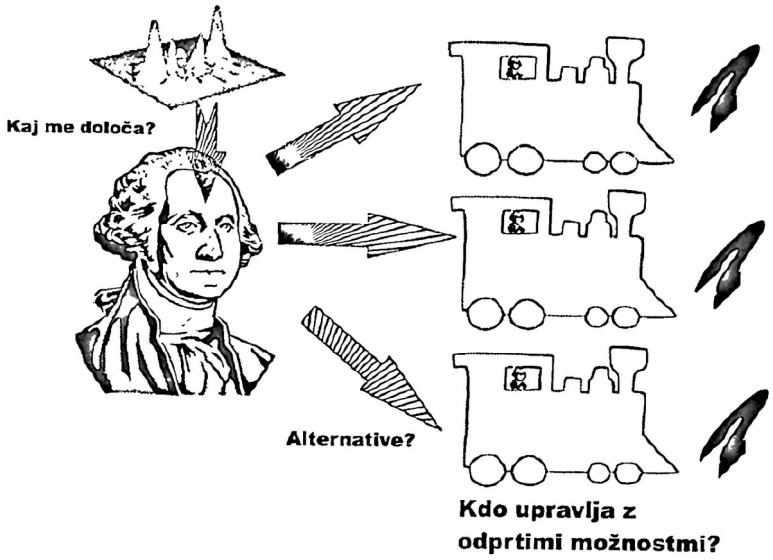
A zakaj bi nas danes sploh še skrbel determinizem klasične fizike? Ali nista sodobna kvantna mehanika in teorija relativnosti nadomestili deterministično Newtonovo mehaniko? Ali ni prav obsesija z determinizmom in osebnim fatalizmom bila kriva za veliko zgodovinsko zamudo v nastanku matematične teorije verjetnosti in naključij? Obnašanja elementarnih delcev, denimo izžarevanja alfa delcev v radioaktivnih izotopih, ne moremo napovedati in razložiti z deterministčnimi zakoni. V svetu kvantnih fenomenov vlada Heisenbergovo načelo nedoločenosti, zaradi katerega niti LaPlaceov demon ne more poznati položajev in gibalnih količin elementarnih delcev v danem trenutku. Delci sploh nimajo natančnega položaja in gibalne količine v istem trenutku, zato njihovo prihodnje obnašanje ni determinirano.

Po letu 1920, ko se uveljavi kvantna mehanika, se vrsta znanstvenikov zares navduši nad novimi prostori svobode, ki jih prinaša zanikanje determinizma v moderni fiziki (Eddington, Eccles). Toda problem kljub temu, da determinizem (verjetno) ni resnični fizikalni opis dejanskega sveta, ni izginil. Še več, razprave so se še bolj razplamtele. Najboljše razloge za to navaja Robert Kane, ki je sicer sodobni zagovornik metafizične svobode, ki po njegovem zares predpostavlja

resnico indeterminizma (Kane, 2005: 8-10). Vendar se zaveda, da goli indeterminizem kvantnih fenomenov še ne pomeni, da je zmaj determinizma dokončno posekan in svoboda rešena.

Prvi razlog je skrivnostnost novega sveta kvantnih fenomenov. Po standardni interpretaciji so v obnašanju elementarnih delcev zares naključja. Toda obstajajo tudi druge, deterministične intrepretacije, ki uvajajo skrite parametre (De Broglie, Bohm). Einstein, denimo, je menil, da nobena teorija, ki temelji na verjetnosti, v fiziki ne more biti fundamentalna. Morda bo moderno kvantno fiziko v prihodnosti presegla bolj obsežna in bolj splošna deterministična teorija. Kljub vsemu pa ne moremo zanikati izjemnega empiričnega uspeha sodobne fizike in dejstva, da imata naključje in indeterminizem v sodobnih fizikalnih opisih sveta veliko pomembnejšo vlogo kot pri Newtonu in LaPlacu. Odločilnejši dvomi v "hitro" rešitev problema svobode z enostavnim zanikanjem determinizma ležijo drugje.

V neformalni logiki je znana zmota *sestava [compositio],* ko napačno sklepamo iz lastnosti delov na lastnost celote. Recimo: "Dva aspirina sta mi pomagala pri blagem glavobolu, torej bo cela škatla pomagala pri hudem." (prim. Šuster 1998) Ali ne gre za podobno zmoto v sklepanju: "Obnašanje posameznega atoma je indeterminirano, torej je tudi obnašanje celega človeka, čigar telo sestoji iz 10^{27} atomov, nedeterminirano?" Kvantna nedoločenost je pomembna za elektrone in protone, njeni učinki pa se zdijo zanemarljivi pri velikih fizikalnih sistemih, kot je človeško telo, človeški možgani in celo posamezen nevron (nevron tvori 10^{7} molekul, vsaka molekula pa sestoji iz 20-30 atomov). Tudi v kvantni fiziki velja, da so kompleksni fizikalni sistemi regularni in predvidljivi. Obnašanje posameznega delca in celo molekule vode je lahko naključno, toda celotna količina vode v kozarcu v hladilniku se zanesljivo ohladi. Po teoriji je res mogoče, da se bodo vsi delci v mizi razporedili tako, da bo miza začela lebdeti v zraku, ampak ta možnost je tako neverjetna, da jo mirno lahko zanemarimo. Za moderne zagovornike determinizma (npr. Honderich, 1993) je človeško obnašanje skoraj determinirano oz. determinirano v vseh praktično zanimivih pogledih. Morda obstajajo mentalni dogodki in pojavi, za katere veljajo drugačne zakonitosti, a "spontanost" duše prinaša nove probleme in nas vodi v staro razpravo o dualizmu.



SLIKA 4. Indeterminizem

Kane tudi opozarja, da sodobna znanost ni samo fizika. Druge znanosti – biologija, biokemija, nevroznanost, psihologija, psihiatrija, sociologija ... odkrivajo vedno več determinant človeškega delovanja. Vprašanje o združljivosti znanosti in svobode se je pojavilo s prvimi znanstvenimi hipotezami o ustroju sveta in človeka. Če je vse iz atomov, potem je tudi vsako človeško dejanje samo učinek v veliki verigi vzročnosti – tako kot skala, ki se skotali po hribu navzdol. Že prvi grški atomisti so se spraševali, kje je tu kak svoboden izbor. Danes preučujemo genetski kod in biokemične vplive na možgane, kognitivni psihologi delovanje "duha" primerjajo z računalniškim programom, torej deterministčnim sistemom, primerjave živalskega in človeškega obnašanja kažejo, da je naše obnašanje rezultat evolucijske zgodovine, antropologi odkrivajo vplive psihološkega, socialnega in kulturnega pogojevanja vzgoje ... Če sta zavest in misel samo fizikalna proizvoda možganov in živčnega sistema, če geni oblikujejo naše psihične in fizične lastnosti, če altruizem in agresivnost izvirata v darvinističnih mehanizmih naključne mutacije in naravnega izbora, kje je tu prostor za svobodno voljo? "Mi smo stroji za preživetje, roboti prenosniki, ki so slepo programirani za to, da ohranijo sebične molekule, znane kot gene," piše biolog Richard Dawkins. Fizika je morda zares indeterministična, toda druge znanosti odkrivajo vedno več dejavnikov, ki določajo naše ravnanje in nad katerimi nimamo vpliva.

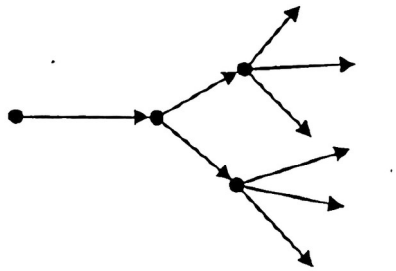
Eno od najbolj perečih vprašanj glede problema svobode je prav to, ali in kako je svoboda združljiva s pogledom na svet, ki ga daje sodobna znanost. Nekateri pristaši svobode za vsako ceno menijo, da se prostori svobode odpirajo samo onstran sodobnega materializma, fizikalizma, darvinizma ... in neredko pristanejo v spekulacijah in misticizmu. No, problem svobode ni zato nič bliže rešitvi. Kakorkoli, zdi se, da resnica determinizma izključuje vse pogoje svobode – pogoj nadzora, izvora in izbora. Če je determinizem resničen, potem je vse, kar lahko

storimo, to, da dodajamo preteklosti (na katero nimamo vpliva) v skladu z zakoni narave (na katere prav tako nimamo vpliva).

V.

Omenil sem, da je trditev, da svobodo zanikajo pristaši determinizma, samo delno resnična in zavajajoča. Svobode ne zanikajo *vsi* pristaši determinizma (kot bomo videli v razpravi o kompatibilizmu, jih večina pravzaprav dopušča obstoj svobode) in obstoja svobode ne zanikajo *samo* pristaši determinizma.

Že od časov Epikura in njegovega upora determinizmu antičnih atomistov je res veljalo, da determinizem zasužnji, indeterminizem pa osvobaja. V indeterminističnem univerzumu iz preteklosti in zakonov narave ne sledi nujno edinstvena prihodnost. Prihodnost univerzuma je odprta, glede na zakone narave je v vsakem trenutku možnih več nadaljevanj. Takoj je jasno, da tak univerzum dopušča izpolnitev pogoja izbora, ki zahteva, da ima dejavnik na voljo odprte možnosti. Slika življenjske poti dejavnika in njegovih izborov bi pravzaprav lahko bila tudi slika indeterminističnega univerzuma, kjer v vozliščih nastopajo trenutna stanja univerzuma kot celote.



SLIKA 5. Indeterministični univerzum

Ampak spomnimo se oznake metafizične svobode:

MS Dejanje A osebe S je svobodno v smislu, ki je pomemben za moralno odgovornost, če in samo če: (i) oseba S je *izvor* dejanja A in ima nad njim *nadzor;* (ii) oseba S ima, ko razmišlja o bodočem dejanju A, *izbor* glede tega dejanja – S ima sposobnost, da stori A, in sposobnost, da ne stori A.

Indeterminizem odpira prostor za pogoj izbora, prav nič pa ne prispeva k izpolnitvi pogoja izvora. Indeterminizem kvantnih fenomenov je čisto naključje. Izvor dejanja je nek naključni mehanizem, nad katerim nihče nima nadzora. Prav tako oseba nima nadzora nad tem, katera od odprtih možnosti bo izbrana. V kakšnem smislu je dejanje osebe, ki ni določeno s predhodnimi stanji osebe, svobodno? Prav nobenih predhodnih pogojev ni, takšnih, da bi bil njihov nastop zadostni pogoj za nastop svobodnega dejanja. Če pa ni nobenih predhodnih pogojev, to pomeni, da niti dejavnik ne more vnaprej določiti poteka dogajanja in nima *nadzora* nad tem, kaj se bo zgodilo. W. James se tako sprašuje (James, 2002: 70):

> "Če naj bo 'svobodno' dejanje popolna noviteta, ki ne prihaja *od* mene,

> prejšnjega mene, temveč ex *nihilo* in se enostavno prilepi name, kako sem lahko *jaz*, prejšnji jaz, odgovoren? Kako imam lahko kakršenkoli trajen *značaj*, ki bo dovolj dolgo miroval, da bosta hvala in graja podeljeni? Rožni venec mojih dni se raztrese v vzorec nepovezanih zrn, takoj ko absurdna indeterministična teorija izvleče nit notranje nujnosti."

Tudi alternative, ki jih prinaša zanikanje determinizma, imajo nenavadne posledice za pojem svobodnega izbora. Če determinizem pomeni: enaka preteklost – enaka prihodnost, potem indeterminizem pomeni: glede na enako preteklost so možne različne prihodnosti. Recimo, da se odločam med tem, ali grem na dolgo pot z vlakom (kar je ceneje, pa še rad bi si ogledal slikovito pokrajino in se vmes v nekem kraju ob poti ustavil) ali z letalom (dražje, ampak seveda hitreje). Po dolgem razmisleku se odločim za vlak. No, če je resničen indeterminizem, potem bi se glede na povsem *enako* preteklost lahko odločil drugače. Torej: isti razlogi, miselni procesi, prepričanja, želje, motivi ..., zaradi katerih sem izbral pot z vlakom, bi lahko privedli do tega, da grem na pot z letalom. Neverjetno in iracionalno!

Zanikanje determinizma vnaša v univerzum naključje in arbitrarnost, v človeška dejanja pa iracionalnost. Že kritiki Epikurja, ki je proti determinizmu atomistom postavljal naključne odklone atomov, so se spraševali, kako lahko tak naključni odklon prinese svobodo volje. Če je determinizem neresničen, potem pa naša dejanja niso z ničemer določena, ampak so naključna. V kakšnem smislu je oseba *izvor* dejanja, ki je naključno? V kakšnem smislu ima oseba *nadzor* nad dejanjem, ki je naključno? Ta razmislek kaže, da je metafizična svoboda nezdružljiva z resnico indeterminizma.

VI.

Problem svobode je klasični filozofski problem, v katerem nastopajo med seboj nasprotujoče si intuicije o pojmu svobode. Izhodišče je enostavno prepričanje:

SV Vsaj nekatera dejanja oseb so svobodna v smislu, ki je pomemben za moralno odgovornost.

Temu dodajmo oznako metafizične svobode:

MSm Dejanje A osebe S je svobodno v smislu, ki je pomemben za moralno odgovornost, če in samo če: (i) oseba S je *izvor* dejanja A in ima nad njim *nadzor;* (ii) oseba S ima, ko razmišlja o bodočem dejanju A, *izbor* glede tega dejanja – S ima sposobnost, da stori A, in sposobnost, da ne stori A.

Zdaj lahko problem predstavimo kot dilemo o svobodi in determinizmu:

1. Determinizem je resničen ali pa ni resničen.
2. Če je determinizem resničen, potem svobode ni.
3. Če determinizem ni resničen, potem svobode ni.

Torej:

4. Svobode ni.

Prva premisa je tavtologija, torej nujno resnična. Ugotovili pa smo, da determinirana dejanja niso svobodna (2). Sklep prejšnjega razdelka je bil, da je metafizična svoboda nezdružljiva tudi z resnico indeterminizma (3). Končni sklep (4), da svobode ni, pa nasprotuje našemu pogledu nase, našemu notranjemu izkustvu in intuicijam, ki tvorijo osnovo večine etičnih naukov zahodnih religij in velikih etičnih sistemov. Vsaka od tez pa se zdi dobro podprta z razlogi in intuicijami, ki jih težko zavrnemo. A nečemu se bomo morali odpovedati.

Pojem metafizične svobode zahteva, da imamo nadzor nad dejanjem, ki ga prinaša determinizem kot določenost dejanja s predhodnimi pogoji. A obenem želimo odprte možnosti, ki pa predpostavljajo zanikanje determinizma. Želimo razumnost, ne pa naključnosti, a tudi spontanost, ne pa prisile. Skeptiki in zanikovalci svobode zato trdijo, da pojma svobode, ki bi vseboval vse zahtevane sestavine, sploh *ni* mogoče izpolniti. Zagovorniki svobode morajo zavrniti predlagano definicijo metafizične svobode ali pa pokazati, da pravilno razumljena vsebina definicije vendarle ni v nasprotju z determinizmom ali pa z indeterminizmom.

Morda se najtežje odpovemo prepričanju v svobodo (SV). Rekli smo, da je perspektiva svoboda naša perspektiva v svetu, naš način doživljanja sebe in drugih kot oseb, načelo našega praktičnega delovanja. Po mnenju Van Inwagna smo obsojeni na prepričanje v svobodo (Van Inwagen, 1998). Še več, obsojeni smo na prepričanje, da vemo, da smo svobodni! Se sploh lahko odločamo med dvema možnostima, ne da bi bili prepričani, da lahko izberemo in storimo eno ali drugo? Prepričani smo, da vemo, da smo svobodni, čeprav ne vemo, da smo svobodni. Naše prepričanje v lastno svobodo je lahko zmotno ali neutemeljeno. Saj takšno mora biti, ko pa zgornji argumenti govorijo proti njemu.

Če *smo* svobodni, potem mora biti nekaj narobe s tezo (2) “če je determinizem resničen, potem svobode ni” ali pa s tezo (3) “če determinizem ni resničen, potem svobode ni”, morda pa z obema. Van Inwagen je prepričan v svobodo, zato je prepričan, da ve, da je vsaj ena od obeh trditev neresnična. Priznava pa, da po tridesetih letih razmišljanja ne more odkriti napake v razlogih ne za (2) ne za (3). Po njegovem mnenju je nekaj narobe s tezo (3), čeprav ne ve, kaj. Problem se mu zdi nerešljiv, morda gre za biološko omejitev naših kognitivnih zmožnosti, ki nam preprečuje, da bi razrešili ta *misterij* metafizične svobode (Van Inwagen, 1998: 374).

To je ena možnost, ki pa jo filozof lahko sprejme samo, ko vse drugo odpove. In zakaj bi sprejeli ravno zanikanje teze (3)? Z enakimi razlogi (to je brez njih) bi lahko sprejeli tudi zanikanje teze (2), torej, da sta svoboda in determinizem združljiva. Ali še bolje, ker danes ne vemo, ali je dejanski svet deterministične ali ne, da je svoboda združljiva z determinizmom in indeterminizmom. Van Inwagen ima prav, da bo končna odločitev zanikanje nečesa, kar se nam zdi dobro podprto z razlogi in v tem smislu gre za izbor med “misteriji”. No, naloga filozofa je poiskati rešitev, ki bo najbolje sistematizirala intuicije o pojmu svobodnega dejanja, moralne odgovornosti, vzročnega pojasnila, osebne istovetnosti,

dejavnika, upravičenosti kaznovanja ... Tisto, kar se zdi neverjetno samo po sebi, lahko postane sprejemljivo v okviru najboljše globalne teorije, ki lahko upraviči navidez "visoko" ceno, ki jo plačamo za posamezen del.

THE PROBLEM OF METAPHYSICAL FREEDOM

Problem of free will is perhaps most voluminously debated of all philosophical problems. In this survey article various concepts of freedom are analysed: (i) personal freedom: "S does A freely iff A is up to S"; (ii) negative freedom – "S does A freely iff nothing prevents S from doing A"; (iii) positive freedom – "S does A freely iff S does what she wants"; (iv) metaphysical freedom – S does A freely in the sense important for moral responsibility only if (a) S is the source of A, (b) S has control over A, (c) S has a choice about A – S could have done otherwise. Sourcehood, control and choice are threatened by determinism, itself a doctrine with various meanings: (i) a thesis about universal causality; (ii) a thesis about (causal) sufficiency; (iii) a thesis about the existence of a deterministic theory; (iv) a thesis that world W, is deterministic just in čase for any physically possible world W_2, if W_2 agrees with W, at any time as far as relevant physical properties are concerned, then W, agrees with W, at all times (Earman). The problem of metaphysical freedom and determinism is expressed by the following dilemma: (i) Determinism is either true or false; (ii) If determinism is true, then no one has free will; (iii) If determinism is not true, then no one has free will; (iv)Thus, no one has free will.

Keywords: personal freedom, negative freedom, positive freedom, metaphysical freedom; sourcehood, control, choice, (in)determinism, the dilemma of freedom and determinism.

Literatura

Chomsky, N. (1988). *Language and Problems of Knowledge.* Cambridge, Mass: MIT Press.

Clarke, R. (2005). *Libertarian Accounts of Free Will.* Oxford: Oxford University Press.

Dennett, D. C. (2003). *Freedom Evolves.* London: Allen Lane, Penguin Press.

Double, R. (1996). *Metaphilosophy and Free Will.* New York, Oxford: Oxford University Press.

Earman, J. (1986). *A Primer on Determinism.* Dordrecht: Reidel.

Ekstrom, L. (2000). *Free Will: A Philosophical Study.* Boulder, CO: Westview Press.

"Free Will" (2002). *Encyclopedia Britannica,* Encyclopaedia Britannica 2003 Ultimate Reference Suite CD-ROM. Copyright © 1994-2002 Encyclopaedia Britannica, Inc. May 30.

Ginet, C. (1990). *On Action.* Cambridge: Cambridge University Press.

Honderich, T. (1993). *How Free Are You?* Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (1748). *Enquiry Concerning Human Understanding.* Oxford: Clarendon Press, 1975, §VIII (1748).

James, W. (1995). "The Dilemma of Determinism". V *Selected Writings,* (ur. G. H. Bird), London: Everyman, str. 271-297.

James, W. (2002). *Pragmatizem in Volja do verovanja.* Ljubljana: Krtina.

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

Kane, R. ur. (2002). *The Oxford Handbook of Free Will.* Oxford: Oxford University Press.

Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will.* Oxford: Oxford University Press.

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

MacCallum, G. C. jr. (1967). "Negative and Positive Freedom". *Philosophical Review,* 76, str. 312-334.

McGinn, C. (1993). *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry.* Oxford: Blackwell.

McKenna, M. (2004). "Compatibilism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2004 Edition), Edward N. Zalta (ur.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/>.

O'Connor, T. (2005). "Free Will". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition), Edward N. Zalta (ur.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/freewill/>.

Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sorabji, R. (1980). *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

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

Šuster, D. (1998). *Moč argumenta. Logika in kritično razmišljanje*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

Šuster, D. (2003). "Vzročnost". *Analiza*, let. 7., št. 4, str. 37-53.

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

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

Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wiggins, D. (1987). "Towards a Reasonable Libertarianism". V *Values, Needs*, Oxford: Clarendon Press, str. 269-302.



Filozofija v filmu

Christopher Grau
prevedel Božidar Kante

VEČNO SONCE BREZMADEŽNEGA UMA IN MORALNOST SPOMINA*

Film *Večno sonce brezmadežnega uma* (Michael Gondry, 2004) je eden tistih filmov, za katerega si ljudje prizadevajo, da ga bodisi ljubijo bodisi sovražijo.[1] Kritiki so ga na splošno pretirano hvalili, če pa pogledate spletne strani, ki ljudem dovoljujejo, da objavljajo svoje lastne ocene, boste našli precejšnje število ocen z "eno zvezdico" in pritožb, da je film zmeden, pretenciozen ali zgolj preprosto dolgočasen. Po drugi strani pa si tisti, ki imajo ta film radi, prizadevajo, da bi ga res imeli radi in mu dajejo pet zvezdic ter priznavajo, da so film večkrat videli v kinodvoranah. Zakaj se zdijo privrženci tega filma tako *fanatični* v svoji vdanosti? Čeravno menim, da ima veliko njihovega cenjenja svojo podlago v občutljivi in ustvarjalni režiji Michaela Gondryja, v pametnem scenariju Charlieja Kaufmana, v lepo melanholični glasbi Jona Briona in v impresivni igri vseh udeleženih igralcev, mislim tudi, da ni norost predlagati, da je *filozofija* filma pomagala, da je ta dosegel kultu podoben status, ki ga sedaj uživa.[2]

Kaj natančno mislim, ko pravim, da ima ta film neko filozofijo? Dobro, ne mislim *zgolj*, da raziskuje filozofske ideje. To počne zelo učinkovito, vendar ponuja tudi nekaj več: ko te ideje raziskuje, implicitno ponuja neko filozofsko *stališče*. To je, ne zastavlja zgolj nekih globokih vprašanj, temveč tudi predlaga odgovore na ta vprašanja. Ker je to film, ne pa članek v reviji, stališče, ki ga kaže, ne prihaja k nam v obliki eksplicitnega argumenta, vendar pa je to stališče, ki ga je treba – tako mislim – odmotati in braniti. V skladu s tem bom tu poskusil eksplicirati filozofsko perspektivo, za katero menim, da je implicitna v tem izvirnem in ganljivem filmu.[3]

---

* Prevedeno po Christopher Grau (2006), "*Eternal Sunshine of the Spotless Mind* and the Morality of Memory", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64 (1), str. 119-133. – op. prev.

[1] V veliko pomoč mi je bila razprava s poslušalci na univerzi North Florida kot tudi razprava z udeleženci na srečanju pacifiškega oddelka American Philosophical Association leta 2005, ki ga je gostilo Society for the Philosophical Study of Contemporary Visual Art. Poleg tega dolgujem posebno zahvalo še Susan Wolf, Timu Mawsonu, Murrayu Smithu, Tomu Wartenbergu, Danu Callcutu, Seanu Greenbergu, Carlene Bauer, Chrisu Carusu. Susan Watson, Seanu Allenu-Hermansonu, Paulu Draperju in Johnu Orecku za komentarje prejšnjih osnutkov tega eseja.

[2] Mogoče se zdi očitno, da je treba vsakršno filozofsko temo v filmu pripisati scenaristu, toda v tem primeru ni jasno, koga gre hvaliti (ali kriviti). Scenarij je napisal Charlie Kaufman, vendar je ta temeljil na scenariju Michaela Gondryja, ki je spet imel za podlago idejo francoskega konceptualnega umetnika Pierra Bismutha. Kaufmanov izvirni scenarij je torej znatno drugačen, z žalostnim in bolj ciničnim koncem. Bodisi Gondry bodisi drugi so si prizadevali, da bi imel film bolj niansiran, romantičen in (previdno) optimističen konec.

[3] Ne bom raziskoval posebnih estetskih in filmsko-teoretičnih vprašanj, ki jih zastavlja *Večno sonce*, vendar to ne zato, ker ne mislim, da so vredna premisleka – veliko je tega, kar je mogoče povedati o tem opaznem filmu. Na primer, drugi so pokazali, da se zdi, da se *Večno sonce* precej lepo prilega v žanr filma, ki ga je Stanley Cavell naredil za znamenitega s svojim poimenovanjem "komedije ponovne poroke" (glej Stanley

I. Ne pozabi me

Večno sonce brezmadežnega uma (Večno sonce) je zgodba o skupini ljudi, ki ima dostop do posebne in močne tehnologije. Zahvaljujoč delu dr. Mierzwiaka (Tom Wilkinson) in njegove družbe Lacuna Inc., je večjemu številu oseb omogočeno, da se podvržejo postopku, v katerem iz svojega duha izbrišejo spomine na druge ljudi, da bi tako zmanjšali trpljenje, ki ga lahko povzročajo ti boleči spomini. Po gledanju filma je težko, da se ne bi pomudili pri možnosti, ki je ponujena likom Joela (Jim Carrey), Klementine (Kate Winslet) in Marije (Kirsten Dunst). Če bi *vi* lahko izbirali, da nekoga izbrišete iz svojega življenja, ali bi to storili? Četudi vi osebno ne bi izbrali, da bi se podvrgli takemu postopku, ali mislite, da bi nekdo drug moral imeti tovrstno izbiro, ki bi mu bila odprta? Če spomini posameznega dogodka ali odnosa nekomu dejansko povzročajo strašno bolečino, ali potem ta ne *bi moral imeti* možnosti, da te spomine – ob predpostavki, da je to mogoče storiti varno in učinkovito – odstrani?

Film je čudovito niansiran in prefinjen in tako ni presenetljivo, da nam ne ponudi lahkih ali očitnih odgovorov na tovrstna vprašanja. Kljub temu je splošen občutek, ki ga dobimo iz filma, ta, da tehnologija odstranitve spomina, prikazana v filmu, dejansko ne dopušča "večnega sonca", ki je omenjeno v naslovu. Res je, težko si je zamišljati koga, ki pri zapuščanju kinodvorane misli, da bi bilo sledenje taki tehnologiji dobra stvar.[4] Zakaj ne? Dobro, film nam pokaže nekatere precej nesrečne posledice, ki izvirajo iz rabe te tehnologije: Marija, Joel in Klementina kot tudi drugi, ki so z njimi povezani, vsi čutijo bolečino in srčno bol kot rezultat domnevno skrivnega postopka, ki se izjalovi zaradi raznih hib. Tisto, kar je za moj cilj pomembnejše, je kajpada dejstvo, da se zdi, da film predlaga, kako je tehnologija za odstranitev spomina problematična, *četudi bi bilo mogoče odpraviti težave in hibe.* V Joelovi ugotovitvi (medtem ko je sredi postopka), da noče izgubiti svojih spominov na Klementino, je tragični občutek, žalosti, ki jo gledalci občutijo z njim, pa *ne* odpravi misel, da se izgube verjetno ne bo zavedal. Nasprotno, zdi se, da zavedanje prihodnje nevednosti *sestavlja* žalost: to, da bo kmalu brez ključev, ni stvar za proslavljanje. Za škodo, ki jo naredi ta postopek, se ne zdi, da jo je mogoče popolnoma razložiti v okviru škode, ki jo liki zavestno *čutijo.* Ko bom šel preko filozofskih vprašanj, ki jih zastavlja film, upam, da bom ponudil razlago, zakaj občutek tragične izgube, ki jo sugerira film, odmeva v gledalcih in zakaj je implicitno filozofsko stališče, ki ga predpostavlja film, spoštovanja vredno in ubranljivo, četudi se na prvi pogled zdi, da je povsem

Cavell, *Pursuit of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage;* Harvard University Press, 1981). Taki filmi vključujejo ločen par, ki se naposled znova združi tako, da odkrije, zakaj sta se prvič zaljubila. *Večno sonce* sledi temu vzorcu, vendar z novim obratom odstranitve spomina, ki olajša "ponovno združitev".

[4] Tu obstaja zanimiva izjema: tehnologija, kakor deluje v filmu (pomanjkljivosti in vse drugo), dejansko dopušča, da se par znova združi na način, ki drugače ne bi bil možen. Ni jasno, ali je ta ponovna združitev *dobra* stvar (čeravno mnogo gledalcev, vključno z mano, meni, da je). Četudi težavna in nepopolna odstranitev spomina povzroči srečen rezultat v tem posebnem primeru, to kajpada ne zagotavlja sprejetja te tehnologije na splošno.

zagonetno in protislovno.[5]

II. Utilitarizem

Na nek način je najbolj očiten in smiseln odgovor, ki ga je mogoče dati na vprašanje "Ali je uporaba take tehnologije za odstranitev spomina dobra stvar?", tisti, ki bi ga filozofi imenovali tradicionalni utilitaristični odgovor. Tradicionalni ali klasični utilitaristi (taki, kot so Jeremy Bentham, John Stuart Mill ali Henry Sidgwick) so menili, da je pravilno dejanje tisto dejanje, ki prinese največ sreče v celoti, kjer je sreča razumljena v okviru zadovoljstva in izogibanja bolečini. Ko se odloča, kaj storiti, utilitarist naredi vse, kar je mogoče, da bi izračunal možne posledice izbir, ki ležijo pred njim. Moralno pravilno dejanje je dejanje, ki bo (med možnimi dejanji, odprtimi za osebo) imelo za posledico največ sreče in najmanj trpljenja. Utilitarist si bo tako vselej prizadeval izbrati tista dejanja, za katere je najbolj verjetno, da bodo povečala srečo v celoti in minimalizirala trpljenje v celoti. Če postopek za odstranitev spomina v skladu s tem lahko deluje tako, da prinese več sreče, kot bi jo bilo sicer mogoče drugače, potem uporaba takega postopka ni le upravičena, temveč se jo na utilitaristični podlagi dejansko *moralno zahteva.*

Zdaj je treba opozoriti, da je v zgornji trditvi velik "če" – *sploh ni jasno*, ali je tovrstni postopek *mogoče* izvesti tako, da bo, gledano v celoti, povečal srečnost. V *Večnem soncu* se zdi postopek daleč od tega, da bi bil popolnoma varen. Res, vidimo norce, ki ta postopek opravljajo (pijani Stan (Mark Ruffalo) in njegov butasti pomagač Patrick (Elijah Wood), oba pa opravita le povprečno delo).[6] Vidimo tudi, da Klementininim znancem ne uspe zadržati njen postopek za skrivnost, v tem postopku pa povzročijo Joelu nemalo nadlog. Poleg tega se zdi,

[5] Thomas Wartenberg je v članku "Philosophy Screened: Experiencing *The Matrix*", *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2003), str. 139-152, koristno pokazal, da je ideja, da film, vizualni medij, *lahko* ponazori filozofsko trditev, sama na sebi vredna spraševanja. Čeravno mislim, da je to res splošno vprašanje, ki je vredno, da se z njim ukvarjamo, se mi zdi, da je najboljši način, kako to narediti, obravnava, ali posamezni film lahko dejansko uspe v taki ponazoritvi. To je del tistega, kar se tu lotevam. (Wartenberg naposled, ko razpravlja o *Matrici*, prizna, da film lahko priložnostno uteleša filozofsko argumentacijo kot obliko "miselnega argumenta". Četudi se v tem eseju ne pomudim pri tem vprašanju, mislim, da je mogoče podobno trditev izreči glede *Večnega sonca.* Za Wartenbergov komentar, da "film dejansko ponudi svojim gledalcem vizualno izkustvo, ki je analogno [protagonistovemu]", se zdi, da ga je mogoče v enaki meri nanesti tudi tu (149). Tako kot *Matrica* se tudi *Večno sonce* začne s tem, da gledalca prisili, da zavzame epistemsko stališče, ki je podobno stališču glavnega lika, in da v procesu "pretrese" miselni eksperiment, ki lahko ponudi filozofski vpogled.

[6] Eden od bolj prodornih vidikov filma je njegova predstavitev, kako se dejansko izvede tehnologija odstranitve spomina. V nasprotju z večino "sci-fi" filmov, ki ponudijo naivno sliko tehnoloških inovacij, ki jih zasledujejo in uporabljajo zgolj najboljši in najbolj bistri (na primer "možganarji" v laboratorijskih plaščih), tu vidimo veliko bolj realističen portret, kako naj bi bila ta tehnologija (če jo na široko prodajajo) uporabljena; običajno okrog dvajset (eden več ali manj) zanikrnežev opravlja postopek z enako stopnjo spoštovanja in pristojnosti, ki bi jo uporabili pri razvijanju filma v fotografskem laboratoriju, ki fotografijo naredi v eni uri. (Ker sem kot običajni zanikrnež delal v fotografskem laboratoriju, ki fotografije razvije v eni uri, lahko tu govorim z neko avtoriteto. Način, kako Patrick neetično zadrži Klementinine spomine za svoje lastne namene, je podoben načinom, kako so nekateri moji tovariši-zaposleni naredili kopije fotografij, ki so jim bile všeč, za svojo lastno rabo). To. zakaj večina futurističnih filmov ne vsebuje tovrstnega realizma, kar zadeva način, kako naj bi bila uporabljena tehnologija, je zanimivo vprašanje, čeravno se z njim v nadaljnjem ne bom več ukvarjal.

da postopek odstranitve spomina, ki mu je podvržena Marija, poveča, ne pa zmanjša, bolečino in trpljenje za vsakogar, ki ga zadeva njena afera z Mierzwiakom. Ti in drugi premisleki bi veliko ljudi vodili k sklepu, da si postopek, *kakor je prikazan* v *filmu*, *dejansko ne* prizadeva, da bi, v celoti gledano, maksimiral srečo.

Vprašanje kajpada ostaja, ali je tak postopek *mogoče* naravno voditi tako, da zanesljivo minimizira trpljenje tistih, ki so postopku podvrženi, medtem ko ne naredi vidne škode nobenemu drugemu. Če damo ob stran težave in komplikacije, ki so prisotne v filmu, se je naravno vprašati: Če bi bila odstranitev spomina zanesljiva, učinkovita, varna in uspešna, ali potem še vedno obstajajo razlogi, da jo zavrnemo?

Lahko bi sprejemljivo dokazovali, da boleči spomini ostajajo z nami zaradi dobrega razloga: dopuščajo nam, da se naučimo dragocenih naukov iz preteklosti in da smo tako bolje pripravljeni na prihodnost. To se nedvomno pogosto primeri in v situaciji, kjer se zdi, da bi odstranitev spomina na tak način omejevala osebo (da bi njo ali njega oropala koristne informacije), tak postopek verjetno ne bi bil najboljši (in tako ne bi "maksimiral koristnosti"). Obstajajo kajpada primeri, v katerih se zdi, da boleči spomini naredijo veliko več škode kot dobrega in kjer se je mogoče nekega nauka, ki ga je mogoče izpeljati iz spominov, naučiti preko drugih poti. V primerih *take* vrste se zdi, da bi nadloge, ki bi se jim izognili z odstranitvijo spomina, več kot odtehtale vsakršne možne koristi, ki bi jih normalno imeli, če bi spomine obdržali. Zdi se torej, da bi moral biti utilitaristov odgovor na to, ali je tak postopek upravičen, previden in pogojni "da": *če* je trpljenje v posameznem primeru mogoče minimalizirati, potem je tak postopek v tem primeru ustrezen. V okoliščinah, v katerih bi uporaba odstranitve spomina v celoti gledano povečala srečo, je uporaba takega postopka na utilitarističnih temeljih moralno dobra stvar. Še več, kot sem predlagal že prej, se zdi, da bi utilitarizem *zahteval* uporabo takega postopka, če bi bil najbolj učinkovito sredstvo za maksimiranje koristnosti.[7] Za utilitarista je dobrost ali slabost odstranitve spomina odvisna zgolj od posledic in če lahko zagotovimo, da so te posledice v celoti gledano koristne, potem bi bila taka tehnologija nekaj, kar bi bilo treba pozdraviti, ne pa zavrniti.

III. Obrnjen stroj za izkustvo

Mnogi ljudje bodo mislili, da je pristop, ki smo ga obravnavali – četudi intuitiven v mnogih pogledih – nekako preveč tog. Zaskrbljuje nas, da *četudi* postopek lahko v celoti gledano zanesljivo maksimira srečo (in minimalizira trpljenje), je z

[7] Treba je opozoriti, da je ena od mnogih težav utilitarizma ta, da se v položaju, kakršen je ta, ki ga obravnavamo, zdi. da bi utilitaristična teorija zahtevala take tehnologije celo *neprostovoljno*, če bi bilo verjetno, da bodo maksimirale koristnost

njim *še vedno* nekaj narobe. Zdi se, da je odstranitev spomina problematična tako, da je ni mogoče popolnoma izpeljati v utilitarističnem okviru – do izgube je prišlo, četudi te izgube ne moremo pojasniti, zgolj v okviru izgubljene *koristi* ali sreče.

Do enega razloga, zakaj se postopek v *Večnem soncu* zdi tako težaven, lahko pridemo z obravnavanjem klasičnega primera, ki ga pogosto uporabljajo, da bi podvomili o hedonističnih domnevah, ki so v ozadju tradicionalnega utilitarizma. V svoji knjigi *Anarhija, država in utopija* iz leta 1971 je Robert Nozick uvedel miselni eksperiment, ki je vsepovsod postal glavni predmet uvodnih kurzov iz filozofije. Znan je kot "stroj za izkustvo":

> "Predpostavimo, da bi obstajal stroj za izkustvo, ki bi vam dal vsakršno izkustvo, ki ste si ga želeli. Prvovrstni nevropsihologi bi lahko dražili vaše možgane tako, da bi mislili in čutili, da pišete veliki roman ali pridobivate prijatelja ali berete zanimivo knjigo. Ves ta čas bi plavali v kadi, z elektrodami, ki so priključene na vaše možgane. Ali bi se morali priključiti na ta stroj za življenje, ki vnaprej programira vaše življenjske želje? ... Medtem ko boste v kadi, kajpada ne boste vedeli, da ste tam; mislili boste, da se vse dejansko dogaja. Drugi se lahko tudi priključijo, da bi imeli izkustva, ki si jih želijo, tako da ni nobene potrebe ostati nepriključen, da bi jim služili. (Zanemarite probleme, kot je ta, kdo bo oskrboval stroje, če je vsakdo priključen.) Se boste priključili? Kaj vam bi lahko bilo pomembno razen tega, kako naša življenja čutimo od znotraj?"[8]

Nozick v nadaljevanju dokazuje, da so nam dejansko pomembne druge stvari: na primer, da mi dejansko *delamo* nekatere stvari v nasprotju s tem, da preprosto imamo izkustvo o njihovem delanju. Pokaže tudi, da cenimo, da smo (in postajamo) določena vrsta ljudi. Ne želim si zgolj to, da imam izkustvo, da sem dostojna oseba, želim si dejansko *biti* dostojna oseba. Naposled Nozick dokazuje, da cenimo stik z realnostjo sam na sebi, neodvisno od kakršnekoli koristi, ki nam jo tak stik lahko prinese preko prijetnega izkustva: želimo si vedeti, da izkušamo realno stvar. Če povzamemo, Nozick misli, da večini od nas veliko pomeni, pogosto na precej globok način, da smo avtorji svojih življenj in da naša življenja vključujejo vzajemno delovanje s svetom. Misli, da dejstvo, da se večina ljudi ne bi odločila za vstop v tak stroj za izkustvo, dokazuje, da ljudje cenijo te. druge stvari. Kakor pravi: "Da nam je poleg izkustva nekaj pomembno, se naučimo z zamišljanjem stroja za izkustvo, potem pa ugotovimo, da ga ne bi uporabili."[9]

En način, kako razmišljati o postopku, predstavljenemu v *Večnem soncu*, je, da ga obravnavamo kot neko vrsto *obrnjenega* stroja za izkustvo: namesto da bi vam dal izkustvo po vaši izbiri, vam dopušča, da *odstranite* izkustva, ki ste jih ohranili

[8] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), str. 43.
[9] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), str. 44.

v vašem spominu. Nastanejo podobna filozofska vprašanja, saj je skrb ta, da v obeh primerih dosegamo zadovoljstvo (ali pa se izogibamo bolečini) na račun resnice. Drugje sem razpravljal o Nozickovem miselnem eksperimentu v kontekstu izbire, ki jo naredi lik Cypher (Joe Pantoliano) v filmu *Matrica* (bratje Wachowski, 1999).[10] Tam sem dokazoval, da je naš naravni odpor, da bi žrtvovali vednost o resnici za srečo, mogoče razumeti kot izraz ene od naših najbolj temeljnih vrednot in da so te vrednote popolnoma legitimne in da ni nujno, da jih ogroža hedonistični pogled, ki trdi, da ima vrednost samo na sebi naposled zgolj prijetno zavestno izkustvo.

Zato ni presenetljivo, da menim, da je nekaj podobnega mogoče reči o postopku za odstranitev spomina, ponujenem v *Večnem soncu.* Četudi bi raba takega postopka maksimirala srečo, je za nekoga razumljivo in upravičljivo, da noče "živeti v laži". Misliti drugače pomeni pozabiti, da mnogi od nas cenijo resnico tako, da je ni mogoče preprosto razložiti v okviru zadovoljstva, ki nam ga vednost o resnici pogosto prinese ali pa omogoča. Naša nenaklonjenost, da bi podprli (ali se podvrgli) postopku za odstranitev spomina, je eden od izrazov te temeljne vrednote, ki jo nalagamo resnici zaradi nje same.

Proti koncu *Večnega sonca* Marija ugotovi, da je bila podvržena postopku za odstranitev spomina, in se odloči, da je tisto, kar je storil Mirzwiak, strašanska napaka. Ta ugotovitev jo napelje, da vrne vse zdravniške datoteke vseh njegovih prejšnjih pacientov in jim pove, da je to storila, da bi situacijo "popravila". V snemalni knjigi za film obstaja dodaten del dialoga, ki dalje sugerira, da njena dejanja utemeljujejo podobni premisleki, kakršne smo obravnavali mi:

> Marija: "Patrick Henry je rekel: 'Kar se mene tiče, kakršnokoli duševno trpljenje naj to že stane, pripravljen sem spoznati celotno resnico; spoznati najslabše in biti na to pripravljen.' Ta navedek sem našla zadnjo noč. Patrick Henry je bil velik domoljub, Howard."[11]

Žal se bodo tisti, ki niso nagnjeni k temu, da bi to intuicijo delili z Marijo, Patrickom Henryjem ali Nozickom (da ima resnica vrednost, ki je neodvisna od dobrih posledic, ki jih lahko prinese vednost o resnici), verjetno pritožili, da to stališče obupno zahteva upravičenje. *Zakaj* je resnica vredna sama na sebi? Zakaj bi morali misliti, da je dobro poznati resnico v situacijah, v katerih nam prinese zgolj bedo? Ni verjetno, da bo naravni odgovor (mi ravno *dejansko* cenimo resnico na ta temeljni in korenit način) požrla oseba, ki misli, da postopek za odstranitev spomina ni problematičen. Čeravno vsakdo soglaša, da se morajo upravičenja nekje končati, filozofi dejansko le poredko soglašajo, ravno *kje* je ta

[10] Christopher Grau, "Bad Dreams, Evil Demons, and the Experience Machine: Philosophy and *The Matrix*". *v Philosophers Explore The Matrix*, ur. Christopher Grau (New York: Oxford University Press, 2005). Moj povzetek Nozickovega miselnega eksperimenta se tu opira na formulacijo v tem eseju.

[11] Charlie Kaufman, *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (*snemalna knjiga*) (New York: Newmarket Press, 2004), str. 111.

pravi konec. Splošni odgovor na znamenito trditev Ludwiga Wittgensteina "Moja lopata se upogne" (to je, zadel sem živo skalo – izčrpal sem upravičenja) je, da se mu pove, naj že pobere prekleto lopato in naj koplje naprej![12]Nisem prepričan, da je mogoče kaj veliko povedati, da bi rešili tovrstno razpravo, toda ena poanta, ki jo je mogoče narediti, je spomniti nasprotnika, da je tudi on ali ona verjetno zadela živo skalo, to je točko, v kateri on ali ona ne moreta nič več ponuditi upravičenja za njegovo ali njeno lastno vrednotenje. Zdi se, da je na vprašanje "In kaj upravičuje vrednost, ki si jo naložil prijetnemu zavestnemu izkustvu?" mogoče le malo povedati. Zdi se, da so tovrstne skrbi nekako samoupravičujoče ali onstran upravičenja. Če je to pravilno, potem ni jasno, zakaj ne bi smeli dopustiti, da bi utegnile biti tudi druge skrbi na podoben način temeljne ali onstran upravičenja.

Nadaljnje upravičenje za cenjenje resnice ne utegne biti mogoče; vendar *je* mogoče kaj več reči s pomočjo pojasnitve, ki zadeva dejstvo, zakaj se mnogo ljudi oklepa te vrednote. Colin McGinn je opisal grožnjo splošnega epistemološkega skepticizma kot posameznikovo odkritje, da sta on ali ona v nekakšni "metafizični samici". Če ne vemo, kaj mislimo, da vemo, potem smo dejansko odrezani od sveta. Če ima skeptik prav, se izkaže, da naš duh nima tiste vrste vzajemnega odnosa z realnostjo, za katerega običajno menimo, da ga imamo, ta možnost pa je za nas razumljivo moteča. Kakor pravi Colin McGinn, želimo si, da bi bil naš duh okno v svet, ne zapor.[13]

Zgolj izguba dela našega spomina gotovo ni enakovredna tisti vrsti radikalne nevednosti, ki jo goji epistemološki skeptik, vendar vključuje s tem povezano vrsto ločitve od sveta. Ko je bil posameznik podvržen postopku za odstranitev spomina, se je strinjal če že ne z metafizičnim zaporom, potem vsaj s parom metafizičnih plašnic in – kar je še slabše – strinjal se je, da bo naredil sebe nevednega o tej izbiri sami. Posameznik izbere, da se odreže od sveta – njen ali njegov duh predstavljata svet manj natančno, kot je to delal pred tem, on ali ona pa sta – v skladu s tem – nekoliko bliže osami in solipsizmu, ki naredita iz skepticizma tako grozečo stvar.[14] Imamo zelo naravno željo, da *ne* bi bili tako odrezani od sveta in tako ni presenetljivo, da nas odstranitev spominov moti na način, ki ga ni mogoče preprosto zajeti v okviru prihodnje nesreče. Dejstvo, da v *Večnem soncu* odstranitev spomina vključuje osamitev osebe od nekoga, ki mu je

[12] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London: Macmillan Publishers, 1958), par. 217.

[13] Colin McGinn, *Eternal Questions, Timeless Approaches* (New York: Barnes & Noble Audio, 2004). McGinn še dalje raziskuje to temo v "Being and Knowingness" (neobjavljen rokopis, 2005).

[14] Obstaja drugi, manj neposreden način, kako ta postopek prinese grožnjo metafizične osamitve: če bi bil tak postopek dejansko možen, bi običajno za lase privlečene skeptične skrbi, da smo lahko v koreniti zmoti glede naše preteklosti, postale manj za lase privlečene in veliko bolj zaskrbljujoče. Nihče ne more biti gotov, da mu niso v neki prejšnji točki izbrisali velikih delov njegovega življenja. (To utegne biti podlaga za dvom, da je utilitaristična obramba take tehnologije lahko sploh kdajkoli mogoča, saj je težko uvideti, kako je tovrstno skrb mogoče odpraviti, če bi eksistenca postopka postala širše znana.) Skrb je tu povezana z skeptičnimi skrbmi, ki zadevajo *umetne* spomine, ki jih vzpostavljajo taki filmi kot *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982) in *Total Recall* (Paul Verhoeven, 1990).

bil pred tem zelo blizu, naredi uporabo tega postopka za še bolj motečo: ni le metafizični odnos tisti, ki se je poslabšal, poslabšal se je tudi osebni in čustveni odnos.

IV. To, česar ne veš, te ne *more* prizadeti

Če dopuščamo, da se zdi, da se prostovoljna odstranitev našega spomina ne ujema z vrednostjo, ki jo mnogo ljudi pripiše poznavanju resnice o nas samih in svetu, potem vznikne nadaljnje – s tem povezano – vprašanje: Ali vrsta izgube spomina, ki jo uprimerja *Večno sonce*, vključuje dejansko *škodo* ali *nesrečo* za osebo, ki je podvržena temu postopku? Za ljudi je povsem naravno z začetka misliti, da za tak postopek *ni mogoče* reči, da osebi škoduje, če za to osebo ne ustvari nobenih neprijetnih učinkov. (Kako mi lahko kaj škoduje, če zavestno ne doživim te škode?) Četudi se to zdi dokaj očitno, po premisleku lahko uvidimo, da je daleč od očitnega, da bo ta preprost pojem škode zadostoval. Poglejmo si komentar Thomasa Nagela glede stališča, da je škodo treba nujno izkusiti:

> "To pomeni, da četudi človeka izdajo njegovi prijatelji, se mu za hrbtom smejijo in ga dajejo v nič ljudje, ki ga iz oči v oči obravnavajo uglajeno, nobena od teh stvari ne more šteti kot nesreča zanj tako dolgo, dokler ne trpi kot rezultat tega. To pomeni, da človeku ni storjena krivica, če izvrševalec njegove oporoke zanemari njegove želje ali če – po njegovi smrti – postane veljavno prepričanje, da je vsa književna dela, na katerih temelji njegova slava, dejansko napisal njegov brat, ki je umrl v Mehiki v starosti 28 let."[15]

Nagel nas spominja, da bi morali mnoge situacije, ki bi si jih naravno želeli označiti kot tiste, ki vključujejo škodo, ponovno opisati, če se želimo okleniti bolj strogega stališča, da je treba škodo izkusiti. Ko je dodeloval Nagelove vpoglede, je Steven Luper koristno razlikoval med tistim, kar on imenuje "škoda, ki rani", in onim, kar imenuje "škoda, ki oropa".[16] Škode, o katerih govori Nagel, lahko razumemo kot škode, ki lahko ne ranijo, vendar kot tiste, ki človeka oropajo neke dobrine, tako Luper kot Nagel pa predlagata, da bi morala razumna razlaga škode biti zmožna vključiti te zadnje vrste nesreče.[17]

Če je ta pristop pravilen, potem bi se zdelo, da bi na oropanje resnice, ki so mu Joel, Klementina in Marija podvrženi v *Večnem soncu*, lahko gledali kot na neko

[15] Thomas Nagel, "Death", v *The Metaphysics of Death*, ur. John Fischer (Stanford University Press, 1993). str. 64.

[16] Steven Luper. "Death". v *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dosegljiva na <http://www.plato.stanford.edu/cntries/deatli>.

[17] Nagelova primarna skrb je osmisliti idejo, da *smrt* škodi nekomu, ki umira. Priznanje smrti kot oropanja prinese s sabo dodatne metafizične težave (na primer, *kdaj* je nekdo oropan?), ki se ne pojavljajo v primeru odstranitve spomina.

obliko škode ali nesreče.[18] Dejstvo, da je to nekaj, kar oni povzročijo sami sebi, tega ne spremeni, saj mi dopuščamo, da si ljudje pogosto (vede in nevede) škodijo na druge načine. (Film ta pojem dejansko implicitno podpira tako, da označuje Klementino kot samouničevalno, Marijo kot zlahka vodljivo in Joela kot depresivnega – to so ravno tiste vrste ljudje, ki bi lahko in bodo škodili samemu sebi.) Škoda tu ni tako dramatična ali očitna kot nekatere druge oblike samozlorabe, vendar je kljub temu prava: žrtvovali so del svojega duha in v tem postopku samega sebe oslepili za del sveta.

V. Imannuel Kant o dolžnostih do samega sebe

Doslej sem predlagal, da je odstranitev spomina problematična zato, ker vključuje spopad med temeljnimi vrednotami: naša skrb za poznavanje resnice pride v nasprotje z našo željo po sreči. Podvrženje takemu postopku neizogibno vključuje žrtvovanje skrbi za resnico, v skladu s tem pa se nagibamo k temu, da osebo, ki je bila podvržena takemu postopku, vidimo kot osebo, ki ji je bila storjena škoda z *oropanjem* resnice. Ali je treba povedati kaj več glede vrste škode, ki smo ji tu podvrženi? Mislim, da je treba, menim pa tudi, da lahko pridemo do globljega vrednotenja škode do samega sebe, ki ga vključuje odstranitev spomina, s premislekom o nekaterih idejah Imannuela Kanta.

Kant je znamenito razglasil, da so osebe edinstvene: vse drugo v svetu je stvar in ima torej ceno, toda zgolj osebe zaslužijo vrsto obravnave, ki vključuje priznanje njihove vrednosti kot tiste, ki je *onstran* cene. Osebe imajo zaradi svoje zmožnosti za svobodo in racionalno delovanje dostojanstvo, ki je nesoizmerljivo in brez cene. V skladu s tem osebe zaslužijo *spoštovanje.* Kant je menil, da moramo biti konsistentni v našem mišljenju o teh zadevah, to pa pomeni, da moramo priznati, da imamo dolžnost, da obravnavamo *samega sebe* s spoštovanjem in da samega sebe nikoli ne uporabljamo zgolj kot sredstvo za neki cilj. V skladu s tem je dokazoval, da moralnost prepoveduje tako samomor kot mnoge oblike samopohabljenja. V *Temelju* strnjeno razprostira svoje razloge za tako stališče:

> "Prvič, tako se bo tisti, ki se ukvarja s samomorom, kar zadeva pojem nujne dolžnosti do samega sebe, vprašal, ali lahko njegovo delovanje obstaja skupaj z idejo človeštva kot smotra samega na sebi. Ko samega sebe uniči, da bi ubežal težavni situaciji, tako streže svoji osebi kot zgolj sredstvu tako, da bi ohranil znosno situacijo do konca življenja. Človek pa ni nobena stvar, torej ni nekaj, kar bi lahko uporabili zgolj kot sredstvo,

[18] Obstaja še drug način, kako gledati na to tehnologijo kot tisto, ki vključuje škodo do samega sebe: po nekaterih filozofskih razlagah jaza (kakršna je Lockova) sestoji osebna identiteta v kontinuiteti in povezavah med spomini. V grobem povedano, po tovrstnih razlagah ste vi ravno vaši spomini. Taki pristopi do identitete prinesejo s sabo posledico, da je izguba spominov povsem dobesedno izguba jaza. Odstranitev spominov postane "samouničenje" kot zadeva definicije! (Meni se tako merilo za osebno identiteto ne zdi posebej prepričljivo, tako da se tu na tem vprašanju ne bom zadržal.)

> temveč mora biti v vseh svojih dejanjih vselej obravnavan kot smoter sam na sebi. Potemtakem ne morem razpolagati s človekom v svoji lastni osebi tako, da ga zmaličim, pokvarim ali ubijem. (Natančnejšo določitev tega načela, da bi se izognili vsem nesporazumom, kot je, na primer, amputacija uda, zato da bi preživel, kot je izpostavljanje mojega življenja nevarnosti, da bi ga ohranil itn., moram tu zanemariti; le-ta sodi v pravo moralo.)"[19]

Mnogi so se posmehovali Kantovim opazkam in ugibali, ali bi njegova prepoved morala vsebovati taka grozljiva dejanja, kot sta prediranje ušes ali striženje las. Če dopustimo, da si v določenih okoliščinah lahko želimo dovoliti dopustnost samomora in telesnih pohab, lahko tu še vedno soglašamo z duhom Kantovih trditev: je nekaj motečega v ideji samomanipulacije, kar je vzporedno z motečimi vidiki manipulacije z drugimi, konsistenca pa napeljuje, da moramo priznati, da so primeri obravnavanja samega sebe zgolj kot sredstva moralno problematični zaradi istih razlogov, kot je zmotno popredmetiti druge. Ravno tako kot je zmotno izkoriščati druge (celo v njihovo lastno korist) na načine, ki ne priznavajo njihove človečnosti, je tudi napak popredmetiti sebe preprosto zaradi domnevne koristi. Kot pravi Kant nekje drugje: "Dolžnosti do samega sebe so kajpada neodvisne od vseh koristi in zadevajo zgolj vrednost biti človek."[20]

To, da postopek, ki ga vidimo v *Večnem soncu*, kritiziramo na podlagi tega, da vključuje neko vrsto moralno problematičnega samopopredmetenja, je naravna razširitev Kantovega stališča. Del tistega, kar je tako moteče glede postopka odstranitve spomina, je to, da je to dejansko oblika samopohabe: da bi "ohranili znosno situacijo", uporabimo sebe kot zgolj sredstvo in tako manipuliramo sami s seboj, kot da bi bili objekt, ne pa oseba, ki zasluži spoštovanje. Res, vrsta manipulacije, ki je tu vključena, je bolj očitno problematična od vrste telesne pohabe, ki jo omenja Kant. Kar je pohabljeno v tem primeru, naposled ni le naše telo, temveč naš *duh* in je torej kršitev naše racionalne narave grozeče neposredna. Odstranitev spomina je bolj podobna tisti vrsti manipulacije z duhom, ki jo je imel v mislih Kant, ko je zavrnil idejo rehabilitacije zapornikov. James Rachels, povzemajoč Kantovo stališče, pojasnjuje osnovno načelo, ki stoji za Kantovim nasprotovanjem rehabilitaciji:

> "[S]moter 'rehabilitacije', čeravno zveni dovolj plemenito, dejansko ni nič več kot poskus izoblikovanja ljudi v tisto, za kar mislimo, da bi morali biti. Kot tak je kršitev njihovih pravic kot avtonomnih bitij, da sami za sebe odločajo, kakšne vrste ljudje bodo. Na njihovo grešnost imamo pravico odgovoriti tako, da jim zanjo 'vrnemo milo za drago', vendar pa nimamo

[19] Imannuel Kant, "Grounding for the Metaphysics of Morals", v *Ethical Philosophy*, prev. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett Publishing, 1983), str. 36-37, par. 429.

[20] Imannuel Kant, *Lectures on Ethics*, ur. Peter Heath in J. B. Schneewind, prev. Peter Heath (Cambridge University press, 1997), str. 125.

> pravice kršiti njihove integritete tako, da poskušamo manipulirati z njihovimi osebnostmi."[21]

Kantovo stališče je očitno protislovno, vendar je dokaj lahko razumeti njegovo skrb, vsaj ko obravnavamo nekatere vrste rehabilitacije. Vzemite film *Peklenska pomaranča* (Stanley Kubrick, 1971): v njem ujamejo mladega suroveža Alexa (Malcolm McDowell) in ga podvržejo "averzijski terapiji", ki povzroči, da ni več zmožen storiti nasilnih dejanj, vendar pa ne naredi ničesar, da bi odstranila njegove nemoralne želje ali da bi ga prepričala o napačnosti tistega, kar je storil do tedaj. Postane mehaničen, kot ura, ne pa svoboden, racionalen agent. Natanko občutek, da so z Alexom nepravično manipulirali, je tisti, ki v nas povzroči, da čutimo simpatijo do sicer nizkotne osebe. Četudi je kriminalec, ki je storil številna nemoralna dejanja, to družbi še ne daje pravice, da ga obravnava tako, kakor da bi bil zgolj pokvarjen mehanizem, ne pa oseba. Manipulacija z duhom nekoga je še posebej močan in žaljiv način, kako njej ali njemu ne podeliti spoštovanja, ki si ga vsi ljudje zaslužijo.[22]

Lahko bi si mislili, da je vzporednica med manipulativno rehabilitacijo in samopovzročeno odstranitvijo spomina zmotna zato, ker primer z odstranitvijo spomina vključuje to, da oseba prostovoljno pristane na manipulacijo, medtem ko kriminalec (domnevno) ne pristane na rehabilitacijo. To oživi nekatera precej težavna vprašanja, ki zadevajo vlogo pristanka nasproti Kantovi etiki. Nagibam se k misli, da bi morala Kantova razlaga vsebovati več kot zgolj privolitev, da bi dejanje pokazalo pravo spoštovanje, toda za naše namene tu lahko pustimo to razpravo ob strani, saj se zdi povsem verjetno, da oseba *po odstranitvi spomina* verjetno *ne* bo privolila v postopek, ki je bil opravljen na njej/njem, četudi sta on ali ona vanj privolila *pred odstranitvijo*. (Marija v *Večnem soncu* kaže ta vzorec precej jasno.) Oseba po postopku povsem jasno sodi v razred oseb, ki so kršile svojo integriteto in osebnost s to vrsto manipulacije, ki jo kritizira Kant.

Način, kako postopek odstranitve spomina ustvari kasnejši jaz, ki lahko ne potrdi odločitev prejšnjega jaza, prikliče v spomin še drugo vzporednico, tisto, ki jo film osvetli na še posebej živ način. Žalost, ki jo čutimo tako za Joela kot Klementino, je vzporedna tisti vrsti žalosti, ki jo čutimo za ljudi, ki začnejo iz bede in obupa hoditi po poti samouničenja z uživanjem drog in alkohola. Ni naključje, da je Klementina označena kot alkoholik, prav tako ni naključje, da se Joel pogosto zdi tako depresiven, da je na meji samomora. Njuna izbira, da uporabita tehnologijo odstranitve spomina, je prikazana kot ravno taka kot njune druge samouničevalne tendence. Kant bi domnevno soglašal, da vsa ta obnašanja vsebujejo moralno problematično obliko samouničenja. Ko razpravlja o alkoholu (in samomoru),

[21] James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (Boston: McGraw-Hill, 2003), str. 136.

[22] Nadaljnje vprašanje je, ali ima Kant prav, ko klasificira *vse* oblike rehabilitacije kot manipulacije. Zdi se, da bi Kant moral razločevati med tistimi metodami, ki poskušajo vključiti *razmišljanje* z agentom, in onimi, ki uporabljajo neracionalna sredstva in prisilo, da bi povzročili spremembo.

pripomni:

> "Na primer, če sem danes preveč pil, nisem zmožen uporabiti moje svobode in mojih zmožnosti; ali če naredim samomor, potem se bom verjetno oropal zmožnosti, da uporabim [svoje sposobnosti]. Tako je to v nasprotju z največjo rabo svobode, ki ukine samo sebe, in vsakršno njeno uporabo kot najvišjem *načelu* življenja. Svoboda je lahko konsistentna sama s seboj le v določenih okoliščinah, sicer pride v navzkrižje sama s seboj."[23]

Na odstranitev spominov lahko verodostojno gledamo kot na omejitev svoje svobode, tako kot Kant predlaga, da tako pijanost kot samomor omejujeta svobodo. (Kliše "vednost je moč" tu zveni kot resnica: samovsiljena nevednost, ki jo prinese odstranitev spomina, omeji vašo moč in vašo svobodo tako, da omeji vaše možnosti.) Glede drugih primerov, o katerih razpravlja Kant, pa izkoriščanje vaše svobode, da bi odstranili svoje spomine, vsebuje nekakšno protislovje: vašo svobodo poskušate *uporabiti* zato, da bi *omejili* vašo svobodo. V skladu s Kantovim pristopom – ne glede na primernost ali korist takega postopka – nimamo nobene pravice, da bi si to storili.

Nočem predlagati, da so Kantovo stališča o samomoru, samopohabi ali rehabilitaciji očitno pravilna ali neprotislovna – to vsekakor niso: kritiziralo jih je mnogo pametnih in sposobnih filozofov. Kar želim trditi, je, da sta njegovo stališče v celoti vzeto in način, kakor se kaže v teh posameznih primerih, tako polna vpogledov kot vredna premisleka in da se vpogledi, ki nam jih ponuja Kant, precej dobro nanašajo na temo, ki je pred nami, to je na etiko odstranitve spomina. Kant ponuja osnovno načelo za to, zakaj je škodljivost do samega sebe na določene načine še posebej moteča in moralno problematična. V primerih samomora, samozlorabe in (tako sem dokazoval) odstranitve spomina vidimo agente, ki se obravnavajo zgolj kot sredstva za doseganje nekega cilja, ne pa kot cilji sami na sebi. Gre za neuspeh samospoštovanja, to pa daje tragični občutek, ki ga nekdo ima iz obupa, ker mu ni uspelo priznati svoje lastne vrednosti. To se dobro sklada z razpoloženjem *Večnega sonca*, saj film ponudi natanko to vrsto tragične situacije, v kateri so posamezniki slepi za svojo lastno vrednost: trije ljudje, ki jih vidimo, da uporabijo postopek odstranitve spomina, so vsi označeni kot do določene stopnje samouničevalni. Klementinin alkoholizem, Joelova depresija ter Marijina negotovost in šibkost volje – vse te zadeve storijo, da je vse preveč verjetno, da se bodo tudi zapletli v vrsto škode do samega sebe, ki jo vključuje odstranitev spomina. Film nakaže, da je tisto, kar so storili, tako žalostno kot napačno; Kantova moralna teorija pomaga, da je ta sugestija razumljiva.

[23] Kant, *Lectures on Ethics*, str. 127.

VI. Kako škoditi drugim z varanjem samega sebe

Ko gledamo film, nam za Joela in Klementino ni preprosto hudo zato, ker sumimo, da sta si z odstranitvijo svojih spominov škodila; naravno tudi mislimo, da ta postopek vključuje škodo tudi za tiste, ki so izbrisani.[24] Oglejmo si še posebej občutke simpatije, ki se za Joela pojavijo na podlagi Klementininih dejanj. Če pustimo ob strani skrb, da bo škodil samemu sebi, ko izbere odstranitev spomina, si gledalci filma ne morejo kaj, da ne bi mislili, da je Klementina Joelu že prizadejala škodo s tem, ko je odšla v Lacuno. Njeno odločitev za odstranitev spomina nanj gotovo jemlje kot nekakšno žalitev, mi pa smo pripravljeni s tem soglašati.

Obstaja dokaj premočrten način razumevanja narave te škode, saj na platnu vidimo Joelovo zmedo, žalost in jezo, ko izve, kaj je storila Klementina. Novice ga užalostijo, in zdi se, da je misel o odstranitvi te na novo odkrite bede vsaj del podlage za njegovo odločitev, da se bo postopku podvrgel tudi sam. Resda smo prej videli, da obstajajo drugi razredi škode, ki jih je težavno osmisliti: škode, ki doletijo osebo, čeravno ta oseba ne izkusi teh škod. Predlagal sem, da je na Joela, Klementino in Marijo mogoče gledati kot na osebe, ki na tak način škodijo samemu sebi tako, da se podvržejo postopku za odstranitev spomina; sebi škodijo z oropanjem resnice, ki zadeva njihove prejšnje odnose. Mislim, da lahko gremo (bi morali iti) še korak dlje in reči, da Klementina ni le škodila sebi, temveč tudi *Joelu* na način, ki ga on ne more izkusiti.[25] Tako kot v primeru neizkušene škode do sebe je ta začetna trditev zagonetna. Dovolj jasno je, da je Klementina škodovala Joelu na zelo otipljiv način, ko on *enkrat* odkrije, da ga je izbrisala, vendar je znatno težje vprašanje, ali lahko zanj rečemo, da mu je bila narejena škoda, četudi ne odkrije, kaj je ona storila.

O tej možnosti lahko bolje premislimo, če si ogledamo scenarij, ki je nekoliko drugačen od tistega, ki ga vidimo v filmu: zamislite si, da je Klementina izbrisala Joela, vendar Joel izbrisa *nikoli* ne odkrije. (Morda zapusti deželo, da bi živel v neki drugi deželi, preden se ona podvrže postopku, in izgubi vse stike z vzajemnimi prijatelji, družino itn.) Ali bi bilo prav reči, da je Klementina s svojimi dejanji škodovala Joelu? Verjetno je, da se bodo mnenja tu razlikovala, saj smo prej videli, da obstajajo tisti (taki kot mnogi utilitaristi), ki se jim zdi ideja nedoživljene škode nesmiselna. Obstajajo pa tudi ljudje, kakršen je Nagel, ki sprejemljivo predlagajo, da odprava nedoživljenih škod lahko vključuje večje žrtvovanje naših običajnih intuicij in zdravega razuma, kot je z začetka očitno.

[24] Marijin primer je seveda precej drugačen, saj ima Mierzwiakovo privolitev in spodbudo.

[25] Misel, da bi lahko škodila Joelu tako, da bi ga izbrisala, je bila njena primarna motivacija za to, da se je podvrgla temu postopku. Na neki točki ponosno dopusti, da "sem maščevalna mala psica, da je treba povedati resnico". Njuna vzajemna prijateljica Carrie pa Joelu pove naslednje: "Kaj naj rečem, Joel ... Ona je impulzivna ... Odločila se je izbrisati te domala kot za šalo," tako da stopnja domnevne zlobe v dejanju ni popolnoma jasna.

Če lahko legitimno rečemo, da izdaja nekoga za njegovim hrbtom vključuje to, da mu škodimo, četudi on nikoli ne odkrije te škode, se zdi, da bi morali biti podobno zmožni reči, da Klementinina dejanja škodujejo Joelu, četudi on tega nikoli ne odkrije.

Če dopustimo, da *nekatere* škode niso nujno doživljene, kakšna je potem narava nedoživljene škode, ki jo naredi Klementina?[26] Pravzaprav ni *izdala* Joela, ali ne? Naposled bi si lahko mislili, da izbira, da odstranimo spomine na nekoga drugega, ni kaj bistveno drugačna od tega, da odvržemo njegova stara pisma ali izbrišemo vso njegovo elektronsko pošto.[27] Ali ni njena pravica odstraniti opozorila ali celo spomine, če se tako odloči? Morda, toda tu lahko poteptamo moralno pomembne razlike med primerom bivšega ljubimca, ki sežiga pisma, in Klementininim brisanjem vseh sledi Joela iz svojega duha. Gotovo je, da med tema dvema primeroma obstaja razlika v *stopnji* in to utegne biti dovolj, da naredi moralno razliko, vendar je tu tudi nekaj več: zdi se, da popolni izbris spomina na nekoga kaže pomanjkanje spoštovanja, ki je *po vrsti* drugačno od zgolj zavrženih spominov.

Po premisleku se zdi, da je primer te vrste manj podoben metanju stran starih pisem in bolj podoben pravemu izdajstvu. Tako kot utegnemo misliti, da je nekdo, ki je popačil spomin nekoga drugega z obrekovanjem, temu naredil slabo uslugo, lahko podobno tudi rečemo, da je nekdo, ki je odstranil *ves* spomin na nekoga, naredil slabo uslugo osebi, ki je bila izbrisana.[28] Čeravno ideja lahko z začetka zveni bizarno, pa sledi, da utegnemo imeti moralno dolžnost spominjati se tistih, s katerimi smo imeli tesna razmerja. Bodite pozorni: nisem rekel, da imamo moralne obveznosti do tega, da imamo *ljubeče* spomine, ali do tega, da nam je oseba *všeč*, saj bi to bila očitno smešna zahteva. Nasprotno, predlagam, da smo moralno obvezani, da ne izkrivljamo zgodovine s popačenjem lastnega zgodovinskega zapisa.

Premislimo primer, v katerem bi droga popravila spomin nekoga tako, da bi vsi spomini na njegovo bivšo ženo postali neresnični in nelaskavi. Mnogi bi

[26] Tu ne raziskujem posebne Kantove razlage škode, storjene drugim, vendar bi bilo nemara tako razlago mogoče braniti. Ni jasno, da bi bilo mogoče maksimo, ki vključuje željo po izbrisu spominov na nekoga, univerzalizirati, zdi se pa tudi sprejemljivo predlagati, da izbira, da izbrišemo spomine na nekoga, vsebuje nespoštovanje do izbrisane osebe. Ken Rogerson je (v pogovoru) predlagal, da uporaba odstranitve spomina lahko krši Kantovo absolutno prepoved laganja, kajti z izbrisom vseh sledi nekoga ste se *intencionalno* postavili v položaj, v katerem, če vas vprašajo, morate povedati napačne stvari o svoji lastni zgodovini in o osebi, ki ste jo izbrisali. Obstaja tudi očitna možnost, da bo odstranitev spomina nekoga spodbudila, da ne bo upošteval Kantove prepovedi glede prelamljanja obljub: če se ne morete spomniti svojih obljub, potem verjetno ne boste gotovi, da se jih boste držali

[27] V nedavno objavljenem članku v *New York Timesu* Anna Bahney pokaže, da je mogoče v današnjem času – zahvaljujoč prevladi elektronske pošte in digitalne fotografije – spomine na ljubezen, ki se je skisala, "izbrisati z brutalno učinkovitostjo" ("Zapping Old Flames Into Digital Ash", 4. april, 2004).

[28] Tu se osredinjam na škodo, storjeno osebi, ki ste jo izbrisali, toda glede na način, kako odstranitev spomina deluje v filmu, se pojavljajo tudi druga vprašanja, ki zadevajo vaše dolžnosti do tistih, ki jih vaša dejanja omejujejo. Ali je od vas moralno, da zahtevate, da se vsi vzajemni prijatelji vzdržijo omenjanja postopka, ki ste mu bili podvrženi? Zahteva, da delujejo tako, kakor da se vaš odnos nikoli ni zgodil, lahko – v določenih okoliščinah – privede do vsiljevanja zelo pomembnega bremena.

upravičeno menili, da je uživalec take droge naredil nekaj, kar ni le nepremišljeno, temveč tudi nemoralno. Čeravno *odstranitev* spominov ni enaka z njihovim *izkrivljanjem*, pa odstranitev *vseh* spominov na osebo privede do nekakšnega izkrivljanja: vaš duh pride do tega, da ima zmotno in tako izkrivljeno perspektivo na en vidik sveta. Z namerno "lažjo z izpustitvijo" je pripoved o vašem življenju delno fikcionalizirana.

Prej sem rekel, da je odstranitev spomina moteča zato, ker privede do tega, da si nadenemo "metafizične plašnice", ki delno ločijo povezavo med našim duhom in svetom – duh nič več ne zrcali sveta tako natančno, kot je to počel prej. Tu obstaja simetrija med našimi vrednotami: tako kot si želimo, da bi naš duh pravilno predstavljal svet, si tudi želimo, da bi svet pravilno predstavljal *nas*.[29] Če izbrišem vse moje spomine na neko osebo, zajamčim, da del sveta sploh nič več ne predstavlja te osebe, težko pa je, da si ne bi mislili, da sem se tako zapletel v moralno problematično obliko zmotne predstave. Če bi ta oseba ugotovila, kaj sem storil, bi on/ona imela pravico do užaljenosti. Celo če ne bi odkrila/ je sprejemljivo misliti, da so ji moja dejanja kljub temu škodovala. Čeravno se stopnja prestopka lahko spreminja v skladu z mojimi motivi (kot v primeru obrekovanja ali drugih oblik zmotnega predstavljanja), lahko celo odstranitev spomina, ki je storjena zaradi najboljših razlogov, privede do nesreče osebe, ki je bila izbrisana, saj vključuje ta namerni spodrsljaj, da bi osebo pravilno predstavili.

Sumim, da pri mnogih bralcih ostaja nekaj skepticizma, kajti – kljub zgornjim premislekom – se za dolžnost *spominjati se* lahko zdi, da je to zelo nenavadna stvar, ki naj bi jo zahtevali od morale.[30] Če se lahko osvobodimo očitno ozkega pojmovanja moralnosti kot nič več kot zbira abstraktnih pravil, ki uravnavajo obnašanje do drugih, menim, da lahko spregledamo, da tisto, kar predlagam, dejansko ni tako nenavadno. Filozofinja in romanopiska Iris Murdoch nam lahko tu pomaga: zgovorno je dokazovala,, da je v jedru moralnosti odgovornost, da naredimo najbolje, kar je mogoče, *da bi stvari dojeli pravilno*, to pa pomeni ne *le*, da delamo pravilno, temveč da dojemamo svet in druge ljudi pravilno – da "dejansko gledamo in spregledamo" stvari, kakršne dejansko so:

[29] Če kajpada čutimo, da je ta del naše narave graje vreden, se lahko oklenemo priložnosti, da to dejstvo skrijemo. (Tako Mierzwiak ne čuti nobene potrebe, da bi Marijin duh pravilno zrcalil njegovo celotno naravo.)

[30] V svoji knjigi *The Ethics of Memory* (Harvard University Press, 2002) Avishai Margalit dokazuje, da imamo *etično*, ne pa *moralne* dolžnosti, da se spominjamo drugih. Etiko uvršča v tisto, kar je Bernard Williams imenoval "bogate relacije" s tistimi, za katere skrbimo, medtem ko je morala pregnana v "plitve relacije" z onimi, s katerimi smo manj povezani. Misli, da je področje etike opcijsko na način, kakor moralnost ni, saj sklepa, da je naša dolžnost, da se spominjamo, odvisna od naše želje, da smo vpleteni v skrbeče, odnose z drugimi. Četudi mislim, da je v tem razlikovanju med etiko in moralo (kot tudi med bogatimi in plitvimi relacijami) nekakšen vpogled, nisem tako prepričan, kot je on, da je črto med obema lahko potegniti tako jasno ali da je eno področje opcijsko na tak način, na katerega drugo ni. V skladu s tem se ne obotavljam govoriti o posebni moralni dolžnosti do tistih, do katerih nam je. (Moji argumenti, *zakaj* imamo dolžnost, so precej drugačni od Margalitovih, čeravno mislim, da je veliko tega, kar pravi on o odnosu med skrbjo in spominom, združljivo z mojo razlago. Še posebej mislim, da je poudarek Iris Murdoch na osredinjeno pozornost mogoče reformulirati v okviru "skrbi", kakor ona uporablja ta izraz.)

> "Avtoriteta morale je avtoriteta resnice, to je realnosti. Lahko vidimo dolžino, širino teh pojmov, ko potrpežljiva pozornost brez presledka preoblikuje natančnost v zgolj razsodnost ... Ali bi se moral nesrečni zakon nadaljevati zaradi otrok? Ali bi moral zapustiti svojo družino, da bi opravljal politično delo? Ali bi jo moral zanemariti, da bi se ukvarjal z umetnostjo? Ljubezen, ki prinese pravi odgovor, je izvrševanje pravičnosti in realizma in dejanskega *gledanja.* Težava je ohraniti pozornost, usmerjeno na realne situacije, in ji preprečiti, da bi se skrivno vrnila k jazu z uteho samopomilovanja, nezadovoljstva, domišljije in obupa ... *Naloga* je videti svet, kakršen je."[31]

Če je ta označitev "avtoritete morale" pravilna, potem mislim, da je povsem razumno sklepati, da moramo narediti najbolje, kar moremo, ne le da bi *videli*^ temveč da tudi *ne bi pozabili*, kaj smo videli. Izbira, da bomo izbrisali vse sledi nekoga drugega, je ravno nasprotje nekakšne osredinjene pozornosti, ki jo Murdochova opisuje kot nujno tako za ljubezen kot za pravičnost.[32] Ohranjanje zmožnosti, da se *oziramo nazaj*, je le en del naše večje odgovornosti, da gledamo na svet z jasnostjo, ki jo zahteva moralnost.[33] *Večno sonce* nam predstavi več likov, ki so – zaradi različnih razlogov – izbrali, da se izognejo tej odgovornosti, film pa nas učinkovito svari pred takim eskapizmom.

VII. Marijina kraja

Večno sonce – v nasprotju z nekaterimi znanstveno-fantastičnimi filmi – ni zaljubljeno v novo tehnologijo, ki jo kaže.[34] Povsem nasprotno: postopek za

[31] Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), str. 90-91.

[32] Precej ironično je, da je Kate Winslet igrala tako Iris Murdoch (v filmu *Iris* (Richard Eyre, 2001)) kot Klementino, lik, ki kaže odpor, da bi "dejansko spregledala", ki ga je Murdochova kritizirala. (Tudi žalostna ironija je, da je sama Iris Murdoch trpela za Alzheimerjevo boleznijo in tako postopno izgubila ravno tisto vrsto zaznavne natančnosti, za katero je čutila, da je tako pomembna za ljubezen in pravičnost.)

[33] To, da tu poleg Kanta, univerzalista, uporabljam Murdochovo, moralno partikularistko, utegne na nekatere bralce napraviti bizaren vtis. Gotovo bi bilo bizarno (in nemara nekoherentno), če bi zahteval, da sprejmemo Kantovo celotno moralno teorijo. Vendarle mislim, da utegnemo imeti korist od Kantovih vpogledov, ki zadevajo problematično naravo samopohabe, ne da bi se zavezali njegovemu celovitemu pojmovanju moralnosti, ravno tako kot lahko imamo korist od vpogledov Murdochove, ki zadevajo osredinjeno pozornost in povezavo med ljubeznijo in pravičnostjo, ne da bi sprejeli vse, kar ona pove na temo morale.

[34] Andrew Light je v prodornem članku pokazal, da je na film *Prisluškovanje* (Francis Ford Coppola, 1974) mogoče gledati tako, kot da podpira tisto, kar Light imenuje "bistvena" teza glede tehnologije; glej "Enemies of State", v *Reel Arguments: Film, Philosophy, and Social Criticism* (Boulder, CO: Westview Press. 2003). Ta teza (ki izvira iz del Martina Heideggra, Michela Foucaulta in drugih) vsebuje stališče, da tehnologija ni "vrednostno neodvisna" ali moralno nevtralna, temveč ima inherentno etično razsežnost Light še posebej predlaga, da je tehnologija nadzorovanja, uporabljena v *Prisluškovanju*, predstavljena tako, kot da kvari njene uporabnike. Light pojasnjuje to kvarjenje v okviru odtujitve, ki jo tehnologija neizogibno vsiljuje: tehnologija nadzorovanja si po svoji pravi naravi prizadeva popredmetiti osebo, ki je nadzorovana. Mislim, da je mogoče nekaj podobnega reči tudi v prid "bistvene" interpretacije *Večnega sonca.* Film predstavlja dejansko uporabo tehnologije odstranitve spomina kot tisto, ki neizogibno vključuje depersonalizacijo in manipulacijo s pacientom. To pa spet tako se zdi, vodi k drugim velikim in malim prekrškom: Patrick ukrade tako Joelovo spodnje perilo kot njegovo dekle, Slanu izrecno ne uspe pokazati spoštovanja do Joela kot pacienta, Mierzwiak uporablja tehnologijo, da bi se izognil odgovornosti za svojo afero z Marijo itn. Tako kot *Prisluškovanje* nakaže, da tehnologija nadzorovanja kvari značaj tistih, ki jo uporabljajo, se zdi, da *Večno sonce* predlaga, da je tehnologija odstranitve spomina tudi daleč od tega, da bi bila moralno nevtralna, in da prinese s sabo problematično naravnanost popredmetenja, ki okuži tiste, ki jim je naloženo breme

odstranitev spomina je predstavljen kot vabljivo, vendar zgrešeno in nevarno orodje. Poskušal sem osmisliti in braniti pesimistični ton filma do tovrstnega postopka. Dokazoval sem, da podvrženje odstranitvi spomina lahko privede do tega, da škodi tako nam kot osebi, ki smo jo izbrisali. Sami sebi škodimo tako, da sebe oropamo resnice o svojem življenju in svetu. Drugim osebam škodimo z nekakšno *zmotno* predstavo, ki je neizogibna, ko odstranimo vse predstave te osebe. Moje upanje je, da nam je premislek o vpletenih filozofskih vprašanjih pomagal bolje razumeti in upravičiti tehnološki pesimizem filma in njegov občutek tragične izgube.

Naši premisleki o filozofskih vprašanjih, ki jih zastavlja *Večno sonce*, so nas postavili v boljši položaj, da branimo Marijina dejanja na koncu filma. Že prej sem omenil, da se na koncu odloči ukrasti zdravniške zapise Mierzwiakovih pacientov in da jim jih bo vrnila. S strogo utilitaristične perspektive utegne biti očitno, da Marija počne nekaj moralno napačnega, ko vrača te zapise, spomine in avdiokasete. Gotovo je, da bo mnogim prejšnjim pacientom povzročila bolečino in celo morda intenzivno, dolgotrajno trpljenje. Zakaj potem misli, da "ima prav", in zakaj je publika nagnjena k temu, da simpatizira z njenimi dejanji? V tem eseju sem predlagal, da je mnogo načinov, kako lahko razmišljamo o postopku za odstranitev spomina kot tistemu postopku, ki z oropanjem povzroči znatno škodo. Marija poskuša odstraniti to škodo in četudi njen poskus prinese s sabo nekaj "škode, ki rani", smo mi (in ona) naklonjeni misli, da utegne biti to trpljenje tega vredno. Čeravno ne vidimo polnih rezultatov njenih dejanj, film nakazuje, da je njen cilj cenjen, filozofi pa, ki smo jih obravnavali, so nam pomagali pridobiti popolnejše razumevanje tega, zakaj utegnejo biti njena dejanja upravičena *kljub* bolečini, ki jo bodo prinesla.[35]

VIII. Sklep

Poskušal sem pojasniti, kako nas filozofski viri, ki jih nudijo Nozick, Nagel, Kant in drugi, postavijo v položaj, da bolje razumemo, zakaj je scenarij *Večnega sonca* moteč in moralno problematičen, tako da ga zgolj tradicionalno utilitaristično mišljenje ne more popolnoma privzeti. Nozickovi in Nagelovi vpogledi predlagajo, da lahko legitimno trdimo, da odstranitev spomina vključuje konflikt vrednot, ki je takšen, da ima za posledico škodo za posameznika, ki sega onstran vrst škod, ki jih je mogoče meriti v okviru koristnosti. Poleg tega nam je Kant dal razlog za skrb, da prostovoljna odstranitev spomina kaže pomanjkanje

nadzorovanja tehnologije.

[35] Tu pravim "utegnejo biti upravičena" zato, ker je mogoče, da bo vrnitev zapisov dejansko povzročila *tako veliko* trpljenja, da bo izravnavala dobro, doseženo z odstranitvijo škode oropanja, ki jo je povzročila odstranitev spomina. Obstajajo tudi vprašanja pacientovega pristanka, ki utegnejo biti moralno pomembna. Ne želim zanikati teh možnosti in zapletov – želim zgolj predlagati, da nam dejstvo, da resno razmišljamo o sodbi, da so Marijina dejanja upravičljiva, kaže, da je tu treba priznati tako škode, ki ranijo, kot škode, ki oropajo. Brez priznanja, da je obstajala škoda preko oropanja, postanejo Marijina dejanja *očitno* neupravičljiva, vendar ko film gledamo, se nam ne zdi, da Marija tako očitno nima prav.

samospoštovanja, ki je škodljivo in morda nemoralno. Naposled, ganljiva vizija morale, ki jo ima Murdochova in ki zahteva natančno zaznavanje, nam dopušča, da osmislimo idejo, da utegne odstranitev spomina vključevati ne le škodo do samega sebe, temveč tudi škodo do drugega.

Ti premisleki nam bolje pomagajo razumeti naš odgovor na film: ko gledamo *Večno sonce*, je povsem naravno, da čutimo nelagodje, ki zadeva odločitve, ki jih Joel, Klementina in Marija sprejemajo, da bi koristili odstranitev spomina. Z začetka se lahko zdi zagonetno, da smo privedeni do tega, da čutimo konflikt, kar zadeva prostovoljne odločitve, ki so jih liki sprejeli, da bi sledili sreči. (Nihče jih ne prisiljuje, odstranitev spomina pa izberejo za to, da bi se počutili bolje, zakaj bi torej morali čutiti neko ambivalenco?) Razumevanje narave njihovega žrtvovanja in načina, kako to vključuje nekakšno škodo do drugih kot tudi izkoriščanje samega sebe, nam kajpada dopušča, da bolje osmislimo naš čustveni odnos do filma. Zdaj lahko vidimo, zakaj globino žalosti, ki jo prikliče film, ne izčrpa premislek o slabih posledicah in trpljenju, ki smo mu priča – nesreča, ki jo liki nakopljejo sebi in drugim, ni vselej v obliki bede, vendar je vseeno nesreča.

Ustvarjalci filmov in romanopisci so pogosto uspešnejši kot filozofi, ko raziskujejo nianse in zapletenosti naših prepričanj, želja in vrednot. Filozofija seveda ima svojo vlogo, ko nam pomaga v iskanju smisla in interpretacije te zapletenosti. *Večno sonce* je, med drugim, dragocen filozofski vir zato, ker živo ponazarja bedo klasične utilitaristične perspektive tako, da nas osvešča, da je moralna realnost veliko bolj zapletena, kot lahko dopusti taka utilitaristična teorija. Film nam še posebej pokaže, da škode, ki jo povzroči prostovoljna odstranitev spomina, ni mogoče zadovoljivo razumeti v okviru škod, ki so zavestno izkušene. Da bi naredili vidne te implicitne nauke filma, je potrebna filozofska argumentacija, moj cilj tu pa je uporabljati filozofske vire, da bi naredil ravno to in da bi tako bolje razumeli tako ta opazen film kot filozofska, vprašanja, ki jih tako zgovorno zastavlja.

IX. Postscript: poročilo predsednikovega sveta o biotehnologiji

O odstranitvi spomina sem razpravljal v kontekstu filma *Večno sonce brezmadežnega uma. V* filmu je ta postopek uporabljen za to, da bi izbrisal vse spomine prejšnjega odnosa. Predlagal sem, da nam film daje razlog za mišljenje, da je tak postopek težaven, to misel pa sem poskušal razvezati tako, da sem se oprl na intuicije mnogih filozofov. Moj cilj v pričujočem eseju je bil predvsem dokazati, da je odstranitev spomina lahko moralno problematična na način, ki sega onstran njenega potenciala, da povzroči slaba izkustva. Iz tega pa *ne* izhaja, da odstranitev spomina v nekaterih primerih ne more biti upravičena. Kar sledi, je, da četudi je upravičena, je to nujno ne naredi za nedvoumno dobro stvar – lahko je namesto tega le manjše od dveh zel.

Moje ocene tu niso zgolj zaradi akademske natančnosti, kajti vprašanja, zastavljena v *Večnem soncu*, niso tako za lase privlečena ali futuristična, kot bi kdo utegnil misliti. Kot je poročal *The New York Times*, so tistim s potravmatsko stresno motnjo dali zdravila za zoženje spomina v poskusu, da bi zmanjšali strašne simptome, ki lahko sledijo, če smo priča travmatskim dogodkom.[36] Zdravila, za katera gre, ne izbrišejo natanko problematičnih spominov, temveč jih zožijo tako, da otopijo čustva, ki so povezana s posameznimi spomini. Predsednikovemu svetu za bioetiko se zdi raziskava dovolj moteča, da ji posveti poglavje v nedavnem poročilu in posvari pred uporabo takih zdravil.[37] Želim na kratko pretresti njihove argumente in jih primerjati s skrbmi, ki sem jih izpostavil, kar zadeva odstranitev spomina, ki je pokazana v *Večnem soncu.*

Poročilo izpostavlja mnogo občutljivih skrbi glede varnosti in učinkovitosti takih zdravil. Vendar se zdi, da je jedro njegovega filozofskega argumenta proti odstranitvi spomina v trojnem. Prvič, trdi, da bo sreča, ki jo iščemo pri odstranitvi spomina, tanek simulaker prave sreče:

> "Vendar je daleč od tega, da bi bilo jasno, da bi nas občutek zadovoljstva, ločen od dejanja v svetu ali od odnosa z drugimi ljudmi, lahko naredil res srečne. Ali bi bila sreča, ki ne izvira iz tistega, kar delamo in govorimo, običajno v povezavi z drugimi, kaj več kot simulaker tiste sreče, za katero nas naše duše pripravijo?" (str. 208)

Drugič, svet predlaga, da sledenje taki tehnologiji kaže neuspeh, da bi ustrezno prepoznali naše omejitve:

> "Ko nova zdravila prekinejo povezavo našega razpoloženja in spomina s tistim, kar delamo in doživljamo, bi lahko ogrozila sposobnost in resnicoljubnost tega, kako živimo in kaj čutimo kot tudi našo zmožnost, da bi se odgovorno in z dostojanstvom soočili z nepopolnostmi in omejitvami naših življenj in življenj drugih. Namesto da bi priznali stisko, tesnobo in bol kot ustrezni odsev krhkosti človeškega življenja in kot neločljive od zastojev in srčnih bolečin, ki spremljajo zasledovanje sreče in ljubezen do tovarišev-smrtnikov, smo povabljeni, da jih obravnavamo kot bolezni, ki jih je treba zdraviti, nemara nekoč celo zbrisati." (str. 213)

> "Ali nas izkustvo trdih resnic – neizbranega, nepojasnljivega, tragičnega – ne spominja, da v svetu ne moremo biti nikoli popolnoma doma, še posebej če naj resno vzamemo realnost človeškega zla?" (str. 229)

Nazadnje svet skrbi, da odstranitev spomina vključuje škodljivo vmešavanje v osebno identiteto nekoga:

---

[36] Robin Marantz Henig, "The Quest to Forget Drugs to Prevent Painful Memories", *The New York Times*, 4. april 2004.

[37] To poročilo, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, je na voljo na <http://www.bioethics.gov/reports/beyondtherapy>. Prihodnja sklicevanja se bodo nanašala zgolj na strani.

> "Toda če oslabljeni spomin lahko pohabi identiteto, jo lahko selektivno spremenjen spomin izkrivi. Sprememba vsebine naših spominov ali sprememba njihovih čustvenih tonalitet ... bi lahko subtilno preoblikovala to, kdo smo, vsaj za sebe. S spremenjenimi spomini sc utegnemo počutiti bolje, vendar ni jasno, da bolje čuteči 'mi' ostajamo isti kot pred tem. (str. 212)
>
> "Nebrzdana moč, da izbrišemo spomine, razbistrimo razpoloženja in spremenimo naše čustvene dispozicije, bi lahko ogrozila našo zmožnost za oblikovanje močne in koherentne osebne identitete." (str. 212)
>
> "Mi utegnemo biti pogosto v skušnjavi, da bi žrtvovali natančnost naših spominov v prid tega, da bi olajšali naše bolečine ali razširili naš nadzor na naša psihična življenja. Toda tako početje pomeni, da se naposled ločimo od realnosti in pustimo za sabo našo lastno identiteto." (str. 224)

Ti in drugi premisleki so svet vodili k temu, da je izdal ostro opozorilo proti taki biotehnologiji:

> "Zdravila za spreminjanje spomina in razpoloženja so temeljna nevarnost za naše zasledovanje sreče. V procesu zadovoljevanja naših pravih želja za spokojnost duha, veder izgled, neskaljeno cenjenje samega sebe in za intenzivno zadovoljstvo utegnejo ta zdravila poškodovati našo zmožnost zadovoljitve želja, ki nas po naravi naredijo srečne." (str. 269)

Glede na trditev sveta, da utegne odstranitev spomina spremeniti pacientovo osebno identiteto, je videti, da ustrezno vprašanje ni, ali je mogoče identiteto nekoga spremeniti, temveč, *kako* je spremenjena in ali je ta sprememba sprememba na najboljše. V ideji manipulacije z duhom nekoga je nekaj problematičnega, kot je pokazal naš pretres Kantovega stališča, toda problem gotovo ni *zgolj* ta, da se je identiteta nekoga spremenila. Naposled, obstajajo vse vrste obnašanj, v katere se lahko vpletemo, ki bodo v nekem smislu spremenile našo identiteto.[38] To, da postopek spreminja sebstvo, ne more biti samo na sebi razlog za to, da ga zavrnemo.

Ko svet obravnava trditev, da zasledovanje take tehnologije vključuje zanikanje naših omejitev kot ljudi, je videti, da postavlja v ospredje sporno teistično razlago človekove narave kot notranje omejene. (Predsednik sveta Leon Kass je znan po svojih konservativnih, na teizmu utemeljenih stališčih, vključno s svojo začetno zavrnitvijo oploditve *in vitro.)* Četudi sem precej skeptičen glede ljudi, kakršni so "transhumanisti", ki se površno oklepajo stališča, da bo tehnologija kmalu dopustila domnevno neomejeno povečanje naših zmožnosti,[39] se mi zdi tudi

[38] Dejansko je težko razmišljati o dejavnostih, ki v *nekem smislu* ne spreminjajo tega, kdo smo. Neverjetna popularnost knjig "pomagaj si sam" je testament stopnje, v kateri ne le zgolj dopuščamo, temveč iščemo priložnosti, da sebe spremenimo.

[39] Vire glede transhumanizma je mogoče najti na spletni strani <http://www.transhumanism.org>. Nick Bostrom

moteče, da naletim na vladni svet, ki govori o naravnih "mejah" človeštva in svetuje proti poskusu, da "bi se v svetu počutili doma". Zavrnitev posamezne tehnologije mora biti utemeljena na aktualnih nevarnostih, ki jih postavlja, ne zgolj na dejstvu, da je nova in da se zdi zmožna, da zmanjša naše omejitve na načine, o katerih so nekoč razmišljali kot o "nenaravnih".

Ko šteje trditev, da nas taka zdravila utegnejo mamiti, da sprejmemo plitko ali ponarejeno srečo namesto realnega blagra, simpatiziram s poanto sveta, vendar sem oprezen glede njegovega dokaj ozkega pojmovanja "prave sreče". Zdi se, da skušajo naposled predlagati, da prava sreča ne vključuje občutka, da je dobro, temveč namesto tega preprosto biti dober državljan:

> "Morda leži zdravilo za naše psihične težave v ponovnem odkritju dolžnosti in smotrov zunaj jaza – v obratu navzven, ne pa navznoter, v obratu od zdravega duha k dobri družbi. In morda je najbolj obetajoča pot k pravi sreči živeti popolnoma angažirano življenje kot učitelji in starši, vojaki in državniki, zdravniki in prostovoljci." (str. 267)

Ni dvoma, da angažiranje v skupnosti in v družbi v širšem smislu pogosto privede do bistvenega in trajnega občutka sreče, vendar pa se zdi povsem zgrešeno predlagati, da je resnična sreča dosegljiva *zgolj* s takim angažiranjem ali da bo tako angažiranje nujno prineslo zadovoljstvo. Ta predlog je dejansko škodljiv, če implicira, da *razen* če tako angažiranje ne prinese sreče, potem ni vredno, da ga zasledujemo.

Raje kot da zavrnem idejo, da je sreča lahko dosegljiva z odstranitvijo spomina ali z zdravili za spreminjanje razpoloženja, mislim, da je namesto tega veliko bolj plodno, če pokažem, da sreča ni vse, o čemer nas skrbi v življenju. Kakor kažejo Nozickovi miselni eksperimenti, živeti srečno življenje ni edina stvar, ki je pomembna – živeti *smisla polno* življenje ima za večino ljudi prednost. S "smisla polnim življenjem" menim življenje, v katerem je oseba zmožna udejaniti njene/njegove najgloblje vrednote.[40] Ker mnogi od nas cenijo več kot zgolj srečo, smisla polno življenje ni preprosto srečno življenje. Odstranitev spomina (ali omrtvičenje spomina z zdravili) lahko ovira našo zmožnost za smisla polno življenje, zato je previdnost upravičena, ko gre za zasledovanje take tehnologije. V določenih okoliščinah pa zdravila ali tehnologije, ki otopijo spomine, lahko namesto tega dopustijo srečo in smisla polno življenje, ki drugače ni dosegljivo. Kakor kaže Robin Henig v *The New York Timesu:*

je morda najbolj znan transhumanist, ki je tudi akademski filozof.

[40] Potegnilo bi nas predaleč stran, če bi tu šel veliko globlje, vendar je treba opozoriti, da za mojo označitev "smisla polnega" menim, da je nevtralna med "subjektivnimi" in "objektivnimi" razlagami "smisla polnega" in vrednote. Čeravno simpatiziram z objektivnimi razlagami, bo za moje namene tu zadostovala subjektivna razlaga. Za prodorno razpravo o tem, zakaj so subjektivne razlage "smisla polnega" problematične, glej esej Susan Wolf "The True, the Good, and the Lovable", v *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, ur. Sarah Buss in Lee Overton (MIT Press, 2002).

> "Če nismo priča mukam nenehnih potravmatskih stresnih motenj, potem ni težko pretiravati s koristmi, ki ji imamo, če se oklepamo grenkih spominov. Toda oseba, ki so jo spomini pohabili, je zožena oseba: o njej ni nič plemenitega. Če se mi kot družba odločimo, da je bolje, da ljudi zaradi nekega idealiziranega stališča o tem, kaj pomeni biti človek, držimo zaprte v njihov strah, potem utegnemo sami sebi razkrivati, da smo družba z sprevrnjenim pojmom tega, kaj dejansko pomeni biti človek."[41]

Kot sem dokazoval prej, vključuje odstranitev spomina žrtvovanje zaradi konflikta med vrednostjo, ki jo pripisujemo resnicoljubnosti, in vrednostjo, ki jo pripisujemo zadovoljstvu. Tako žrtvovanje vključuje znatno izgubo, toda v določenih okoliščinah lahko to izgubo odtehta dobitek, vsebovan v zadovoljstvu, svobodi in v psihičnem zdravju. Našo dolžnost do spominjanja lahko izigrajo grozljivo izčrpavajoči učinki resne travme, v takih primerih pa bi bilo povsem kruto zavrniti olajšanje osebi, ki trpi.[42]

[41] Henig. "The Quest to Forget".

[42] Bodite pozorno tudi na to, da se nekateri od ugovorov, ki sem jih postavil proti tehnologiji odstranitve spomina, ki se pojavlja v *Večnem soncu,* lahko ne nanašajo na primere, ki vključujejo potravmatske stresne motnje in zdravila, ki otopijo spomin. Utegne se zgoditi, da z uporabo takih zdravil ne bo nobene znatne škode, prizadete drugim. V obsegu, v katerem zdravila otopijo čustvene tonalitete, ne pa dejstvene vsebine spominov, pa pravilna raba takih zdravil lahko tudi ne ogroža vrednosti, ki jo pripisujemo poznavanju resnice.



Razumevanje in umetna inteligenca

Tomaž Strgar
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

STROJI, MIŠLJENJE IN INTELIGENCA

V klasičnem tekstu s področja umetne inteligence (UI) “Stroji, ki računajo, in inteligenca”, britanskega matematika in enega pionirjev računalniških znanosti Alana Turinga, objavljenem l. 1950 v reviji *Mind*[1] avtor predloži v obravnavo vprašanje: “Ali so stroji sposobni mišljenja?” Ker je bila v tistem času običajna raba besed “stroj” in “mišljenje” tako rekoč izključujoča, osnovno vprašanje nadomesti s starim Descartesovim vprašanjem o načelni možnosti smiselne besedne komunikacije stroja s človekom. Podobno tudi pojem *inteligentnosti* Turing izrecno povezuje s stroji le v naslovu svojega sestavka. Kljub temu so tovrstna teoretska vprašanja postalo in ostala osrednja tema nove, takrat nastajajoče smeri znanstvenega raziskovanja.

V tej kratki razpravi je moj osnovni namen pokazati, da je sposobnost mišljenja sicer potreben, ne pa tudi zadosten pogoj (umetne) inteligence. Ker sta oba pojma pogosto uporabljana kot enakovredna, še zlasti v teoretskih razpravah o možnostih in omejitvah UI, uvodoma predstavim zgodovinsko ter jezikovno ozadje te problematike. V nadaljevanju svoje poglede najprej osvetlim s pomočjo psiholoških teorij S. Freuda in C. G. Junga, zatem pa kot središčni pojem svoje argumentacije obravnavam pojem razumevanja. V zadnjem poglavju lastno razumevanje razumevanja postavim nasproti stališčem enega bolj znanih nasprotnikov Turingovih stališč, ameriškega filozofa J. Searla, ki možnost razumevanja strojem v celoti odreka.

Ključne besede: umetna inteligenca, Turing, mišljenje, razumevanje, Searle.

1. Babbage, Turing in umetna inteligenca

[1] Del tukaj obravnavanega Turingovega članka “Computing machinery and Intelligence” je v zborniku “Oko duha” (Hofstadter, D. R., Dennett, D., 1990) preveden tudi v slovenščino. Sam se v pričujočem tekstu naslanjam neposredno na izvirnik, tako da tudi citati iz že prevedenega dela omenjenemu prevodu ne sledijo vedno dobesedno. Odstopanja so zgolj subjektivno-estetske narave in tako obstoječemu prevodu v ničemer ne odrekajo pravilnosti in ustreznosti.

Ideja mehaničnega pripomočka za računanje je stara tisočletja, njena najstarejša dobro znana materializacija pa je *abakus*, ki se v nekaterih delih sveta uporablja še dandanes. Zgodovina računanja s pomočjo strojev je precej krajša in sega v Evropo 17. stoletja, ko je Blaise Pascal izdelal prvi stroj za seštevanje, nekaj let kasneje pa je G. W. Leibniz predstavil stroj, ki je poleg seštevanja obvladoval tudi operacije odštevanja, množenja, deljenja in korenjenja.

Izumitelj koncepta modernega digitalnega računalnika pa je bil pravzaprav angleški matematik in izumitelj Charles Babbage. Najpomembnejša lastnost njegovega "analitičnega stroja", ki ga je zasnoval v prvi polovici 19. stoletja in ki je bil povsem mehanski, je njegova univerzalnost. To pomeni, da je isti stroj uporaben za najrazličnejše računske postopke, katerih zaporedje se vnaprej opiše z nizom ukazov – s programom. Kot način podajanja ukazov stroju je Babbage uporabil princip luknjanih kartic, ki so jih leta 1801 začeli uporabljati v tekstilni industriji kot krmilni mehanizem pri strojnem tkanju vzorčastega blaga. Luknjane kartice bi bile hkrati tudi izhod njegovega stroja, ki bi tako lahko, kot se je izrazil Babbage, "pojedel svoj lasten rep".

Analogija s starodavnim simbolom *uroboros*, kačo, ki žre lasten rep in simbolizira vase zaprt razvojni krog, je očitna. Z drugimi besedami, stroj bi bil sposoben po neki začetni zunanji vzpodbudi sam sebi spreminjati način delovanja – to pa je poleg sposobnosti pomnjenja bistven atribut učenja! Babbage svojega stroja sicer ni nikoli dokončal, po njegovih načrtih pa so ga britanski znanstveniki rekonstruirali šele konec 20. stoletja – zadeva deluje.

Sredi dvajsetega stoletja je z razvojem elektronike dobila Babbaggova ideja o univerzalnem računajočem stroju nov zagon. Kot je za zahodno civilizacijo običajno, je bila tudi tu v ozadju uporabnost tehnologije v vojaške namene. Med momente, ki so pomembno vplivali na potek druge svetovne vojne, namreč šteje tudi razbitje tajne nemške komunikacijske šifre Enigma. To je s pomočjo enega prvih elektronskih digitalnih računalnikov uspelo ekipi britanskih znanstvenikov, katere član je bil med drugimi tudi Alan Turing.

Medtem ko je bila za Descartesa sposobnost mišljenja in smiselne besedne komunikacije absolutni privilegij človeka, pa je Turingovo stališče nasprotno (Turing, 1950). Glede same sposobnosti mišljenja pri strojih je Turing sicer previden, saj priznava možnost, da je narava človeškega mišljenja povsem drugačna od postopkov, ki jih za doseganje podobnih ciljev izvaja stroj. Problem zato opiše s pomočjo sklicevanja na neke vrste psihološko "igro oponašanja" s tremi igralci – moškim in žensko v eni ter izpraševalcem v drugi sobi. Komunikacija med njimi poteka v obliki pisnih vprašanj in odgovorov, naloga izpraševalca pa je ugotoviti, kateri od obeh soigralcev je moški in kateri ženska. Pri tem se moški izdaja za žensko, ženska pa poskuša pomagati izpraševalcu k pravilni identifikaciji. Če moškega zdaj zamenjamo s strojem posebne vrste, digitalnim računalnikom, ostale pogoje igre pa pustimo nespremenjene, dobimo varianto igre, danes imenovano Turingov test.

Digitalni računalnik torej opravi Turingov test, če ima izpraševalec približno enako možnost pravilne identifikacije kot pri varianti z moškim in žensko. Turing strne svoja prepričanja o možnostih umetne inteligence z napovedjo, da bo "čez

kakih petdeset let računalnike s kapaciteto spomina okrog 10”[9] možno programirati na način, da bodo igro oponašanja igrali tako dobro, da povprečni izpraševalec po petih minutah izpraševanja ne bo imel več kot 70 odstotkov možnosti za pravilno identifikacijo”. (Turing, 1950: 442) Mnenja o uspešnosti današnjih računalnikov pri Turingovem testu kot tudi o sami vrednosti tega testa kot relevantnega pokazatelja stopnje inteligentnosti pri strojih so sicer močno deljena, prevladuje pa mnenje, da je Turingov test načeloma uporaben in da so današnji računalniki še zelo daleč od tega, da bi ga opravili.

Besedna zveza “umetna inteligenca”, ki danes označuje samostojno smer znanstvenega raziskovanja, je bila skovana šele po Turingovi smrti. Inteligenca je tako postala ključna beseda nove znanosti, ki pa jo še vedno bremenijo ista osnovna teoretska vprašanja kot pred petdesetimi leti. Inteligentnost strojev vse od takrat praktično stagnira, medtem ko je bila rast njihovih zmogljivosti eksponentna. Tudi večina ugovorov Turingovim stališčem ostaja pretežno v polju ugovorov, ki jih je v svojem odličnem tekstu obravnaval že sam.

Po moji oceni je eden temeljnih razlogov za to stagnacijo splošno sprejemanje pojmov inteligence ter sposobnosti mišljenja kot enakovrednih. Ta sinonimna uporaba obeh pojmov je še posebej izrazita v razpravah o UI, kaže pa se že v Turingovem mnenju, da je za dobro igranje šaha potreben visok nivo splošne inteligentnosti. To stališče je bilo medtem empirično ovrženo – danes je že malo boljši namizni računalnik s kvalitetnim šahovskim programom sposoben odigrati partijo vrhunskega šaha.

Sposobnost (diskurzivnega) mišljenja je tako kvečjemu potreben, nikakor pa ne tudi zadosten pogoj izkazovanja (umetne) inteligence. V podporo mojim nadaljnjim argumentacijam te trditve sledi kratka predstavitev problematike z jezikovne plati.

2. Jezikovni diskurz

Po SSKJ (2002) *inteligenca* pomeni *nadarjenost za umske dejavnosti*, medtem ko je *mišljenje* opredeljeno kot *najvišja umska dejavnost kot izraz človekove zavesti*. Na prvi pogled je torej stanje stvari ravno obratno, kot ga poskušam prikazati sam. A le na prvi pogled – *mišljenje* je namreč le *ena* izmed dejavnosti uma, pa čeprav najvišja, medtem ko *zavest* zaobjema le *del* človekovega uma.

Pri obravnavi teoretskih problemov UI z jezikovne plati je seveda nujno potrebno upoštevati tudi dejstvo, da je izvorni jezik teh tekstov praviloma angleški. V nadaljevanju bom na kratko obdelal nekaj ključnih pojmov teh razprav.

2.1 Inteligenca [*intelligence*]

Inteligenca je v slovenščino prevzeta iz germanskega jezikovnega področja, in to šele v 19. stoletju (Snoj, 2003). Angleška slovarska literatura razlaga besedo v prvi vrsti kot *sposobnost učenja in razumevanja*, ki jo nekateri viri (npr. *Merriam-Webster’s Collegiate Dictionary*, 1994) povzemajo tudi kot *razum [reason]*. Kot smo že omenili, je *sposobnost učenja* eden bistvenih elementov

koncepta digitalnih računalnikov in je tu ne bom posebej obravnaval, *razum* in *razumevanje* pa obravnavam ločeno v nadaljevanju.

Poleg nekaterih bolj empiričnih opisov, ki so bolj ali manj enakovredni bodisi osnovni ideji Turingovega testa, bodisi t.i. inteligenčnim testom, je teoretsko zanimiva še definicija *inteligence* kot *osnovne in večne lastnosti božanskega uma* v *krščanski znanosti*. Razprava o lastnostih božjega uma bi bila sicer nekoliko izven torišča pričujočega teksta, je pa razlaga pomembna zaradi dimenzij, ki jih vpeljuje v pojem.

2.2 Razum [*reason*]

Beseda *razum* izvira iz praslovanskega jezika in je sestavljena iz predpone *raz-* ter besede *um*, pri čemer je predpona razslužila za poudarjanje razlikovalne sposobnosti mišljenja (Snoj, 2003). Povsem drugačna je tvorba angleškega *reason*. Le-ta se etimološko navezuje na latinske *ration-*, *ratio*, *reti*, ki pomenijo tudi preračunavanje, izračunavanje, računanje.

V novejšem času prihaja do približevanja pomena *razuma* v smeri poudarjanja matematično-logičnih sposobnosti uma. To je razvidno tudi iz besede *racionalen*, ki je bila iz germanskega jezikovnega področja v slovenščino prevzeta v 19. stoletju, nje sopomenka slovanskega izvora pa je *razumski*.

2.3 Um/duh [*mind*]

Za angleški izraz *mind* se je v slovenščini (predvsem v filozofskih tekstih) uveljavilo prevajanje s slovenskim *duh*, kateremu pa v angleščini nekako bolj ustreza beseda *spirit*. Po drugi strani pa pod geslom *um* (Grad, 1990) najdemo vse od *reason, intellect, intelligence* preko *sense, understanding* do *mind* in celo *brain*.

Gre torej za precejšnjo pojmovno zmedo, ki pa je verjetno bolj posledica razsežnosti same vsebine pojma in njegovih različnih filozofsko-psiholoških konceptualizacij kot pa samih jezikovnih razlik. Na tem mestu bi tako izpostavil le moderni psihološki koncept uma, katerega zavestni del je po obsegu neprimerljiv z mnogo obsežnejšim področjem nezavednega. V tem kontekstu je *um* najbrž ustreznejši prevod angleškega pojma *mind*, kot pa bi to bil *duh*.

2.4 Razumevanje [*understanding*]

Etimološka struktura angleškega glagola je očitna (tj. *under* + *standing*; dob. *pod/spodaj* + *stati*), po zgledu nemškega *ver-stehen* pa je tvorjen tudi slovenski nižje pogovorni izraz *za-stopiti* (Snoj, 2003). Sicer pa je slovanska jezikovna skupina pri tvorjenju teh pojmov ubrala povsem drugo pot kot germanska (prim, zgoraj).

V slovenščini se *razumevanje* fonetično sicer veže na *razum*, a z dobesednim prevodom takšnega branja *razumevanja* v angleščino dobimo pojem *reasoning*, ki označuje predvsem racionalni postopek sklepanja oz. dokazovanja.

Razumevanje je torej potrebno brati tudi kot *raz-umevanje*. Če upoštevamo še sinonimno uporabo pojmov um/duh (predvsem glede na ang. *mind),* pridemo do pomena *"raz-duhovljenja"* ali *"materializacije"*. Taka postavitev vsebinsko precej bolj ustreza angleškemu *understanding*, ki predpostavlja nek konkreten subjekt (tudi) Newtonovsko-fizikalnih razsežnosti, ki lahko kot tak tako rekoč dobesedno *stoji pod* samim umskim konceptom kot objektom razumevanja.

Nadaljnje razvijanje teh vprašanj z jezikovne perspektive bi zahtevalo precej več prostora, celo posebno etimološko-filozofsko raziskavo, nek osnoven pregled pojmov pa je bil za pravilno razumevanje razprave, ki sledi, nujno potreben.

3. Ponovni premislek ugovorov Turingovemu stališču

Čeprav Turing v svojem slavnem članku načelno zavrača diskusijo o vprašanju "Ali so stroji sposobni mišljenja?", pa se pri obravnavi stališč, nasprotnih njegovemu, ukvarja predvsem s tem vprašanjem.

Obravnava devet različnih ugovorov, ki jih lahko razdelimo v tri skupine, njihova poimenovanja pa v večini primerov že razkrivajo njihova izhodišča. Prvi trije so načelne narave, to so (1) teološki, (2) "nojevski" oz. "glave v pesku", ter (3) matematični. Druga skupina je bolj psihološko obarvana, gre pa za argumenta glede (4) zavesti in (5) različnih nezmožnosti ter za (6) ugovor Lady Lovelace. Na koncu sledi še obravnava pretežno empirično utemeljenih argumentacij nasprotnih stališč, ki slonijo na (7) zveznosti živčnega sistema, (8) neformalnosti obnašanja ter (9) nadčutni zaznavi.

Menim, da je Turingova zavrnitev teh ugovorov večinoma ustrezna, v kolikor obravnava osnovno vprašanje: "Ali so stroji sposobni mišljenja?" Težave se pojavijo šele, če izkazovanje inteligentnosti *ni enakovredno* sposobnosti mišljenja, sam test pa nam pravzaprav odgovarja na vprašanje oblike: "Ali so stroji sposobni izkazovanja splošne, človekovi podobne inteligence?" Določeno nekonsistentnost lahko pri obravnavi tega novega vprašanja zasledimo predvsem v skupini psihološko utemeljenih ugovorov. Svoje poglede bom v nadaljevanju opisal v dveh točkah – najprej na podlagi vloge *nezavednega*, zatem pa še v povezavi z značajem in pomenom *razumevanja.* Čeprav je prvi od obeh mojih ugovorov pravzaprav zaobsežen v drugem, ju obravnavam ločeno, kot sledi.

3.1 Razsežnosti nezavednega

Sredi dvajsetega stoletja je bil behaviorizem prevladujoča paradigma psiholoških teorij in raziskav, posebno še v Združenih državah. Tudi sam Turingov test je v bistvu behavioristične test. Seveda pa koncept nezavednega ni bil neznan – pri zavračanju *ugovorov iz različnih nezmožnosti* tudi Turing sam pripiše izvor le-teh *nezavednemu* pospoševanju takrat aktualnih lastnosti strojev na njihove potencialne zmožnosti.

Ta uporaba pojma nezavednega sicer verjetno ne temelji na Freudovem tridelnem konceptu človeškega uma *id-ego-superego,* kjer je nezavedno (t.j. *id* in *superego)* osnovni izvor večine naših motivacij. Po Freudovski terminologiji bi bilo ta

psihološki mehanizem moč opredeliti celo kot *predzave- den*, kar pomeni sicer nezavedno vsebino uma, ki pa jo je mogoče brez večjih težav ozavestiti.

Na tem mestu lahko postavimo še *ad hoc* Freudovsko analogijo Turingovega stroja: *predzavedno – spominska enota, zavest ~ centralna procesna enota, nezavedno – kontrolna enota.* S tem smo sicer dobili izredno močno centralno procesno enoto, kljub temu pa se zdi, da bi Freud podprl Turingova stališča, vsaj kar se tiče zavrnitve t.i. *ugovora Lady Lovelace.* Omenjena Lady je bila sicer Babbagova prijateljica in ena redkih sodobnikov, ki je njegovo idejo o računajočem stroju sploh razumela, v zgodovini računalništva pa je danes poznana kot prvi programer. Bistvo tega ugovora je njeno stališče, da lahko stroj naredi izključno tisto, kar mu zna ukazati programer, medtem ko je človek ustvarjalno bitje *po sebi.*

Če zdaj zamenjamo Freudov koncept človeškega uma s konceptom naslednjega izmed pionirjev moderne psihologije, Carla Gustava Junga, dobi Turingov izziv povsem nove razsežnosti. Medtem ko je po Freudu nezavedno ogromno, temačno, kaotično področje, ki zaobsega posameznikovo duševnost skoraj v celoti, je le-to še vedno neznatnih dimenzij v primerjavi z Jungovim konceptom *kolektivnega nezavednega.* Po Jungu je to neke vrste historični rezervoar, ki vsebuje vse izkušnje človeštva kot vrste.

Kolektivno nezavedno je glede na osnovni Turingov namen pravzaprav preširok koncept, je pa Jung razvil še neko drugo teorijo, ki je za naše vprašanje precej bolj zanimiva. Poleg dobro poznane dvodelne tipologije osebnosti, tj. introvertiranosti ter ekstrovertiranosti, je švicarski psiholog opredelil tudi štiri osnovne načine naše komunikacije s svetom – zunanjim in notranjim. Ti načini, ali funkcije, so po Jungu štirje: *čutnost, mišljenje, intuicija* in *čustvovanje.*

Tu je *intuicija* pretežno nezaveden proces, ki ne deluje algoritmično oziroma njen način delovanja ni znan, medtem ko imata *čutnost* in *čustvovanje* pomembno vlogo v strukturi razumevanja.

3.2 Struktura razumevanja

V originalnem Turingovem tekstu se pojem *razumevanja [understanding]* sicer pojavi, a bolj mimogrede. Prvi ali pa vsaj najbolj znan kritik Turingovih stališč, za katerega je *razumevanje* osrednji pojem njegovih argumentacij, je ameriški filozof John Searle s svojim dobro znanim miselnim eksperimentom *kitajske sobe* (Searle, 1980). Njegove poglede in izpeljave teh vprašanj nekoliko podrobneje obravnavam v naslednjem poglavju.

Moje razumevanje *razumevanja* je precej različno od Searlovega, ki samega izvora tega fenomena ter njegove vloge pri inteligenci v svojih izpeljavah niti ne problematizira. *Razumevanje* kot *raz-umevanje [understanding]* namreč v pojem inteligence eksplicitno vključuje novo kvaliteto, ki je v pojmu mišljenja popolnoma odsotna. Gre seveda za *raz-mislitev,* za neke vrste *konkretizacijo* oziroma *"ozemljitev"* abstraktnega značaja mišljenja kot manipulacije s formalnimi simboli. Tu pride torej do izraza celotna kompleksnost človeškega bitja, ne pa le zavestni del njegovega uma oziroma razum [reason].

Razumevanje seveda *je* notranje stanje (zavestnega) uma, pri čemer pa le-to za lastno vzpostavitev terja *reflektiran odnos* z zunanjim svetom kot virom (povratne) informacije. Šele preko tega odnosa abstraktni jezikovnomišljenjski pojmi pridobivajo svoj pomen kot 'neke vrste metapodatek oziroma *zunanjo* referenco. Pri tem je *zunanji svet* potrebno razumeti kot zunanji glede na bitnost, ki jo lahko opišemo kot *zavestni del uma*, *miselni proces* ali *tok misli, trenutno zavedanje* ipd.

Ko Turing na koncu svoje razprave obravnava možne strategije razvoja umetne inteligence, ugotavlja, da bi obetavna smer razvoja lahko bila "opremiti stroj z najboljšimi čutnimi organi, kar jih je moč kupiti za denar, ter ga potem naučiti razumeti in govoriti angleško". Pri obravnavi *argumentov glede različnih nezmožnosti* pa kot nekoliko neresno izpostavi nezmožnost stroja, da bi *se sladkal z jagodami s smetano.* S Turingom se sicer lahko strinjam, da bi bil vsak poskus konstruiranja tovrstnega stroja sicer "idiotizem" (Turing, 1950: 448), vendar pa so po drugi strani tovrstne *zmožnosti* (skupaj s posledičnimi *izkušnjami)* temelj vsakršnega razumevanja. Turing je morda upal, da bo ob zadostnih zmogljivostih stroja možna simulacija resničnega razumevanja do stopnje, ki bo le-temu omogočila zadostne sposobnosti za prepričljivo sodelovanje v igri oponašanja, a zaenkrat kaže, da temu ni tako.

Da bi torej stroj usposobili za *razumevanje* stvari na način, primerljiv s človekovim, bi ga morali oskrbeti z umetnim telesom, ki bi bilo čimbolj podobno človeškemu – navzven *in* navznoter! Za dodatno osvetlitev te problematike se bom naslonil na dobro poznan primer gdč. Hellen Keller, ki je bila slepa in gluha, a je kljub temu izkazovala visoko stopnjo inteligentnosti.

Znano je namreč dejstvo, da ljudje z okvarami posameznih čutnih organov te svoje pomanjkljivosti navadno kompenzirajo z dodatno izostritvijo ostalih čutilnih sposobnosti, ki so polno delujoče. Prvi poudarek bi torej bil, da je pomembna predvsem *kvaliteta* oziroma *potencialne zmožnosti* posameznih čutov, ne pa le njihov goli obstoj.

Naslednji vidik obravnavane teme je problem procesiranja čutnih podatkov. Ko je tok čutnih podatkov iz enega ali več čutnih organov oviran ali zaustavljen (npr. kot posledica fizične okvare posameznega čutila), so s tem (raz)umu na voljo dodatne "kapacitete" za obdelavo podatkov oziroma pridobivanje informacij iz drugih virov. Eden od virov je tu lahko tudi *nezavedno*, obravnavano v prejšnjem podpoglavju – nekatere azijske filozofske tradicije, npr. budistična filozofija duha, dejansko postulirajo dodatni, notranji čut na v osnovi enak način kot ostalih pet čutov, s čimer postane koncipiranje nezavednega kot posebnega dela posameznikovega uma metodološko nepotrebno.

V tej zvezi bi lahko ponovno proučili tudi argument glede nadčutne zaznave, ki ga je precej resno obravnaval že Turing, a za splošno strukturo razumevanja le-ta pravzaprav niti ni pomembna, pa naj jo sprejmemo kot možno, kot gotovo ali pa jo povsem zavrnemo.

4. Umetna inteligenca in razumevanje

Vrnimo se zdaj k Searlu, za katerega je vprašanje *razumevanja [understanding]* ključni moment teoretskih razprav o umetni inteligenci. Searle (Searle, 1980) najprej vzpostavi razliko med "močno" in "šibko" UI. Pri tem gre v bistvu za vprašanje "narave mišljenja" pri človeku na eni in pri stroju na drugi strani. To vprašanje je izpostavil že Turing (Turing, 1950) (prim, zgoraj), a se je njegovi neposredni obravnavi izognil. Po prepričanju zagovornikov "šibke" UI, med katere se uvrsti tudi Searle sam, so strojni postopki le *simulacija* človeškega uma, medtem ko se za pristaše "močne" UI v ustrezno programiranem računalniku um *dejansko* vzpostavi.

Desetletje po objavi že omenjenega miselnega eksperimenta *kitajske sobe* Searle (Searle, 1990) strne svoje poglede v formalizirano obliko. Kot izhodišče postavi tri osnovne aksiome (Searle, 1990: 27): "(A|) Programi so formalni (sintaktični)", "(A,) Um vsebuje pomen (semantiko)" in "(As) Sintaksa sama pomena niti ne vzpostavlja niti zanj ne zadostuje". Iz teh predpostavk izpelje naslednji sklep (Searle, 1990: 29): "(C|) Sami programi uma niti ne vzpostavljajo niti zanj ne zadostujejo."

Z navedenimi predpostavkami se sicer lahko strinjam, ravno tako tudi z zaključkom, vendar pa Searle potem doda še naslednji aksiom: "(As) Možgani povzročijo pojavitev uma." Šele po tem dodatku se mu zdi zavrnitev "močne" UI dokončno utemeljena. Ta četrti aksiom je, poleg tega da pravzaprav niti ni bistven za podporo njegovih stališč, najmanj zelo vprašljiv.

Vzpostavitev pomena oziroma intencionalne vsebine uma (v A_3) bi težko upravičili kot posledico *notranjih* lastnosti možganov, kakor nam to sugerira Searle. Abstraktnim simbolom, nad katerimi deluje mišljenje oziroma um, podeljuje *semantično vrednost* šele njihovo *razumevanje*, ki je posledica interakcije med *zavestjo* in *"Celoto"*, tj. vsoto *vseh* možnih pojavov, vključno z zavestjo samo. Pri tem sta mentalno *in* fizično telo subjekta temelj oziroma posrednik, ki to interakcijo omogoča. *Pomen* oziroma *razumevanje* formalnih simbolov se tu sicer res vzpostavi kot *notranje* stanje zavesti, utemeljeno pa je na *izkušnjah* oziroma v *odnosih* subjekta z zunanjim svetom. Možgani kot fiziološka podlaga človeškega uma pri tem igrajo le vlogo neke vrste "pretvornika signalov". Možgani so seveda izjemno kompleksna struktura, kljub temu pa bi jim namesto *vzročne* vloge precej lažje pripisali *omogočanje* pojavitve uma.

Ugovori Searlovim izpeljavam pa, podobno kot to velja za kritike Turingovih stališč, večinoma niso preveč prepričljivi. Obakrat je namreč problem v samih temeljnih predpostavkah, ne pa v nadaljnji obravnavi le-teh. Pri Turingu je to enačenje inteligence s sposobnostjo mišljenja, ki se kaže v njegovi napačni opredelitvi sposobnosti igranja šaha, medtem ko se Searle v strahu pred (kartezijanskim) dualizmom zateče v "biološki naturalizem" in prenese "odgovornost" za inicialno proženje vzročnih nizov na fiziologijo možganov.

Preden nadaljujem, dodajam še pripombo, da naj bi razumevanje teh mojih stališč ne slonelo na kakih določenih metafizičnih ali ontoloških predpostavkah – tu gre bolj za fenomenološko analizo obravnavane tematike. Enako velja tudi za preostali del tega teksta.

Pojem razumevanja v svoji angleški obliki *"understanding"* ne vključuje nobenih določil subjekta, kateremu se pripisuje – na človeka oziroma višje živali ga veže predvsem njegova običajna uporaba. V angleščini je torej nekako lažje pripisati sposobnost razumevanja stroju, medtem ko bi mu morali v slovanskih jezikih v tem primeru posledično pripisati tudi posedovanje uma. V ta namen bi bilo tako potrebno koncept uma razširiti na vsakršne bitnosti z *lastno notranjo sposobnostjo zadrževanja reprezentacij objektov ter manipulacije z njimi.*

V primeru človeka so to "mentalne podobe" in sposobnost (diskurzivnega) mišljenja, pri stroju pa se to običajno označuje kot *formalni simboli* oziroma *programska oprema [software]*. Tisto, kar v največji meri omogoča *vzpostavitev pomena* teh "mentalnih podob" je pri človeku njegov *fiziološki aspekt*, pri stroju pa t.i. *strojna oprema [hardware]*.

Na prvi pogled ta analogija morda deluje precej domače, a so v njej pravzaprav vsebovani ključni poudarki mojega stališča. Tu je namreč v igri *celotna kompleksnost človeškega' organizma* skupaj s *celotno kompleksnostjo človeškega uma.* V popularni različici te analogije vlogo strojne opreme prevzemajo izključno možgani, medtem ko programska oprema pokriva predvsem sposobnosti diskurzivnega mišljenja.

Ne nazadnje je tu še dejstvo, da so vse te človeške vsebine in funkcionalnosti koncentrirane v dokaj kompaktni masi velikostnega reda nekaj deset kilogramov, ki je poleg tega sposobna tudi dokaj učinkovite interakcije z okoljem – bodisi po sebi, bodisi s pomočjo "dodatne opreme", zasnovane v umu ter izdelane in uporabljane s pomočjo telesa ... Umetna izdelava nečesa vsaj nekoliko podobnih lastnosti je z ozirom na današnjo stopnjo razvoja tehnologije in računalništva, pa tudi glede na stopnjo znanstvenih spoznanj o delovanju človekovega telesa in uma, povsem nepredstavljiva.

5. Zaključek

Možnosti razvoja umetne inteligence so gotovo še daleč od tega, da bi bile izčrpane, pa čeprav le ob uporabi digitalnih računalnikov. Na drugi strani pa je verjetno še neprimerno večje polje lastnosti in zmožnosti človeške inteligence, ki je za sodobno znanost še vedno uganka. Ostaja nam torej le upanje, da bosta obe področji napredovali na način, ki bo v dobrobit vseh čutečih bitij ...

THINKING MECHANISMS AND INTELLIGENCE

In the classical text on the possibilities and limitations of artificial intelligence (AI) "Computing Machinery and Intelligence" (1950), A. M. Turing considered the question "Can machines think?" dismissed it as being rather ambiguous, and introduced a kind of game which he called the "imitation game", instead. Similarly,

the term *intelligence*^* explicitly related to machines solely in the title of his poper. Still, these theoretical issues (i.e. thought and intelligence in machines) turned out to become the fundamental topic of the emerged scientific field.

In this dispute, my basic objective is to point out that utilizing (or constructing) thinking mechanisms is a necessary, but insufficient condition for exhibiting (artificial) intelligence. As the two are often regarded as synonymous, especially in the field of Al, I begin my discussion by presenting the historical and linguistic background of the matter. As next I relate the subject in hand to well known psychological theories of S. Freud and C G. Jung. Finally, the importance of understanding turns out to be the most important topic of the subject in hand. I confront my understanding of understanding to the views of American philosopher J. Searle, who totally denies the possibility of understanding in machines.

Keywords: Artificial Intelligence, Turing, thought, understanding, Searle.

Literatura

Grad, Leeming (1990). *Slovensko angleški slovar.* Ljubljana: DZS.

Hofstadter, D. R., Dennett, D. (1990). *Oko duha.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Jacker, C. (1966). *Človek, spomin in stroji.* Ljubljana: Mladinska knjiga. Prevedel F. Jerman.

Merriam-Webster's Collegiate Dictionary. 10th ed. (1994). Springfield, Massachusetts, U.S.A.: Merriam-Webster, Incorporated.

Searle, J. (1980). "Minds, brains, and programs". *Behavioral and Brain Sciences,* III, str. 417-424.

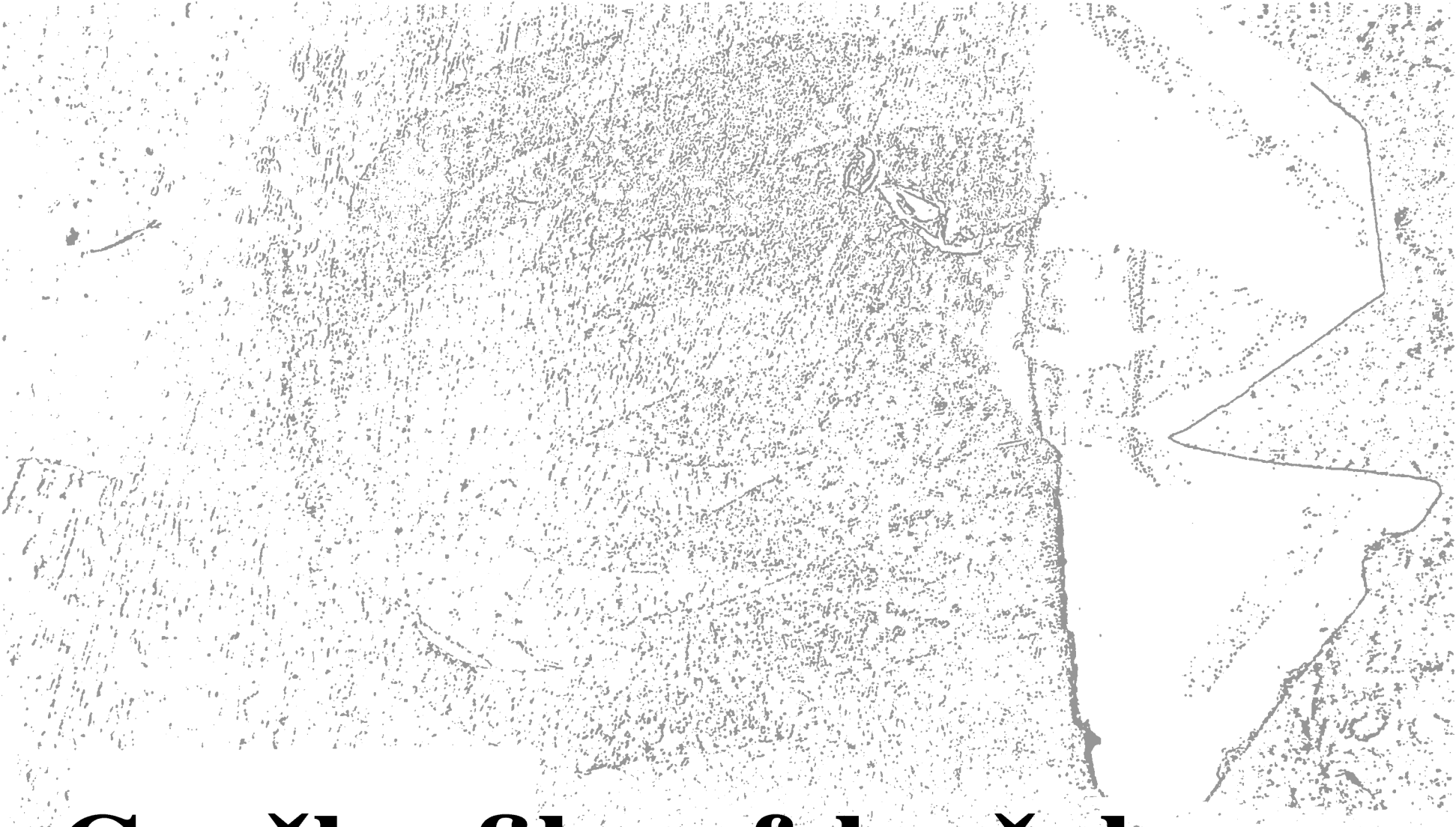
Searle, J. (1990). "Is the Brain's Mind a Computer Program?". *Scientific American,* 262, str. 26-31.

Slovar slovenskega knjižnega jezika (2002). Ljubljana: DZS.

Snoj, M. (2003). *Slovenski etimološki slovar.* Druga izdaja. Ljubljana: Modrijan.

The Oxford Dictionary of Modern English. 2nd ed. (1984). Ljubljana: Cankarjeva založba.

Turing, A. M. (1950). "Computing Machinery and Intelligence". *Mind,* 59, str. 433-460.



Graška filozofska šola

Maria Elisabeth Reicher*
prevedla Tanja Pihlar

GRAŠKA ŠOLA PREDMETNOSTNE TEORIJE[1]

I. Člani graške šole

Alexius Meinong

Alexius Meinong je utemeljitelj graške šole predmetnostne teorije. Rodil se je leta 1853 v Lembergu (danes Lvov v Ukrajini). Na Dunaju je študiral zgodovino in je tudi napisal disertacijo s tega področja, pri Carlu Mengerju pa je tudi obiskoval predavanja iz ekonomije.

Meinongovo od šolskih let neizrabljeno zanimanje za filozofijo je znova obudil takrat predpisani stranski rigoroz. Ob tej priložnosti je spoznal svojega poznejšega učitelja Franza Brentana. Meinong se je habilitiral leta 1878, nekaj let je poučeval kot privatni docent na Dunaju, nato je leta 1882 kot izredni profesor prišel v Gradec. Od leta 1889 do svoje smrti leta 1920 je Meinong kot redni profesor deloval v Gradcu.[2]

Meinongovi najpomembnejši učenci so Rudolf Ameseder, Vittorio Benussi, Christian Ehrenfels, Alois Höfler, Ernst Mally, Eduard Martinak, France Veber in Stephan Witasek. Mnogi od teh učencev so pozneje zasedali visoke akademske položaje: Christian Ehrenfels, teoretik za vrednostno teorijo in gestaltizem, je kot redni profesor deloval v Pragi; logik, psiholog in pedagog Alois Höfler je deloval v Pragi in na Dunaju (kot redni profesor za pedagogiko), France Veber pa v Ljubljani. Eduard Martinak je dobil stolico za pedagogiko v Gradcu.[3] Trije Meinongovi učenci so odločilno prispevali k razvoju predmetnostne teorije: Rudolf Ameseder, Ernst Mally in Stephan Witasek.

---

* Prevedeno po M. E. Reicher, "Die Grazer Schule der Gegenstandstheorie", v Thomas Binder et alia (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2001), str. 173-207. – op. prev.

[1] Ta prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta F 407, ki ga je podprl "Fonds zur Forderung der wissenschatflichen Forschung" (FWF). Za dragoceno pomoč pri popravkih se zahvaljujem Johannu C. Mareku in Heinerju Rutteju.

[2] Gl. "Selbstdarstellung" (1921) v VII. zvezku *Alexius Meinong Gesamtausgabe. Zbrana dela* (v nadaljevanju kratko: "GA") so izdali Rudolf Haller, Rudolf Kindiger in Roderick M. Chisholm (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968-1978). Gl. tudi prispevek Evelyn Dolling "Alexius Meinong. Von der Philosophischen Societät zum Philosophischen Seminar". V Thomas Binder et alia (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophic an der Universität Graz* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2001), str. 149-172.

[3] K Vittoriju Benussiju gl. prispevek Maura Antonellija "Vittorio Benussi und die Grazer Schule: Produktionstheorie versus Gestalttheorie". V Thomas Binder et alia (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2001), str. 235-253.

Ernst Mally

Ernst Mally se je rodil leta 1879 v Krainburgu (danes Kranj v Sloveniji). V Ljubljani je obiskoval gimnazijo, od leta 1898 pa je študiral v Gradcu filozofijo, matematiko in fiziko. Leta 1903 je promoviral za doktorja filozofije. Leta 1906 je opravil strokovni učiteljski izpit za filozofijo, matematiko in fiziko. Od leta 1906 je poučeval na eni od graških srednjih šol. Leta 1913 se je habilitiral za filozofijo. Mally je že kot mladenič obolel za težko obliko sklepne revme, ki je med vojaško službo v letih od 1915 do 1918 ponovno izbruhnila in od katere od takrat ni več nikoli povsem okreval. Pozneje se je lahko premikal samo še s pomočjo bergel.

Leta 1920, v letu Meinongove smrti, je bilo Mallyju zaupano vodstvo psihološkega laboratorija. Šele leta 1925 je bil imenovan za rednega profesorja, s čimer je postal Meinongov neposredni naslednik na njegovi stolici za filozofijo. Leta 1942 se je moral Mally temu položaju zaradi svoje bolezni odpovedati. Zaradi bombardiranja, ki je postalo močnejše, se je preselil v Schwanberg, kjer je 8. marca 1944 nepričakovano umrl.[4]

Mallyjevi najpomembnejši znanstveni dosežki so na eni strani v njegovih prispevkih k Meinongovi predmetnostni teoriji in na drugi strani na področju logike. Mally je bistveno prispeval k razvoju predmetnostne teorije in je postal znan kot avtor prve deontične logike *(Grundgesetze des Sollens [Temeljni zakoni najstva]*, 1926), ki danes na splošno velja za neposrečeno, vendarle pa se ji priznavajo pionirski dosežki.[5]

V poznih 20. letih je mogoče ugotoviti jasen prelom v Mallyjevem mišljenju. Mally se je oddaljil od predmetnostne teorije in je poskušal to nadomestiti z ontologijo brez predmetov, s procesno ontologijo. Ta poskus dekonstrukcije predmetnega je bil prepleten z elementi mistike in – najprej prikrito, potem pa vedno jasneje – z vplivi nacionalsocialistične ideologije.[6] V tako imenovani "Schwanberški logiki",[7] ki je Mally ni mogel več dokončati, se je vrnil k racionalnemu mišljenju. Schwanberška logika kaže tudi Mallyjev spoprijem s pomembnimi misleci njegovega časa: razpravlja o Whiteheadu in Russellu, Fregeju, Hilbertu, Neurathu in Carnapu. Zanimiv je tudi njegov prispevek k diskusiji o osnovah matematike: števila zanj niso razredi razredov, ampak *tipi* razredov razredov. V logiki in matematiki je odklonil vsake eksistenčne predpostavke in je v tem smislu kritiziral Whiteheada in Russella.

[4] K Mallyjevi biografiji gl. Karl Wolf: "Ernst Mallys Lebensgang und philosophische Entwicklung". V: Karl Wolf, Paul Weingartner (ur.), *Ernst Mally. Logische Schriften. Grosses Logikfragment – Grundgesetze des Sollens* (Synthese Historical Library, Dordrecht: Riedel, 1971), str. 3-15.

[5] Gl. prejšnjo opombo. K Mallyjevi deontični logiki gl. tudi prispevek Ota Weinbergerja "Ernst Mallys Deontik. Ein kritischer Rückblick und ein konstruktiver Ausblick nach einem dreiviertel Jahrhundert". V Thomas Binder et alia (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophic an der Universität Graz* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2001), str. 289-303.

[6] Gl. k temu Werner Sauer: "Mally als NS-Philosoph". V Alexander Hieke (ur.), *Ernst Mally. Versuch einer Neubewertung* (= Prophil – Projekte zur Philosophie 2, Sankt Augustin: Academia, 1998), str. 7

[7] Imenovana je tudi "Veliki logiški fragment". Gl. op. 4.

Stephan Witasek

Stephan Witasek se je rodil leta 1870 na Dunaju. Leta 1895 je promoviral pri Meinongu, leta 1899 pa se je habilitiral z delom *Über die Natur der geometrisch-optischen Täuschungen* [O *naravi geometrično-optičnih prevar]*. Po glavnem poklicu je bil knjižničar in je dolga leta častno deloval v Meinongovem psihološkem laboratoriju. Leta 1913 je bil imenovan za izrednega profesorja, leta 1914 je prevzel vodstvo laboratorija, nekaj mesecev pozneje (1915) pa je umrl "za zahrbtno želodčno boleznijo".[8] Witaskovo znanstveno zanimanje je obsegalo dve področji: eksperimentalno psihologijo in estetiko.

Rudolf Ameseder

Rudolf Ameseder se je rodil leta 1877 v Somborju v Bački v Srbiji. Gimnazijo je obiskoval v Gradcu in je tam tudi študiral filozofijo ter umetnostno zgodovino. Promoviral je pri Meinongu z delom "Zur Systematik der idealen Gegenstände [K sistematiki idealnih predmetov]" (1901). Od leta 1902 je bil zaposlen kot asistent na Inštitutu za umetnostno zgodovino Univerze v Gradcu. Od leta 1913 je bil umetnostnozgodovinski referent na Ministrstvu za šolstvo na Dunaju in obenem znanstveni uradnik na Akademiji za upodabljajočo umetnost. Umrl je leta 1937 na Dunaju.[9]

Ameseder je pomembno prispeval k predmetnostni teoriji, pa tudi k vrednostni teoriji in estetiki. Ni se habilitiral, je pa z Ernstom Mallyjem so- . deloval pri večjem spisu z naslovom "Elemente der Gegenstandstheorie [Elementi predmetnostne teorije]". Ta spis ni bil nikoli objavljen, rokopis pa se je izgubil, vendar obstajajo razlogi za domnevo, da so bili v njem podani pogledi zajeti v Mallyjevem delu "Gegenstandstheoretische Grundlage der Logik und Logistik [Predmetnostnoteoretične osnove logike in logistike]" (Lepzig: Barth, 1912).[10]

II. Korenine predmetnostne teorije: teorija psihičnih pojavov

Problem intencionalnosti

Filozofija graške šole ima dvoje korenin: na eni strani angleški empirizem in na drugi deskriptivno psihologijo Franza Brentana. V drugi polovici 19. stoletja se je psihologija ločila od filozofije in se oblikovala kot samostojna znanost. Brentano je hotel filozofiji s pomočjo psihologije dati znanstveno, tako rekoč empirično

[8] K Witaskovi biografiji gl. Meinongov spis "Selbstdarstellung" in "Stephan Witasek zum Gedächtnis", oboje v GA VII, kot tudi Andrea Zemljič: LWSW, v IBOP 6, str. 3-9.

[9] Gl. Mechtild Stock / Wolfgang G. Stock: IBOP Posebni zvezek, 2. delni zvezek, 1365.

[10] To je razvidno iz Mallyjevega pisma Meinongu, v katerem prosi Meinonga za nasvet glede predgovora k delu "Gegestandstheoretischen Grundlagen". Mally je namreč nameraval "Predmetnostnoteoretične osnove" predložiti kot habilitacijski spis in v pismu izraža zaskrbljenost, da bi lahko Amesederjev delež pri tem delu nanj v habilitacijskem postopku škodljivo vplival. (Pismo 3964 iz Meinongove zapuščine, datirano z dne 2. 10. 1912.)

podlago. Njegovo izhodišče je bila klasifikacija in analiza psihičnih pojavov. Brentano je razlikoval tri temeljne razrede psihičnih pojavov: predstave, sodbe in tako imenovana "čustvovanja" (to so psihični pojavi, ki sodijo v emocionalno področje, torej ljubezen, sovraštvo, željnost ipd.).

Od Brentana izvira tudi tako imenovana "teza o intencionalnosti". Ta teza pravi, da ima vsak psihični pojav neki objekt, predmet. Ozadje te teze je bilo Brentanovo prizadevanje, da povsem na splošno označi "psihično". Šlo je za to, da najde bistveno določilo psihičnega, torej nekaj, kar je vsem psihičnim pojavom skupno in hkrati psihične pojave razmejuje od vsega drugega (torej, na primer, od fizičnega). Brentano je menil, da je to iskano bistveno določilo psihičnega našel v intencionalnosti. Načelo intencionalnosti je formuliral v naslednjem slavnem odlomku iz *Psihologije z empiričnega vidika*:

"Vsak psihični pojav označuje to, čemur so sholastiki srednjega veka dejali intencionalna (tudi mentalna) notranja eksistenca predmeta in kar bomo pojmovali – čeprav ne z ne povsem nedvoumnim izrazom – kot odnos do vsebine, usmerjenost na objekt (pri čemer s tem ni mišljena realnost) ali kot imanentno predmetnost. Vsak psihični pojav vsebuje v sebi nekaj kot objekt, čeprav ne vsak na enak način. V predstavi je nekaj predstavljeno, v sodbi nekaj zatrjeno ali zavrnjeno, v ljubezni ljubljeno, v sovraštvu sovraženo, v želji željeno itd." (PES I, 2. knjiga, I. pogl., § 5).[*]

Kar je tu povedano, zveni najprej povsem samoumevno: ne moremo si predstavljati, ne da si predstavljamo *nekaj*, ne moremo ljubiti, ne da ljubimo *nekaj* ipd. Ta "nekaj" je "objekt" vsakokratnega psihičnega akta. Večina naših psihičnih aktov je usmerjena na zunanje predmete (denimo na druge osebe). Toda so tudi psihični akti, ki ne morejo imeti nobenega zunanjega objekta za predmet, ker zadevni objekt ne eksistira. Če se nekdo boji hudiča in če hudič ne obstaja, tedaj ni ničesar v svetu, na kar bi se lahko strah nanašal. Kljub temu se zdi pravilno, da se zadevna oseba boji *nečesa*, da ima torej strah objekt. Če je teza, o intencionalnosti pravilna in če je intencionalnost prava dvomestna relacija, mora hudič biti, če se nekdo boji hudiča; toda hudiča ni. To je problem intencionalnosti.

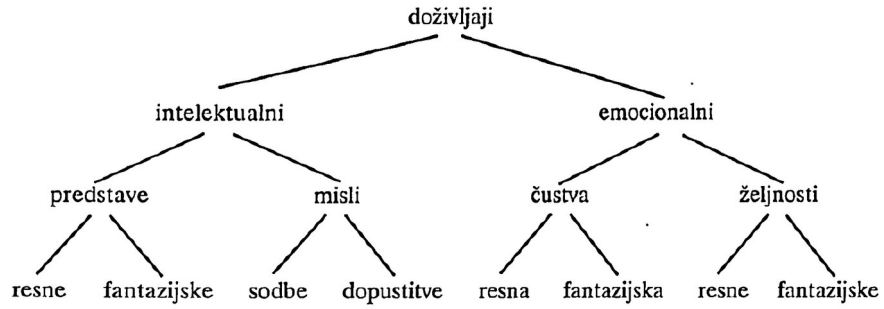
Problem bi lahko poskušali rešiti z domnevo, da je intencionalni objekt tako rekoč del intencionalnega akta, nekaj "v zavesti", torej "mišljenina". Toda ta rešitev ne deluje. Kajti nihče se ne boji mišljenega hudiča, ne ljubimo mišljenega človeka, če ljubimo nekega človeka, ne želimo si mišljene hiše ipd. Problem intencionalnosti je bil eden od glavnih motivov za razvoj Meinongove predmetnostne teorije.

[*] Tu navajamo malce spremenjen slovenski prevod. Glej Franz Brentano, *Psihologija* z *empiričnega vidika* (prev. Frane Jerman. Ljubljana: Slovenska matica, 1999), str. 126. – op. prev.

Klasifikacija psihičnih pojavov

Meinong je najprej prevzel Brentanovo delitev psihičnih pojavov na predstave, sodbe in čustvovanja, vendar jo je modificiral v treh pogledih. Prva modifikacija te razdelitve zadeva razred čustvovanj: Meinong je uvedel nadaljnje razlikovanje znotraj tega razreda psihičnih pojavov, in sicer je razlikoval *čustva* na eni strani in *željnosti* (željenje, hotenje) na drugi. Čustva in željnosti tvorijo skupaj razred *emocionalnih* psihičnih doživljajev, ki so jim nasproti postavljeni *intelektualni* psihični doživljaji. Druga modifikacija Brentanove razdelitve je v tem, da je Meinong poleg predstav in sodb uvedel dodaten razred intelektualnih psihičnih pojavov, namreč razred *dopustitev.* Sodbe in dopustitve so združene v razred *miselnih doživljajev* (oziroma *misli)* in so – znotraj intelektualnega področja – postavljene nasproti predstavam. Tretja modifikacija je pravzaprav posplošitev druge: Meinong na splošno razlikuje med *resnimi* in *fantazijskimi doživljaji.* To razlikovanje gre prek vseh razredov doživljajev: so resne in fantazijske predstave. So resni miselni doživljaji (sodbe) in fantazijski miselni doživljaji (dopustitve oziroma "fantazijske sodbe"). Poleg tega so tako resna kot tudi fantazijska čustva ter resne kot tudi fantazijske željnosti.

Meinongova razdelitev psihičnih pojavov je torej bistveno bolj zapletena od razdelitve njegovega učitelja Brentana. Shematično je predstavljena v naslednji preglednici:



Akt, vsebina in predmet

Toda Meinongu ni šlo le za *klasifikacijo* psihičnih pojavov, ampak tudi za njihovo *analizo.* Od Kazimierza Twardowskega je prevzel razlikovanje med *aktom, vsebino* in *predmetom* psihičnih pojavov. Vsak psihični pojav (torej predstava, sodba, dopustitev, čustvo ali željnost) ima vsebino. Vsebina nekega akta je to, kar ta akt razlikuje od drugih aktov iste vrste. Primer: predstava rdečega in predstava modrega se razlikujeta druga od druge po različni vsebini, prav tako sodba, da dežuje, od sodbe, da sneži, ali želja po ohladitvi od želje po toploti. Vsebina je del doživljaja in s tem nekaj psihičnega, zavesti imanentnega. Predmet pa to ni: če si predstavljam drevo (ne glede na to, ali z zaznavo ali v fantaziji), predmet te predstave ni vsebina mojega doživljaja, ampak nekaj

zavesti transcendentnega.

Od doživljaja k predmetu. K razmerju med psihologijo in predmetnostno teorijo

Pomen psihologije za Meinonga je razviden že iz njegovega poskusa razlage pojma filozofija: filozofija je po Meinongu sveženj bolj ali manj samostojnih znanosti, ki zajema: psihologijo, spoznavno teorijo, logiko, etiko, pedagogiko in metafiziko. Vsem tem znanostim je skupno, "da imajo vse notranje doživljaje za predmet bodisi izključno ali pa imajo najmanj notranje doživljaje za predmet" (SD, 101).[11] Ker je psihologija znanost o "notranjih doživljajih" (torej o psihičnih pojavih), ne more biti niti spoznavne teorije niti logike niti etike niti metafizike brez psihologije.

Prav tako za Meinonga omenjene discipline ne morejo obstajati brez *predmetnostne teorije.* Kajti psihični pojavi se večinoma (četudi ne vedno) nanašajo na neki predmet. Zato ima vse tako *doživljajski* kot tudi *predmetnostni* vidik in ta oba vidika sta vselej povezana drug z drugim. Splošna tema Meinongovega filozofskega dela so odnosi med doživljaji (psihičnimi pojavi) na eni strani in predmeti (tem, na kar so doživljaji usmerjeni oziroma kar doživljajem ustreza) na drugi strani.

III. Predmetnostna teorija

Predmeti, ki jih ni

Leta 1904 je "ob desetletnici obstoja psihološkega laboratorija" izšel zvezek *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie [Raziskave k predmetnostni teoriji in psihologiji]* (Leipzig: Barth), ki ga je izdal Meinong. Zvezek poleg nekaterih psiholoških razprav (njihovi avtorji so med drugim Vittorio Benussi, Wilhelmine Liel in Robert Saxinger) vsebuje tudi Meinongovo razpravo "Über Gegenstandstheorie [O predmetnostni teoriji]", Amesederjev članek "Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie [Prispevki k temeljem predmetnostne teorije]" in Mallyjev članek "Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens [Raziskave k predmetnostni teoriji merjenja]".[12] Meinongova, Amesederjeva in Mallyjeva izvajanja v teh treh člankih tvorijo "prarazličico" predmetnostne teorije.[13]

Predmetnostna teorija je znanost o predmetih "kot takih" (ÜG, 484 in dalje). Kaj pa je predmet "kot tak"? V Amesederjevi razlagi pojma predmeta znova najdemo

[11] Seznam uporabljenih okrajšav se nahaja na koncu tega prispevka. Navedba strani v Meinongovih spisih se vedno nanaša na ponatise v *Zbranih delih.*

[12] Stephan Witasek v tem zvezku ni zastopan.

[13] Seveda lahko določene elemente predmetnostne teorije najdemo že v zgodnejših spisih. Tako je, denimo, o objektivih govor že v prvi izdaji Meinongova dela "Über Annahmen" (1902).

Brentanovo tezo o intencionalnosti:

"Kaj je predmet, je mogoče naprej psihološko označiti. Vse psihično je na nekaj usmerjeno, zadeva nekaj, dojema nekaj, kar z dojemajočim psihičnim ni, tudi ne deloma, istovetno. *To, kar dojamemo,* je predmet." (BGG, 53 in dalje)

Toda predmet ni odvisen od tega, da ga dojamemo; prav tako nebivajoč predmet ne dobi biti s tem, da ga dojamemo:

"Neodvisnost predmeta je v tem, da *lahko je,* tudi če dojemajoče vsebine ni, ter da morebiti *ne more biti,* če ta vsebina *je.* Ta možnost biti ali možnost nebiti je torej značilnost predmeta." (BGG, 54)

Lahko bi menili, da je raziskovanje predmetov "kot takih" naloga metafizike, tako da predmetnostna teorija ne bi bila nič drugega kakor metafizika (oziroma njeno delno področje). Toda Meinong si prizadeva, da predmetnostno teorijo razmeji od metafizike: metafizika je sicer zelo splošna znanost, toda ni dovolj splošna, da bi lahko bila znanost o predmetu "kot takem". Kajti

"/m/etafizika ima nedvomno opraviti s celoto tega, kar eksistira. Toda celota tega, kar eksistira, vključno s tem, kar je eksistiralo in bo eksistiralo, je neskončno majhna v primerjavi s celoto predmetov spoznanja. Razlog za to, da to tako zlahka prezremo, je v tem, da posebej živo zanimanje za dejansko, ki je v naši naravi, podpira pretiravanje, da nedejansko obravnavamo kot goli nič, natančneje, kot nekaj, na čemer spoznanje ne bi našlo sploh nobenega ali pa nobenega vrednega oprijemališča." (ÜG, 486)

To ignoriranje nedejanskega Meinong imenuje "predsodek v prid dejanskega" (ÜG, §2). Metafizika ima za predmet le "dejansko" (to je vse fizično in vse psihično). Toda predmetno področje predmetnostne teorije je veliko večje (ÜG, 517-519). Poleg tega je metafizika *empirična* znanost, predmetnostna teorija pa je *apriorna* (ÜG, 520-522).

Na možne ugovore zoper te označitve je Meinong odvrnil s pripombo, da "metafiziko" pač tako opredeljuje (ÜG, 518 in dalje, 521 in dalje).

Pomembnejše od Meinongove ne prav posebno prepričljive argumentacije za razliko med predmetnostno teorijo in metafiziko je Meinongovo, Amesederjevo in Mallyjevo vztrajanje, da lahko znanstveno raziskujemo tudi neeksistirajoče, da, celo *nebivajoče* predmete.

Primeri za neeksistirajoče (in hkrati nedejanske) predmete so med drugim *enakost* ali *različnost* med dvema predmetoma ali *število* knjig v neki knjižnici. Ti predmeti *subsistirajo,* toda ne eksistirajo (ÜG, 484-488).

Eksistenca in subsistenca sta dva načina biti. Toda so tudi predmeti, ki niti ne eksistirajo niti ne subsistirajo, torej nimajo nikakršne biti; in ti predmeti imajo lahko, čeprav jim manjka bit, *takost.* To je Mallyjevo načelo neodvisnosti takosti

od biti (GM, 126), ki ga je prevzel Meinong (ÜG, 489).

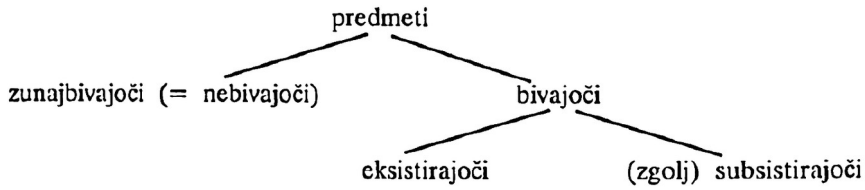
Meinong argumentira sprejemanje neeksistirajočih predmetov s problemom negativnih eksistencialnih sodb. Zanj je dejstvo,

"da poljubno nebivajoče more biti predmet vsaj za takšne sodbe, ki dojamejo to nebivajoče. [...] Da bi spoznal, da ni okroglega četverokotnika, moram soditi prav o okroglem četverokotniku." (ÜG, 490)

Posledico načela neodvisnosti takosti od biti je Meinong izrazil v naslednjem znamenitem navedku:

"Kdor ima rad paradoksen način izražanja, bi lahko torej čisto dobro rekel: so predmeti, za katere velja, da takšnih predmetov ni." (ÜG, 490)

Meinong kajpada nikakor ne misli na to, da bi opustil načelo neprotislovnosti. Navidezni paradoks predmetov, ki jih ni, se razreši z razlikovanjem med "zunajbiti" in "biti": vsak predmet je "zunajbivajoč". Mnogi (toda ne vsi) zunajbivajoči predmeti so obenem tudi bivajoči. Vsi bivajoči predmeti so bodisi eksistirajoči ali subsistirajoči. Vsi predmeti, ki eksistirajo, tudi subsistirajo. Toda ne velja, da vsi predmeti, ki subsistirajo, tudi eksistirajo. Na podlagi tega torej dobimo naslednjo razdelitev predmetov glede na njihov "način biti":



Navidezni paradoks predmetov, ki jih ni, je mogoče zlahka razrešiti s pomočjo naslednjih razlikovanj: prvo nahajanje "es gibt [so]" v stavku: "Es gibt Gegenstände, die es nicht gibt [So predmeti, ki jih ni]", moramo razumeti v smislu "ist außerseind [je zunajbivajoč]", drugega v smislu: "ist seiend [je bivajoč]". Potemtakem Meinongova teza pravi: *so zunajbivajoči predmeti, ki nimajo biti,* ali preprosto (ker je pač *vsak* predmet zunajbivajoč): *so predmeti, ki nimajo biti.*

Načini biti I: Ali je zunajbiti tudi neki način biti?

Razlikovanja med eksistenco in golo subsistenco na eni strani kot tudi med biti in golo zunajbiti na drugi strani načenjajo med drugim sledeča vprašanja: 1. Kakšna je razlika med eksistirati in subsistirati? 2. Ali zunajbiti ni preprosto tretji način biti in ne nekaj, kar je zoperstavljeno biti, kot sugerirajo Meinongove označitve?

Glede vprašanja, ali je zunajbiti neki nadaljnji, tretji način biti, je Meinong od samega začetka negotov. V razpravi "Über Gegenstandstheorie [O predmetnostni teoriji]" se je po nekoliko omahovanja končno odločil za negativni odgovor (ÜG,

§ 4). Da se njegovi tozadevni dvomi sčasoma niso razpršili, dokazuje naslednji odlomek iz druge izdaje dela "Über Annahmen [O dopustitvah]":

"Izraz ['zunajbiti'] je izšel iz prizadevanja, da pri razlagi tistega nenavadnega 'es gibt [je]', za katerega se zdi, da ga ne moremo vzeti predmetom, najbolj oddaljenim od biti, ne navežemo na nov, tretji način biti poleg eksistence in subsistence. Toda od takrat sem imel več kot enkrat živ občutek, da to prizadevanje ne more biti kos posebni pozitivnosti, ki je v vnaprejšnji danosti vsakega dojemljivega predmeta, tj. načeloma vsakega predmeta. Glede na to moramo tu izrecno omeniti možnost, da bi lahko poleg eksistence in subsistence obstajalo še nekaj tretjega, kar nihče več ne imenuje bit in kar bi končno morali označiti kot nekaj, kar je način biti v posebej širokem smislu. Kar je treba odločiti, je ravno, ali je zunajbiti sama določilo biti ali jo določa zgolj odsotnost takega določila." ([2]ÜA, 79 in dalje)

Tu Meinong ni prišel do nobene odločitve, četudi postane očitno, da želi imeti argument za "bolj ekonomično" interpretacijo (torej zunajbiti ne kot tretji način biti) ([2]ÜA, 80). Toda pozneje je Meinong kajpada dojel zunajbiti kot tretji, še bolj splošen način biti, kot dokazuje naslednje mesto:

"Toda ne moremo trditi, da je mogoče dojeti samo to, kar je eksistirajoče ali subsistirajoče: že če temu predmetu po pravici odrečemo eksistenco in onemu celo subsistenco, potrjuje to nasprotno [...].

Če pa danost tu ni v pravi biti enega ali drugega modusa [mišljeni sta eksistenca ali subsistenca], jo, kolikor vidim, nekoliko razumemo zgolj na ta način, da četudi ni bit v pravem smislu, je tako rekoč po možnosti način biti. Že v neki drugi zvezi sem moral govoriti o 'zunajbiti' predmeta, toda najprej sem si prizadeval, da bi razumel izraz zgolj negativno. Danes menim, da so me dejstva poučila o tem, da je takšno prizadevanje brezupno." (ÜIG, 153 in dalje)

Še jasnejša je morebiti naslednja zabeležka predavanj:

, "Ali pa je disjunkcija eksistence in subsistence popolna? Zunajbiti, ki jo komajda dojamemo zgolj negativno, je tedaj vendarle nekaj kakor tretji način biti." (ZKGL, 261)

Torej lahko ugotovimo: so trije modusi biti (v najbolj splošnem smislu "biti"), namreč eksistenca, subsistenca in zunajbiti. Vsak predmet ima vsaj enega od teh načinov biti – če ne eksistenco, potem nemara subsistenco; če ne subsistence, potem vsaj zunajbiti. Četudi je Meinong izraz "biti" pridržal za eksistenco in subsistenco ter je o zunajbivajočih predmetih včasih govoril kot o "nebivajočih", te "nebiti" ne smemo dojeti kot čisto negativno določilo (v smislu "odsotnosti vsake biti"). Vsak predmet "je" v nekem smislu.

Objekti in objektivi

Pri vprašanju o razliki med eksistenco in subsistenco lahko najprej ugotovimo, da je eksistenca način biti konkretnih materialnih stvari kot tudi psihičnih pojavov, medtem ko subsistenca pripada tistim predmetom, ki niso niti materialni niti psihični. Takšni neeksistirajoči, toda subsistirajoči predmeti so, denimo, podobnost ali različnost med konkretnimi materialnimi ali psihičnimi predmeti.

Zelo pomemben razred neeksistirajočih, a subsistirajoči predmetov so *objektivi*. Vsak predmet je bodisi *objekt* ali *objektiv*. Ameseder je objektive označil kot predmete, ki – v nasprotju z objekti – nimajo samo biti, ampak *so* tudi sami bit (BGG, 54 in dalje).

Druga značilnost objektivov izhaja iz analize sodb: vsaka sodba ima predmet, toda govor o "predmetih sodb" je večpomenski. S tem je lahko mišljen predmet, *o katerem* se sodi (to je predmet, ki se presoja). V sodbi "vrtnica je rdeča" bi bil presojani predmet vrtnica. Poleg tega pa je tudi še predmet, ki se sodi. V sodbi "vrtnica je rdeča" bi to bil objektiv *da je vrtnica rdeča*. Torej imamo

"poleg predmeta, *o katerem* se sodi ali ki se presoja, še neki drug predmet, *ki 'se* sodi' [...]. Objekt se torej tu ujema s tem, kar se presoja, objektiv s tem, kar se sodi. Zaradi tega sodba nima enega predmeta, ampak dva, od katerih bi vsakega po pravici imenovali 'predmet sodbe'. Če pa, nasprotno, damo prednost temu, kar je zares pogosto priporočljivo, da najprej rečemo predmet sodbe samo temu, kar je sodbi na podoben način lastno, tako kot je predstavi lasten predmet predstave, lahko s 'predmetom sodbe' razumemo izključno objektiv." ([2]ÜA, 44) .

Če hočemo govoriti o objektivu, lahko za njegovo označitev uporabimo stavek, ki se začenja z "da ..."; objektive lahko označimo tudi kot "bit" oziroma "takost". So štiri vrste objektivov: *objektivi biti (da A je* oziroma bit A-ja), *objektivi nebiti (da A-ja ni* oziroma nebit A-ja), *objektivi takosti (da A je B* oziroma B-stvo A-ja) in *objektivi netakosti (da A ni B* oziroma ne-B-stvo A-ja).

Med objekti in objektivi obstajajo tesni odnosi. Ne more biti nobenega objekta brez objektiva in (po Amesederjevem pojmovanju vsekakor) tudi ni objektiva brez objekta:

"Med objektivi in vsemi predmeti nasploh obstaja tale odnos: predmeti so lahko v objektivih in objektivi se lahko 'držijo' predmetov, in sicer je vsak predmet vsaj v enem objektivu in vsak objektiv se drži vsaj enega predmeta." (BGG, 55)

Na primer: objektiv *da drevo cvete* se "drži" objekta drevo. Objekt drevo je spet (med drugim) "v objektivu" *da drevo cvete*. Seveda ni treba, da je objekt drevo ravno v tem objektivu. Lahko bi bil denimo tudi v objektivu netakosti *da drevo ne cvete.* Toda mora biti v nekem objektivu.

Zelo razumljivo je, da ne more biti nobenega objekta brez prirejenega objektiva; manj razumljiva pa je nasprotna trditev, da ne more biti nobenega objektiva brez objekta. Seveda je veliko objektivov, ki se "držijo nekega objekta". Toda zdi se,

da so tudi objektivi, ki se ne držijo nobenega objekta. Česa naj bi se denimo držal objektiv *da je hladno?*

Objektivi so pobliže označeni na naslednji način: kot vsi predmeti so tudi objektivi neodvisni od doživljajev, s katerimi jih dojamemo ([2]ÜA, 60 in dalje). Objektivom lahko načelno pripada samo subsistenca (nikoli eksistenca), vendar vsi objektivi ne subsistirajo.' Objektiv, ki subsistira, ima lastnost *dejstvenosti*. Objektivi, ki imajo lastnost dejstvenosti, se označujejo tudi kot *dejstva* ([2(1)]ÜA, 69).[14] Dejstvenost oziroma nedejstvenost sodita k "modalnim lastnostim" objektivov. Nadaljnje modalne lastnosti objektivov so možnost, naključnost in nujnost ([2]ÜA, 80-90). Meinong ima tudi resnico in neresnico za modalne lastnosti objektivov in ne sodb ([2]ÜA, 93-95). Toda Meinong pravi tudi,

"da resnica strogo vzeto sploh ni neka nova svojska modalna lastnost objektiva, še najmanj je ena od tistih lastnosti, ki imajo temeljni spoznavnoteoretski pomen in jim navadno pripisujemo resničnostni moment." ([2]ÜA, 95)

Res temeljna modalna lastnost je lastnost *dejstvenost* ([2]ÜA, 95).

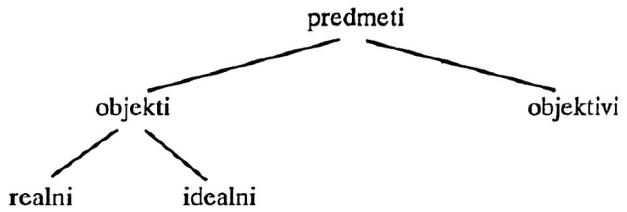
Kot vse, kar subsistira, so tudi objektivi *brezčasni*. To pomeni: objektiv, ki subsistira v kateremkoli času, subsistira v vsakem času. Objektivi ne nastajajo, ne minevajo in se ne spreminjajo ([2(1)]ÜA, 64-68). To je Meinong lahko zagovarjal, ker po njegovem pojmovanju časovna določila sodijo tako rekoč k "vsebini" vsakega objektiva. Strogo vzeto torej ni objektiva *da so legvani*, ampak zgolj objektiv *da so legvani v času t*.. Ker je vsak objektiv opremljen s takšnim časovnim indeksom, v kraljestvu objektivov ne more biti nobenega spreminjanja.

Realni in idealni predmeti

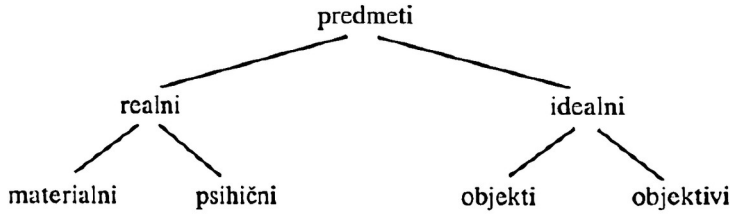
Meinongov kategorialen okvir kaže zavajajočo mnogoterost razlikovanj in pojmov, katerih ekstenzije se delno prekrivajo. Seveda je jasno, da mora imeti Meinongova tabela kategorij najvišji rodovni pojem, namreč pojem predmeta. Prva razdelitev bi lahko bila na objekte in objektive.[15] Objekte bi lahko dalje razdelili na realne (to pomeni: materialne ali psihične) in idealne (to pomeni: niti materialne niti psihične). Idealni objekti bi bili, denimo, podobnost, različnost, števila, morebiti tudi lastnosti, pa abstraktni predmeti kot "trikotnik", "krog", splošno tipi vseh vrst. Na strani objektivov nasprotno ni nobenih realnih predmetov; vsi objektivi so idealni predmeti.

[14] Indeks "2(1)" pri teh in pri nekaterih naslednjih navedbah virov kaže na to, da so zadevna mesta vsebovana tudi že v prvi izdaji "O dopustitvah". Navedbe strani se vedno nanašajo na drugo izdajo.

[15] Ta razdelitev velja do leta 1917, torej do uvedbe dignitativov "in desiderativov v delu "Über emotionale Präsentation" (gl. razdelek VI).



Lahko bi izhajali tudi iz razlikovanja med realnimi predmeti na eni strani in idealnimi predmeti na drugi. Idealne predmete bi lahko nadalje razdelili na objekte in objektive, medtem ko bi lahko na strani realnih predmetov razlikovali zgolj vrste objektov (denimo materialne in psihične objekte), ker so vsi realni predmeti objekti.

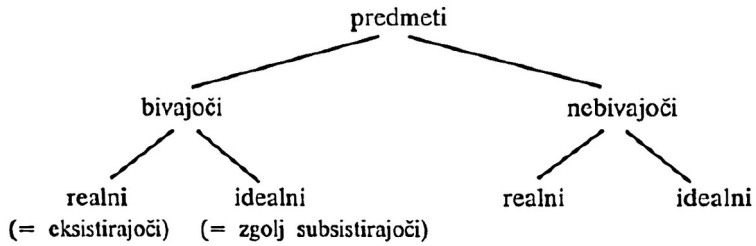


Če Meinongovo razlikovanje med (golo) zunajbiti oziroma nebiti, eksistenco in subsistenco uporabimo na tej shemi, se pokaže, da gre razlikovanje med biti in nebiti povprek čez vse kategorije. To pomeni, da so tako bivajoči kot tudi nebivajoči materialni objekti, tako bivajoči kot tudi nebivajoči psihični objekti, tako bivajoči kot tudi nebivajoči idealni objekti in tako bivajoči kot tudi nebivajoči objektivi. Za ilustracijo: nebivajoči materialni objekt je zlata gora, nebivajoči psihični objekt je nazorna predstava okroglega četverokotnika, nebivajoči idealni objekt bi bila različnost barve oči pri enojajčnih dvojčkih in nebivajoči objektiv je objektiv *da so samorogi*.

Načini biti II: eksistenca in subsistenca

Razlikovanje med eksistenco in subsistenco nasprotno ne gre povprek vseh kategorij: eksistenca je privilegij realnih predmetov, idealnim predmetom pripada kvečjemu subsistenca ([2]ÜA, 74).

Potemtakem bi očitno lahko tabelo kategorij prikazali tudi takole:



Takšna razdelitev zbuja sum, da je razlikovanje med eksistenco in subsistenco

mogoče zvesti na kategorialno razlikovanje med realnimi in idealnimi predmeti. To bi bilo tedaj, če bi "*x* eksistira" pomenil enako kot: "x je realen predmet in *x* ima bit", in analogno: "*x* subsistira (in ne eksistira)" in "*x* je idealen predmet in *x* ima bit".

Vendar Meinong pojasnjuje, da pri različnosti med eksistenco in subsistenco ne gre zgolj za različnost objektov. Čeravno je – kot je takoj dodal – "eksistenca (...) nedvomno toliko povezana z neko določeno svojskostjo objektov, ker objekti, ki jim ta svojskost manjka, sploh ne morejo eksistirati" ([2]ÜA, 74). Ta "svojskost" je "realnost" zadevnih objektov, katerim stoji nasproti "idealnost" drugih objektov.

V čem je zatrjevana razlika med eksistenco in subsistenco? – Navedeni sta dve domnevni razliki:

"Eksistenco načeloma spoznamo empirično, subsistenco načeloma apriorno" ([2]ÜA, 77).

Eksistirajoče je časovno, zgolj subsistirajoče je brezčasno (BGG, 78 in dalje; [2]ÜA, 75).

Kar zadeva prvo značilnost, mora Meinong sam priznati, da ne velja neomejeno, ampak kvečjemu "načeloma". Kajti seveda lahko spoznamo *a posteriori*, da bit graškega Grajskega hriba obstaja in da bit človeka, ki je star 300 let, ne obstaja.

Kar zadeva časovnost eksistirajočega in brezčasnost idealnega, teza o načelni brezčasnosti vsega idealnega nikakor ni tako razumljiva, da ne bi potrebovala nobene nadaljnje utemeljitve. Nenavadno je, da naj bi bila podobnost ali različnost dveh predmetov brezčasna (torej brez začetka in brez konca), čeravno so lahko predmeti, na katerih ta podobnost oziroma različnost sloni, vsekakor kontingentni in s tem časovni. Na vprašanje po razliki med eksistenco in subsistenco torej ni odgovorjeno na zadovoljiv način.

Nebivajoči predmeti

Vrnimo se k nebivajočemu, torej k področju predmetov, za katerega Meinong trdi, da ga je odkril kot področje znanstvenega raziskovanja. Sprejemanje nebivajočih predmetov seveda načne vprašanje, kako si moramo takšne predmete predstavljati: katere lastnosti imajo? Ali imajo nebivajoči predmeti sploh lahko lastnosti?

Za Meinonga in njegove učence ni dvoma o tem, da imajo lahko nebivajoči predmeti lastnosti. To je prav načelo neodvisnosti takosti od biti: "imeti lastnosti" pomeni toliko kot "imeti takost"; in načelo neodvisnosti pravi, da predmet ne mora imeti biti, da bi lahko imel takost. Dejansko ima vsak predmet takost. Takost predmeta – njegove lastnosti – so to, po čemer je predmet to, kar je, neodvisno od tega, ali eksistira oziroma subsistira ali ne.

Na vprašanje, *katere* lastnosti imajo nebivajoči predmeti v nasprotju z bivajočimi, ni mogoče na kratko odgovoriti. Na začetku zgodovine predmetnostne teorije so pripadniki graške šole sprejeli pojmovanje, ki ga na zelo jasen način izraža naslednji Amesederjev navedek:

"Če dejanski predmet izgubi svojo eksistenco, še ne preneha biti predmet. Takšen predmet ima torej vse lastnosti nekdanjega predmeta do dejanskosti, torej v skladu z gornjimi izvajanji prirejenost k dejstvu eksistence." (BGG, 80)

Z drugimi besedami: nebivajoči predmeti imajo natanko tiste lastnosti, ki jih imajo tudi bivajoči predmeti – z izjemo ravno lastnosti biti (torej subsistence in eksistence). To, na primer, pomeni: zlata gora je (čeravno ni eksistirajoča) tako zlata kot tudi gora, okrogli četverokotnik je tako okrogel kot tudi četverokotnik ipd.

To pojmovanje je iz več razlogov problematično: prvič je videti dokaj bizarno, če predpostavimo, da nastanek nekega predmeta ne pomeni nič drugega, kot da poslej predmetu, ki je bil že od nekdaj, k njegovim ostalim lastnostim dodatno pripada lastnost eksistence oziroma subsistence (in analogno, minevanje ni nič drugega kot izguba teh "lastnosti biti").

Drugič (med drugim) grozijo paradoksi naslednje vrste:

Vse, kar je gora, je razsežno.

(Nebivajoča) zlata gora je gora.

Torej: zlata gora je razsežna.

Vse, kar je razsežno, je nekje.

Torej: zlata gora je nekje.

Nebivajoče ni nikoder.

Zlata gora je nebivajoča.

Torej: zlate gore ni nikoder.

Torej: zlata gora je nekje in hkrati je ni nikoder.

Ali:

Vse, kar je četverokotnik, je načelno vidno.

Okrogli četverokotnik je četverokotnik.

Torej: okrogli četverokotnik je načelno viden.

Nemožni predmeti načelno niso vidni.

Okrogli četverokotnik je nemožen predmet.

Torej: okrogli četverokotnik načelno ni viden.

Torej: okrogli četverokotnik je načelno viden in hkrati načelno ni viden.

Na splošno bi to lahko izrazil takole: videti je, da najmanj nekatere (če ne vse) lastnosti vključujejo eksistenco oziroma bit. To nasprotuje načelu neodvisnosti takosti od biti.

Ernst Mally je iz teh težav potegnil naslednji sklep: govori o "zadoščenosti" predmeta neki lastnosti v nasprotju z golo "določenostjo" predmeta z neko lastnostjo. Predmet "trikotnik" *(in abstracto)* ima vse lastnosti, ki so za trikotnik konstitutivne, npr. lastnost biti omejen s tremi premicami, imeti tri kote, imeti vsoto kotov 180° ipd. Toda trikotnik teh lastnosti "nima" v istem smislu, kot bi jih, na primer, imela neka konkretna trikotna stvar. Trikotnik je s svojimi konstituirajočimi lastnostmi samo določen in jim ne zadosti. Neki konkretni trikotnik bi tem lastnostim zadostil. Samo predmet, ki zadosti vsem lastnostim, konstitutivnim za trikotnik, *je* trikotnik v pravem smislu (GGLL, 63 in dalje). Zato lahko rečemo: trikotnik ni trikotnik, marveč je tip trikotnika.[16]

Vse, kar je trikotnik, je bodisi enakostranični ali neenakostranični, bodisi pravokotni ali poševnokotni trikotnik. Toda tip "trikotnik" ni določen niti z enakostraničnostjo niti z neenakostraničnostjo niti s pravokotnostjo niti s poševnokotnostjo. V tem smislu je tip "trikotnik" nepopolno določen. Pojem nepopolnosti izhaja iz Meinonga (ÜMW, §§ 24 in 25), vendar je Mally prvi spoznal, da "nepopolni predmeti" v nasprotju s prvim vtisom ne kršijo načela izključitve tretjega. Kajti tudi za "trikotnik" velja, da je bodisi določen z enakostraničnostjo ali pa da z enakostraničnostjo ni določen, in tako je mogoče trditi za vsako lastnost (GGLL, §39).

Iz podobnih razlogov dozdevno "protislovni predmeti" kot, na primer, okrogli četverokotnik ne kršijo načela neprotislovnosti. Kajti okrogli četverokotnik je določen z okroglostjo in četverokotnostjo (in torej z neokroglostjo), toda *ni* niti okrogel niti neokrogel, to pomeni: ne zadosti nobeni od teh lastnosti.[17]

Predmete, ki so z nekaterimi lastnostmi samo določeni, ne da bi jim zadostili, imenuje Mally "določenci". Vsaka lastnost določa neki predmet, toda ni vsaka lastnost *zadoščena.* Lastnost biti hkrati okrogel in neokrogel sicer določa predmet "okroglo in neokroglo", toda ni ničesar, kar bi zadostilo tej lastnosti.

V Mallyjevih "Predmetnostnoteoretičnih osnovah" že najdemo teorijo o "pomožnih in končnih predmetih", ki tvori jedro Meinongove knjige *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit [O možnosti in verjetnosti]'*[18] ki je bila

[16] V delu "Predmetnostnoteoretične osnove" Mally ne uporablja izraza "tip" – pač pa v delu "Veliki logiški fragment".

[17] K temu prim, moj članek "Gibt es unvollständige Gegenstände? Unvollständigkeit, Möglichkeit und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten bei Meinong". *Grazer Philosophische Studien* 50 (1995), str. 18

[18] K Meinongovi teoriji možnosti in verjetnosti glej prispevek Petra Simonsa: "Meinong und Modalität". V

objavljena tri leta pozneje, le da so pri Mallyju pomožni predmeti imenovani še "pojmovni predmeti". Pojmovni predmeti so nepopolno določeni predmeti, ki so tako rekoč naša pomožna sredstva za dojetje popolno določenih predmetov. Individuuma, na primer nekega človeka z njegovimi neskončno mnogimi individualnimi kvalitetami, z našim končnim razumom nikoli ne moremo neposredno dojeti. Nasprotno, mislimo nepopoln pomožni predmet "človek" ali "človek s takimi in takimi lastnostmi" (pri čemer je ta pomožni predmet določen vedno zgolj s končnim številom lastnosti) in tako posredno dojamemo vse, kar zadosti konstitutivnim lastnostim za ta nepopolni predmet (GGLL, § 33; ÜMW, § 27).[19]

Lahko torej ugotovimo: "nebivajoči" predmeti ne morejo imeti istih lastnosti kot bivajoči. Zlata gora ni niti zlata niti gora. Čemur pravimo "zlata gora", je nasprotno abstrakten predmet, ki ga dojamemo z mislijo na zlato goro. Abstrakten predmet seveda ne more biti niti zlat niti gora niti okrogel niti četverokotnik. Zlata gora je, kot je Mally to izrazil, "določevalec forme" lastnosti biti-zlat in biti-gora. Lahko bi tudi rekli: zlata gora ima lastnost biti-določena-kot-zlata in biti-določena-kot-gora. Nekaj, kar je zares zlato, zadosti lastnosti biti-zlat. Zlata gora ne zadosti tej lastnosti.

Mallyjeva "Schwanberška logika", ki je ostala v fragmentu in je izšla po njegovi smrti, vsebuje teorijo določencev iz leta 1912, le da Mally sedaj odločno zavrača, da bi določence (sedaj jih imenuje tudi "smisli" ali "pojmovne vsebine") priznal kot predmete. Smisli "imajo" določila, ki so zanje konstitutivna, a jim ne zadostijo. "Z njimi" dojamemo tiste predmete, ki zadostijo konstitutivnim določilom smislov. Smisli so *vrste* ali *tipi* (GL, 101 in dalje), toda bilo bi – tako Mally v Schwanberški logiki – nedopustno, da jih imamo za predmete, kot sta to storila Meinong (in tudi Mally leta 1912). To "popredmetenje" ima sedaj Mally za Meinongovo glavno napako. Vsekakor priznava, da je legitimno, če vse, o čemer je mogoče govoriti, označimo kot "predmet" (zoper to mora ugovarjati le, da je to "neprimerno"), in v skladu s to besedno rabo so seveda tudi smisli predmeti. Zdi se, da je glavna razlika med Schwanberško logiko in zrelo predmetnostno teorijo v tem, da pozni Mally noče več uporabljati izraza "predmet" v tistem splošnem smislu, kot mu ga je dal Meinong, ampak le še za majhen podrazred Meinongovih predmetov, namreč za vse, kar je popolnoma določeno. Potemtakem je bil pozni Mally svojemu učitelju Meinongu in svojemu lastnemu zgodnjemu delu spet bližje, kot je očitno hotel priznati sam sebi.

Thomas Binder et alia (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2001), str. 209-217.

[19] Za podroben prikaz in diskusijo teorije o pomožnih in končnih predmetih kot tudi za razlikovanje med zadostiti neki lastnosti in biti določen z neko lastnostjo gl. moj prispevek "Die Logik der Intentionalität". V Thomas Binder et alia (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2001), str. 219-234.

IV. O predmetih višjega reda in predstavni produkciji

Kar v vsakdanji psihologiji imenujemo "zaznava", je nadvse zapleten proces, ki sloni na elementarnejših procesih, ki jih lahko imenujemo "občutki", toda ni omejen le nanje. Tako kot lahko razlikujemo elementarne in kompleksne "zaznavne procese", lahko razlikujemo tudi elementarne in kompleksne "predmete zaznave". Elementarni so, denimo, barve in toni. Kompleksni so liki in melodije. Meinong in Ameseder sta hotela opisati in analizirati "zaznavo" predmetov zadnje vrste. Pri tem se še enkrat pokaže tesna povezava med psihologijo in predmetnostno teorijo.

So predmeti, ki načelno lahko subsistirajo ali eksistirajo sami zase, to pomeni: ne da bi moral hkrati subsistirati ali eksistirati neki drug predmet. Te predmete si lahko tudi predstavljamo, ne da bi si morali hkrati predstavljati neki drug predmet. Tako si, denimo, lahko predstavljamo nekaj modrega, ne da bi si morali hkrati predstavljati rdeče ali zeleno ali rumeno. Predmet kot, na primer, modra barva se zato imenuje "samostojen". So pa tudi predmeti, ki ne morejo biti, ne da bi bil eden ali več drugih predmetov. Na primer, različnost med modrim in rumenim ne more subsistirati, ne da bi subsistirala modro in rumeno. Predmet kot različnost med modrim in rumenim se imenuje "temelječi predmet" ali tudi "predmet višjega reda" oziroma "superius". Modro in rumeno sta predmeta, na katerih temelji oziroma inferiora (prim. ÜGHO, 385 in dalje). Temelječih predmetov si ne moremo predstavljati samih za sebe. Različnosti med modrim in rumenim si ne moremo predstavljati, če si ne predstavljamo tudi modrega in rumenega (ÜV, 481-484).[20] Drugi primeri za predmete višjega reda so melodije in liki (ÜV, 485).

Vsi predmeti, ki so na kakršenkoli način odvisni od drugih predmetov, niso temelječi predmeti. Temelječe predmete odlikujeta dve značilnosti: "/k/ar temelji na čem, je idealno, torej ni dejansko. Temelječi superiora so dalje takšni, ki danim inferiora pripadajo po nujnosti." (ÜV, 487)

Tudi objektivi so temelječi predmeti. Vsak objektiv temelji najmanj na enem objektu ($^{2(1)}$ÜA, 62 in dalje). Tako objektiv *da je vrtnica rdeča* temelji na objektu vrtnica, objektiv *da legvani eksistirajo* pa temelji na celoti eksistirajočih legvanov.

Objektiv pa je lahko tudi sam temelj za neki drug objektiv. Tako, na primer, objektiv *da je vrtnica rdeča, je* temelji na objektivu *da je vrtnica rdeča* (drugače rečeno: bit rdečosti vrtnice temelji na rdečosti vrtnice). Na ta način za vsak objektiv obstaja neskončno veliko objektivov višjega reda ($^{2(1)}$ÜA, 62).

Samostojne, elementarne predmete (kot barve ali tone) lahko dojamemo z

[20] Razprava "Über Vorstellungsproduktion" je izšla v delu *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*.

elementarnimi predstavami (v primeru zaznave so to *občutki).* To ne velja za predmete višjega reda: različnosti med dvema barvama ali melodije ne dojamemo z občutki, čeprav so čutne predstave inferiora očitno predpostavke za dojetje temelječih predmetov. Nekaj dodatnega se mora pridružiti k tem čutnim predstavam, da dojamemo melodijo ali različnost:

"Torej sta potrebna dva dejavnika – predstave inferiora na eni strani in še neznano psihično na drugi -, da bi lahko bila dana predstava superiora. Predstava superiora torej izhaja iz teh pogojev, nastane in je tvorjena na njihovi podlagi. Glede na to je povsem naravno, da pri teh predstavah govorimo o *produkciji* in jih potemtakem kot *producirane predstave* postavimo nasproti elementarnim predstavam." (ÜV, 487 in dalje)

Z drugimi besedami: elementarne predstave morajo "preoblikovati" dodatni psihični akti, da lahko nastane predstava predmeta višjega reda. Ameseder izrecno poudarja, da so producirane samo *predstave* predmetov višjega reda – in ne predmeti višjega reda sami. Melodija ni producirana s predstavo, ampak jo *dojamemo* s producirano predstavo (prim. ÜV, 488).

V. Teorija dopustitev

Leta 1902 (torej že dve leti pred izidom *Raziskav k predmetnostni teoriji in psihologiji)* je izšla prva izdaja Meinongovega dela "Über Annahmen [O dopustitvah]", ki ji je leta 1910 sledila bistveno razširjena in temeljito predelana druga različica. V njej se Meinong ukvarja z razredom psihičnih pojavov, ki nedvoumno sodijo na intelektualno področje, vendar jih po Meinongovem pojmovanju vsekakor ni mogoče istovetiti niti s predstavami niti s sodbami, ampak predstavljajo nekaj tretjega med predstavami in sodbami. Te psihične pojave imenuje Meinong *dopustitve.*

Zlahka je mogoče pokazati, da pojavi, ki jih označujemo kot "dopustitve", ne morejo soditi v razred sodb. Kajti sojenje vključuje prepričanje, dopustitev pa ne: "Dopustitev je sodba brez prepričanja ali [...]: sodba je dopustitev s pridružitvijo prepričanja ([2]ÜA, 340)

Težje je utemeljiti, zakaj dopustitve ne morejo biti posebna vrsta predstav. Meinongov argument za to tezo se bistveno opira na predpostavko, da imajo predstave lahko za predmet izključno objekte – in nikoli objektivov. Ker imajo dopustitve (prav tako kot sodbe) za predmet objektive, potemtakem ne morejo biti predstave (prim. [2]ÜA, § 20).

Toda samo po sebi ni razumljivo, da si ne moremo predstavljati, kako se to-in-to dogaja; Meinongu ni uspelo navesti prepričljivega argumenta za trditev, da si ni mogoče predstavljati objektivov. To vprašanje lahko kot neodločeno mirno pustimo ob strani. Meinongova zasluga je in ostane, da je postal pozoren na tiste

doživljaje, ki jih imenuje “dopustitve”, in da je spoznal njihov pomen.

Dopustitve se pojavljajo v različnih oblikah in so pomembne v različnih kontekstih. Najprej lahko razlikujemo med *eksplicitnimi* in *neeksplicitnimi dopustitvami*. Eksplicitne dopustitve se denimo pojavljajo v obliki “dopustimo, da ...”; izraz “dopustimo, da” lahko nadomestimo tudi s konjuktivom: “da naj bo dan pravokotni trikotnik [...]” (^{2}ÜA, 107). Naloge in dosežki eksplicitnih dopustitev so raznotere: včasih so tako rekoč samo smoter (zidati gradove v oblakih je lahko prijetno). Pomembno vlogo imajo v umetnosti in igri. Toda tudi znanost se poslužuje dopustitev. *Hipoteze* so lahko tako *domneve* kot tudi dopustitve. (Domneve so že sodbe.) ($^{2(1)}$ÜA, 107-109)

Neeksplicitne dopustitve so pogoste v *igri in umetnosti.* Otrok, ki počne tako, kot da bi bil stol, na katerem jaha, konj, ne *sodi*, da je stol konj; vendar si ga tudi zgolj ne predstavlja, *dopušča* ga ($^{2(1)}$ÜA, 110-112). Analogno velja za “igre” odraslih, na primer za gasilske vaje ali vojaške manevre ($^{2(1)}$ÜA, 113).

V umetnosti imajo dopustitve pomembno vlogo v *gledališki igri.* Igralec dopušča, da je ta in ta oseba v tem in tem položaju ter se vede temu primerno. (Semkaj sodi tudi pojem vživetja oziroma vživeti-se-v.) Analogno funkcijo imajo dopustitve pri delu pisateljev oziroma pesnikov:

“In tu je razumljivo, da bo dramatik neizogibno postavljen pred nalogo, da se med zamislijo svoje drame ne ‘vživi’ samo v eno, ampak izmenoma skoraj v vse osebe v svoji drami. Tudi epik, naj sicer govori v verzih ali prozi, bo samo izjemoma pripovedoval resnične zgodbe, prav tako lirik še daleč ne more vedno izraziti čustev in razpoloženj, ki jih ima ravno sedaj. Kot je znano, ima tu vsepovsod veljavo ‘fikcija’: fikcija pa je ravno dopustitev.” (^{2}ÜA, 115)

Neeksplicitne dopustitve so pomembne tudi pri *lažeh.* Kdor laže, hoče nekoga drugega prepričati v to, kar sam ne verjame. Toda lažnivec mora ta nekaj vsekakor *misliti.* In to mišljenje je ravno dopustitev. To je posebej verjetno za bolj zapletene laži, ko torej ne gre za eno samo laž, ampak za cel “klobčič laži”. Poleg tega je zelo verjetno v primeru “neverbalnih laži”. (Tu je seveda stična točka z igranjem.) Končno lahko pojasnimo, zakaj notorični lažnivci čez nekaj časa sami začnejo verjeti svojim lastnim lažem: dopustitev in sojenje sta tako blizu skupaj, da se prehod lahko vrši z lahkoto in neopazno ($^{2(1)}$ÜA, 116-120).

Na splošno so dopustitve *sredstvo za dojetje objektivov.* Načelno imamo na voljo dvoje sredstev za dojemanje objektivov: sojenje in dopuščanje. V nekaterih primerih pa lahko ni dana nobena sodba – kot, na primer, pri odločevalnih vprašanjih (to so vprašanja, na katere odgovarjamo z “da” ali “ne”) ($^{2(1)}$ÜA, 124). Če vprašam “Ali bo jutri deževalo?”, sem moral dojeti objektiv *da bo jutri deževalo;* seveda pa nisem *sodil,* da bo jutri deževalo. Objektiv *da bo jutri deževalo* sem dojel z *dopustitvijo.*

Če nekdo na primer pravi "Prepričan sem / domnevam / zanikam / oporekam, da *p"*, potem je objektiv, označen z "da *p"*, *posredno* dojet ([2]ÜA, 145-149). Posredno dojeti objektiv lahko načelno predočujeta sodba ali dopustitev. Toda obstajajo primeri, v katerih posredno dojeti objektiv ne more biti predočevan drugače kot z dopustitvijo – kot, na primer, ko sodimo "*Nisem* prepričan, da *p"* ali "*Dvomim*, da *p"*. Tu neposredna sodba izraža, da govorec *ne* sodi, da *p*. Zato je lahko v takih primerih doživljaj, ki predočuje objektiv, samo dopustitev ([2]ÜA, 150-154).

Dopustitev pa je "deležno tudi naše emocionalno življenje, in sicer so sredstvo za dojemanje objektivov" ([2]ÜA, 160 in dalje). So predpostavke za čustva in željnosti. Kajti ljubimo, sovražimo, želimo, bojimo se lahko samo tega, kar smo dojeli. Čustva lahko imajo za predmet tako objekte kot tudi objektive. Če rečem "Občudujem / ljubim / sovražim x", je predmet mojega čustva objekt *x*. Toda če rečem "Všeč mi je, vnema me, gane me, da ..." ([2]ÜA, 161), je jasno, da je predmet teh čustev vsakokrat objektiv, kot kaže jezikovna fraza "da ..." Če je predmet čustva objektiv, potem je dopustitev predpostavka tega čustva.

Analogno velja za željnost, pri čemer je šel Meinong tu celo še korak dlje: medtem ko se čustva lahko neposredno nanašajo bodisi na objekte ali objektive, mora biti predmet željnosti vedno objektiv. V tej točki se Meinong, kot je sam uvidel, ne more več opirati na jezikovno rabo. Povsem pravilno je, če, na primer, rečemo "Hočem to jabolko", kar kaže na to, da je v tem primeru jabolko (torej objekt) predmet mojega željenja. Meinong trdi, da nas v tem primeru jezikovna raba zavaja v zmoto. To, kar želimo, je vselej eksistenca oziroma neeksistenca oziroma posedovanje ali navzočnost nekega objekta ([2]ÜA, 163-166).

Po natančnejši obravnavi različnih primerov, ki so najprej videti kot nasprotni primeri, lahko v tej točki pritrdimo Meinongu. Željnost, ki je navidezno usmerjena na objekte, se pogosto izkaže kot željnost, da posedujemo objekt ali da lahko objekt uporabimo na neki določen način, ali preprosto, da naj objekt eksistira.

Dopustitve naj bi bile vključene tudi pri *logičnih sklepanjih* in *utemeljitvah.* Če ne gre za to, da dokažemo neki konkretni stavek, ampak samo, da uvidimo veljavnost neke figure sklepanja, pogosto izvajamo operacije, ki jih ne moremo zares označiti kot "sklepanje", kajti pri sklepanju imamo opravka samo z razsojevalnimi premisami. Če pa mislim "Če A je B in če B je C, potem A je C" (pri čemer "A", "B" in "C" stojijo za poljubne izjave), potem nisem *sodil*, da A je B in da B je C in da A je C. Kljub temu je na neki način razvidno, da A je C, če A je B in če B je C.

Meinong pojasni to takole: tako "premise" kot tudi sklep so v takšnem primeru dopustitve in svojska razvidnost, ki jo v tem primeru doživimo, je "razvidnost dopustitve" ([2]ÜA, 187-197).

Izraz “razvidnost dopustitve” je seveda nekoliko dvoumen, zakaj očitno ni mišljeno, da so dopustitve same razvidne. Ne nazadnje so lahko tako premise kot tudi sklep v takšnem primeru brez vsake razvidnosti, kot denimo: “Vse kokoši so neumrljive. Sokrat je kokoš. Torej: Sokrat je neumrljiv.” Razvidnost je lahko nasprotno samo neki določeni *odnos* med udeleženimi dopustitvami.

VI. Predmetnostna teorija in vrednostna teorija

V vrednostni teoriji se je Meinong iz “relativista” razvil v “absolutista”. V delu “Psychologisch-etischen Untersuchungen zur Werttheorie [Psihološko-etiške raziskave k vrednostni teoriji]” (1894) si Meinong prizadeva pojasniti pojem vrednote s sredstvi psihologije. Meinong razišče pojem vrednote s strani *vrednostnega čustva.* To čustvo imenuje *vrednotenje.* Če je neki objekt zame vrednota, imam za ta objekt neko posebno čustvo – *vrednostno čustvo* (PUW, §§ 5 in 6). Nujna predpostavka za to čustvo je moje prepričanje, da ta objekt *eksistira* (PUW, §§ 7 in 8). Vrednota “izvira iz vrednostnega čustva”, toda *ni s tem istovetna* (PUW, 36 in 97). Meinongova pozitivna označitev pojma vrednote se glasi:

“Vrednota torej ni v vrednotenosti, ampak v možnosti vrednotenosti ob predpostavki potrebnih ugodnih okoliščin.” (PUW, 37)

Meinong najprej zanika, da obstaja “absolutna”, torej od subjekta vrednotenja neodvisna vrednota. Vse, kar je vrednota, je vrednota *za* nekoga. Vrednostne zmote lahko po tem zgodnjem pojmovanju obstajajo le, kolikor neko vrednotenje lahko temelji na neresničnih sodbah. Toda vrednotenje kot tako ne more biti nikoli v kateremkoli smislu “neresnično”.

Bistveno nespremenjeno Meinongovo stališče najdemo v delu “Über Werthaltung und Wert [O vrednotenju in vrednoti]” (1895). Toda jasen prelom s tem zgodnjim pojmovanjem lahko ugotovimo v delu “Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie [Za psihologijo in zoper psihologizem v splošni vrednostni teoriji]” iz leta 1912. Tu izhaja Meinong iz raziskave “osebne”, relativne vrednote s sredstvi psihologije, znane iz njegovega zgodnjega obdobja. Toda nato povsem nenadoma naredi preobrat k absolutnim, “neosebnim” vrednotam, katerih eksistenco je Meinong prej zanikal, zdaj pa se mu zdijo pravi predmet vrednostne teorije:

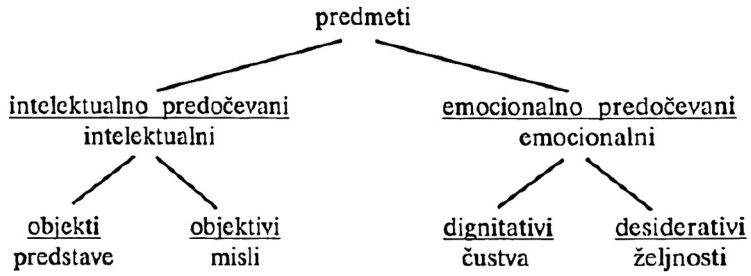
“Neki objekt ni že vrednota v pomenu, ki ga v dosedanji razlagi še nismo upoštevali, kolikor mu neki subjekt namenja zanimanje, ampak šele, kolikor zasluži to zanimanje. Poenostavljeno je mogoče reči tudi: je vrednota, kolikor mu to, kar predočujejo vrednostni doživljaji, dejansko pripada in v tem je še bolj preprosta določitev: vrednota je to, kar je predočevano z vrednostnimi doživljaji. Emocionalno predočevan predmet kot tak je seveda tako malo doživljaj, kot je to

intelektualno predočevan. Vrednota v opisanem smislu je torej dojeta z doživljajem, kot vse drugo, kar dojamemo, toda v svojem bistvu se ne nanaša več na doživljaj: ni niti osebna niti relativna, zato jo lahko označimo kot neosebno ali tudi kot absolutno vrednoto." (PPW, 280)

V delu "Über emotionale Präsentation [O emocionalnem predočevanju]" (1917) kot tudi v po smrti izdani razpravi "Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie [K temeljem splošne vrednostne teorije]" (1923) Meinong zagovarja sprejemanje neosebnih (absolutnih) vrednot in s tem zahtevo po objektivni veljavnosti vrednostnih sodb. V delu "O emocionalnem predočevanju" Meinong uvaja dva nova razreda predmetov (*diginitative* in *desiderative*), ki naj tvorita podlago za zahtevo po objektivni veljavnosti vrednostnih sodb. Izhodišče je nauk o predočevanju: doživljaji (natančneje: njihove vsebine) nam predočujejo predmete. Na intelektualnem področju je troje vrst takšnih predočevalnih doživljajev: predstave, sodbe in dopustitve. Te nam predočujejo *objekte* oziroma *objektive*. Na emocionalnem področju jim stojita nasproti dve vrsti doživljajev: *čustva* in *željnosti*. Tudi pri teh moramo razlikovati akt in vsebino in tudi ta doživljaja nam predočujeta predmete. Ti predmeti pa niso niti objekti niti objektivi, ampak so predmeti dveh posebnih kategorij, ki ju Meinong imenuje *dignitativi* in *desiderativi* (ÜEP, §11).

Dignitativi so med drugim *prijetno, lepo in dobro*. Desiderativi se delijo na *najstva* in *smotrnosti* (ÜEP, 401). Tako dignitativi kot tudi desiderativi so *idealni predmeti višjega reda* (ÜEP, 392). Z drugimi besedami: prijetnost, lepota in dobrota so na splošno kvalitete, ki slonijo na drugih kvalitetah in po nujnosti pripadajo predmetom, ki imajo inferiorne kvalitete. Analogno velja za dopustna dejanja. To pomeni: lepo in dobro sta nekaj v svetu (prav tako kot sta melodija ali lik nekaj v svetu) – pa četudi ne nekaj realnega. Zato lahko Meinong na osrednje vprašanje, ali obstajajo absolutne (neosebne, nerelativne) vrednote, odgovori pozitivno in s tem popravi svoje prejšnje pojmovanje (ÜEP, §13-15). Potemtakem so normativne sodbe (torej sodbe vrste "Ta objekt je lep" ali "To dejanje je dobro") vrsta dejstvenih sodb in so zato lahko resnične ali neresnične. Dignitativi in desiderativi naj bi očitno bili "ustvarjalci resnice" za normativne sodbe in naj bi s tem jamčili za njihovo objektivno veljavnost.

Od leta 1917 je Meinongova klasifikacija predmetov videti takole (pod črto so navedeni vsakokratni predočujoči doživljaji):



V okviru te teorije Meinong sedaj priznava tudi prave vrednostne zmote, torej primere "neresničnih" (oziroma kot pravi Meinong, "neupravičenih") vrednostnih čustev. Obstaja torej nekaj takega kot "imeti prav", spoznanje in dejstvenost na emocionalnem področju. Naših vrednostnih čustev nima več za gola subjektivna emocionalna stališča o objektivno danih (in ne vrednostnih) dejstvih, ampak za spoznavna sredstva posebne vrste, ki so načeloma enakovredna predstavam. Tako kot nam predstave predočujejo čutne kvalitete, nam čustva predočujejo vrednote.

VII. Predmetnostna teorija in estetika

Meinong ni razvil lastne estetike, četudi njegova teorija dopustitev (kot sledi iz prejšnjih izvajanj) v določeni meri osvetljuje proces produkcije in recepcije umetniških del (zlasti literarnih in dramskih del). Zasluga Stephana Witaska je bila, da je predmetnostno teorijo plodno uporabil na področju estetike.

Witasek se, tako kot Meinong v vrednostni teoriji, ni togo držal stališč, ki jih je nekdaj zagovarjal. Tudi če ne moremo tako kot pri Meinongu govoriti o spremembi od subjektivizma h konsenkventnemu objektivizmu, pa tudi pri Witasku ugotovimo razvoj v tej smeri.

Leta 1904 je bilo objavljeno Witaskovo delo "Grundzüge der allgemeinen Ästhetik [Osnovne značilnosti splošne estetike]" (Lepzig: Barth). Witasek je v njem analiziral pojme estetskih doživljajev, estetskih lastnosti in estetskih predmetov. Predmetnostnoteoretska razmišljanja imajo vlogo zlasti pri analizi pojma estetskega predmeta: estetski predmeti so nosilci estetskih lastnosti (torej denimo lepote, tragike, vzvišenosti, miline ipd.). Witasek razdeli estetske predmete v "delne predmete" različnih kategorij, med drugim: preproste čutne predmete (barve in toni, toda tudi kvalitete vonja, okusa in tipa), like (melodija, ornament ipd.) in izraz. Razmišlja o tem, da bi tudi objektive razlagal kot možne nosilce estetskih lastnosti (in s tem estetske predmete), vendar to spet zavrne – ne samo po Meinongovem pojmovanju brez zadostnega razloga (GAA, 56 in 167-172).

Osrednji problem se glasi: Ali lahko estetske vrednostne sodbe (torej sodbe tipa '"A je lep") izražajo objektivno veljavno resnico? Ali je lepota lastnost, ki lahko

pripada predmetu tako kot tudi druge lastnosti? Ali stavek "A je lep" ne izraža nič drugega kot razpoloženje razsojajočega subjekta, torej denimo "A mi ugaja", "A vzbuja v meni občutek ugodja"?

Leta 1904 Witasek zagovarja estetski relativizem vrednot. To, čemur pravimo "estetska objektivnost", reducira na *estetsko normo.* Lepota je nazadnje *subjektivna,* temelji na čustvih; vsekakor so ta čustva podvržena določenim psihološkim zakonitostim, tako da lahko razlikujemo estetsko ravnanje, ki je v skladu z normami, od tega, ki ni v skladu z njimi (GAA, pogl. VI).

Leta 1904 Witasek meni, da so nosilci estetskih lastnosti konkretne tvorbe, na katere se običajno nanašajo naše estetske vrednostne sodbe (torej denimo slika ali izvedba neke skladbe). Vsekakor Witasek že leta 1904 razlikuje med *imanentnimi* in *transcendentnimi* predmeti estetskih vrednostnih sodb. Transcendenten predmet je pri tem konkretna stvar v zunanjem svetu; imanenten predmet je nekaj, kar nastane s predstavo in čigar lastnosti so določene s predstavo – in ne, denimo, s stvarjo v zunanjem svetu, ki si jo predstavljamo. Witasek meni, da estetski doživljaj (torej čustvena reakcija) ni odvisen od lastnosti konkretnih stvari v zunanjem svetu, ampak od lastnosti imanentnega predmeta (GAA, opomba na str. 219).

Leta 1915, v razpravi "Über ästhetische Objektivität [O estetski objektivnosti]"[21] vidi Witasek stvari jasno drugače (glej tudi LWSW, str. 89). Najprej ugotavlja:

"Na podlagi čisto dejanskih rezultatov moramo torej ugotoviti, da v estetski sodbi z izrazom 'je lep' običajno menimo določeno, predmetu A pripadajočo lastnost, ki je povsem v predmetu, absolutna (namreč ne pripada mu na podlagi relacije do subjekta) in nazorno dojemljiva lastnost A-ja." (ÜAO, 6 in dalje)

Toda ne moremo se zadovoljiti z ugotovitvijo, da nekdo, ki sodi, da "A je lep",. A-ju pripisuje estetsko lastnost, ampak se moramo vprašati, ali A-ju takšna estetska lastnost dejansko pripada, z drugimi besedami: ali je sodba "A je lep" (razumljena v tem naivnem smislu) *resnična* sodba (ÜAO, 7). Tudi na to vprašanje Witasek odgovarja pozitivno – toda z bistvenim dostavkom:

"So dejansko predmetne, nasproti subjektu absolutne (niso v relaciji s subjektom) estetske lastnosti. [...] Kot njihovega najbolj bistvenega reprezentanta je treba imenovati 'lepoto'. So nazorne in jih je treba dojeti kot to, kar se drži predmeta. *Nosilci teh estetskih, lastnosti so najprej imanentni (psevdoeksistirajoči) predmeti.*"[22] (ÜAO, 12)

Leta 1915 za Witaska torej estetski predmet ni več transcendenten, ampak imanenten objekt. Estetske predmete potemtakem konstituirajo subjekti. To seveda ne reši problema objektivnosti estetskih vrednostnih sodb, kajti odločilno

[21] *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 157.
[22] Kurziva je moja.

vprašanje je, ali je lepota lastnost transcendentnih predmetov. Witasek je zelo lepo formuliral problem transcendentnosti estetičnega, kar je vredno navesti:

"Kot rečeno, je misel o objektivni veljavnosti estetske sodbe v tem, da estetičnemu (lepoti) pripisujemo transcendenco v kateremkoli smislu, bit, ki je neodvisna od dojemanja subjekta, torej bit, ki ne utegne biti zgolj 'bit v predstavi', kakor bolj ali manj natančno pravimo tako imenovanim imanentnim predmetom. Ta bit pa bi morala biti bodisi eksistenca, torej bit realnega, ali subsistenca, bit idealnega, ali nekaj tretjega, kar je treba še podrobneje določiti. Če se estetska sodba v danem primeru glasi, da je v tem smislu transcendentno estetično adekvatno dojeto (pravilno podano), je to pravilna estetska sodba in ima objektivno veljavnost ter pravico do brezpogojnega in splošnega priznavanja." (ÜAO, 12)

Ali ima estetska sodba objektivno veljavnost v tem smislu? – To Witasek naposled zanika:

"Estetska značilnost je najprej čisto imanenten predmet in sam po sebi ne pogojuje v nobenem smislu kakršnekoli transcendence. Če ostanemo pri tem – in kot smo videli, ni nikakršnega povoda, da bi to presegli je kraljestvo estetskega izključno v imanentnem. Kajti estetska značilnost, s katero je estetsko relevantno šele ustvarjeno, se popolnoma izčrpa v imanentni biti in ker substrat samo na podlagi povezave z estetsko značilnostjo postane estetski predmet, pride v poštev tudi substrat samo kot imanenten predmet. Estetski predmet je torej izključno imanenten predmet." (ÜAO, 48)

VIII. Predmetnostna teorija in logika

Logik v graški šoli je bil Ernst Mally. Za Mallyja logični zakoni niso opisi našega mišljenja (in tudi nobeni predpisi, kako moramo misliti). Nasprotno, izražajo objektivno dane odnose, in sicer odnose med predmeti. In ti predmeti niso katerikoli poseben razred predmetov, temveč predmeti nasploh. Zato lahko v formalni logiki uporabljene simbole "namesto kot znake pojmov in sodb ali splošnih 'propozicij' vedno [beremo] tudi kot znake za predmete teh misli" (GGLL, 51).

"Potemtakem lahko, četudi ne za vso, pač pa za simbolno logiko rečemo, da je po svojem pravem bistvu nauk o predmetih nasploh ali splošna predmetnostna teorija." (GGLL, 52)

Mally je na podlagi predmetnostnoteoretičnih načel razvil formalno logiko, "vsebinsko logiko", kot jo sam imenuje. Vsebinska logika se ukvarja z odnosi med pojmi oziroma objektivi in poskuša vse logične odnose zvesti na odnose med pojmi oziroma objektivi. V nasprotju s tem se obsegovna logika ukvarja z logičnimi odnosi med razredi in poskuša vse logične odnose zvesti na odnose

med razredi. Stavke vsebinske logike je mogoče prevesti v stavke obsegovne logike in *obratno.* Mally argumentira, da je logika objektivov bolj temeljna od logike razredov, kajti ni mogoče opredeliti razreda brez objektiva, ki tvori razred (GGLL, § 40).

IX. K recepciji graške šole predmetnostne teorije

Meinongova smrt (1920) je pomenila začasen konec "Meinongove" šole v Avstriji.[23] Meinongov neposredni naslednik Ernst Mally tradicije ni nadaljeval. Tudi v Nemčiji se Meinongov nauk ni mogel uveljaviti. Meinongov nauk je najprej učinkoval samo v anglosaškem prostoru in tudi tam dolgo časa zgolj posredno. Za njegovo poznavanje med anglosaškimi filozofi je dolgo časa imela zaslugo predvsem polemika z njegovim najpomembnejšim kritikom Bertrandom Russellom. Russell je Meinongovi predmetnostni teoriji očital nekonsistentnost, ker v skladu z Meinongovi načeli eksistirajoči sedanji francoski kralj hkrati eksistira in ne eksistira.[24] Meinong se je branil s pripombo, da obstaja razlika med "biti eksistirajoč" (kot "določilom takosti" predmeta) in "eksistirati" (kot "določilom biti"). Potemtakem ima eksistirajoči sedanji francoski kralj eksistenco kot določilo takosti ("je eksistirajoč") in ne kot določilo biti (to pomeni: ne eksistira) (ÜSGSW, 16-18). To je bila anticipacija takrat seveda še ne eksplicitnega (in pri Meinongu tudi še ne jasno videnega) razlikovanja med "konstituirajočimi" (sodijo k takosti) in "zunajkonstituirajočimi" (ne sodijo k takosti) lastnostmi predmeta.[25] Russell je lahko v tej repliki videl samo brezupen *ad hoc* manever[26] in ta sodba je dolgo časa določala recepcijo Meinonga v analitični filozofiji.

Leta 1933 je izšla prav tako ne povsem nekritična, vendar načelno dobronamerna, jasna in temeljita predstavitev Meinongove filozofije – *Meinong's Theory of Objects* J. N. Findlaya.[27] Leta 1952 je bil s Findlayevim sodelovanjem izdana Meinongov spominski spis.[28] Leta 1963 je bilo objavljeno delo Gustava Bergmanna *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*.[29] Leta 1960 je Roderick M. Chisholm objavil angleški prevod Meinongove razprave "Über

[23] K zgodovini učinkovanja graške šole gl. tudi Mechtild in Wolfgang G. Stock: *Psychologie und Philosophic der Grazer Schule: cine Dokumentation zu Werk und Wirkungsgeschichte (= Studien zur österreichischen Philosophie,* suplement, 3. zvezek, posebni zvezek k: *Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie,* Amsterdam: Rodopi, 1990).

[24] Gl. članek "On Denoting" *(Mind* 14, 1905), str. 479-494, ter "Review of: A. Meinong, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie" (Mind* 14, 1905), str. 530-538.

[25] To razlikovanje, ki pravzaprav izvira od Mallyja, se je pojavilo šele leta 1915 v delu *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit.*

[26] Gl. "Review of: A. Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften" *(Mind* 16, 1907), str. 436-439.

[27] (London: Oxford University Press). Leta 1963 je izšla druga, razširjena izdaja z naslovom *Meinong's Theory of Objects and Values.*

[28] *Meinong-Gedenkschrift*. Herausgegeben vom Philosophischen Seminar der Universität mit Unterstützung des Bundesministeriums für Unterricht unter Mitwirkung von J. N. Findlay et alia (Graz: Styria, 1952).

[29] Madison et alia: The Universitiy of Wisconsin Press.

Gegenstandstheorie".[30] Prava Meinogova renesansa v analitični filozofiji je bila šele v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Povezana je z imeni, kot so Roderick M. Chisholm, Karel Lambert, Reinhardt Grossmann, Terence Parsons, Richard Routley in drugi, pa tudi z imenom Rudolfa Hallerja, ki je v Gradcu organiziral dve veliki mednarodni Meinongovi konferenci (prvo leta 1970 in drugo leta 1995)[31] in skupaj s Rudolfom Kindigerjem kot izdajatelj *Zbranih del* Meinongove spise naredil dostopne za večji krog.

Kar zadeva Mallyja, so ostala dela iz njegovega "mističnega" obdobja brez vidnega vpliva na sodobno filozofijo. Drugače pa je z Mallyjevimi zgodnjimi spisi: povečanemu zanimanju za Meinongovo filozofijo je sledilo ponovno odkritje Mallyja. Nekatere temeljne značilnosti Mallyjeve vsebinske logike znova najdemo v sistemih sodobnih logikov in metafizikov, kot so Hector-Neri Castañeda, William Rapaport in Edward N. Zalta.[32]

Spoprijem s predmetnostno teorijo traja nepretrgano do danes.[33]

Seznam uporabljenih okrajšav (po abecednem vrstnem redu)[34]

BGG "Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie" (Ameseder, 1904).

GAA *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik* (Witasek, 1904).

GGLL "Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik" (Mally, 1912).

GL "Großes Logikfragment" (Mally, 1944).

GM "Zur Gegenstandstheorie des Messens" (Mally, 1904).

IBOP *International Bibliography of Austrian Philosophy / Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie* (ur. Reinhard Fabian, Wolfgang L. Gombocz, Rudolf Haller, Norbert Henrichs), Amsterdam: Rodopi, posebni zvežek (2 dela) 1990, 6. zvezek (IBOP 1976-1979) 1993.

LWSW "Leben und Werk von Stephan Witasek (1870-1915). Eine Fallstudie zur Ausdifferenzierung der Psychologie aus der Philosophie" (Zemljič, 1993, v: IBOP 6).

[30] Izšel je v knjigi *Realism and the Background of Phenomenology* (Illinois: Free Press of Glencoe).

[31] Prispevki s teh dveh simpozijev so izšli v dveh zvezkih: *Jenseits von Sein und Nichtsein* (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1972) ter *Meinong und die Gegenstandstheorie (Grazer Philosophische Studien* 50, 1995), obe je uredil Rudolf Haller.

[32] Glej, na primer, Castañeda: "Thinking and the Structure of the World". *Critica* 6 (1972), str. 43- 86; Rapaport: "Meinongian Theories and a Russellian Paradox". *Nous* 12 (1978), str. 153-180; Zalta: *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics* (Dordrecht: Reidel, 1983).

[33] Glej, na primer. Dale Jacquette: *Meinongian Logic. The Semantics of Existence and Nonexistence (= Perspektiven der analytischen Philosophie* 11, Berlin: de Gruyter, 1996).

[34] Z izjemo GL in ZKGL se letnice v oklepajih nanašajo na leto izida. Pri omenjenih izjemah, ki sta bili objavljeni šele desetletja po smrti avtorjev, se mi je v pričujočem kontekstu zdelo smotrnejše navesti letnico nastanka.

PPW “Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie” (Meinong, 1912; GA III).

PUW “Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie” (Meinong, 1894; GA III).

SD “Selbstdarstellung” (Meinong, 1921; GA VII).

ÜA “Über Annahmen” (Meinong, 1902/1910; GA IV).

ÜAO “Über ästhetische Objektivität” (Witasek, 1915).

ÜEP “Über emotionale Präsentation” (Meinong, 1917; GA III).

ÜG “Über Gegenstandstheorie” (Meinong, 1904; GA II).

ÜGHO “Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung” (Meinong, 1899; GA II).

ÜIG “Über Inhalt und Gegenstand” (Meinong, 1908; GA – dopolnilni zvezek).

ÜMW *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* (Meinong, 1915; GA VI).

ÜSGSW “Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften” (Meinong, 1907; GA V).

ÜV “Über Vorstellungsproduktion” (Ameseder, 1904).

ZKGL“Zweites Kolleg über gegenstandstheoretische Logik” (Meinong, 1913; GA – dopolnilni zvezek).

Tanja Pihlar
Kranj

GENETIČNO-DINAMIČNA PSIHOLOGIJA PRI POZNEM WEBRU

V pričujočem prispevku obravnavamo pojmovanje psihologije pri Francetu Webru, kot ga je podal v svojem poznem delu *Vprašanje stvarnosti* (1939). V njem je primerjal analitično-deskriptivno in genetično-dinamično psihologijo, ki se razlikujeta med seboj po metodi in predmetu. Glavna metoda analitično-deskriptivne psihologije je samoopazovanje in analiza duševnih pojavov, medtem ko je metodo genetično-dinamične psihologije notranje in zunanje opazovanje – slednje je usmerjeno na obdajajoči nas zunanji svet in življenje v širšem pomenu besede (rastline, živali, človek). Poleg tega se analitično-deskriptivna psihologija ukvarja izključno z duševnimi pojavi, predmet genetično-dinamične psihologije pa so tudi subjekti kot posebne žive stvarnosti, ki jim pripada posebna dinamika. Po Webru je lahko samo takšna genetično-dinamična psihologija, ki razlikuje in dojema različne vrste stvarnosti, osnova za "moderno" ontologijo. V članku pokažemo, v kakšni meri se je Weber v svojem pojmovanju psihologije naposled oddaljil od Brentanove tradicije.

Ključne besede: France Weber, analitično-deskriptivna psihologija, samoopazovanje, duševni pojavi, genetično-dinamična psihologija, zunanje opazovanje, zadevanje, živa stvarnost.

V pričujočem prispevku bomo obravnavali pojem psihologije pri poznem Webru, kot ga je podal v svojem zadnjem objavljenem delu *Vprašanje stvarnosti* (1939).

1. Brentanovo ozadje: delitev na opisno in razvojno psihologija

V svojih zgodnjih psiholoških delih *Očrt psihologije* in *Analitična psihologija* (obe sta izšli leta 1924) je Weber prevzel Brentanovo delitev psihologije na opisno in razvojno psihologijo. Brentano je takšno delitev prvič uvedel v svojih predavanjih o opisni psihologiji, ki jih je imel v osemdesetih letih 19. stoletja na dunajski univerzi in so pred dvema desetletjema izšla v knjižni obliki (glej

Brentano, 1982). V njih je opredelil psihologijo kot "znanost o duševnosti človeka, tj. o tistem delu življenja, ki ga dojamemo z notranjo zaznavo" (Brentano, 1982: 1). Pripisal ji je dve nalogi: (1) analizirajoči opis elementov oziroma najpreprostejših delov zavesti, njihovih značilnosti in povezave med njimi ter (2) raziskavo vzročnih pogojev duševnih pojavov. Prva naloga je naloga že omenjene opisne psihologije (slednjo imenuje Brentano tudi "psihognozija" oziroma "opisna fenomenologija"), druga pripada razvojni psihologiji. Obe disciplini se ostro razlikujeta med seboj: samo opisna psihologija je "čista" psihologija, ker ne upošteva "kemično-psihičnih" procesov, ki so glede na psihično nekaj zunanjega, medtem ko bi drugo po njegovem lahko ustrezneje imenovali "fiziološka psihologija" (prav tam). Poleg tega je prva eksaktna znanost; njeni zakoni so natančni in ne dopuščajo izjem. Kot primer takega zakona navaja Brentano naslednje: pojav vijoličaste je istoveten s pojavom rdečemodrega (Brentano, 1982: 4). Zakoni razvojne psihologije pa so empirične posplošitve in dopuščajo izjeme, kot je razvidno iz naslednjega primera: draženje točke na retini očesa s svetlobnim žarkom z vibracijami določene hitrosti povzroča pojav modre, kar pa ne velja pri barvni slepoti, prerezanju živca ipd. (Brentano, 1982: 5). Takšni zakoni niso natančni, kajti za to bi bilo treba navesti fiziološke pogoje duševnih procesov, česar pa znanost po Brentanovem mnenju v tedanjem času še ni zmožna storiti. Meni, da je opisna psihologija po naravnem redu prva, podobno kot je anatomija kot znanost o zgradbi telesa živih bitij po naravi pred fiziologijo, ki se ukvarja s proučevanjem življenjskih procesov v organizmih. Zato si mora razvojni psiholog pri svojem delu pomagati tudi s spoznanji opisne psihologije. Tako, denimo, ni mogoče raziskati vzrokov spominskih pojavov, ne da bi poznali splošne značilnosti spomina. Ali natančneje, med obema disciplinama obstaja "vzajemna pomoč" (Brentano, 1982: 7), kar pomeni, da so tudi spoznanja razvojne psihologije koristna za opisno psihologijo, kot so, na primer, raziskave o tem, kako nastanejo čutni pojavi, pomembne za psihognozijo čutil (prav tam).

Weber si v omenjenih psiholoških delih zavzema za to, da bi psihologijo utemeljil kot samostojno empirično znanost – neka znanost je samostojna, če ima svoj predmet, ki ga ne more sistematično raziskovati nobena druga znanost. V njegovih izvajanjih lahko opazimo vpliv Brentana, čeprav se na nobenem mestu izrecno ne sklicuje nanj. Od njega je prevzel trditev, da je psihologija empirična znanost, ki temelji na notranji izkušnji: opredelil jo je kot znanost o duševnih pojavih oziroma doživljajih[1] – v tem se razlikuje od drugih znanosti, zlasti od naravoslovja, ki raziskuje fizične pojave. Z duševnimi in fizičnimi pojavi so pri Webru mišljeni realni predmeti, ki eksistirajo v svetu, kot so npr. predstavljanje, mišljenje, želja, kamen, pokrajina, pa tudi zlata gora, Martin Krpan, ki nimata eksistence. Glavna značilnost doživljajev je, da se vedno nanašajo na nekaj, da imajo nekaj za predmet, kar s temi doživljaji ni istovetno – to je Webrova

[1] Predmet psihologije so za Webra tudi subjekti, ki jih prišteva k posebnim duševnim realnostim poleg duševnih pojavov, kolikor ima vsak duševni pojav tudi nekega nosilca. Subjekt, ki ga zaznamo z notranjo zaznavo, jamči za to, da različni duševni pojavi pripadajo eni in isti osebi, kar je različica Brentanove teorije o enotnosti zavesti (glej Veber, 1924a: 23 in dalje). V metodološkem pogledu pa je psihologija znanost o doživljajih, ker lahko subjekte spoznamo samo prek doživljajev.

različica teorije intencionalnosti. Podobno kot Brentano zavrača vsakršno metafizično izhodišče v psihologiji (prim. Brentano, 1999: 29 in dalje): napačno je, če v psihologiji predpostavimo obstoj neke posebne duševne substance, ki bi bila "za" duševnimi pojavi in bi bila povsem nedostopna naši zaznavi. Takšna duševna substanca ni nič drugega kot hipoteza, s katero poskušamo razložiti določene pojave. Toda če psiholog pri svojem delu ne bi upošteval tega, kar mu kaže notranja izkušnja, bi se kratko malo znašel "na polj/u/ sterilnega špekuliranja" (Veber, 1924b: 7). Zato mora izhajati iz tega, kar mu je kot nedvomno dano v notranji zaznavi.

Za Webra sta splošna naloga psihologije opis in klasifikacija vsega doživljanja kot tudi analiza kompleksnejših duševnih pojav v njihove sestavne dele. Poleg tega je njena naloga razlaga duševnih pojavov, se pravi odkritje splošnih zakonov njihovega nastajanja in minevanja. Tako kot druge empirične znanosti tudi psihologija uporablja dve različni metodi, namreč opazovanje in eksperiment. Kjer imamo opravka z opisovanjem predmeta, ki ga raziskujemo, uporabljamo sistematično opazovanje, kjer pa je naš namen .odkriti vzroke pojavov, se poslužujemo eksperimenta, s katerim "takorekoč na umeten način [ustvarimo] pogoje za njegovo nastajanje, izginjanje in mnogolično spreminjanje [...]" (Veber, 1924a: 20).[2] S pomočjo opazovanja pridemo do lastnosti pojavov, medtem ko razlaga pomeni, da pokažemo njihov vzrok. V skladu s tem razlikuje Weber med opisno oziroma analitično in razlagajočo psihologijo (glej Veber, 1924a: 23). Po njegovem je glavna metoda psihologije notranje opazovanje, tj. opazovanje lastnega doživljanja, ki ga je treba razlikovati od notranje zaznave, ki je poseben doživljaj in je bistveno povezana s pojmom "psihološke prezence" (glej Veber, 1924b: 81).[3] Z notranjim zaznavanjem se po njegovem nanašamo zgolj na doživljaje, ki jih imamo v sedanjem trenutku; se pravi, da lahko notranje zaznamo le naša sedanja, ne pa tudi preteklih in bodočih doživetij. Prav tako lahko neposredno zaznamo samo naša doživljanja in ne doživljanja drugih oseb; doživljajoči subjekt in subjekt, ki notranje zaznava, sta namreč med seboj istovetna. Poleg tega Weber trdi, da so vsa doživljanja, ki jih zaznamo z notranjim zaznavanjem, zavestna oziroma se jih neposredno zavedamo. Ali splošneje rečeno: zavestni so samo tisti doživljaji, ki jih neposredno notranje zaznamo; vsi doživljaji, ki niso predmet zaznave, so nezavedni. Kot sledi iz tega, zavrača Brentanovo trditev, da je duševno istovetno z zavestnim. Za Webra je zavestnost konsekutivno določilo doživljajev in jo pobliže določi kot odnos med doživljaji. Po njegovem tvori zavestno doživljanje samo majhen del naše

[2] Med opazovanjem v psihologiji in v naravoslovju je seveda precejšnja razlika: fizični pojavi so nam dani samo posredno, prek našega doživljanja in jih lahko hkrati opazuje večje število oseb. V nasprotju s tem so nam duševni pojavi vedno dani neposredno, vsak lahko neposredno opazuje zgolj svoje lastno doživljanje.

[3] Webrova teorija notranje zaznave se razlikuje od Brentanove. Kot je znano, Brentano razlikuje dvojno intencionalnost: vsak duševni akt je usmerjen na fizični pojav (primarni objekt), hkrati pa se "zraven, poleg (gr. *en parergo*)" nanaša tudi sam nase (sekundarni objekt) (glej Brentano, 1999: 140 in dalje). Brentano govori tudi o primarni in sekundarni zavesti, ki sta neločljivo povezani med seboj in ju lahko razlikujemo zgolj pojmovno. Primer: ko zaznamo ton, hkrati v istem aktu zaznamo tudi slišanje samo – ta sozaznava ima značaj sodbe in je neposredno razvidna (ton je navzoč v zavesti pravzaprav na trojen način: kot predstava, sodba in kot čustvo). Ker se vsak duševni pojav hkrati nanaša tudi sam nase, to pomeni, da je zavesten, ali splošneje rečeno: za Brentana so vsi duševni pojavi zavestni in ni nobenih nezavednih duševnih stanj. Za Webra je notranja zaznava poseben doživljaj, ki ga prišteva k mislim: je pristna razvidna misel, s katero ugotavljamo eksistenco oziroma neeksistenco zaznanega predmeta.

duševnosti in je odvisno od nezavedne, na kateri temelji. Po drugi strani se notranje opazovanje nanaša na širše področje duševnosti: medtem ko z notranjo zaznavo dojamemo samo naša sedanja doživljanja, pa lahko nasprotno neposredno opazujemo doživljaje, ki jih v tem trenutku nimamo več in so navzoči zgolj v našem spominu, oziroma doživljaje, ki si jih lahko kakorkoli predstavljamo na podlagi tega, kar smo kdaj doživeli. V teh primerih gre za opazovanje našega lastnega doživljanja; o doživljanju drugih oseb imamo le posredno vedenje in sicer na podlagi sklepanja po analogiji z našim doživljanjem. V tej točki se Weber oddaljuje od Brentana, ki je menil, da notranje opazovanje ni mogoče, ker modificira svoj predmet (glej Brentano, 1999: 53 in dalje).[4] Po Brentanu lahko opazujemo samo fizične pojave, ki jih zunanje zaznamo, na primer barve, zvoke, toploto ipd., ne pa takšnih, ki so dani v notranji zaznavi. Primer: če bi hoteli opazovati jezo, bi se ta med tem že izkadila, s čimer bi predmet našega opazovanja izginil. Zato meni, da lahko kvečjemu v spominu opazujemo naše pretekle duševne pojave, ki pa so pri tem primarni in ne sekundarni objekt opazovanja. Vendar pa ima takšno opazovanje v primerjavi z notranjo zaznavo številne pomanjkljivosti: spomin je podvržen različnim zmotam, medtem ko je to, kar nam nudi notranja zaznava, neposredno razvidno in izključuje vsakršen dvom. V nasprotju s tem je Weber trdil, da je samoopazovanje glavna metoda psihologije, in sicer je glavna metoda opisne psihologije kot tudi "neobhodna sometoda" (Veber, 1924a: 23) razlagajoče psihologije. Brez takšnega samoopazovanja tudi razlaga duševnih pojavov ne bi bila mogoča, saj se pri razlagi opiramo na gradivo, ki ga dobimo na podlagi samoopazovanja. Psiholog uporablja eksperiment zlasti v primeru, ko hoče razložiti doživljaje, ki niso dostopni goli introspekciji, ker so zelo redki ali pa trajajo zgolj kratek čas. Na podlagi tega lahko povzamemo, da je opisna oziroma analitična psihologija po naravnem redu pred razlagajočo psihologijo; slednja mora pri svojem raziskovanju upoštevati njene rezultate.

Opisano delitev na opisno in razlagajočo psihologijo je Weber ohranil tudi v svojem poznem delu *Vprašanje stvarnosti*, čeprav v njem zasledimo nekaj bistvenih sprememb. Prva razlika je terminološke narave: sedaj uporablja izraza "analitično-deskriptivna" in "genetično-dinamična" psihologija. Pripomniti je treba, da se njegovo pojmovanje analitično-deskriptivne psihologije v glavnem ne razlikuje od tega, kar je o tem zapisal v svojih zgodnejših delih. Novost je uvedba genetično-dinamične psihologije, ki jo Weber razlikuje od običajne genetične psihologije in ji sedaj namenja svojo glavno pozornost. To je povezano z njegovim odkritjem "neposredne poti do stvarnosti", tj. zadevanjske funkcije doživljanja, s katero zadenemo stvarnost samo. Kot bomo videli, Weber razlikuje med zunanjim in notranjim opazovanjem, ki se – grobo rečeno – nanašata na zunanjo in notranjo stvarnost. Meni, da ima prednost zunanje opazovanje, ki je psihološka osnova vsakršnega opazovanja in obenem tudi metoda genetično-dinamične psihologije. Poleg tega trdi, da pravi predmet psihologije ni zgolj naše doživljanje, ampak življenje v najširšem pomenu besede, kamor prišteva življenje

[4] Zato je zanj glavni vir, iz katerega črpa psihologija, notranje zaznavanje in ne introspekcija (glej Brentano, 1999: 53 in dalje).

rastlin, življenje živali in življenje človeka. V svojem pojmovanju psihologije se tako pozni Weber bistveno ne razlikuje samo od

Brentana, ampak je korenito spremenil tudi svoja prejšnja stališča. Oglejmo si sedaj to natančneje.

2. Zunanje opazovanje kot psihološka osnova vsega opazovanja

Za poznega Webra je temeljna metoda psihologije še vedno opazovanje, vendar sedaj daje prednost zunanjemu opazovanju, s katerim opazujemo okolico, ki nas obdaja. Meni, da golo samoopazovanje ni zadovoljivo, kajti ima številne pomanjkljivosti in je omejeno zgolj na naše doživljanje. Preden nadaljujemo, si podrobneje oglejmo pojem opazovanja iz Webrovega dela *Vprašanje stvarnosti.*

Opazovanje je za Webra posebna vrsta doživljanja, ki je dano že s čutenjem, kot so, na primer, videnje, slišanje, tipanje (glej Veber, 1939: 75); čutenje je najnižja vrsta doživljanja, na kateri temelji vse ostalo doživljanje. Trdi, da nas opazovanje neposredno vodi k stvarnosti; brez njega bi bili "slepi" za stvarnost (Veber, 1939: 11), prav tako kot bi bili brez videnja slepi za barve in brez slišanja slepi za zvoke. Z drugimi besedami, opazujemo lahko le stvarnosti in ne pojavnega sveta – slednji je predmet analize, ki jo je treba razlikovati od opazovanja, čeprav ga običajno spremlja.[5] Z analizo dobi to, kar opazujemo, neko "določeno vsebino", na podlagi česa lahko opazovano stvarnost dojamemo kot stvarnost z določenimi kvalitetami. V skladu s tem, na primer, ne moremo opazovati zvokov, ampak opazujemo stvarnost, ki je "za" njimi in se kaže kot glasna – pa naj bo to ptica, glasbilo ali kaj podobnega. Za Webra so že živali zmožne opazovati svet okoli sebe, kar pa za rastline ne velja, ker so brez vsakršnega doživljanja. Tako, na primer, lev svoj plen najprej opazuje in se šele nato požene za njim, da bi ga ulovil.

Kot rečeno, razlikuje Weber dve temeljni vrsti opazovanja, namreč zunanje in notranje opazovanje, ki sta usmerjena na različni stvarnosti, tj. na zunanjo in na notranjo ali psihološko stvarnost.[6] Opazovanje zunanje stvarnosti, ki ga Weber imenuje tudi "projektivno", ker se nanaša na nekaj, kar je "zunaj" nas, je lahko dvojno: opazujemo tako neživo kot tudi živo zunanjo stvarnost, se pravi okolico, ki nas obdaja, kot tudi svoje telo in druga živa bitja. Primer: če, denimo, opazujemo kamen na cesti ali psa čuvaja, je naše opazovanje v obeh primerih različno. To je povezano s tem, da imata obe stvarnosti različno dinamiko: živi stvarnosti v nasprotju z neživo pripada posebna dinamika, zaradi česa ravnamo povsem drugače v primeru, ko na cesti naletimo na psa ali ko stopimo na kamen, ki leži sredi ceste – v psu namreč vidimo nevarnost in se mu skušamo izogniti. V nasprotju s tem je mogoče notranje opazovati zgolj živo stvarnost; v tem primeru je naše opazovanje usmerjeno navznoter, Weber govori tu o "rejektivnem" opazovanju. Tako razlikovanje med neživo in živo stvarnostjo je pomembno za

[5] Opazovanje in analiza sta po njegovem poglavitna vira naše vednosti (za razlike med njima glej Veber, 1939: 9 in dalje). Za Webra je opazovanje primarno in psihološka osnova analize, zato mora sleherna analiza navsezadnje temeljiti na opazovanju.

[6] Weber pravzaprav govori o različnih smereh opazovanja.

našo samoohranitev; že planinski zajec, na primer, dobro razlikuje med neživo skalo in ptico roparico, ki se lahko vsak trenutek požene za njim in ga zgrabi.

Za psihologijo je po Webru zlasti pomemben pojem žive stvarnosti, ki je lahko zunanja ali notranja živa stvarnost. V zvezi s tem govori Weber o življenju v širšem pomenu besede in razlikuje med življenjem rastline, življenjem živali in življenjem ljudi (Veber 1939, 325 in dalje).[7] Po njegovem so rastline živa bitja, ki so brez vsakršnega doživljanja, pripada jim le življenje, s katerim so mišljeni življenjski procesi, kot, na primer, rast, asimilacija ipd. Nasprotno je za živali in ljudi v prvi vrsti značilna zmožnost doživljanja.[8] Weber v tem pogledu razlikuje med "življenjem brez doživljanja" in "življenjem z doživljanjem" oziroma med nižjimi in višjimi stopnjami življenja. Na splošno velja, da je vsaka višja življenjska stopnja odvisna od predhodne nižje stopnje: tako je animalno življenje odvisno od vegetativnega, osebno ali duhovno življenje pa je odvisno od animalnega in vegetativnega. Življenje rastlin kot najnižja stopnja življenja je pri tem temeljno in brez njega ni mogoča nobena višja stopnja.

Po Webru je naše opazovanje običajno usmerjeno na "zunaj", na zunanjo živo stvarnost. To pomeni, da opazujemo druga živa bitja in druge osebe; v tem primeru lahko naše opazovanje označimo kot zunanje in živo. Poleg tega je takšno opazovanje tudi kazalno, kolikor se nanašamo na tuje stvarnosti, ki nas obdajajo. Drugače je v primeru, ko opazujemo svoje telo: v tem primeru je naše opazovanje zunanje, živo in svojilno, saj se nanaša na nekaj, kar pripada nam samim. V navedenih primerih govori Weber o zunanjem ali telesnem življenju, ki je skupno vsem živim bitjem. Po drugi strani se lahko opazovanje nanaša tudi na notranjo živo stvarnost, in sicer ko opazujemo sami sebe kot posebno psihološko stvarnost – tako opazovanje je notranje, živo in svojilno. V tem primeru imamo opravka z notranjim ali osebnim življenjem, ki je lastno samo ljudem in ga je treba ostro razlikovati od zunanjega življenja. Weber meni, da lahko opazujemo tudi osebno življenje drugih ljudi, pri čemer se ne nanašamo več na "jaz", ampak na "ti", "on" ali "ono" (glej Veber, 1939: 282 in dalje) – opazovanje je tu kazalno. Potemtakem lahko rečemo, da je samoopazovanje zgolj poseben primer notranjega opazovanja in je dano v primeru, ko opazujemo sami sebe in naša lastna doživljanja – lahko ga označimo kot svojilno notranje opazovanje.

Med omenjenimi vrstami opazovanja obstajajo različni odnosi: zunanje opazovanje žive stvarnosti je odvisno od zunanjega opazovanje nežive stvarnosti. To pomeni, da je opazovanje nežive stvarnosti bolj temeljno in da opazovanje žive stvarnosti brez njega sploh ni mogoče. To sledi iz dejstva, da je za vsa živa bitja pomembnejša orientacija v neživi stvarnosti, kajti samo na podlagi opazovanja žive stvarnosti še ne bi bilo mogoče nikakršno orientiranje v

[7] Tu najdemo podobnosti z Aristotelovim naukom o duši. Aristotel v svoji knjigi o duši razlikuje tri glavne "dele" ali zmožnosti duše (glej *de An.* B3, 414a 29ff), namreč vegetativno (kot npr. prehranjevanje. razmnoževanje), zaznavno (kot npr. zaznavanje in gibanje po prostoru) ter razumsko zmožnost (kot npr. mišljenje in hotenje). Pri tem velja, da je zaznavna zmožnost odvisna od vegetativne, razumska pa od zaznavne in vegetativne. Aristotel trdi, da imajo rastline zgolj vegetativno zmožnost, živali imajo vegetativno in zaznavno zmožnost, medtem ko ljudem pripadajo vse tri zmožnosti.

[8] Življenje brez doživljanja je mogoče tudi pri človeku in sicer tedaj, ko je pogreznjen v globok spanec ali ko je v nezavesti (glej Veber, 1939: 325).

zunanjem svetu. Poleg tega je opazovanje nežive stvarnosti tudi razvojno primarno (Veber, 1939: 285 in dalje); za najnižje razvita živa bitja je pomembna edinole neživa stvarnost in šele višje razvita bitja so zmožna razlikovati med obema vrstama stvarnosti. Podobno velja za razvoj posameznika: novorojenčku, na primer, najprej vzbujajo zanimanje neživi predmeti in šele pozneje tudi živi.

Nadalje meni Weber, da je zunanje opazovanje bolj primarno od notranjega in sicer v več pogledih. Vsako živo bitje je v prvi vrsti odvisno od zunanje stvarnosti: za njegovo samoohranitev je odločilnega pomena, da ustrezno reagira na dražljaje v zunanji okolici. Zato je vsakomur opazovanje zunanje stvarnosti mnogo bližje od opazovanja lastnega doživljanja (glej Veber, 1939: 64 in dalje), kar nenazadnje govori v prid dejstva, da je naš pojem stvarnosti povzet iz zunanjega sveta in ne iz notranjega. Brez zmožnosti za zunanje opazovanje bi v zunanjem svetu kaj kmalu propadli, tudi če bi bila naša zmožnost za notranje opazovanje še tako visoko razvita. Notranje opazovanje je torej odvisno od zunanjega in ni popolnoma ločeno od njega: ko nekaj notranje opazujemo, mora biti zunanje opazovanje še naprej ohranjeno. Weber na podlagi tega postavi trditev, da je zunanje opazovanje nujna psihološka podlaga notranjega opazovanja, brez njega bi bilo nemogoče sleherno opazovanje. Zunanje opazovanje nas vodi k "naravnemu" svetovnemu nazoru in realistično stališče se nam zdi bolj naravno od idealističnega, ki priznava notranjo stvarnost kot edino pravo stvarnost (Veber, 1939: 70 in dalje). Zunanje opazovanje je tudi razvojno primarno in se v osebnem razvoju posameznika razvije prej kot njegova zmožnost za samoopazovanje. Zato po Webrovem mnenju majhni otroci še nimajo posebne zmožnosti za opazovanje svojega lastnega doživljanja, ampak so bolj usmerjeni k zunanji stvarnosti in šele na poznejši razvojni stopnji postanejo pozorni tudi na svoje doživljanje. Poleg tega trdi, da je notranje opazovanje v razvojnem pogledu najprej svojilno in šele nato kazalno (Veber, 1939: 289): najprej opazujemo sami sebe in svoja lastna doživljanja, šele nato ugotavljamo doživljanje tudi pri drugih osebah.

Weber v svojem delu o vprašanju stvarnosti trdi, da mora psihologija črpati iz obeh virov, se pravi iz zunanjega in notranjega opazovanja. Vendar meni, da je za psihologijo pomembnejše zunanje opazovanje, ki nas seznanja z življenjem v širšem pomenu besede. To je ravno nasprotno od tega, kar je menil v svojih zgodnejših delih, v katerih je samoopazovanje označil za glavno metodo psihologije. Sedaj zagovarja trditev, da je naše opazovanje običajno usmerjeno na zunaj, na zunanjo okolico, medtem ko je notranje opazovanje manj pogosto udejanjeno in zahteva od opazovalca posebno naprezanje. V psihologiji se je samoopazovanju pripisoval prevelik pomen; sam nasprotno meni, da tako opazovanje pravzaprav predstavlja "oviro" za pravo opazovanje in je zato zgolj "mejni primer" opazovanja (Veber, 1939: 68). Ko se, na primer, jezimo, jeze ne moremo opazovati, saj bi ta izginila. Zato samoopazovanje brez zunanjega opazovanja sploh ni mogoče in ne more potekati izolirano; kadar opazujemo sami sebe in naša lastna doživljanja, naše opazovanje obenem spremlja tudi zunanje opazovanje. To, kar spoznamo zgolj na podlagi samoopazovanja, brez zunanjega opazovanja sploh ne bi imelo nobenega stvarnega pomena. Zato je zgolj zunanje

opazovanje "*naravno* opazovanje življenja" (Veber, 1939: 68), samoopazovanje pa je "le nekaj trenutnega, bežnega ter vseskozi zavisnega, zavisnega od takih pravih globin vsega izkustveno danega življenja, ki se vsakemu pravemu samoopazovanju že naprej odmikajo" (Veber, 1939: 69). Psihologija se potemtakem ne sme opirati zgolj na samoopazovanje; pomembno sredstvo za njena spoznanja je torej zunanje opazovanje, ki nas neposredno vodi k spoznanju življenja rastlin, živali in človeka.

3. Doživljaji kot pojavi in doživljaji kot stvarnosti

Kot je dobro znano, Weber v svojem delu *Vprašanje stvarnosti* razlikuje dve različni funkciji čutenja, ki sta med seboj tesno povezani: zadevanje in predočevanje. Ko nekaj čutimo, to hkrati zadenemo in si predočujemo. Po njegovem mnenju zadenemo stvarnost in si predočujemo njene pojavne kvalitete. V skladu s tem si, na primer, predočujemo zvok, samo stvarnost, ki je "za" tem zvokom, pa nasprotno zadenemo. Z drugimi besedami: predočevanje nam na stvareh kaže njihove akcidence, medtem ko z zadevanjem prodremo do nosilca teh akcidenc, do substance. Pri tem velja, da si lahko predočujemo zgolj pojave kot, na primer, barvo, zvok, trdoto ipd., ne pa stvarnosti; prav tako lahko tudi stvarnost zadenemo ali zgrešimo (kot imenuje Weber negativno zadevanje), ne moremo pa si je predočevati. Zadevanjska funkcija nas torej vodi neposredno k stvarnosti sami: ko nekaj zadenemo, občutimo to kot dejansko, stvarno, vendar nam ostaja pri tem zakrito, kakšna je ta stvarnost in kakšne so njene kvalitete. Stvarnost, ki jo zadenemo, občutimo kot posebno "silo", kot nekaj, kar se "upira" in kar občutimo kot "oviro", prek katere ne moremo naprej. S predočevanjem, ki običajno spremlja zadevanje, dobi ta stvarnost neko določeno "vsebino", postane za nas nazorno dana. V primeru, da bi si nekaj samo predočevali, ne da bi to hkrati tudi zadeli, bi sicer imeli številne predstave o tem, kakšna je ta stvar, vendar bi nam ta ne pomenila prav ničesar stvarnega. Obe funkciji doživljajev sta po Webru običajno združeni, zaradi česa lahko rečemo, da z zadevanjem pojave postvarjujemo, medtem ko si' stvarnost s predočevanjem ponazorujemo (glej Veber, 1939: 102). Med obema funkcijama obstaja kontraren odnos: tem bolj je izrazito zadevanje, tem manj izrazito je predočevanje, in narobe. Vzemimo naslednji primer: če damo jabolko v roko, se nam običajno zdi bolj stvarno kot v primeru, če ga zgolj vidimo. To pomeni, da je pri tipanju zadevanje bolj izrazito kot pri videnju. Nasprotno je pri gledanju bolj izrazito predočevanje, zadevanje pa je manj izrazito.

Ta razlika med stvarnostjo in pojavi obstaja po Webru tudi na duševnem področju. Meni, da naši doživljaji kot, denimo, videnje, slišanje, mišljenje ipd., niso nekaj stvarnega, ampak so zgolj pojavi, in sicer "notranji" za razliko od zunanjih, fizičnih pojavov, kot so barve, toni, toplota ipd. Kot taki so brezčasni in brez vsakršne stvarne dinamike. Za njihovo ponazoritev je Weber uporabil naslednjo primerjavo: doživljaje si lahko predstavljamo kot filmsko dogajanje na platnu, ki samo ni nič stvarnega, ampak ga povzroča filmski projektor (glej Veber, 1939: 321). Od takih doživljajev je treba razlikovati stvarne doživljaje, ki jih Weber označuje kot "dejanska stanja naše psihološke stvarnosti" (Veber,

1939: 322), torej kot stanja osebe kot posebne notranje stvarnosti. Kot je razvidno iz tega, pridemo do obeh vrst doživljajev na povsem različen način: doživljaje kot pojave si lahko predočujemo, medtem ko stvarne doživljaje zadenemo, ne moremo pa si jih predočevati. Na podlagi tega lahko rečemo, da ima samoopazovanje[9] dvojno funkcijo, tj. predočevanjsko in zadevanjsko. Oglejmo si naslednji primer: ko se veselimo, je treba pri tem razlikovati dvoje: veselje kot pojav na eni strani ter veselje kot nekaj stvarnega na drugi. Ko veselje notranje zaznamo in si ga predočujemo, se nam kaže kot pojav, ki ga lahko opišemo in analiziramo. Toda ko "prodremo" za ta doživljaj, občutimo veselje kot nekaj stvarnega, kot posebno dejansko stanje nas samih, kot "določeno 'kretanje' našega *lastnega, osebnega* svojstva" (prav tam). V tem primeru je notranje zaznavanje zadevalno, z njim zadenemo ob notranjo stvarnost in občutimo njeno posebno dinamiko. Kako naj to razumemo?

Za zunanje pojave, kot so, na primer, barve, zvoki, toplota, smrad ipd., Weber trdi, da so kvalitete, ki pripadajo zunanji stvarnosti in jo "vsebinsko" določajo, na podlagi česa lahko dojamemo stvarnost kot neko določeno stvarnost. Analogno je po njegovem mogoče trditi za duševno področje: doživljaji kot pojavi so prav tako posebne kvalitete, ki pripadajo notranji stvarnosti (Veber, 1939: 324). Primer: upanje kot doživljaj je posebna kvaliteta osebe, ki upa. Takšne doživljaje si lahko samo predočuje mo, ne moremo pa jih zadeti. Z drugimi besedami: označimo jih lahko kot akcidence, ki pripadajo duševni substanci kot posebni stvarnosti. Opozoriti je treba na to, da Weber v svojem delu iz leta 1939 razlikuje dv< vrsti akcidenc (Veber, 1939: 114): meni, da so akcidence v običajnem pomenu besede, kot na primer barva, oblika, velikost, teža ipd., dane zgolj kot pojavi in so to, kar si na predmetih predočujemo. Od njih je treba ločevati akcidence v "objektivnem" pomenu, do katerih pridemo z zadevanjem: objektivne akcidence so torej akcidence, ki si jih ne moremo predočevati, a jih lahko zadenemo. Zanje navaja Weber naslednje primere: statično – dinamično, neživo – živo, zunanje – notranje ipd. Oglejmo si pobliže dvojico neživo in živo. Weber trdi, da si lahko na nečem predočujemo zgolj njegove kvalitete, kot barvo, težo, obliko, velikost, ipd., ne pa tudi dejstva, ali je ta stvar živa ali neživa. Zaradi tega je mogoče, da se nam ista stvarnost kaže enkrat kot živa in drugič kot neživa (Veber, 1939: 144isl.). Primer: predmet, ki leži na cesti, imamo sprva za klobčič vrvi, a v naslednjem trenutku opazimo, da je to kača. V obeh primerih je predočevanje enako, klobčič vrvi in kačo si predočujemo na popolnoma enak način, do razlike med njima pridemo šele na podlagi zadevanja – v tem primeru govori Weber o živem in slepem zadevanju (Veber, 1939: 147). Analogno lahko razlikujemo med pojavnimi in stvarnimi akcidencami na duševnem področju. Jasno je, da stvarni doživljaji kot posebna stanja osebne stvarnosti ne sodijo k pojavnim akcidencam, saj jih lahko tako kot duševno substanco neposredno zadenemo. So akcidence v objektivnem pomenu.

Na tem mestu se nam zastavlja več vprašanj. Na kakšen način spoznamo, ali imamo v določenem primeru opravka z doživljajem kot pojavom oziroma z

[9] Pripomniti je treba, da Weber v delu *Vprašanje stvarnosti* ne razlikuje jasno med samoopazovanjem in notranjim zaznavanjem.

doživljajem kot nečim stvarnim? Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti s sklicevanjem na zadevanje in predočevanje, saj smo po tej poti ravno prišli do takega razlikovanja. Prav tako se zastavlja vprašanje, ali lahko imamo stvarni doživljaj brez ustreznega pojavnega doživljaja in narobe. Weber meni, da je to vsekakor mogoče (glej Veber, 1939: 323): tako smo, na primer, lahko veseli, četudi nimamo doživljaja veselosti, kar pomeni, da nam pripada stvarna veselost brez pojavne. Na drugi strani pa lahko doživljamo veselost, ne da bi bili pri tem sami veseli, se pravi, da je naše veselje v tem primeru zgolj pojavno. Toda, kako naj vemo, da smo veseli, če nimamo nobenega doživljaja veselosti? Weber odnosa med obema vrstama doživljajev ni zadovoljivo pojasnil.

Med stvarnostjo in pojavi na fizičnem in duševnem področju lahko odkrijemo še nadaljnje podobnosti. Kot smo videli, si s čutnimi kvalitetami, kot so barve, zvoki, oblika, velikost ipd., ponazorujemo stvarnost. Po Webru je to mogoče trditi tudi za doživljaje kot posebne kvalitete (glej Veber, 1939: 324): kakor si, na primer, z zvokom ponazorujemo neživo stvarnost, si s slišanjem ponazorujemo živo. Ni nam jasno, kako naj to trditev pravzaprav razlagamo, vendar menimo, da doživljaji ne morejo na enak način ponazarjati stvarnosti, kot velja to za kvalitete na fizičnem področju. Nadalje imajo vsi pojavi za Webra različno "stvarno bližino", kar pomeni, da jim pripisujemo večjo ali manjšo stvarnost. Tako ima, na primer, trdnost neke stvari za nas večji stvarni pomen kot njena barva, kar sledi iz tega, da je zadevanje pri tipanju bolj izrazito kot pri videnju. Podobno velja tudi na duševnem področju, in sicer imajo nekateri doživljaji za nas večji stvarni pomen od drugih. Tako ima, denimo, v zaporedju čutenje – mišljenje – volja (glej Veber, 1939: 474) mišljenje večjo stvarno bližino kot pa čutenje, ker je bližje notranji stvarnosti. Še večjo stvarno bližino pripisuje Weber volji, ki po njegovem sploh ni več nikakršen doživljaj, ampak je neposredna sestavina notranje stvarnosti; zato ni mogoče razlikovati med voljo kot pojavom in voljo kot nečim stvarnim (prim. Veber, 1930: 84). V delu iz leta 1939 Weber teh trditev ni natančneje pojasnil. Tu si lahko pomagamo z njegovim razlikovanjem med obodnimi in središčnimi doživljaji, ki ga najdemo v njegovem delu *Idejni temelji slovanskega agrarizma* (1927): v njem razlikuje med osrednjimi doživljaji, ki neposredno zadevajo doživljajočo osebo, in doživljaji, ki so "na površini" njegove duševnosti, zaradi česa ostaja ob njih neprizadet. V skladu s tem bi lahko torej rekli, da je čutenje obodni doživljaj, kolikor ostaja na površini, mišljenje, kar velja še zlasti za trdna prepričanja, pa so središčni doživljaji, ki nas neposredno zadevajo. Volja pa je notranje jedro osebe, *"neposredni notranji vzgib* duhovno dejavnega jaza" (Veber, 1939: 474).

Če povzamemo: menimo, da Weber pri ugotavljanju analogij med stvarnostjo in pojavi na fizičnem in duševnem področju ni vedno popolnoma jasen. Vseh trditev, ki veljajo za stvarnost in pojave na fizičnem področju, ni mogoče neposredno prenesti na duševno področje.

4. Analitično-deskriptivna in genetično-dinamična psihologija

Kot rečeno, Weber v svojem delu iz leta 1939 razlikuje med analitično-

deskriptivno in genetično-dinamično psihologijo. Pripomniti je treba, da njegovo glavno zanimanje sedaj ne velja več analitično-deskriptivni, ampak genetično-dinamični psihologiji. To je treba razlikovati od običajne genetične psihologije, ki v prvi vrsti raziskuje fiziološke pogoje duševnosti in se opira na rezultate eksperimentalnega raziskovanja. Weber v omenjenem delu takšne genetično-dinamične psihologije ni pobliže razvil; njegova stališča bomo poskušali rekonstruirati na podlagi maloštevilnih mest, kjer izrecno govori o značilnostih te nove discipline.

Pri poznem Webru je pojem opisne oziroma analitično-deskriptivne psihologije – kot to sedaj imenuje – ostal v bistvu nespremenjen. Njen predmet so doživljaji kot pojavi, do katerih pridemo na podlagi samoopazovanja. Kot smo videli, ima samoopazovanje dvojno funkcijo, namreč predočevanje in zadevanje: s prvo si predočujemo doživljaje kot pojave, medtem ko nas zadevanje vodi k stvarnim doživljajem kot dejanskim stanjem osebe. Naloga analitično-deskriptivne psihologije je, da opisuje in analizira takšne pojavne doživljaje. Analitični psiholog, na primer, opisuje ugodje kot pojav in navaja njegove splošne značilnosti, po katerih se ta razlikuje od vseh drugih doživljajev. Ker se analitično-deskriptivna psihologija pri samoopazovanju omejuje na njegovo predočevalno funkcijo, ne more prodreti do stvarne dinamike našega doživljanja. To lahko stori šele genetično-dinamična psihologija, ki se ukvarja s stvarnimi doživljaji, do katerih pridemo z zadevanjsko funkcijo. Weber meni, da tudi genetično-dinamična psihologija uporablja samoopazovanje, vendar se – kot izrecno pripominja – osredotoča na njegovo zadevanjsko in ne predočevalno funkcijo. K njenemu predmetnemu področju ne sodi zgolj naše doživljanje, ampak tudi življenje v najširšem pomenu besede, se pravi poleg osebnega življenja tudi življenje rastlin in živali, ki sta dostopna zunanjemu opazovanju. Kot smo videli, Weber razlikuje različne stopnje življenja, od katerih je vsaka višja stopnja odvisna od predhodne nižje stopnje. V skladu s tem sta vegetativno in animalno življenje bolj primarna od osebnega, kar pomeni, da je to odvisno od njiju in ga ni mogoče obravnavati izolirano, brez njegovega širšega okvira. Ali kot piše Weber:

> "[...] človek je edino sestavno križišče *oboje* življenjske stvarnosti, vnanje in notranje, vegetativno-animalne in osebno-duhovne. Zato je pa že naprej nemožno tudi pravo stvarno-dinamsko pojmovanje človeka, dokler se upošteva samo ena stran njegove stvarne dinamike in ne tudi druga." (Veber, 1939: 341)

Genetično-dinamični psiholog mora tako pri svojem delu uporabljati obe vrsti opazovanja: zunanje opazovanje ga seznanja z živo stvarnostjo, z vegetativnim in animalnim življenjem, medtem ko z drugim lahko prodre do notranje, osebne stvarnosti. Samoopazovanje ima potemtakem v psihologiji zgolj podrejeno vlogo: z njegovo pomočjo spoznamo le omejen dela življenja, tj. sami sebe in naša doživljanja. Glavna naloga genetično-dinamične psihologije je namreč v tem, da poda celovito podobo življenja, "*organski* pogled na vse izkustveno dano življenje, na nižje ter najnižje in na višje ter najvišje" (Veber, 1939: 297). Toda čeprav ima v več pogledih prednost pred analitično-deskriptivno psihologijo,

mora vsekakor upoštevati tudi rezultate njenih analiz duševnih pojavov. Za Webra je lahko samo takšna psihologija, ki razlikuje različne vrste stvarnosti (kot, na primer, notranjo – zunanjo, živo – neživo stvarnost ipd.), tudi podlaga moderne ontologije. V svojem delu iz leta 1939 je Weber razvil tudi teorijo stvarnosti, in sicer je razlikoval različne stopnje stvarnosti, kot so neživa stvarnost, rastline, živali in človek – na tem mestu jih ne moremo podrobneje obravnavati.

Kot je razvidno iz gornjih izvajanj, je Weber spremenil svoje stališče iz "internalističnega" v "eksternalistično". Tako imajo v njegovem "realističnem" obdobju v psihologiji glavno vlogo pojmi, kot so, na primer, občutki, zunanje opazovanje, zadevanje, stvarno doživljanje, življenje, stvarna dinamika ipd.

LATE WEBER'S GENETIC-DYNAMICAL PSYCHOLOGY

The article focuses on the F. Weber's conception of psychology as was developed in his late work *Vprašanje stvarnosti* (1939). In it he has contrasted analytic-descriptive psychology with genetic-dynamical one – they differentiate in methods and object. While the main methods of analytic-descriptive psychology are self-observation and analysis of mental phenomena the methods of genetic-dynamical psychology are internal and external observation; the later is directed toward the external world a life in wider sense of this word (plants, animals, human beings). Furthermore, analytic-descriptive psychology deals only with mental phenomena while the subject matter of genetic-dynamical psychology are also subjects as live realities which hove special dynamics. According to Weber, it is only such a genetic-dynamical psychology which differentiates between and comprehends different kinds of realities that can be a basis for "modern" ontology. Finally, we show to what extent Weber departs from Brentano's tradition in his understanding of psychology.

Keywords: France Weber, analytic-descriptive psychology, self-observation, mental phenomena, genetic-dynamical psychology, external observation, live reality.

Literatura

Antonelli, M. (2001). *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano.* Freiburg (Breisgau)/München: Alber.

Aristotel (1993). *O duši.* Ljubljana: Slovenska matica.

Brentano, F. (1982). *Deskriptive Psychologie* (ur. Chisholm, R. M. in Baumgartner, W.). Hamburg: Meiner.

Brentano, F. (1999). *Psihologija z empiričnega vidika.* Ljubljana: Slovenska matica.

Marek, J. Ch. (1989). "Psychognosie – Geognosie. Apriorisches und Empirisches in der deskriptiven Psychologie Brentanos". *Brentano Studien,* 2, str. 53-61.

Mulligan, K. (2004). "Brentano on mind". V Jacquette, D. (ur.), *The Cambridge Companion to Brentano,* Cambridge: Cambridge University Press.

Potrč, M. (1989). *Intentionality and Externalism.* Ljubljana: Acta Analytica Series.

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

Veber, F. (1924a). *Očrt psihologije.* Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.

Veber, F. (1924b). *Analitična psihologija.* Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg.

Veber, F. (1927). *Idejni temelji slovanskega agrarizma.* Ljubljana: Kmetijska tiskovna zadruga.

Veber, F. (1930). *Filozofija.* Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.

Veber, F. (1939). *Vprašanje stvarnosti.* Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.

Witasek, S. (1908). *Grundlinien der Psychologie.* Leipzig: Dürr.



Recenziji

Franz Weber

recenzirala Tanja Pihlar

DIE NATUR DES SOLLENS ...

Idee und Recherche: Michael Reichmayr, Graz: Wissenschaftliche Schriftenreihe des Pavelhauses, Bd. 4, 2004, VIII +181 strani.

Disertacija našega najpomembnejšega filozofa in začetnika slovenske moderne filozofije Franceta Webra, ki je v letih 1912-1917 študiral pri Alexiusu Meinongu in njegovih učencih v Gradcu, je dolgo časa veljala za izgubljeno. Odkrili so jo šele pred kratkim in jo leta 2004 izdali v Znanstveni zbirki Pavlove hiše v Gradcu. Polni naslov te izdaje se glasi *Die Natur des Sollens ... Erstdruck der mit dem Wartinger-Preis ausgezeichneten Dissertation des steirischen Philosophen Franz Weber* (1890-1975).

Weber je svoj študij končal februarja leta 1917 v težkih razmerah prve svetovne vojne; ob njenem izbruhu je bil tudi sam kmalu mobiliziran (med drugim je služboval pri vojaški cenzuri za slovanske jezike v Feldkirchu v Vorarlbergu). Tudi iz teh razlogov njegov zaključek študija doslej ni bilo mogoče pojasniti in se v njegovih biografijah kot njegova doktorska disertacija navajajo celo različna dela.[1] Iz ohranjenih dokumentov je razvidno, da je velik del njegove disertacije predstavljalo delo s polnim naslovom *Die Natur des Sollens und sein Verhältnis zum Werte unter kritischer Würdigung namentlich der neuesten einschlägigen Theorien zu untersuchen und das Ergebnis womöglich den Grundproblemen der Ethik nutzbar zu machen (Raziskati je treba naravo predmeta najstvo in njegov odnos do vrednote s kritično presojo, zlasti zadevnih najnovejših teorij in rezultat nemara uporabiti pri temeljnih problemih etike),* za katerega je bil leta 1916 nagrajen z Wartingerjevo nagrado (torej je bilo to delo – in ne njegova disertacija – odlikovano s to nagrado!). Weber je kot svojo disertacijo predložil omenjeno delo, k njemu pa je dodal še četrto poglavje. Od njegove disertacije v arhivu graške univerze ni več ohranjen noben primerek. Četrto poglavje z naslovom "Die Moral des empirischen Lebens" [Seminararbeit S.-S. 1916] ("Morala empiričnega življenja" [Seminarsko delo PS 1916]) se nahaja v njegovi znanstveni zapuščini (signatura A.1.1.), ki jo hrani Raziskovalni in dokumentacijski center za avstrijsko filozofijo v Gradcu. Ker je Webrova disertacija nastajala v vojnih letih, ni bila objavljena. Zato so bili njeni dosežki doslej znani samo iz bežnih omemb v nekaterih Webrovih delih – kot npr. v delu *Sistem filozofije*[2] in v spisu "Meine Beziehung zu Meinong"[3] – ter iz

[1] O Webrovi promociji prim. Wolfgang L. Gombocz, "Ende und kein Ende der Tradition der 'Grazer Schule' / 'Graška šola' in Slowenien. Anmerkungen zur beginnenden Historiographie[1]*, v Thomas Binder et al. (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz,* Amsterdam – New York: Rodopi, 2001, str. 282 in dalje.

[2] Glej njegov *Sistem filozofije,* Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg, 1921, zlasti str. 72 in dalje.

[3] Objavljeno v: Anton Terstenjak (ur.): *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber,* München: Trofenik, 1972, zlasti str. 158 in dalje.

Meinongovih izvajanj v delu *Über emotionale Präsentation* (1917)[4], v katerem se je skliceval nanjo.

Webrova disertacija predstavlja pomemben prispevek k predmetnostni teoriji najstva; avtor je v njej pokazal, da imajo tudi stremljenja kot posebni doživljaji svoj predmet in je s tem teorijo predočevanja razširil na razred stremljenj. Weber sam je o tem zapisal:

> "Tretja smer in torej smer moje nadaljne načelne razširitve Meinongovega nauka je najprej zadevala teorijo predočevanja, ki jo je Meinong že izdelal za predstave, misli in čustva: predstave nam predočujejo objekte, misli objektive in čustva vrednote, medtem ko željnosti ostanejo nepredočujoči (in zato brezvsebinski) doživljajski akti. Ta poseben položaj željnosti mi od samega začetka ni ugajal in začel sem iskati pravi predmet željnosti, da bi ga končno našel v najstvu in v različnih vrstah najstva. Tudi Meinongu je zamisel ugajala in razpisal je Wartingerjevo nagrado (1916): 'Predmet najstvo je treba raziskati in ga uporabiti pri problemih etike'. V tem delu sem nadrobno dokazal, da imajo tudi željnosti svojo vsebino in da nam s pomočjo te vsebine kažejo najstvo [...]. [...] Šele s tem je bila tudi teorija predočevanja povsem zaključena, tako da zaključenemu vsebinskem nizu predstavljanja, mišljenja, čustev in željnosti sedaj lahko postavimo nasproti zaključen predmetnostni niz objektov, objektivov, dignitativov /vrednot/ in desiderativov /najstev/."[5]

Avtorica recenzije je šele nedavno izvedela, da Webrovo Wartingerjevo delo od leta 1938 hrani Rokopisni oddelek Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani in je prvotno sestavljalo del zapuščine Frana Podkrajška (1852-1918).[6] O tem v Spremni besedi Michaela Reichmayrja sploh ni nobene besede, pač pa avtor s skopimi besedami pravi samo, da se "/o/riginalni rokopis poglavij I do III (2 + 110 strani) [...] nahaja v rokopisnem oddelku narodne knjižnice ene od avstrijskih sosednjih držav" (str. 167). Tega, kako je Webrovo delo iz prišlo iz Gradca v Ljubljano, ni mogoče pojasniti; prav tako ni mogoče pojasniti, ali sta se Weber in Podkrajšek sploh poznala oz. v kakšnem odnosu sta bila.

V Reichmayrjevi izdaji so natisnjeni prvo, drugo in tretje poglavje Wartingerjevega dela (opombe avtorja so izgubljene) in četrto poglavje iz Webrove zapuščine. Uvod je prispeval Michael Petrowitsch, avtor spremne besede z literaturo je Michael Reichmayr. Na koncu knjige je Dodatek 1- 8, v katerem so ponatisnjeni različni Webrovi dokumenti, npr. moto k Wartingerjevemu delu, izpisek iz krstne knjige, zapisnik k podelitvi Wartingerjeve nagrade ipd., kot tudi ena od maloštevilnih slikarskih upodobitev

[4] Prvič objavljeno v: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien/Philosophisch-historische Klasse, zv. 183, 1924, 2. Abhandlung, Wien 1917. Ponatisnjeno v. R.M. Chisholm, R. Kindiger, R. Haller (ur.): *Alexius Meinong Gesamtausgabe,* III. zv., Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968, str. 283-476.

[5] Citat je preveden iz: "Meine Beziehung zu Meinong", str. 158 in dalje.

[6] Webrova disertacija s signaturo Ms 1285 je bila nato shranjena ločeno. Glej Gorazd Kocijančič et al., *Katalog rokopisov Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani,* Ms 1171-1384, Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 1990.

Franceta Webra, ki jo je naslikal Niko Knez, ter njegova fotografija z ženo. Že pri površnem branju bralcu takoj pade v oči, da Weber v svoji disertaciji ne navaja drugih avtorjev niti ni v njej navedene nobene literature. To je mogoče pojasniti z dejstvom, da je omenjeno delo nastalo v času, ko je Weber služil pri Rdečem križu oz. v vojaški službi (zaradi tega Weber v posebni opombi na začetku dela prosi, da naj se mu to "spregleda"). V izdaji je besedilo izvirnika zvesto transkribirano, žal pa v njej najdemo številne moteče tiskarske napake.

V prvem poglavju skuša Weber na posreden in neposreden način dokazati samostojnost najstva (nem. *das Sollen)* – pri Meinongu desiderativa – kot predmeta. Sprva razišče, kateri od naših doživljajev ga lahko predočuje oz. prezentira, če uporabimo tujko. Potem ko kot njihovega možnega predočevalca izključi predstave, misli in čustva, pokaže, da jih predočujejo željnosti (nem. *Begehrungen*)[7] oz. hotenja (nem. *Wollungen),* ki potemtakem niso goli akti in jim po analogiji z ostalimi doživljaji pripada predočevalna funkcija. Avtor pri željnostih razlikuje tri momente: pozitivnost, negativnost (negativne željnosti imenuje *Verabscheuen,* slov. odpor, odbijanje) in intenzivnost, katerim ustrezajo analogni momenti na predmetni strani, torej na najstvu. Poleg tega ugotavlja, da hotenje nekega predmeta predpostavlja njegovo vrednotenje, pri čemer se od slednjega razlikuje po tem, da lahko vrednotimo samo takšne predmete, ki že eksistirajo oz. obstajajo, medtem ko nasprotno hočemo le predmete, ki še ne eksistirajo oz. ne obstajajo in bi bilo povsem nesmiselno hoteti nekaj, kar že eksistira oz. obstaja. Obstoj predmeta najstvo dokazuje Weber tudi z jezikovnimi izrazi in obravnava jezikovne oblike, ki izražajo željnosti oz. katere predpostavljajo slednje kot svoje "materije" (str. 24), kot sta, denimo, "möge", "soll" – "er soll bzw. möge kommen". V drugem obsežnem poglavju Weber podrobneje razišče naravo najstva in njegove lastnosti, vendar njegova izvajanja niso vedno docela jasna. Meni, da so najstva idealni in ne realni predmeti, v prid česar navaja med drugim argument, da pripadajo samo (idealnim) objektivom. Nadalje so najstva zanj objekti in ne objektivi, ker nimajo nobenih modalnih lastnosti kot dejstvenost, nedejstvenost, nujnost ipd. Prav tako niso predmeti višjega reda, saj niso zgrajeni na drugih predmetih. Pripadajo jim posebne lastnosti, in sicer pozitivnost oz. negativnost ter intezivnost. Med pozitivnim in negativnim najstvom ne obstaja odnos nasprotja, ker pozitivno in negativno najstvo za Webra nista skrajni točki kontinuuma niti ni kontinuiranega prehoda iz enega v drugega. To so za Webra konstitutivne lastnosti najstva, ki mu pripadajo neodvisno od drugih predmetov. Nato obravnava tudi njegove konsekutivne lastnosti, tj. lastnosti, ki pripadajo najstvu samo v odnosu do drugih predmetov. V nadaljevanju podrobneje analizira enakovrednost vrednostnih in najstvenih objektivov, "predmet O naj eksistira, eksistenca predmeta O je vrednota" (str. 44), in razišče, kakšne so njene posledice za odnos med vrednoto in najstvom. Kot rezultat svojih raziskav navaja Weber tako imenovane "zakone najstva", kakršen je denimo sledeči zakon:

[7] V poznejših delih v slovenščini Weber uporablja izraz "stremljenje".

> "I. Pozitivno najstvo pripada samo:
>
> a) eksistenci predmeta O, če ta ne obstaja, a bi bilo vredno, da bi obstajala;
>
> b) neeksistenci predmeta O, če ta ne obstaja, a bi bilo vredno, da bi obstajala;
>
> II. Negativno najstvo pripada samo:
>
> a) eksistenci predmeta O, če ta obstaja in je nevrednota,
>
> b) neeksistenci predmeta O, če ta obstaja in je nevrednota." (str. 47)

Navedene "neposredno razvidne" zakone najstva Weber v nadaljevanju razširi in postavi tri tabele takšnih splošnih zakonov. V ostalem delu poglavja skuša te zakone podrobneje določiti oz. navede omejitve za njihovo veljavnost, na podlagi česar nato podrobneje določi odnos med najstvom in vrednoto. V tretjem poglavju Weber uporabi dosežke svojih raziskav na posameznih etiških problemih in se osredotoči na njihovo "skupno jedro" (str. 79), to je na odnos med vrednotami (oz. nevrednotami) in čustvi (oz. delovanji). V nadaljevanju obravnava emocialno pravilnost oz. nepravilnost in razlikuje med objektivnimi in subjektivnimi ter med lastnimi in prenesenimi vrednotami. Webrove ugotovitve so:

> "1) vrednotenje je pravilno, če je njegov 'nadaljnji' predmet asubjektivno vredno dejstvo; 2) nevrednotenje je pravilno, če je njegov 'nadaljnji' predmet asubjektivno nevredno dejstvo; 3) željnost je pravilna, če je njen 'nadaljnji' predmet samo možno dejstvo, ki bi bilo v primeru njegovega obstoja asubjektivno vredno; 4) negativna željnost je pravilna, če je njen 'nadaljnji' predmet sicer samo naključno obstoječe, toda asubjektivno nevredno dejstvo." (str. 87)[8]

Nadalje Weber razlikuje med pravilnostjo (oz. nepravilnostjo) in pametnostjo, razumnostjo (nem. *Vernünftigkeit)* (oz. nespametnostjo, nerazumnostjo); vrednotenje lahko označimo kot "pametno", če se ne nanaša "samo na objektivno vredno dejstvo, ampak če se z njegovo psihološko predpostavko o tem dejstvu obenem sodi kot objektivno vrednem", (str. 102) Kot rezultat razlikuje tri vrste emocialne pravilnosti, namreč materialno, materialno-formalno in formalno pravilnost. Zadnje poglavje je posvečeno "morali empiričnega življenja"; v njem Weber obravnava nekatere njene temeljne pojme, kot so dobro in zlo, odgovornost in dolžnost ter moralno sodbo.

Z izdajo Webrove doktorske naloge, ki je doslej veljala za izgubljeno, bo mogoče zapolniti vrzel v poznavanju njegovih zgodnjih del; v njej najdemo številne pojme oz. trditve, ki jih je Weber izdelal v svojih poznejših delih kot npr. v *Etiki*

[8] V izvirniku se navedeno glasi: "1.) eine Werthaltung ist richtig, wenn deren 'weiterer' Gegenstand eine asubjektiv wertvolle Tatsache ist 2.) eine Unwerthaltung ist richtig, wenn deren 'weiterer' Gegenstand ein[e] asubjektiv unwertvolle Tatsache ist 3.) eine Begehrung ist richtig, wenn dereren 'weiterer' Gegenstand eine nur mögliche Tatsache ist, die im Falle deren Bestandes asubjektiv wertvoll wäre 4.) eine negative Begehrung ist richtig, wenn deren 'weiterer' Gegenstand eine zwar nur zufällig bestehende, aber asubjektiv unwertvolle Tatsache ist."

(1923). Zaradi specifičnosti tematike in zapletenosti izvajanj pričujoča knjiga za širši krog bralcev bržkone ne bo zanimiva; priporočamo pa jo seveda vsem, ki se ukvarjajo z Webrovo filozofijo oz. z zgodovino graške šole.

Terry Horgan in Mark Timmons (ur.)

recenziral Vojko Strahovnik

METAETHICS AFTER MOORE

Clarendon Press, Oxford 2006 (397 str.)

G. E. Moore je nedvomno utemeljitelj metaetike oziroma sodobne moralne teorije in izid njegove *Principie Ethice* leta 1903 je razprl široko polje razprav, ki znotraj metaetike vztrajajo še danes. Pomemben del Moorove dediščine moralni filozofiji dvajsetega stoletja je zagotovo v jasni oddeljenosti metaetičnih vprašanj, tj. vprašanj drugega reda (prvenstveno o metafiziki, semantiki in epistemologiji moralne misli in moralnih pojmov), od normativnih oziroma vsebinskih vprašanj etike (o dobrem in slabem, o moralno pravilnem in napačnem, o vrlinah in srečnem življenju ipd.). Vprašanja drugega reda so za Moora zadevala predvsem semantične in metafizične probleme, vezane na moralne pojme (pri čemer je sam dajal prednost pojmu dobrega pred moralno pravilnim), medtem ko so vprašanja prvega reda vprašanja po tem, katere stvari v svetu posedujejo lastnosti, na katere se s temi pojmi nanašamo. Kljub izpostavljeni neodvisnosti med obema področjema pa Moore ni povsem odpravil pomembnosti povezav med njima. Nemalo avtorjev je svoja metaetična stališča gradilo bodisi na temeljih *Principie* ali pa kot njeno nasprotje, pri čemer pa so, vzeto v širšem smislu, skoraj brez izjeme sledili Moorovi metodologiji.

Zbornik *Metaethics after Moore* prinaša bogat zbir šestnajstih metaetičnih refleksij pomembnih sodobnih avtorjev, ki se na takšen ali drugačen način po več kot sto letih od izida *Principie* obračajo nazaj k Moorovi misli. Tematsko skrbno izbrani in urejeni prispevki zaobsegajo štiri temeljna področja oziroma vprašanja znotraj metaetike, in sicer vprašanja predmeta etike, semantiko moralnih pojmov, moralno metafiziko in moralno spoznavno teorijo. Najprej bom poskušal v grobih obrisih podati nekatere trende v sodobni metaetični misli, kot je prisotna v zborniku, čemur bo sledilo nekoliko podrobnejše seznanjenje z vsebino določenih člankov.

Na nekatere nove težnje v metaetični filozofski misli opozorita že urednika zbornika, Terry Horgan in Mark Timmons, ki v uvodu spregovorita o “razširitvi” metaetike. Metaetika je razširitev doživela v trojnem smislu: (i) razširitev v njeni metodologiji; (ii) razširitev njenega splošno filozofskega pomena; (iii) razširitev polja možnih metaetičnih stališč, (str. 10-11 – vse navedbe strani se nanašajo na zbornik) Presegla je ozko nalogo pojmovne, *a priori* analize in iskanja definicij (pogosto v okvirih nujnih in zadostnih pogojev) moralnih terminov in pomena ter vloge moralnih sodb, hkrati pa se je tesneje povezala s paleto ostalih filozofskih področij, kot so, na primer, filozofija duha, spoznavna teorija, filozofija znanosti, filozofija jezika in teorija racionalnosti. V zvezi s tem so vzniknila tudi nekatera nova metaetična stališča, ki so prav tako predstavljena v zborniku (kognitivnistični ekspresionizem (Horgan in Timmons), partikularizem (Dancy)),

in bila obogatena ter ponovno oživljena nekatera stara (na primer zmerni intuicionizem (Audi) in ekspresivizem, ki vključuje pragmatično teorijo resnice za moralne sodbe (Barker)).

Poleg omenjenih razširitvenih teženj metaetike je zaznati tudi nekatere druge vsebinske premike v metaetiki. Eden najpomembnejših je vsekakor premik k normativnosti kot posebnem področju filozofskega proučevanja, ki ni nujno vezano zgolj na etiko, ampak sega tudi v semantiko, epistemologijo, estetiko itd. Po drugi strani je opazna ponovna navezava normativnih etičnih vprašanj na sama metaetična izhodišča. Obeh omenjenih tez se v zborniku dotakne tudi Stephen Darwall v članku "Kako naj bi bila etika povezana s (preostalo) filozofijo?". V njem trdi, da je osrednji pojem filozofske etike pojem normativnega razloga "Osrednja ideja, ki je vsebovana v vseh etičnih pojmih, ni ideja intrinzične vrednosti, ampak normativnosti – temeljnega pojma, ki ga predstavlja beseda 'naj'." (str. 28) Prav zaradi te normativne narave moralnih pojmov ne moremo reducirati na nemoralne pojme. Torej gre pri naturalistični zmoti za vrzel med normativnim in nenormativnim, in prav ta slednja vrzel je ta, ki pušča "odprto" vprašanje odprto. Vprašanja normativnosti pa so vezana tako na področje normativne etike kot tudi metaetike, zato mora po Darwallu vsaka uspešna filozofska etika zopet zbližati oboje področij, za kateri se je večji del dvajsetega stoletja zdelo, da sta povsem neodvisni.

Področja normativnosti se v članku "Normativne lastnosti" loti tudi Allan Gibbard. Metaetika naj bi po njegovem mnenju posegla v dve smeri: (i) v smer metateorije normativnosti, ki se naj bi ukvarjala s "sfero razlogov", tj. sfero, ki se tiče upravičenja in najstev, ki pa niso nujno zgolj v domeni morale, temveč jih srečamo, na primer, tudi pri razlogih za prepričanje, pri razlogih za (čustvene) naravnanosti in pri vprašanjih pomena; (ii) v smer specifičnega področja etike, tj. v smer iskanja specifik moralne normativnosti znotraj normativnosti, gledane v celoti, (str. 321-322) Gibbard gradi svoje stališče na ločnici med pojmi in lastnostmi. Moore je ustrezno razlikoval med moralnimi in naturalističnimi pojmi, a je bil v zmoti glede dveh soustreznih vrst lastnosti. (Tako kot lahko, na primer, pojma vode in H_2O označujeta eno in isto lastnost, lahko analogno razlikujemo med pojmoma dobrega in prijetnega, pa vendar lahko pojem dobrega označuje naravno lastnost.) Normativni in moralni pojmi označujejo naravne lastnosti. Gibbard nato uvede svojo tezo naravne konstitucije: "Določena naravna lastnost (široko pojmovana) konstituira to, kar naj bi nekdo storil (kar mora nekdo storiti)." (str. 324) Najstvene sodbe so vezane na dejavnost načrtovanja, saj lahko najbolje razumemo besedo "naj" prav v odnosu do tega, kaj pomeni, če rečemo ali smo prepričani, da bi moral nekdo nekaj storiti. To slednje pa za Gibbarda vključuje načrtovanje, določen načrt pa je nekaj, o čemer se lahko strinjamo ali pa ne strinjamo. In vsak "načrtovalec" bo moral pristati na omenjeno tezo naravne konstitucije (preko lastnosti, ki bi zajemala t.i. supernačrt: "V okoliščinah O, stori D_b v O,» stori D_2 ..."). Paul Bloomfield se v članku "Odpiranje vprašanj, sledenje pravilom" prav tako osredinja na enotnost normativnega. Združiti poskuša različne vidike Moorovega argumenta odprtega vprašanja in ga navezati na Wittgenstinove misli o sledenju pravilu(-om).

Zagovarja enotnost normativnosti in trdi, da moralna normativnost, ki leži v podlagi odprtega vprašanja, ni različna od drugih vrst normativnosti. "Vprašanja 'Kako naj uporabil tole besedo?', 'V kaj naj bom v takšni situaciji prepričan?' in 'Kaj bi moral sedajle storiti?' izhajajo iz področij semantike, spoznavne teorije in etike, toda v njihovem temelju ležeč problem normativnosti je enak pri vseh: kako lahko značilnosti sveta vzpostavijo pogoje, pod katerimi je smiselno reči, da so načini, po katerih bi morali ravnati (ki zadevajo naša dejanja, govor in prepričanja), in načini, ki jim ne bi smeli slediti?" (str. 171) S tem moralni izrazi niso nič bolj obloženi s problemi kot drugi normativni izrazi. Na omenjeni problem normativnosti sta vezana tako Moorov argument odprtega vprašanja kot Wittgensteinove misli o sledenju pravilu (pri čemer pa sta slednja oddeljena od naturalistične zmote ter paradoksa analize v primeru prvega in privatnim jezikom in teoriji družinskih podobnosti v primeru drugega). Avtor opozori tudi na mnoge podobnosti med Moorovim pojmom "intuicij" in Wittgensteinovim "zapopadenjem pravila". Za Bloomfielda tako ostaja osrednje metaetično vprašanje vprašanje normativnosti, katerega del je razkril že Moore preko problemov sledenja semantičnim pravilom za moralne izraze, njegovega temelja pa se je dotaknil Wittgenstein, ki je pokazal na problematičnost same ideje sledenja pravilu, (str. 188)

Jonathan Dancy v prispevku "Kakšna je vloga razlogov?" predstavi svoje pojmovanje t.i. prispevnih *[contributory]* razlogov (kot razlogov za dejanja), ki leži v osredju njegovega moralnega partikularizma, kot ga je predstavil v knjigi *Etika brez načel* (2004). Prispevni razlog je razlog, katerega prisotnost govori v prid delovanju določene vrste, in to na način, ki je lahko dopolnjen, podkrepljen ali spodkopan s strani drugih prisotnih prispevnih razlogov. Dancy spodbija pogled, po katerem bi lahko pojem prispevnega razloga opredelili preko pojma celostnega *[overall]* razloga, tj. tega, kar nam, gledano v celoti, narekuje storiti situacija, znotraj katere smo. Predstavi svoj model razlogov kot favorizatorjev, ki jih (lahko) dopolnjujejo še omogočujoči pogoji (značilnosti situacije, ki favorizatorjem omogočajo, da stojijo kot razlogi) in značilnosti, ki lahko okrepijo ali ošibijo razlog. Dancy celostne "razloge" opredeli s pomočjo prispevnih razlogov, in sicer na način, da uporabi model ustrezanja [*fittingness*] situaciji, in torej tako poseže nazaj k klasičnemu moralnemu intuicionizmu. "Dejanje, ki ga mora celostno gledano nekdo izvršiti in za katerega ima le-ta najmočnejše razloge, je dejanje, ki je najbolj ustrezno oz. prikladno situaciji, v kateri se je znašel. Dejanje, za izvršitev katerega ima nekdo vsaj nek razlog, je dejanje, ki ustreza situaciji glede na nekatere vidike, ne pa nujno tudi glede na preostale." (str. 53) Na koncu prispevka poda argumente proti humovskemu realizmu Michaela Smitha in ekspresivizmu kot stališčema, ki ne moreta zadovoljivo pojasniti vloge prispevnih razlogov kot temeljnih razlogov.

V prispevku "Etika kot filozofija: Obramba etičnega nenaturalizma" Russ Shafer-Landau poda svoj zagovor realistične različice moralnega nenaturalizma. Moralni nenaturalizem opredeli kot metafizično tezo, da obstajajo uprimerjene moralne lastnosti, ki niso naravne lastnosti, (str. 210) Kot razlikovalni kriterij med naravnimi in nenaravnimi lastnostmi ponudi spoznavni kriterij v okviru

narav(oslov)nih oz. empiričnih znanosti. Naravne lastnosti so tiste lastnosti, ki so predmet preučevanja teh znanosti, te pa opredeljuje to, da so njihova temeljna načela spoznavna *a posteriori*, torej v veliki meri naslanjajoč se na empirična dokazila. Etika ne sodi med naravne znanosti, saj so njena temeljna načela oz. temeljne moralne resnice spoznavne *a priori.* (str. 212) V nadaljevanju prispevka Shafer-Landau poda zagovor tako zasnovanega moralnega nenaturalizma, pri čemer se osredotoči predvsem na dva (tradicionalna) ugovora: (i) ugovor iz moralnega nestrinjanja in (ii) ugovor iz vzročne (ne)učinkovitosti moralnih lastnosti oz. dejstev. Pri prvem ugovoru se tesneje naveže na analogijo med etiko in filozofijo oziroma na etiko kot filozofsko disciplino. "1. Etika je vrsta raziskovanja; filozofija je njen rod. 2. Vrsta prevzema bistvene značilnosti svojega rodu. 3. Med drugimi sta dve značilnosti filozofije bistveni: realistični status filozofskih resnic in njen status kot različne od naravnih znanosti. 4. Torej je kot stališče nenaturalističen moralni realizem pravilen." (str. 215) Kakor nestrinjanje glede odgovorov na filozofska vprašanja ne ogroža realističnega statusa teh vprašanj oz. odgovorov nanje, tako tudi moralno nestrinjanje ne ogroža statusa moralnih resnic. Tudi v spoznavnem smislu nestrinjanje ne pomeni grožnje moralnemu vedenju (podobno kot v filozofiji), saj se v obeh primerih zanašamo na utemeljene presoje in intuitivne uvide, in izsledki empirične znanosti niso tisti, ki bi lahko tako oblikovano vedenje potrdili ali ovrgli. Glede problema vzročne neučinkovitosti moralnih lastnosti oz. dejstev, ki posledično ogroža utemeljenost njihovega ontološkega statusa, Shafer-Landau napada sam kriterij oz. test vzročnih moči, ki jih potrdi znanost, kot (prestrog) test za ontološki status. Če pristanemo na tak test, potem ogrozimo celotno področje normativnosti oz. normativnih dejstev (npr. spoznavnih dejstev o tem (razlogov), v kar bi morali biti prepričani). Moralna dejstva nimajo primarne vloge v razlaganju naših dejanj, temveč v predpisovanju tega, kaj moramo storiti, in vrednotenju stanj in dogodkov ter jih kot takih znanost seveda ne more potrditi ali ovreči.

Terry Horgan in Mark Timmons v prispevku "Kognitivistični ekspresivizem" predstavita novo različico ekspresivizma, ki sta ga poprej imenovala tudi nedeskriptivni kognitivizem. Obe poimenovanji lepo povzemata temeljno izhodišče tega stališča, tj., da so moralne sodbe neopisne (niso v vlogi opisovanja moralne realnosti oz. nimajo celostno opisne vsebine), a hkrati po svoji naravi kognitivne, tj. pristna prepričanja. Da lahko razdružita neopisnost in kognitivizem, zavrneta t.i. semantično predpostavko: "Vsa kognitivna/miselna vsebina (tj. prepričanjska, zatrdljiva in resničnosti prikladna vsebina) je opisna vsebina. Torej vsa pristna prepričanja in vse pristne zatrditve dozdevno težijo k predočevanju ali opisovanju sveta." (str. 256) Njuno stališče zavrača moralni realizem in s tem obstoj moralnih lastnosti, a ne pristaja na redukcionizem glede moralnih pojmov in izrazov. Pri tem slednjem sledita Moorovi metodološki predpostavki. Tezi o moralnih sodbah kot pristnih prepričanjih se približata preko razprave okoli moralne fenomenologije, in sicer tako, da najprej zarišeta nekaj temeljnih značilnosti fenomenologije prepričanj in nato pokažeta, kako te značilnosti delijo tudi moralne sodbe. Hkrati razkrijeta tudi nekatere specifike slednjih (na primer, da se zanje zdi, da izkazujejo nekakšno racionalno avtoriteto

nad nami in da so tesno povezane z motivacijo za delovanje). (str. 259-270) V luči razprave o fenomenologiji prepričanj vzpostavita razlikovanje med dvema, v temelju različnima *sui generis* vrstama prepričanj (oz. zavezanosti), tj. med (i) opisnimi prepričanji *[is-commitment]* in (ii) najstvenimi prepričanji [*ought-commitment*] Prepričanje je določeno stanje zatrdilne zavezanosti glede na opisno vsebino, ki je osrednja vsebina prepričanja. Do te vsebine pa smo bodisi lahko zavezani zgolj opisno ali pa najstveno. Moralne sodbe vsebujejo to jedrno opisno vsebino, toda v svoji celostni vsebini niso opisne. ("Na primer, prepričanje da *je tako, da je Bush predsednik ZDA*, in prepričanje, da *bi Bush moral biti predsednik ZDA*, sta primera opisne in najstvene zavezanosti glede iste jedrne opisne vsebine, tj. da *je Bush predsednik ZDA."* (str. 270)) Tako zasnovan kognitivistični ekspresivizem se sreča tudi z mnogimi problemi, od katerih avtorja podata odgovore na tri izmed teh. Prvi problem je problem značilnosti prepričanj, ki izhajajo iz fenomenologije prepričanj in za katere se na prvi pogled zdi, da niso združljive z značilnostmi moralnih sodb. Drugi problem je t.i. prilagoditev semantičnega ovrednotenja moralnih sodb, tj. pripisa resničnosti in neresničnosti. Če v svetu ni moralnih lastnosti in če posledično ni ustreznih ustvarjalcev resnice za moralne sodbe, kako lahko potem kognitivistični ekspresivizem razloži smiselnost zatrdljivosti (resnice) moralnih sodb? Rešitev, ki jo uporabita avtorja, je po svoji naravi kontekstualistična. Strogo vzeto moralne sodbe niso niti resnične niti neresnične (posledica moralnega irealizma), jih pa lahko semantično ovrednotimo znotraj moralno podloženega (oz. moralno zavzetega) konteksta – "pripisi resničnosti izjavam in sodbam z moralno vsebino so moralno podložene semantične ocenitve, tj. ocenitve, pri katerih je semantično ovrednotenje 'spojeno] z moralnim vrednotenjem", (str. 275) Takšno rešitev podpira tudi sprejemanje pojmovanja resničnosti kot semantične pravilnosti glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde. Strogi standardi narekujejo pojmovanje resničnosti kot (neposredne) korespondence, medtem ko manj strogi standardi dopuščajo spojitev semantičnih in normativnih ocenitev. Tretji je problem sestavljivosti opisnih in najstvenih prepričanj in vloga slednjih v sklepalnih odnosih, torej klasični Frege- Geachev problem. Na tem mestu avtorja ponudita kompleksen predlog formalnega semantičnega jezika za moralne sodbe, ki lahko znotraj sebe prilagodi zgoraj opisane vidike nove različice ekspresivizma. (str. 277-282) Horgan in Timmons prispevek skleneta z nekaj razmisleki o podobni razširitvi stališča tudi na ostale moralne izraze in pojme, o moralnem napredku, razlogih, moralni resnosti in kvazi-kognitivističnem ekspresivizmu.

Walter Sinnott-Armstrong se v članku z naslovom "Moralni intuicionizem sreča empirično psihologijo" sprašuje po vlogi, ki jo sodobne empirične raziskave in odkritja psihologije ter znanosti o možganih lahko odigrajo v odnosu do moralne teorije. Vsakršen poskus neposrednega "skoka". od opisnega (znanosti) k normativnemu (moralna teorija, moralna epistemologije) bi seveda bil podvržen svojevrstni naturalistični zmoti, na katero je opozoril prav Moore. Sinnott-Armstrong pa kljub temu vztraja pri posredni povezavi med obema. Njegova temeljna teza je, da prav omenjene znanosti in njihova odkritja spodkopujejo sprejemljivost moralnega intuicionizma. Pri tem je slednji razumljen kot

spoznavna teza (fundacionalizem) in je vezan na upravičenje moralnih prepričanj (in ne kot normativni pluralizem ali morda nenaturalizem, ki sta prav tako pogosto povezana z intuicionističnim stališčem). "Moralni intuicionizem je teza, da so nekateri ljudje v zadostni meri spoznavno upravičeni do sprejetja nekaterih moralnih prepričanj, in sicer neodvisno od tega, ali so zmožni ta moralna prepričanja izpeljati iz drugih prepričanj." (str. 341) Sinnott-Armstrong trdi, da je zmožnost izpeljati moralna prepričanja tudi iz drugih prepričanj, ki jih imamo, nujna za njihovo upravičenje. To zmožnost za takšne vrste potrditev prepričanj moramo posedovati zato, ker obstajajo izviri prepričanj in spoznavno težavne okoliščine njihovega nastanka, ki takšno potrditev terjajo. To so pristranskost, nestrinjanje, čustvena zastrtost dobre presoje, okoliščine, v katerih lahko vznikne iluzija, in nezanesljivi viri prepričanj. V vsakem od teh primerov je potrebna potrditev izvirnega prepričanja s strani drugih prepričanj. Sinnott-Armstrong to najprej zatrdi za prepričanja nasploh, čemur sledi izpeljava, posebej vezana na moralna prepričanja, ki, kakor kažejo tudi empirične raziskave, prav tako niso izvzeta iz zgoraj omenjenih izvirov spoznavnih zmot. Posamezna moralna prepričanja tako ne morejo biti upravičena, ne da bi jih lahko izpeljali ali potrdili s pomočjo drugih prepričanj, in s tem je moralni intuicionizem precej omajan. S tem je pokazano tudi, kako lahko empirične raziskave (v okvirih psihologije, sociologije, biologije, znanosti o možganih, kognitivne znanosti ...) posredno vplivajo na polje normativne moralne epistemologije.

Ker prostor ne dopušča vsaj površinske predstavitve preostalih prispevkov v zborniku, naj jih v nadaljevanju le na kratko omenim. V sklopu o predmetu etike se predstavijo še: Sigrún Svavarsdóttir s člankom "Ovrednotenja racionalnosti", ki se ukvarja s povezavami med normativnostjo razlogov, racionalnostjo kot vrlino racionalnih bitij in novohumovskim pogledom na ovrednotenje racionalnega delovanja; Robert Audi ("Intrinzična vrednost in razlogi za delovanje"), ki prinaša teorijo vrednosti, ki razlikuje med intrinzično vrednostjo in inherentno vrednostjo, hkrati pa razširja Moorov pojem organskih celot; Connie S. Rosati ("Osebno dobro"), ki se osredinja na pojem "dobro za" in ga naveže na medosebni odnos ljubezni in medsebojnega spoštovanja; in Michael Smith ("Moore o moralno pravilnem, dobrem in negotovosti"), ki se ukvarja s spoznavnimi omejitvami akterjev (tako glede nevrednostnih kot tudi vrednostnih informacij) in njihove vloge pri opredelitvi moralne pravilnosti ter na ta način izoblikuje predlog, da moralna pravilnost temelji na maksimiranju pričakovane *vrednosti-kot-jo-vidi-akter*. V sklopu o moralni semantiki sta s člankom "Scanlon versus Moore o dobrem" prisotna še Philip Stratton-Lake in Brad Hooker. V njem avtorja zagovarjata Scanlonovo preložitveno [*buck-passing*] teorijo vrednosti (in povezave slednje s temelji te vrednosti in razlogi za dejanje). Z metafizičnimi vprašanji, vezanimi na moralnost, se ukvarjajo prispevki Jamiea Dreierja "Je bil Moore sploh moorovec?", ki Moorovo moralno misel privede v bližino ekspresivizma in se sprašuje o tem, kaj Moora sploh še dela za moorovca; Judith Jarvis Thomson v prispevku "Dediščina *Principie"* zavrača tezo, da normativne sodbe nimajo resničnostne vrednosti, in tezo, da izražajo zgolj naše (pozitivne ali negativne) naravnanosti do predmetov vrednotenja; in Stephen Barker ("Resnica v izraženosti ekspresivizma"), ki poveže ekspresivizem in

pragmatično pojmovanje resnice za vrednostne sodbe. Zbornik pa v razdelku o moralni epistemologiji sklene članek Panayota Butchvarova "Razčlovečena etika", v katerem avtor nastopa proti naturalističnemu pojmovanju etike in zagovarja njeno temeljno kozmološko naravo, kakršno je imela tudi v Moorovi moralni misli.

Čeprav osrediščen na Moorovo dediščino, nas zbornik *Metaethics after Moore* popelje v osrčje sodobnih metaetičnih razprav in kot tak predstavlja zanimivo branje za vse, ki jih to področje pobližje zanima.

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.

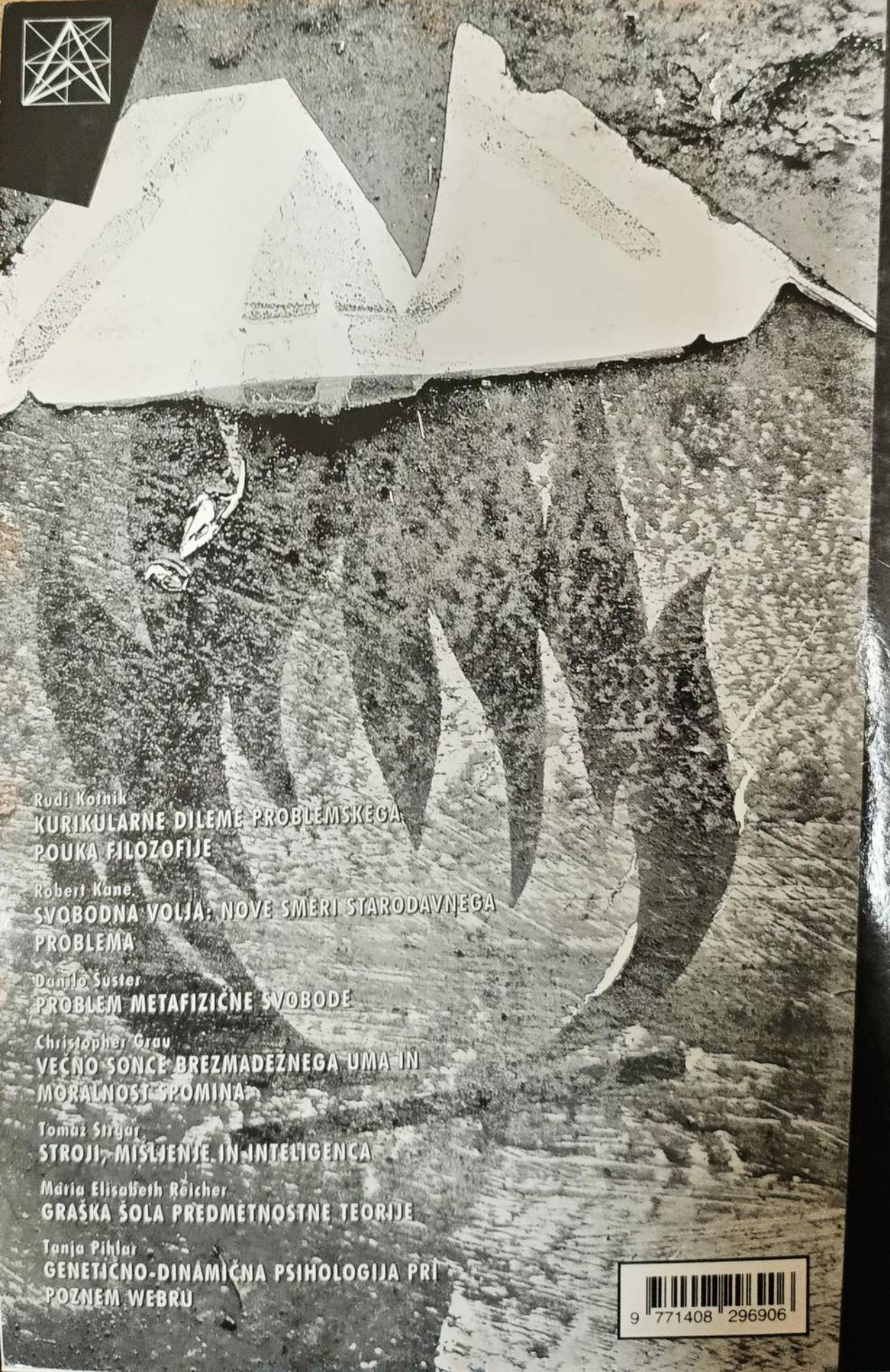
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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:

Rudi Kotnik
KURIKULARNE DILEME PROBLEMSKEGA POUKA FILOZOFIJE

Robert Kane
SVOBODNA VOLJA: NOVE SMERI STARODAVNEGA PROBLEMA

Danilo Šuster
PROBLEM METAFIZIČNE SVOBODE

Christopher Gray
VEČNO SONCE BREZMADEŽNEGA UMA IN MORALNOST SPOMINA

Tomaž Strgar
STROJI, MIŠLJENJE IN INTELIGENCA

Maria Elisabeth Reicher
GRAŠKA ŠOLA PREDMETNOSTNE TEORIJE

Tanja Pihlar
GENETIČNO-DINAMIČNA PSIHOLOGIJA PRI POZNEM WEBRU

9 771408 296906