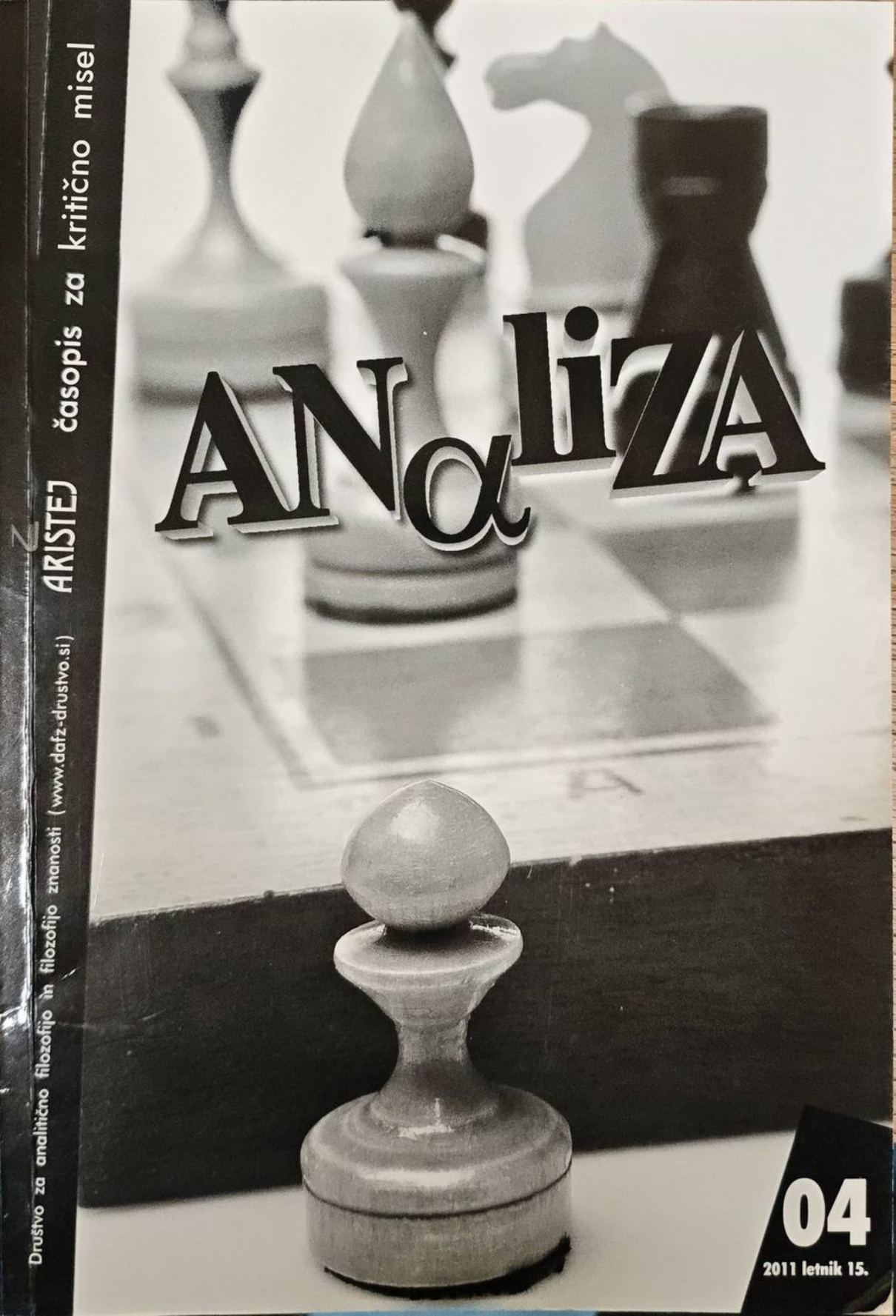

ANαliZA
ARISTEJ časopis za kritično misel
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.dafz-drustvo.si)
04
2011 letnik 15.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto XV., december 2011

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.dafz.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

Založnica: Založba Aristej d.o.o., Marčičeva ulica 19, 2000 Maribor
www.aristej.si
e-naslov: info@aristej.si
Naročila sprejema založba preko spletne strani ali na zgornji naslov.
Na leto izidejo štiri številke Analize. Cena številke v prosti prodaji je 6,00 EUR, za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

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: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Dravska tiskarna d.o.o., Valvasorjeva ulica 38, 2000 Maribor, december 2011

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo JAVNE AGENCIJE ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

KAZALO

SOCIALNA FILOZOFIJA: GLOBALNA PRAVIČNOST IN TOLERANCA

Milan Franc
BEITZOV MODEL GLOBALNE PRAVIČNOSTI: GLOBALNA REDISTRIBUCIJA II. DEL 5

Mitja Sardoč
TOLERANCA V SODOBNI PLURALNI DRUŽBI 39

FILOZOFIJA LUDWIGA WITTGENSTEINA

Urh Vele
PREDSTAVITEV IN KRITIKA KRIPKEJEVE INTERPRETACIJE WITTGENSTEINOVIH *FILOZOFSKIH RAZISKAV* 57

Saul A. Kripke
WITTGENSTEIN O PRAVILIH IN ZASEBNEM JEZIKU 75

FOTOGRAFIJA IN UMETNOST

Roger Scruton
FOTOGRAFIJA IN REPREZENTACIJA 95

Socialna filozofija: globalna pravičnost in toleranca

Milan Franc
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Beitzov model globalne pravičnosti: globalna redistribucija II. del

Beitzovo delo *Political Theory and International Relations* je zanimivo zlasti zato, ker je po njegovem lastnem stališču nastalo predvsem iz dveh temeljnih vzgibov: prvega bi lahko opisali kot nezadostnost obstoječih političnih teorij (predvsem političnega realizma in liberalizma), da bi ustrezno opisale in etično utemeljile novonastalo globalno politično realnost; drugega pa bi lahko opredelili kot posledico prvega, saj predstavlja predvsem dopolnitev in razširitev Rawlsove teorije, in je torej neke vrste tako njeno logično nadaljevanje kot tudi kritika, čeravno je Rawlsovo *Pravo narodov* izšlo šele leta 1999. Ob tem se mi zdi smiselno omeniti nekoliko nenavadno okoliščino, da je jedro besedila izšlo že leta 1979 in da je avtor k izvirni različici dvajset let pozneje dodal le *Pripis [Afterword]*, preostalega besedila pa ni spreminjal, saj je menil, da se obravnavana problematika ni bistveno spremenila. Seveda takšno stališče v grobem drži, kljub vsemu pa odpira pomembno teoretsko »vrzel«, ki dopušča dopolnitev in kritiko. Vse to pa po mojem mnenju samo potrjuje obseg pomanjkljivosti in težav, ki bi jih Rawls lahko bistveno bolje rešil. Pričujoče delo je zatorej zanimiv poskus premostitve prepada med normativno-teoretskim in empiričnim področjem politične znanosti, saj izhaja iz empiričnega in nato s svojimi predlogi in regulativi prehaja v normativno; predlagana normativna načela pa naj bi nato ponujala rešitve za empirično realnost.

Ključne besede: politična filozofija, teorija mednarodnih odnosov, kozmopolitizem, globalna pravičnost.

1.8. Ekonomska odvisnost in notranja pravičnost držav

Ob vse bolj intenzivnem gospodarskem sodelovanju držav ter ob pojavu zastrašujoče odvisnosti nekaterih ekonomij od globalnih tokov kapitala in dobrin ter razmer na svetovnih tržiščih se upravičeno zastavlja vprašanje, ali je znaten, ponekod pa tudi prevladujoč vpliv zunanjih dejavnikov na notranjepolitične odločitve posameznih držav, mogoče kritizirati kot resno omejevanje njihove pravice do samoodločbe. Obstaja namreč veliko pokazateljev, da sodobne oblike gospodarskega sodelovanja na mednarodni ravni pomembno sooblikujejo zmožnosti nacionalnih držav, da bi učinkovito odločale o svoji politični in gospodarski prihodnosti.

Države, ki v tem vidiku niso več avtonomne, Beitz skupaj z nekaterimi drugimi teoretiki imenuje »ekonomsko odvisne«. Po njegovem lahko ekonomsko

odvisnost držav razumemo bolje, če jo primerjamo s pojavom političnega imperializma v 19. st. Politični imperializem je sistematična politika držav, ki je podrejena zlasti širjenju političnega vpliva na druge države ali ozemeljsko oddaljene skupine ljudi; vpliv imperialistične države pa je z vidika podrejenih držav seveda neprostovoljen. Ekonomska odvisnost se po Beitzu od politične razlikuje le po tem, da gospodarsko močnejše države svojega nadzora nad »satelitskimi« državami ne dosegajo več s političnimi, marveč z ekonomskimi sredstvi, in da so akterji nadzora povečini mednarodne korporacije ali ekonomsko definirani družbeni razredi, ne pa več države oz. njihove vlade.

Medtem ko naj bi se z obstojem ekonomskega imperializma strinjala večina teoretikov (glej Beitz, 1999: 116-118), pa obstajajo razhajanja o nastanku in naravi njegovih mehanizmov. Tako nekateri menijo, da so bile tudi oblike kolonialnega gospostva v 19. st. zgolj podaljški prvotnejšega ekonomskega imperializma, ki je nastal kot posledica podvigov kapitalističnih elit bogatih držav pri iskanju novih nahajališč surovin in tržišč za končne izdelke. Politične oblike imperializma so v skladu z omenjenim stališčem nastale kot posledica potrebe po lažjem nadzoru ekonomskih gibanj in še danes ostajajo eden izmed izrazov povezovanja navidezne politične neodvisnosti držav s posrednimi političnimi in gospodarskimi mehanizmi manipulacije s strani monopolnih organizacij, ki nadzirajo cene ter oskrbo z dobrinami, s tem pa izvajajo pomemben vpliv na distribucijo pomoči ter naložb tako s strani vlad razvitejših držav kot mednarodnih organizacij za gospodarsko sodelovanje. Beitz ob tem navaja tudi stališče Paula Barana, ki trdi, da predstavljajo sodobne oblike neenakopravnih ekonomskih povezav zgolj novo formo imperializma, ki se izraža skozi odnose med gospodarskimi središči moči in »podložnimi« vladami »satelitskih« držav, ki so prisiljene sprejemati odločitve, ki favorizirajo »metropolitanske« naložbene sheme, kar v bistvu omogoča nadaljnje izkoriščanje manj razvitih držav. Infrastruktura gospodarsko odvisnih političnih ureditev je zato lahko pojmovana kot funkcionalni ekvivalent nekdanjih kolonialnih institucij. Kar zadeva poskuse natančnejšega definiranja oblik ekonomske odvisnosti, se mnenja sicer razhajajo, vendar jih lahko zajamemo v skupni oceni, da se da odvisnost podrejenih držav izmeriti po obsegu uvoženega kapitala, osebja in tehnologij, ki prihajajo iz »metropolitanskih« držav ter po lokaciji tržišč za končne izdelke, narejene v podrejenih državah (večinoma gre za zelo skoncentrirana tržišča, kjer konkurirajo z zelo omejenim številom proizvodov).

Nadalje Beitz navaja, da večina sodobnih teoretikov zagovarja stališče, po katerem ekonomska odvisnost »satelitskih« od »metropolitanskih« držav zavira gospodarski razvoj in ustvarja družbene elite, ki so usmerjene zlasti v podrejanje tujim interesom, da si tako ohranjajo lastni položaj in mehanizme obstoječe družbene strukture v odvisnih državah. Ekonomski imperializem se od političnega znatno razlikuje tudi po tem, da za doseganje zelo podobnih ciljev pove čini ne uporablja sredstev političnega vmešavanja ter je zatorej tudi težje dokazljiv, četudi gre v obeh primerih za vsiljevanje neželenih gospodarskih in družbenih pogojev. Ali torej načelo samoodločbe kot pravice suverenih držav tukaj podpira moralno kritiko ekonomske odvisnosti?

Na prvi pogled se zdi, da bi lahko zgoraj opisane oblike ekonomske odvisnosti držav kritizirali na podlagi tega, da so razmere, v katerih so se znašla gospodarstva odvisnih držav, in ki se nedvomno boleče odražajo na nizki življenjski ravni prebivalstva, nastale brez možnosti izrekanja pristanka ali zavrnitve, in zato kršijo državno avtonomijo. Toda omenjena kritika se zdi neprimerna že zaradi tega, ker je gospodarski položaj države odvisen od več dejavnikov (npr. geografska lega, naravni viri itn.) in ker države v gospodarska razmerja vstopajo prostovoljno; prav tako se zdi nenavadno, da bi odločitve o ekonomskem ravnanju neke države sprejemali na podlagi splošnega konsenza.

To pa ni edina težava, s katero se srečujemo pri ocenjevanju možnosti relevantnega kritiziranja. Beitz poudarja, da vsem raziskanim značilnostim in utemeljitvam pravice do samoodločbe navkljub, še zmeraj ni jasno, kaj le-ta sploh zahteva, kdo ustreza kriterijem za njeno uveljavljanje in zakaj bi posledično sploh lahko nasprotovali njenim kršitvam. Zato trdi, da je edina relevantna kritika možna le takrat, kadar je »satelitska« družbena skupina organizirana kot država s poštenimi mehanizmi političnega odločanja. Če zunanji akter takšni državi vsili svoje pogoje ravnanja, to pomeni, da obenem krši politične pravice njenih državljanov. Toda takšna situacija, pravi, je malo verjetna. Ponavadi gre pri neenakopravnem odvisnem razmerju za države s pomanjkljivo razvitimi institucijami politične participacije, iz česar sledi, da so njihovi prebivalci že v osnovi podrejeni nepravičnim oblastem. Ob dodatnih predpostavkah, da je njihova podrejenost neprostovoljna in da nimajo možnosti potrjevanja ali zavrnitve njihove legitimnosti, pa z moralnega stališča ni več tako pomembno, ali so družbene razmere vsiljene od zunaj ali od znotraj. V vsakem primeru je upravičenje potrebno za sleherni način oz. vrsto uporabe nasilja, kar hkrati pomeni, da je treba sisteme oblasti soditi tudi po drugih kriterijih, in ne samo po njihovi sposobnosti izvajanja avtonomije – mednje pa po Beitzu zagotovo sodijo tudi primerna načela pravičnosti, ki morajo ustrezati dani državi.

Edina obramba pred ekonomsko odvisnostjo bi bila torej vzpostavitev takšnih državnih aparatov, s katerimi bi si podrejene države vsaj v določeni meri uspele povrniti nadzor nad upravljanjem z lastnimi ekonomskimi viri. Vendar pa je kaj takega laže reči kot storiti, saj se dandanes zdi, da tudi deklarativno pravične države niso imune na negativne posledice globalnih gospodarskih gibanj, svetovni centri gospodarske moči pa se vse bolj izmikajo možnostim nadzora s strani posameznih nacionalnih držav.

Gornji pomislek pa že nakazuje delni sklep, da bo nazadnje tudi tretja dvoumnost, povezana s pravico do samoodločbe, ostala brez dokončne razrešitve. Vprašanje, ali je za samoodločbo potrebna tudi zagotovitev ekonomske neodvisnosti, je namreč po Beitzu vnovič povezano s tem, ali (nove) državne ustanove lahko zagotovijo vzpostavitev pravičnih institucij in njihovo učinkovito delovanje. Kadar mednarodni gospodarski odnosi prispevajo k ohranitvi neenakopravnosti partnerjev in s tem k odvisnosti držav, ter tako spodbujajo ohranja nje družbene nepravičnosti, ki hkrati zavira možnosti delovanja pravičnih ustanov, je kritika vsekakor možna in tudi nujna.

Kot smo videli, so po Beitzu pojmi, kot so avtonomija držav, pravica do samoodločbe, pravica do nevmešavanja ter ekonomska odvisnost, neločljivo povezani z vprašanjem pravičnosti državnih institucij: družbeni akterji (države, družbene skupine, narodi) imajo pravico do samoodločbe takrat, kadar bi njihova sprememba obstoječega *statusa quo* preprečila nadaljnje družbene nepravičnosti in zagotovila vzpostavitev pravičnih institucij; prav tako je s pravičnostjo institucij utemeljena pravica do nevmešavanja: če so ustanove nepravične in kratijo svoboščine posameznikov, je vmešavanje dopustno; podobno je situacija ekonomske odvisnosti moralno nedopustna tedaj, ko je vanjo prisiljena država s pravičnimi institucijami; država pa je avtonomna v primeru, ko so njene institucije usklajene s primernimi načeli pravičnosti.

Na tem mestu bi potemtakem pričakovali, da bo Beitz nekoliko določneje spregovoril o vsebini »primernih načel pravičnosti«, frazi, ki jo nenehno uporablja kot najvišji kriterij slehernega političnega delovanja. Vendar namesto tega naletimo na njegovo ugotovitev, da se primerna načela pravičnosti lahko med seboj pomembno razlikujejo od tistih, za katera običajno mislimo, da veljajo v razvitih zahodnjaških družbah; vendar navedeno nagibanje k relativizmu takoj omili z dopolnitvijo, da ima to stališče tako zagovornike kot nasprotnike. Preostanejo nam le nejasni namigi, da bi primerna načela pravičnosti lahko vsebovala pravice posameznikov do osnovnih svoboščin, npr. pravico do svobode združevanja, pravico do življenja v družbenih sistemih, kjer so posamezniki pojmovani kot avtonomni viri ciljev in imajo zagotovljeno pravično reprezentacijo znotraj političnih institucij, katerih legitimnost se obnavlja z volitvami, ki so pojmovane kot metoda tihega pristanka na življenje v dani družbi (čeprav sam našteje relevantne primere, zakaj so vse opisane značilnosti nezadostne), ter slednjič opominja, da je notranjepolitična pravičnost družb spričo hitrega razvoja nadnacionalnih institucij in globalnih tokov dobrin vse bolj odvisna od omenjenih zunanjih dejavnikov, in celo trdi, da razvoj notranjepolitičnih institucij ne bo zagotavljal pravičnosti, če ne bo poprej odpravljena mednarodna distributivna nepravičnost. Tej temi se bomo posvetili skozi nekaj naslednjih razdelkov.

1.9. Osnova mednarodne distributivne pravičnosti

O problemu mednarodne distributivne pravičnosti je v znanstvenih teorijah mednarodnih odnosov dorečenega sorazmerno malo. Pri obravnavi političnih vprašanj, ki še zmeraj temelji na realističnem pojmovanju meddržavnih odnosov in se je komaj v zadnjih dveh do treh desetletij začela lotevati vprašanj globalnega razvoja, namreč zlahka zaobidemo vprašanje, ali imajo državljani relativno bogatih držav dejansko kakšne moralne obveznosti, da spodbujajo gospodarski razvoj tudi drugje in ne zgolj v lastnih družbah. Izjema pri tem so seveda nekateri politični filozofi, npr. Rawls ali Nozick, zadovoljive (čeprav nikakor ne neproblematične) odgovore pa je mogoče najti tudi s pomočjo aplikacije nekaterih filozofskih teorij.

Sorazmerno lahek odgovor nam ponuja utilitarizem s pomočjo upoštevanja standardov maksimizacije koristi in neupoštevanjem državnih meja ter

izločanjem nasprotujočih si interesov. Pač sprejmemo metodo in odločitve, ki bodo najbolj povečale dobrobit največjega števila ljudi. Pri kontraktualizmu je slika povsem drugačna: ker politične odločitve v tem primeru vselej zahtevajo pristanek članov skupnosti, ni vnaprej jasno, na kakšno shemo porazdelitve bi pristali. Pomembno je tudi, ali pri odločanju o tem izhajamo iz začetne situacije obilja ali pomanjkanja. Beitzov argument, ki ga bom podrobneje obravnaval v naslednjih podpoglavjih, temelji na postavki, da tudi ob kontraktualističnem izhodišču lahko utemeljeno zagovarjamo prepričanje, da imajo osebe z različnim državljanstvom medsebojne distributivne obveznosti, podobne tistim, ki jih imajo drug do drugega državljani iste države. Mednarodne distributivne obveznosti namreč po njegovem izhajajo iz samih načel mednarodne pravičnosti, ne pa zgolj iz zavez medsebojne pomoči.

Beitzova kritika Rawlsove teorije pravičnosti in mednarodne ureditve se navezuje na opažanja, v skladu s katerimi postaja področje mednarodnih odnosov vse bolj podobno sistemom notranjepolitičnih ureditev, zato bi morala Rawlsova načela pravičnosti skupaj z nekaterimi dopolnitvami in popravki veljati globalno. Če torej sprejmemo Rawlsovo stališče, da

> »[I]nterpretacijo naravnega stanja lahko razširimo ter člane razumemo kot predstavnike različnih narodov, ki morajo skupno izbrati temeljna načela, s katerimi bodo razreševali nasprotujoče si zahteve. Pri izhajanju iz pojma začetne situacije (naravnega stanja) predpostavljam, da so ti predstavniki brez najrazličnejših vrst informacij. Sicer vedo, da predstavljajo različne narode, od katerih vsak živi v normalnih življenjskih okoliščinah, ne vedo pa ničesar o posebnih okoliščinah lastnih družb ... Ponovno je pogodbenim stranem, v tem primeru predstavnikom narodov, dovoljeno vedeti le toliko, da lahko racionalno izberejo zaščito svojih interesov, vendar ne toliko, da bi lahko premožnejši narodi izkoristili prednosti svoje posebne situacije. Naravno stanje je do narodov pošteno: izniči vsakršne naključnosti in pristranskosti zgodovinske usode« (navedeno v Beitz, 1999: 133-134),

sprejmemo tudi nekoliko nenavadno izpeljavo, da je vsebina načel pravičnosti pravzaprav že znana, saj poleg dveh načel, ki veljata za posamezne družbe (to je načelo, po katerem imajo vse osebe enake pravice do kar najširšega enakega obsega osnovnih svoboščin, ustrezajočega sistemu enakih svoboščin za vse, in načelo, po katerem morajo biti družbene in gospodarske neenakosti porazdeljene tako, da so v največjo korist najmanj privilegiranim, in povezane s službami in položaji, ki veljajo za vse pod pogoji enakih možnosti), vsebujejo tudi načela samoodločbe, nevmešavanja, spoštovanja sprejetih dogovorov, pravične samoobrambe ter vojnega prava (glej ustrezne razdelke v poglavju o Rawlsovem modelu pravičnosti). Omenjeni principi naj bi bili sprejeti kot posledica strinjanja predstavnikov v naravnem stanju o enakopravnosti med narodi.

Seveda je prvi Beitzov ugovor ta, da opisanega modela naravnega stanja nikakor ni mogoče aplicirati na realni svet (kljub temu, da Rawls na več mestih pojasnjuje, da gre za idealno situacijo in hipotetično zastavitev) ter navaja, da ni nobenega jamstva, da so vse države notranje pravične, pa tudi če so, ni zagotovila, da so pravične na način, skladen z opisanima načeloma pravičnosti.

V kolikor pa drži, da vse države niso pravične na Rawlsov način, tudi ostala sprejeta načela pravičnosti ne morejo veljati (kot smo videli, Rawls to težavo poskuša rešiti tako, da v *Pravu narodov* države razdeli na pet razredov glede na njihovo raven ustrezanja obravnavanim standardom; kljub temu pa ni očitno, da omenjena kategorizacija zajame vse primere držav). Obenem pa dodaja, da bi Rawls moral natančneje določiti situacije, v katerih bi upoštevanje zgoraj omenjenih postavk pripomoglo k vzpostavitvi pravičnih institucij v trenutno nepravičnih državah (Rawls o tem sicer govori v poglavjih *Prava narodov* o obremenjenih družbah ter distributivni pravičnosti med narodi).

Lahko pa povsem utemeljeno domnevamo, da bi bilo Rawlsovim načelom pravičnosti iz *Prava narodov* mogoče dodati še katera druga. Tako npr. Rawls v svoj model ni vključil načel nadzora prebivalstva ali urejanja okolja. Slabo je opredeljena tudi globalna institucionalna struktura, ki naj bi vsaj ohlapno nadzorovala izvajanje sprejetih načel ter odnose med narodi (čeprav je ta »ohlapnost« predvsem posledica Rawlsovega razumevanja domene mednarodnih odnosov, ki je v osnovi še zmeraj realistično in brez upoštevanja sprememb na globalni ravni).

Beitzovo lastno izhodišče, na katerem želi utemeljiti načela mednarodne pravičnosti, zaradi tega poleg kritike Rawlsove teorije [glej tudi razdelek o kritiki] vsebuje tudi dopolnitve njegovih načel, ki so povezane zlasti s priznavanjem novih oblik sodelovanja med narodi, pa tudi s posledičnim nastankom novih medsebojnih obveznosti. Treba je namreč razmišljati tudi o shemi sodelovanja, s pomočjo katere pridemo do dobrin, do katerih ne more nobena država ali narod imeti apriornih lastninskih pravic oz. zahtev.

1.10. Upravičenost do naravnih virov

Prvo teoretsko področje, na katerem poskuša Beitz dopolniti Rawlsova načela sodelovanja med narodi, zadeva vprašanje upravičenosti do naravnih virov. Ob predpostavki njihove omejenosti in pomena za preživetje družb je problem nasprotujočih si zahtev po njihovem izkoriščanju mogoče obravnavati z dveh vidikov: prvi zadeva sodelovanje kot eno izmed komponent materialnega napredka skupnosti, drugi pa se nanaša na koristi, izhajajoče iz izkoriščanja kateregakoli dela zemeljske površine. Medtem ko po Beitzovem mnenju prvi vidik spada na področje notranje ureditve posameznih skupnosti, je pomen drugega odločilen predvsem za mednarodno sodelovanje družb. Pri Rawlsovem modelu naravnega stanja predpostavljamo, da predstavniki narodov vedo, da so naravni viri po zemeljski površini porazdeljeni neenakomerno, in da je zato precej verjetno, da bodo nekatere družbe zaradi njihovega izkoriščanja obogatele, druge pa bodo zaradi njihovega pomanjkanja trpele revščino. Toda zakaj bi morali predstavniki narodov glede na to, da poznajo podatek o neenakomerni porazdelitvi in njenih možnih posledicah, na tak model naravnega stanja sploh pristati? Rawls pravi, da bi predstavniki na neenakomernost pri porazdelitvi naravnih dobrin gledali podobno kot na neenakomernost pri porazdelitvi talentov med posamezniki. Naravna porazdelitev sama po sebi ni ne pravična ne nepravična, prav tako ne moremo

reči, da je posameznikovo rojstvo na določen položaj v določeni družbi nepravično; tako je z vsemi dejavniki, na katere ne moremo vplivati. Da je nekaj pravično ali nepravično, lahko presodimo šele tedaj, kadar postanejo ti dejavniki stvar institucionalne obravnave, npr. kastnega sistema, ki na podlagi poljubnih faktorjev podeljuje privilegije in dobrine, za katere ni upravičene utemeljitve.

Beitz takšnemu stališču ugovarja, saj pravi, da dejstvo, da ima nekdo boljši geografski položaj kot drugi, še ne zagotavlja razlogov, zaradi katerih bi bil upravičen, da drugim odreka koristi, pridobljene s pomočjo virov. Zaradi tega bi morali biti viri ali koristi, pridobljene z njihovo pomočjo, predmet redistribucijskega načela glede naravnih virov. Analogiji med naravnimi viri in talenti je po Beitzovem mnenju mogoče oporekati. Najprej pravi, da ni povsem razvidno, kaj pomeni formulacija, da je porazdelitev talentov z moralnega vidika arbitrarna. Če se strinjamo, da je poljubna zato, ker si ne moremo zaslužiti, da bi bili rojeni s sposobnostmi odličnega pianista, iz tega ne sledi, da bi bilo za posedovanje talenta potrebno kakršnokoli upravičenje. Nasprotno, zdi se, da je samo posedovanje talenta zadosten razlog za njegovo uporabo na vse možne zaželene načine. Kljub dejstvu, da si talentov nismo zaslužili, nam jih ni treba upravičiti, saj smo se z njimi že rodili in so zatorej naravno dejstvo.

Naše naravne zmožnosti so potemtakem del našega sebstva; uporaba in razvoj talentov sta v veliki meri odvisna od nas samih ter predstavljata pomemben del naše identitete. Njihova uporaba in izvajanje sta hkrati tudi najvišja oblika samoizražanja. Zdita se tako tesno povezana s posameznikovim bistvom, da bi najbrž lahko celo dejali, da ju varuje pravica posameznikov do osebne svobode. Beitz namreč meni, da bi lahko zagovarjali stališče, da je vmešavanje v razvoj in uporabo talentov hkrati vmešavanje v posameznikov osebnostni razvoj. Tukaj pa postane analogija problematična.

Res je, da so tako talenti kot naravni viri porazdeljeni poljubno, saj si obojih nismo zaslužili. Toda naravni viri za razliko od talentov niso naravni deli oseb(nosti). Najprej jih je treba najti, si jih potem prisvojiti in šele nato jih lahko uporabimo. Talentov pa si ne prisvajamo, ker se z njimi rodimo. Ce torej hkrati s talenti pridobimo neposredno pravico, da se z njimi okoristimo, pa Beitz meni, da o naravnih virih tega ni mogoče trditi. Sicer drži, da prisvojitev nismo zmeraj dolžni upravičiti, vendar to velja le v primeru, kadar prisvojenih dobrin ne primanjkuje. Kadar pa, nasprotno, virov primanjkuje, je situacija drugačna. Neutemeljena prisvojitev življenjsko pomembnih dobrin lahko pomembno, morda pa celo usodno prikrajša druge. Beitz zato meni, da imajo tisti, ki so brez upravičenih razlogov prikrajšani za življenjsko pomembne vire, pravico, da svoj delež zahtevajo od drugih.

Prav tako lahko trdimo, da naravni viri in talenti niso v enakem odnosu do identitete oseb. Ponos, ki ga npr. občutimo ob tem, da smo napisali dobro knjigo, se po vsej verjetnosti ne more primerjati z občutkom, ki ga imamo ob zavesti, da smo od umrlega sorodnika podedovali naftni vrelec. Beitz pravi, da je to zaradi tega, ker pridobljene dobrine na razvoj identitete vplivajo veliko preprosteje (če sploh vplivajo) kot osebni talenti. Za pridobljene vire zelo težko rečemo, da so del našega sebstva. Talentom so resda podobni po tem, da ponavadi v zvezi z njimi opravljamo različna opravila, jih oblikujemo ter jih nazadnje izkoristimo,

vendar pred njihovo prisvojitvijo do njih nihče nima naravne pravice. Prav tako pomisleki glede vmešavanja v osebno svobodo ne zagotavljajo nikakršne pravice do njihovega prisvajanja in uporabe, vsaj ne na isti način, kot to velja za primer razvoja osebnih talentov. Posledično po Beitzovem mnenju za uporabo naravnih virov naj ne bi veljala pravica do nevmešavanja, saj nima nihče apriorne pravice do privilegiranega položaja. Trdi namreč, da je naravna porazdelitev nekaj, kar je z vidika morale bolj arbitrarno kot osebnostni talenti. Ne samo, da ne moremo reči, da smo si naravne vire zaslužili – umanjkajo tudi drugi razlogi, ki pa jih lahko navedemo pri utemeljevanju pravice do uporabe talentov.

Četudi bi se strinjali z Rawlsovim izhodiščem, po katerem so nacionalne združbe bolj ali manj samozadostne, ni zaradi tega porazdelitev virov nič manj arbitrarna. Pripadniki narodov, ki so se po srečnem naključju znašli na ugodnih lokacijah, v skladu z Beitzovim stališčem zaradi potencialne samozadostnosti še nimajo pravice do izkoriščanja premoženja, pridobljenega iz naravnih bogastev. Lahko bi sicer ugovarjali, da postavka o samozadostnosti (vseh) narodov izniči vsakršne razloge drugih narodov, s katerimi bi lahko utemeljeno zahtevali enakopravne deleže najdenih virov; ali pa bi preprosto rekli, da v globalnem modelu naravnega stanja upravičenje za prisvojitev naravnih virov ni potrebno; kaj takega bi veljalo še posebej v primeru, če bi sprejeli podmeno, po kateri vse | družbene obveznosti izhajajo iz oblik družbenega sodelovanja, in je uveljavljanje pravic možno le tedaj, če so izpolnjeni pogoji kooperacije.

Kakorkoli že, Beitzovo mnenje je, da je prepričanje, v skladu s katerim ob odsotnosti sodelovanja izostanejo tudi vsakršne pravice drugih do najdenih in prisvojenih dobrin, napačno. Sam pravi, da ni v takšnem načinu razmišljanja ničesar, kar bi napeljevalo na domnevo, da imamo moralne vezi oz. odnose le s tistimi, s katerimi smo soudeleženi v določenih shemah družbenega sodelovanja.

V modelu mednarodnega naravnega stanja pri Rawlsu njegovi udeleženci vedo, da so naravni viri porazdeljeni neenakomerno, da je dostop do njih pomemben pogoj za nastanek določenih vrst družbenega sodelovanja in gospodarsko uspešnost ter da jih primanjkuje. To po Beitzovi interpretaciji pomeni, da na porazdelitev virov gledajo kot na arbitrarno, se pravi, da nihče izmed njih nima apriorne pravice do bogastva na svojem kosu zemeljskega površja; v svetu, kjer so naravni viri omejeni, je za njihovo prisvojitev potrebno upravičenje glede na podobne pravice drugih in glede na posledice, ki jih naj bi prisvojitev imela za prihodnje generacije. Pomembna avtorjeva dopolnitev Rawlsove teorije zatorej izhaja iz domneve, da bi se udeleženci v Rawlsovem modelu mednarodnega sta nja ob poznavanju dejstva o pomanjkanju naravnih virov dogovorili o redistribucijskem načelu za naravne vire, ki bi vsakemu sodelujočemu narodu omogočalo razvoj pravičnih političnih institucij in modela gospodarstva, ki bi zadovoljil osnovne potrebe posameznikov. Težava pri upoštevanju tega načela pa bi bila v določitvi standardov, po katerih bi določali velikost dodeljenih deležev. Avtor npr. predlaga število prebivalstva ali pa preprosto upoštevanje različnih potreb različnih gospodarstev. Beitzovo »redistribucijsko načelo za naravne vire« *[resource redistribution principle]* pa se glasi:

> »Vsaka oseba ima enako *prima facie* pravico do deleža vseh razpoložljivih virov. Odkloni od tega izvornega načela pa so upravičeni v primeru, kadar so posledične neenakosti v največjo možno korist tistih, ki so zaradi njih najbolj prikrajšani (kar je analogno delovanju načela razlike).« (Beitz, 1999: 141)

V skladu s svojo vsebino naj bi načelo zagotavljanja sprejemljivega življenjskega standarda veljalo predvsem za tiste narode, ki živijo na manj ugodnih lokacijah. Dodeljeni deleži bi morali biti tolikšni, da bi zagotovili izpolnjevanje ekonomskih pogojev za razvoj pravičnih institucij, katerih poglavitna naloga bi bila tudi zagotavljanje spoštovanja človekovih pravic. V nasprotnem primeru bi imeli po Beitzovem prepričanju deprivilegirani narodi pravico, da potrebne vire izterjajo z vojno. Meni tudi, da ni očitno, da bi bile takšne vojne nepravične, ter dodaja, da bi morali udeleženci v naravnem stanju sprejeti tudi načelo, ki bi zagotavljalo ohranitev prihodnjih generacij, saj bi se lahko zgodilo, da bi po dvigu »tančice nevednosti« ugotovili, da živijo v svetu, katerega življenjsko pomembni viri so že skoraj povsem izčrpani. Ob tem sicer njegove vsebine ne navaja podrobneje, vendar pravi, da bi bilo zelo podobno Rawlsovemu načelu pravičnih prihrankov.

Četudi se strinjamo, da ima vsak človek pravico do življenja in torej tudi do preživetja, pa Beitzova zahteva, da bi morali biti vsi posamezniki upravičeni do deleža razpoložljivih virov, po mojem mnenju vendarle ni niti samoumevna niti razumljiva, še težje pa je izvedljiva. Ne zdi se mi samoumevna zaradi tega, ker tudi Beitz sam okleva pri vzpostavitvi ustreznih standardov, po katerih naj bi določali deleže virov, dodeljene posameznikom. Če namreč vzamemo za merilo število prebivalstva, ni razvidno, zakaj bi morala imeti država, katere nizek življenjski standard je posledica neustrezne demografske politike in npr. ne uspe zajeziti problema visoke rodnosti, pravico do večjega deleža dobrin kot država, ki ima manj prebivalstva, a je bila pri oblikovanju politike uspešnejša in ima zato višjo raven kvalitete življenja.

Da je zahteva nerazumljiva, menim zato, ker Beitz navaja tudi možnost, da bi lahko bila količina deležev odvisna od različnih gospodarskih politik držav, ki zahtevajo različne deleže resursov. Ob tem ne vidim razloga, zakaj bi morali biti državljani države *A*, katerih gospodarska politika zahteva manjšo porabo, za svoj delež prikrajšani na račun države B, ki je sprejemala odločitve, ki so vodile v večjo porabo (seveda predpostavljamo, da je življenjski prostor omejen in so omejeni tudi viri).

Načelo pa je zaenkrat popolnoma neizvedljivo zato, ker bi njegovo udejanjanje pomenilo, da je treba v celoti spremeniti razumevanje politike kot sistema odnosov držav kot suverenih enot, saj bi porazdeljevanje dobrin neprestano zahtevalo poseganje v notranjo avtonomijo držav. Postavka, da bi lahko imele države z malo resursi pravico do vojne, s katero bi si le-te prisvojile, oz. mnenje, da »ni očitno, da bi bile vojne s takšnim namenom nepravične« (glej Beitz, 1999: 142 zgoraj), pa je po mojem mnenju več kot brezobzirna, saj je ubijanje nedolžnih in neagresivnih posameznikov zaradi prisvojitve njihovih resursov nedopustno (ob hkratnem Beitzovem bolj ali manj eksplicitnem sprejetju kantovske maksime, po kateri je vsak posameznik avtonomen vir ciljev!).

Največ, kar lahko izpeljemo iz predpostavk o arbitrarnosti in omejenosti virov, je dolžnost premožnejših posameznikov, da pomagajo tistim, ki niso revni po lastni krivdi, nikakor pa ni mogoče sklepati na *pravico* slednjih, da si manjkajoče dobrine prisvojijo s silo. Kar zadeva Beitzov domislek, da bi bilo treba med načela, sprejeta v naravnem stanju, uvrstiti tudi standarde za ohranitev prihodnjih generacij (glej Beitz, 1999: prav tam), ki bi bili podobni načelom in ravni pravičnih prihrankov, pa se mi zdi, da bi ob prestavitvi v mednarodno okolje ter ob predpostavki o omejenosti naravnih virov, sčasoma lahko pomenil nevarno sredstvo, s katerim bi lahko opravičili vsako, še tako nepravično vojno: vse preveč namreč spominja na neokonzervativno doktrino »preventivne vojne«, po kateri so države (še posebej pa ZDA) upravičene do zaščite svojih gospodarskih interesov z vojaškim posegom, če sumijo, da so le-ti resno ogroženi.

Čeprav Beitz resignirano ugotavlja, da je Rawls ob razširitvi modela prezrl problematiko omejenosti naravnih dobrin, pa tudi to ne drži povsem, saj jo obravnava z delno zgrešeno postavko, da je mednarodni sistem sestavljen iz bolj ali manj samozadostnih družb, v katerih veljajo notranja načela pravičnosti. Strinjati se je mogoče le s tem, da ne obravnava neenakosti, ki so produkt mednarodnega sodelovanja in prav tako zajemajo omejenost virov.

1.11. Soodvisnost držav in globalna distributivna pravičnost

Potemtakem se zdi pravilneje, da izhodišče za iskanje načel pravičnosti postavimo v mednarodni sistem držav, kjer sodelovanje med državami poraja vse večjo soodvisnost, s težavami in prednostmi, ki jih je mogoče obravnavati le z globalne ravni, kjer, kot ugotavlja že Kant (glej Kant, 2006: 101-103), skozi oblike ekonomske kooperacije nastaja nova osnova za mednarodno moralnost. V kolikor pa je gospodarsko sodelovanje obenem osnova za mednarodno distributivno pravičnost, bi bilo treba določiti kar najbolj jasna načela globalne distributivne pravičnosti.

Najmočnejši dokazi za naraščajočo mednarodno soodvisnost so razvidni iz vse večjega obsega transakcij, ki neovirano prehajajo državne meje: tokovi ljudi, kapitala, dobrin, komunikacij, informacij itn. Čeprav se mnenja o njihovi intenzivnosti in periodizaciji razhajajo, pa najrazličnejše raziskave, podatki in spremembe v sami materialni realnosti kažejo, da omenjeni tokovi naraščajo vse od konca druge svetovne vojne. Razlog, zaradi katerega je obravnava vsebin, povezanih z globalno pravičnostjo, videti vse bolj nujna, so posledice omenjenih povezav. Vse bolj očitno je namreč, da se ustvarjeni kapitalski presežki ne investirajo v gospodarstva, v katerih so bili ustvarjeni, temveč tja, kjer naložena sredstva zagotavljajo največje možne dobičke ob najmanjših možnih tveganjih. Znano je, da so velike ameriške korporacije sistematično selile znatne deleže lastnega kapitala in proizvodnje na tržišča v Evropi, Latinski Ameriki ter južni in vzhodni Aziji, kjer so stroški delovne sile nižji, pogoji trgovanja pa ugodnejši. Posledično je (bilo) zaznati skokovito rast in razvoj mednarodnih komunikacij, informacijske tehnologije in preostale infrastrukture, ki je na začetku komaj dohajala povpraševanje, velike korporacije pa so sčasoma postale najboljša

oblika institucij za razporejanje kapitala, koordinacijo proizvodnje in nadzor tržišč.

Omenjeni dejavniki so nedvomno bistveni za nastanek ogromnih gospodarskih presežkov ali tudi izgub, ki se kažejo v ekstremnih pozitivnih ali negativnih nihanjih gospodarske rasti in učinkovitosti proizvodnje. Vendar pa je vsekakor lažje dokazati obstoj vzorcev globalne soodvisnosti in nastajanje ogromnih kapitalskih presežkov, kakor pa z gotovostjo določiti porazdelitev bremen in koristi glede na udeležence v globalnih razmerjih (glej Rupert, 2000). Vsekakor drži, da navedeni procesi v pretežni meri zgolj večajo prepad med revnimi in bogatimi, in čeprav bi morda lahko rekli, da imajo v absolutnem smislu korist vsi udeleženci, pa je v relativnem pogledu slika gotovo precej drugačna. Razlogov za neenakomernost v porazdelitvi presežkov in koristi je več, zajemajo pa predvsem prilagojenost obstoječih političnih mehanizmov ter državnih infrastruktur na globalne trende ponudbe in povpraševanja, zaradi katerih imajo zlasti države različne pogoje dostopa do novih tehnologij ter posledično različne možnosti prestrezanja presežkov. Zaradi tega je globalna distribucija dobičkov in investicij še zmeraj precej odvisna od sposobnosti posameznih držav oz. vlad, da lahko nadzorujejo obnašanje korporacij ter tako posredno vplivajo na porazdelitev dobrin znotraj lastnih meja. Beitz namreč zatrjuje, da za neenakomerno porazdelitev globalnih presežkov kapitala ni kriva naraščajoča gospodarska soodvisnost držav po sebi, temveč so zanjo krive predvsem razlike v uspešnosti delovanja mnogovrstnih notranjepolitičnih ureditev držav (glej Beitz, 1996: 145-146).

Neenakosti med sodelujočimi državami pa niso vselej zgolj ekonomske, marveč se v najslabših primerih pokažejo že prej, na politični ravni. Za nekatere države, katerih izvoz je skoncentriran le na manjše število izdelkov, ki jih lahko uspešno prodajo samo na bodisi visoko specializiranih bodisi zelo nezahtevnih tržiščih, je lahko usoden vsak umik iz pogodbenega razmerja, kar močnejše partnerke s pridom izkoriščajo. To pojasnjuje, zakaj so slabo razvite in gospodarsko šibke države manj uspešne pri pridobivanju gospodarskih koncesij za svoje izdelke, hkrati pa tudi, zakaj so močnejše države sposobne diktirati ekonomske politiko v šibkejših državah. Najhujše posledice takšnih razmerij se zagotovo kažejo v notranjih razmerah slabše razvitih ekonomij, saj tam vlade težje nadzorujejo delovanje lastnih gospodarskih mehanizmov, ki so zaradi slabe prilagojenosti na zahteve tržišč toliko bolj dovzetni za zunanje vplive, npr. inflacijske pritiske in posledično slabšo raven zaposlenosti (glej Beitz, 1996: 146-147).

Seveda pa imajo zgornji dejavniki pomembne posledice tudi za notranjo družbeno strukturiranost držav ter porazdelitev dobrin med posamezniki. Sicer drži, da je slednja v veliki meri odvisna od gospodarskih značilnosti posameznih držav, kot so gibanja na notranjih tržiščih, stopnje državnega financiranja ali njihove davčne zakonodaje. Kljub temu pa je mogoče reči, da udeležba držav v svetovnih okvirih gospodarskega sodelovanja pogojuje nastanek in vzdrževanje notranjih družbenih neenakosti vsaj na dva načina: prvič, zdi se, da so pod obstoječimi političnimi pogoji presežki trgovanja ter dobički tujih podjetij skoncentrirani predvsem na družbene razrede z naj večjimi prihodki; drugič,

politični vpliv tujih investitorjev seveda podpira tiste vladne garniture, ki zagovarjajo neegalitarno distributivno politiko.

Po drugi strani pa skokovit razmah mednarodnih gospodarskih tokov ni povzročil sprememb samo v notranjem ustroju držav udeleženk. Skoraj hkrati z njim so se pospešeno razvijale tudi globalne regulativne strukture, kar je sčasoma privedlo do nastanka mednarodnih finančnih in monetarnih institucij, ki lahko znatno vplivajo na tečajna razmerja, uravnavajo količino denarja v obtoku, usmerjajo tokove kapitala ter skrbijo za uveljavljanje upoštevanja sprejetih pravil gospodarskega poslovanja, ki temeljijo zlasti na dogovorih o carinskih in drugih oblikah omejitev. Poleg globalnih institucij pa obstajajo še neformalne prakse usklajevanja meddržavnih ekonomskih politik (npr. v obliki Organizacije za gospodarsko sodelovanje in razvoj, OECD), katerih cilj je doseganje dogovorov o različnih notranjepolitičnih ukrepih držav članic, ki lahko imajo lokalni, pa tudi globalni značaj. Te strukture in organizacije ter različni dogovori predstavljajo globalno strukturo svetovnega gospodarstva.

Vendar pa institucije na globalni ravni in znotraj posameznih držav niso edini dejavniki, ki določajo porazdelitev dobrin. Treba je omeniti še sprejeta načela mednarodnega prava, o katerih smo vsaj posredno govorili v prejšnjih razdelkih. Tako npr. suverenost določene države med drugim pomeni, da ima s strani obstoječe mednarodne pravne ureditve zagotovljeno ekskluzivno pravico do lastništva naravnih virov in nadzora na lastnem ozemlju ter do delnega ali popolnega nadzora zračnega prostora in ozemeljskih voda. Se pomembnejše pa je načelo nevmešavanja, ki ima prav tako velik posredni vpliv na globalno distribucijo dobrin.

Po Beitzovem mnenju naštete lastnosti določajo globalne okvire sveta, v katerih nacionalne države že dolgo niso več edini politični in gospodarski akterji, podobno kot tudi za državne meje ni mogoče več trditi, da predstavljajo pomembno oviro za družbeno sodelovanje. Mednarodna soodvisnost pa ustvarja kompleksne vzorce socialnih interakcij, iz katerih izhajajo tako številne koristi kot zadolžitve – le-teh pa ne bi bilo, če bi resnično živeli v svetu pretežno samozadostnih nacionalnih držav. Prav zato Beitz poudarja, da Rawls v svojem Pravu narodov popolnoma zgreši bistvo mednarodne pravičnosti, saj naj bi dosledno upoštevanje obeh njegovih načel dopuščalo nesorazmerno obdavčevanje revnejših narodov na račun koristi posameznikov iz »dobro upravljanih« družb ter odrekanje pomoči obremenjenim družbam s strani bogatejših družb (tako, da bi vsa za pomoč namenjena sredstva porabili za izboljšanje življenjske ravni najrevnejših prebivalcev bogatih, dobro upravljanih družb).

Da sta Rawlsovi načeli pravičnosti, ki veljata za svet pretežno samozadostnih narodov, pomanjkljivi, izhaja že iz dejstva, da je velika večina sodobnih nacionalnih združb resnično udeleženih v najrazličnejših oblikah političnega in gospodarskega sodelovanja. Če pa drži tudi to, da ima večina bogatejših družb pri sodelovanju z revnejšimi večje koristi tako v absolutnem kot v relativnem vidiku, je po Beitzu nujna nova določitev načel pravičnosti, ki naj bi veljala za celotno globalno shemo sodelovanja.

Avtor s svojo kritiko sicer ne želi reči, da so nacionalne družbe, v večini primerov povezane v države, postale nepomembne, ali da bi morala biti globalna ekonomija popolnoma integrirana. Potrebno bi bilo le natančneje določiti razmejitev ter distribucijo bogastev med državami, ki s pomočjo globalnih tokov uspešno vzdržujejo (ali celo izboljšujejo) življenjski standard prebivalstva, ter tistimi, ki so zaradi drugačnih pogojev ranljivejše in manj uspešne. Zato Beitz meni, da bi lahko argument za uveljavitev globalnih načel pravičnosti konstruirali takole:

> »[Č]e dokazi o globalni ekonomski in politični soodvisnosti kažejo na obstoj globalne sheme družbenega sodelovanja, na meje med narodi ne smemo gledati kot na dejavnike temeljnega moralnega pomena. Ker meje nimajo enakega obsega kot družbeno sodelovanje, tudi ne označujejo meja družbenih obligacij. Zato za udeležence v naravnem stanju ne moremo predvidevati, da poznajo svoj položaj v določeni nacionalni družbi in da izbirajo načela pravičnosti predvsem za dano družbo (...) Ob predpostavki, da so Rawlsovi argumenti za omenjeni načeli pravičnosti uspešni, nimamo nikakršnih razlogov za mišljenje, da bi se vsebina načel zaradi povečanja obsega naravnega stanja spremenila, torej bi se načeli nanašali na svet kot celoto.« (Beitz, 1999: 151).

Še posebej naj bi to veljalo za drugo Rawlsovo načelo pravičnosti, tj. načelo razlike. Vendar pa sam priznava, da je zelo verjetno, da obstajajo med notranjepolitičnimi porazdelitvami dobrin ter globalno ravnijo porazdeljenosti koristi in stroškov mednarodne soodvisnosti velike razlike, prav tako pa so empirični pogoji njihovega uresničevanja še zmeraj zelo negotovi. Ne glede na to pa meni, da je že sam obstoj mednarodnih gospodarskih odnosov dovolj za zahtevo po formalni določitvi distribucije na globalnem nivoju, a nekam presenetljivo dodaja, da za njegov argument ni nujno, da bi globalna distribucija sledila kakršnemukoli vzorcu, niti iz njena ni mogoče izpeljati, da je trenutna distribucija nepravična, ker, kakor pravi, ne moremo trditi, da je katerakoli distribucija nepravična, dokler ne vemo, kaj pravičnost sploh je. Namen načel globalne distributivne pravičnosti, pa najsi bodo kakršnakoli, je pač pravična porazdelitev koristi in bremen.

Nenazadnje moramo pojasniti tudi, na koga naj bi se potencialna globalna načela pravičnosti nanašala, oz. kdo so subjekti, ki jih zadeva načelo razlike. Beitzovo stališče je, da bi morale biti to osebe, saj je po njegovem treba maksimirati položaj globalno najmanj privilegirane osebe ali skupine oseb. Ker je takšno stališče z vidika moralnih obligacij vsaj nekoliko problematično (zdi se, da prihaja v tem primeru do konflikta med dolžnostmi posameznika do sodržavljanov in do drugih oseb), Beitz dodaja, da lahko v globalnem načelu razlike »skupine oseb« zamenjamo z »državami«. To pa pomeni, da po njegovem mnenju upoštevanje globalnega načela razlike ne zahteva nujno prenosa dobrin od bogatih držav k revnim, čeprav hkrati trdi, da vseeno poziva k zmanjšanju meddržavnih neenakosti v porazdelitvi dobrin, saj meni, da so le-te posledica nedopustnih razlik med posamezniki.

Obravnavanje držav kot primarnih akterjev mednarodne politike z vidika navedenega stališča sicer ni nekonsistentno, saj so le-te za implementacijo

globalnih načel morda primernejše od posameznikov, ker lahko učinkovitejše izvajajo primerne ukrepe, katerih poglavitna posledica je zlasti zmanjšanje premoženjskih razlik med posamezniki. Zato bi morali na redistribucijo med državami gledati kot na drugo najboljšo rešitev, vse dokler se ne domislimo ustreznejše strategije, ki bi bolje sledila Beitzovemu prepričanju, da so mednarodne obveznosti držav v veliki meri zgolj izpeljava osnovnejših odgovornosti, ki jih osebe prevzemajo kot posledico globalnih razmerij, v katerih so udeležene. Več kot verjetno pa je, da bi bilo izvajanje takšne politike zapleteno (vsaj) zaradi nasprotij med posameznimi državami in globalno ravnijo sodelovanja.

1.12. Nasprotja med globalno in državno (notranjepolitično) ravnijo družbenega sodelovanja

Sklep, da je mogoče Rawlsovi načeli pravičnosti razširiti iz državne na globalno raven, lahko sprejmemo seveda samo v primeru, če smo prepričani, da je shema globalne soodvisnosti in sodelovanja v vseh njenih bistvenih značilnostih zelo podobna tisti, ki velja za odnose družbene kooperacije znotraj posameznih držav. Povsem razumljivo je, da se ob takšni »poenostavitvi« porajajo določeni pomisleki. Beitz se v svojem besedilu podrobneje loteva dveh. Prvi izmed njiju zadeva samo naravo družbene soodvisnosti: lahko bi namreč dejali, da je soodvisnost na globalni ravni sicer nujen, vendar pa ne zadosten pogoj za aplikacijo in veljavnost globalnih principov pravičnosti, saj tam ni učinkovitih institucij in zmogljivosti, ki bi jamčile za njihovo uveljavljanje. Drugi možen ugovor proti razširitvi veljavnosti pa je, da so načela pravičnosti znotraj posameznih držav zaradi tesnejših vezi med posamezniki pomembnejša od morebitnih načel globalne ravni, zato iz njih ne moremo izpeljati relevantnih splošno zavezujočih obligacij.

Seveda ne moremo zaobiti dejstva, da so med notranjepolitičnimi zakonodajnimi in izvršilnimi institucijami posameznih držav ter podobnimi ustanovami na globalni ravni precejšnje razlike: tako ne moremo govoriti o enotni svetovni ustavi, ki bi bila v temeljnih potezah enaka z ustanovnimi akti posameznih držav. Prav tako na globalni ravni ni institucij, ki bi bile analogne policijskim silam, na državni ravni zadolženim za zagotavljanje spoštovanja zakonov. Namesto tega imamo na globalni ravni širok zbir ustanov in mehanizmov, s katerimi države in drugi politični akterji poskušajo vplivati drug na drugega ter na ta način posredno ali neposredno določajo tudi načine življenja posameznikov znotraj meja njihove oblasti. Institucije in mehanizmi so udeleženi v procesih, ki zajemajo tako priprave na vojaško posredovanje in diplomacijo sankcij kot tudi lajšanje gospodarskega sodelovanja s pomočjo dogovarjanja in sodelovanja v nadnacionalnih združenjih.

Ne glede na širok spekter možnosti, ki jih odpira udeležba v mednarodnih globalnih procesih, pa so direktive, s katerimi poskušajo institucije na tej ravni nadzorovati izvajanje dogovorov in sprejemati primerne odločitve, veliko manj učinkovite od podobnih ustanov na ravni posameznih držav. Čeprav obstaja na globalni ravni veliko možnosti za posredovanje, torej vendarle ne moremo trditi, da dosegajo primerne ravni podobnosti z notranjepolitično domeno. Še posebej

to velja za možnosti doslednega uresničevanja in uveljavljanja redistributivnih politik. OZN je bila doslej zelo neučinkovita pri poskusih prepričevanja bogatih držav, da bi za pomoč revnim namenile vsaj tri četrtine odstotka (0,75%) svojega bruto družbenega proizvoda.

Beitz meni, da je za takšno neuspešnost vsaj delno kriva tudi odsotnost občutka za pripadnost širši mednarodni ali globalni skupnosti. Družbene vezi med pripadniki manjših družbenih skupin v okviru posameznih držav namreč ustvarjajo pomemben občutek pripadnosti določeni skupnosti, kar precej stimulira pripravljenost posameznikov za podrejanje sprejetim zakonom ali za sprejemanje ustreznih političnih odločitev. Rawls o tem podrobneje razpravlja tudi v *Teoriji pravičnosti* in *Pravu narodov, ter* trdi, da je podrejanje sprejetim načelom pravičnosti odvisno od zmožnosti posameznikov, da razvijejo čut za pravičnost. Razvoj čuta za pravičnost pa je mogoč samo, če posamezniki živijo v skladu z načeli, sprejetimi v dobro upravljanih družbah (to so tiste družbe, katerih osnovna struktura je urejena po Rawlsovih načelih pravičnosti).

Na ravni mednarodnih odnosov takšnega občutka pripadnosti seveda ni. Ljudje so zato še toliko manj motivirani, da bi ravnali v skladu s kakršnimikoli ideali globalne pravičnosti. Morda je to zato, ker je svet kot družbena celota preprosto prevelik, njegove mnogoštevilne kulture pa preveč raznovrstne, da bi zmogle skupno podpreti sprejetje splošnih zakonov pravičnosti ter nagovoriti svetovno skupnost ljudi, da bi jih spoštovali. Beitz pravi, da je združevalnih simbolov premalo, razločevalni pa so vse preveč dosegljivi; poleg tega navaja tudi zakonitost, po kateri se moč simbola manjša sorazmerno s stopnjo njegove abstrakcije od neposrednih potreb in interesov individuumov in majhnih skupin. Zato je razvoj občutka globalne pripadnosti, ki bi bil po intenzivnosti vsaj od daleč podoben občutku pripadnosti nacionalni skupnosti, po njegovem malo verjeten.

Kakšne posledice imajo potemtakem zgornje ugotovitve za možnost sprejetja globalnih načel distributivne pravičnosti? Rawls opozarja, da udeleženci v naravnem stanju vsekakor ne bi sprejeli zakonov, po katerih ne morejo živeti ali pa sploh ne morejo biti udejanjeni. Če pomanjkanje ustreznih globalnih ustanov ali pomanjkanje čuta za pripadnost globalni skupnosti ne omogoča implementacije principov, jih udeleženci pač ne bi sprejeli.

Toda kljub vsemu se zdi takšno stališče nekoliko preveč črnogledo: Beitz ugovarja, da vsebuje napačno interpretacijo odnosa med političnim idealom in realno situacijo. V kolikor se strinjamo, da idealna teorija predpisuje standarde, ki naj bi služili kot cilji političnih sprememb v realnem svetu, je ne moremo zavrniti zgolj zaradi tega, ker trenutno ne morejo biti udejanjeni. Obstajata namreč dve vrsti razlogov za neuresničljivost idealov: v prvo vrsto spadajo ovire, kijih je mogoče sčasoma zaobiti ali odstraniti, v drugo pa ovire, ki so nespremenljive in nepremagljive. In samo pri razlogih druge vrste lahko utemeljeno zavrnemo primernost ideala za doseganje iz resničnih temeljev. Pri prvi vrsti pa je treba samo opozoriti na možnost spremembe družbenih dejstev, kar naj bi polagoma omogočile uresničenje idealnih postavk. Po Beitzu gre pri uresničevanju globalnega obsega Rawlsovih načel pravičnosti nedvomno za težave, ki jih je mogoče razrešiti, saj naj ne bi bilo zadostne evidence za trditev,

da ljudje niso sposobni razviti občutka globalne pripadnosti ter posledično učinkovitih globalnih institucij nadzora. Pravzaprav bi lahko zagovarjali tudi pozicijo, da se dogaja ravno nasprotno ter da obstoječe globalne strukture vztrajno spodbujajo nastanek oblike zavesti, ki je prej ni bilo, saj ni bili primernih tehnoloških pogojev za njen razvoj.

A četudi priznamo, da sta učinkovita globalna struktura in z njo udejanjenje Rawlsovih načel mogoči, je možno ugovarjati drugače. Zakaj pa naj bi bile globalne institucije, ki bi razpolagale z globalnimi sredstvi nadzora in nasilja sploh zaželene? Najbrž bi bile zaradi svojega obsega in množičnosti birokratskih oblik tako ali tako kronično neučinkovite, poleg tega pa bi vselej obstajala nevarnost, da bi zaradi svojega položaja in koncentracije moči postale avtoritarne. Ali pa bi lahko trdili, da razvoj čuta za pravičnost ni pomemben samo za življenje v skladu z načeli pravičnosti, marveč predstavlja tudi pomemben dejavnik posameznikove identitete, kar naj bi kazalo na posameznikovo potrebo, da pripada manjši skupini, kot je svet (čeprav menim, da ni povsem jasno, zakaj naj bi bila pripadnost manjši družbeni skupini ovira za pripadnost večji – identitete in moralne obveznosti so sicer lahko v medsebojnem nasprotju, vendar pa to ni nujno).

Iz povedanega bi bržkone lahko sklepali, da bi globalne institucije sicer morale biti podobne državnim, vendar podobnost med njimi nikakor ne bi smela biti prevelika. Tak neambiciozen sklep je nujen že zaradi zelo verjetnih težav, ki bi nastopile pri medsebojni koordinaciji svetovnih družbenih skupnosti, da o kulturnih razlikah med njimi sploh ne govorimo. Funkcije globalne strukture bi bile zožene na implementacijo globalnih načel pravičnosti, kljub temu da bi zelo težko zagotovile kakršnakoli sredstva za izvajanje prisile nad neposlušnimi člani svetovne skupnosti, še posebej, če vztrajam o pri izhodišču, da so osnovni akterji političnega delovanja države in ne posamezniki. Nezaupljivost do vsakršnih nadnacionalnih organizacij pa izhaja po Beitzu iz zmotne podobe, da je njihova vloga predvsem omejevalna, to pa seveda ne drži, saj poleg »disciplinskih« in regulativnih opravljajo še vrsto drugih nalog (dodeljevanje pomoči, izobraževanje idr.).

Nasprotja med globalno in državno ravnijo političnega delovanja torej svoji različnosti navkljub ne onemogočajo možnosti aplikacije globalnih načel pravičnosti, temveč kažejo predvsem na težavnost uresničitve rawlsovskega ideala, še posebej na globalni ravni, kjer manjkajo ustrezne ustanove in mehanizmi za izvajanje redistribucije dobrin. Kar zadeva pravične nadnacionalne disciplinske institucije, je njihov namen podoben kot pri posameznih državah.

državam, od katerih zahtevajo, da se odrečejo delom svoje oblasti, dajejo zagotovilo, da bodo druge soudeleženke v podobnih okoliščinah morale ravnati podobno, se pravi, minimizirajo možnosti, da bi se drugi vključeni akterji na kakršenkoli način izognili poravnavi svojih obveznosti. Pri teh ustanovah pa ne igra pomembne vloge le njihova poštenost. K motivaciji za upoštevanje njihovih predpisov veliko prispeva tudi zaupanje, da dane institucije resnično zmorejo na pravičen način porazdeliti bremena, ki izhajajo iz meddržavnega sodelovanja.

Eden izmed razlogov, zaradi katerih so obveznosti dodeljevanja pomoči [to je dobrodelnost, *charity*] šibkejše kot obveznosti pravičnosti, je, da je dobrodelnost oz. dodeljevanje pomoči prostovoljno, saj zahteve po njej niso podprte z možnostjo poseganja po sredstvih monopolnega nasilja. Dolžnosti dodeljevanja pomoči se lahko otresemo že z ugovorom, da bi bili v primeru dajanja na slabšem kakor tisti, ki tega ne počnejo, ali pa da so naši prispevki ob odsotnosti podobnega ravnanja drugih popolnoma nepomembni. Če pa je določen odstotek pomoči zagotovljen s splošno sprejetimi zakoni, izvajanje katerih je podprto z mehanizmi prisile, takšno ugovarjanje seveda odpade.

Na ravni globalnega sodelovanja podobnih institucionalnih zagotovil ni ali pa so oblike zagotavljanja veliko milejše, kar na neki način ponovno sugerira možnost analogije tega področja s hobbesovskim modelom naravnega stanja, kajti v obeh primerih odsotnost potrebnih disciplinskih institucij onemogoča nastanek medsebojnega zaupanja v vzajemnost spoštovanja načel pravičnosti. Kljub vsemu pa je treba še enkrat spomniti na ključne razlike: tveganje, ki ga prinaša prostovoljen pristanek na spoštovanje načel, se ne more meriti s tistim v hobbesovskem naravnem stanju, kjer bi s takšnim ravnanjem tvegali smrt. V Hobbesovem primeru gre za preživetje, poglavitna težava mednarodnega (globalnega) sodelovanja pa je zagotavljanje pravičnosti. Možnosti za sodelovanje so na globalni ravni zagotovo večje kot v naravnem stanju. Področje mednarodnih odnosov poleg tega vsebuje široko paleto organizacij, ki jih je mogoče prilagoditi za izboljšanje ravni pravičnosti kooperacije, v hobbesovskem naravnem stanju pa le-te povsem umanjkajo.

Slednjič bi lahko opozorili na še eno znatno razliko med notranjepolitično in globalno ravnjo sodelovanja: medtem ko pravila sodelovanja na notranji ravni posameznih držav za vse udeležence veljajo enako ter v večini situacij brez njihovega neposrednega pristanka, se zdi sodelovanje na mednarodni globalni ravni veliko manj določeno in zato veliko bolj prostovoljno, kar pomeni, da države hkrati s pristankom na sodelovanje sprejmejo tudi njegova pravila. Toda o ugovoru na takšno stališče smo podrobneje govorili že v prejšnjih razdelkih: vprašanje, na katerega je treba odgovoriti, je, ali je prostovoljnost mednarodnega sodelovanja zares objektivna možnost. V kolikšni meri je sodelovanje mogoče odkloniti? Sicer si lahko zamislimo primer Severne Koreje kot države, ki se poskuša s politiko »opiranja na lastne moči« izogniti vsakršnemu mednarodnemu sodelovanju in zunanjim vplivom, a maloštevilni posnetki življenja v državi kažejo, da podobne odločitve vodijo v revščino in humanitarno katastrofo, saj nezadostnost lastnih virov in zaprtost pred idejami drugačnosti pripeljeta do fizičnega in psihičnega zlorabljanja človeškega dostojanstva. Toda takšni primeri bi nas vendarle lahko navedli k razmišljanju, da so pravzaprav države kot politične entitete in ne posamezniki edini akterji, ki so sposobni sprejemati in spreminjati pravila globalne igre in z njimi določati življenja lastnih državljanov. Že Rawls je trdil, da je bistveni dejavnik, ki določa gospodarsko blaginjo neke države, njena politična kultura kot zbir političnih in državljanskih vrlin posameznikov. Pa so tedaj globalna načela pravičnosti sploh smiselna?

1.13. Pravice držav

V pričujočem razdelku si bomo ogledali, ali je mogoče s postavko o nadrejenosti pravic držav zavreči nujnost obstoja globalnih načel pravičnosti. Sicer vemo, da Rawls potrebo po njihovem obstoju kot dodatnem regulativu globalne družbene kooperacije zavrača, Beitz pa ponuja še nekaj dodatnih alternativ glede njihove veljavnosti. Najprej si zastavi vprašanje, ali bi lahko bile pravice posameznih držav nadrejene delovanju načel globalne pravičnosti. Vsaj na prvi pogled se zdi, da imamo zanj na voljo nekaj utemeljenih razlogov.

Če npr. vztrajamo, da je nacionalna združba (to je država) tudi v vzajemno soodvisnem svetu globalnih procesov še zmeraj primarni dejavnik/vir politične identifikacije posameznikov in se zatorej vsi prispevki na globalno raven stekajo iz ravni posameznih držav, bi morale biti le-te zanje proporcionalno nagrajene. Navzlic temu pa je mogoče trditi, da to sploh ni nikakršen ugovor, saj ne ogroža delovanja globalne družbene osnove, za katero naj bi veljali globalizirani Rawlsovi načeli pravičnosti. Načelo razlike namreč implicitno že predpostavlja, da so za različne stopnje prispevkov potrebne različne stopnje nagrajevanja, pač ob dodatni zahtevi, da so distributivne neenakosti urejene tako, da koristijo najmanj privilegiranim. Kot ugovor bi stališče zato štelo le takrat, če bi trdili, da so bogatejši narodi upravičeni do večjih deležev, kot bi jim pripadali po načelu razlike.

To pa bi pomenilo, da zagovarjamo prepričanje, po katerem so distributivne neenakosti utemeljene tudi v primeru, ko niso v največjo korist najbolj zapostavljenim. Navedeno pozicijo lahko branimo s pomočjo Nozickovega zagovora osebne upravičenosti. V skladu z njim je vsak upravičen do dobrin, ki jih je dobil po načelih pravične transakcije, in do vrednosti, ustvarjene z lastnim delom, pod pogojem, da je bila začetna distribucija dobrin pravična. V svetu brez krivic se lahko po Nozickovem mnenju celotna porazdelitev dobrin ravna po treh načelih (glej Nozick, 1974):

1.) Kdor si prisvoji neko dobrino v skladu z načelom pravične prisvojitve, je do nje upravičen.
2.) Kdor pridobi neko dobrino od nekoga drugega, ki je do nje sam upravičen, je v skladu z načelom pravičnega prenosa do te dobrine upravičen.
3.) Do lastništva dobrin ne more biti upravičen nihče, kdor jih ne prejme v skladu z načeloma 1 in 2.

Neko dobrino si v skladu z načelom pravične prisvojitve pridobimo tedaj, če ta dobrina še nima lastnika; tako postanemo do nje tudi upravičeni, in jo skladno z načelom pravičnega prenosa tudi komu dodelimo.

Na prvi pogled ni v tem nič neobičajnega, na mednarodni ravni pa ima velike posledice: s pomočjo tega argumenta lahko zastopamo stališče, da so narodi upravičeni do svojega relativnega bogastva, ker je sleherni od njihovih pripadnikov deloval po relevantnih načelih pravičnosti, veljavnih za prisvojitev surovin in njihovo pretvorbo v izdelke določene vrednosti, s čimer hkrati predpostavljamo, da se je pravična distribucija dobrin že zgodila in da v procesu

pridobivanja prisvajanja in produkcije dobrin niso bile kršene nikogaršnje pravice, vse to pa je privedlo do trenutnega gospodarskega položaja nekega naroda oz. države. Beitz dodaja, da to ne vpliva na relevantnost njegovega načela za redistribucijo dobrin, saj so bila kolonialna prisvajanja do podrejenih narodov nepravična, kar je zadosten razlog za prerazdelitev.

Rawlsov odgovor na Nozickov argument se glasi, da je navedeno izpeljevanje nepravično, saj ljudem dovoljuje, da se za razpoložljive družbene položaje potegujejo s pomočjo svojih naravnih danosti in talentov, ne da bi pri tem kakorkoli odškodovali tiste, ki so se zaradi naključnosti naravnih in družbenih dejavnikov znašli v neenakopravni situaciji. Ker pa so ti faktorji moralno arbitrarni, ne morejo in ne smejo vplivati na standarde (re)distribucije dobrin, kar še posebej velja za globalno raven, saj so tukaj razlike med začetnimi položaji porazdelitve resursov in dobrin veliko večje kakor znotraj posameznih držav. Ob primerjavi dejavnikov, ki odločilno prispevajo k danemu položaju neke osebe, hitro ugotovimo, da so arbitrarni veliko bolj prevladujoči kot osebni. Poljubnost danega položaja v neki družbi namreč odločilno določa možnosti uresničevanja življenjskih ciljev neke osebe. Rawlsov ugovor na upravičenost do večjega deleža, kot ga da je načelo razlike, se zdi zatorej utemeljen.

Morda bi bila zahteva močnejših narodov do večjih deležev upravičena, če bi leti pristali na določeno kompenzacijo, ki bi jo izplačali šibkejšim narodom, presežek deleža pa bi bil porabljen za izboljšanje položaja njihovih deprivilegiranih državljanov. Beitz pravi, da predlog takšne porabe presežka izhaja iz moralne intuicije, po kateri imajo državljani neke države posebne obligacije do zapostavljenih članov lastne družbe; ta vrsta posebnih obligacij je lahko nadrejena splošni (globalni) vrsti obligacij, v skladu s katero imajo pripadniki neke družbe dolžnost, da pomagajo zapostavljenim skupinam drugod po svetu.

Gotovo bi bilo na tem mestu smiselno pojasniti nastanek posebnih obligacij do lokalnih združb. To bi lahko storili z navedbo psiholoških faktorjev, kot je npr. občutek nacionalne pripadnosti, in rekli, da je le-ta močnejši od občutka pripadnosti človeštvu kot celoti, zatorej bi moralo načelo razlike v polni meri veljati le za nacionalne družbe. Toda tisti, ki bi se odločili za takšno stališče, morajo pojasniti, na kakšen način psihološka utemeljitev moralnih obveznosti velja za primer velikih držav. Zdi se, da imajo na voljo zgolj dvoje možnosti: bodisi, da zagovarjajo vidik, po katerem načela pravičnosti ne veljajo niti v velikih državah in jih je mogoče upoštevati le v manjših lokalnih skupnostih, bodisi morajo priznati, da so obveze, ki izhajajo iz načel pravičnosti, lahko utemeljene še s čim drugim kot le z močnim občutkom (lokalne) pripadnosti. Če prvo alternativo zavrnemo kot nesprejemljivo, pa druga zanika možnost, da bi bili občutki lokalne pripadnosti upravičeno nadrejeni načelom globalne pravičnosti. A četudi bi se izkazalo, da je zadnja postavka napačna, to še vedno ne pojasni implikacije, da občutek nacionalne pripadnosti podpira domnevo o obstoju še posebej močnih notranjepolitičnih obligacij. Beitz meni, da ni razvidno, iz kakšnih razlogov bi morali občutkom nacionalne pripadnosti pripisovati kakršenkoli moralni pomen. Zakaj bi občutki katerekoli partikularne

lojalnosti zmanjševali pomen obveznosti, ki izhajajo iz udeleženosti v oblikah globalnega družbenega sodelovanja? Ali morda zato, ker močnejše vezi socialne kooperacije na državni ravni porajajo tudi močnejše moralne obveznosti? Pa si ponazorimo problem s primerom, kot ga navaja avtor sam:

»Predstavljajmo si svet iz dveh samozadostnih in notranje pravičnih držav A in B. Privzemimo, da ta svet zadošča ustreznemu redistribucijskemu načelu za naravne vire ter da je najmanj privilegirana oseba v državi A znatno premožnejša od sotrpina v državi *B.* Državljani A-ja imajo sicer dolžnosti vzajemne pomoči do državljanov B-ja, jasno pa je, da do njih nimajo dolžnosti, izhajajočih iz pravičnosti, saj družbi zaradi notranje samozadostnosti nista udeleženi v shemi sodelovanja. Denimo pa, da se zidovi samozadostnosti počasi krhajo, tako da A svoja jabolka prodaja za B-jeve hruške. Ali to pomeni, da sedaj prične nenadoma za svet, sestavljen iz A in B, veljati načelo razlike, ki od A-ja zahteva, da vse svoje premoženje deli z B, četudi je skoraj v celoti vezano na gospodarsko sodelovanje znotraj A-ja samega? Zdi se, da ne; lahko bi namreč dejali, da more primer mednarodnega načela razlike urejati porazdelitev zgolj tistih koristi, ki neposredno izhajajo iz mednarodnega družbenega sodelovanja ali ekonomskih interakcij. Ne more pa zadevati koristi iz notranjedržavnega sodelovanja.« (Beitz, 1999: 165)

Tehtnost navedenega primera nas vsekakor nagovarja k modifikaciji globalnega načela razlike, in sicer tako, da bi veljalo le za področje globalnega sodelovanja, na notranji ravni pa bi posledično veljala načela pravičnosti, prilagojena notranjim nivojem sodelovanja, implicira pa tudi domnevo, da obstaja nekakšen prag sodelovanja, ki razmejuje sfero veljavnosti »močnejših« in »šibkejših« načel. Takšna interpretacija nas hitro navede na misel, da bi podobne modifikacije le-teh lahko veljale tudi znotraj posameznih družb oz. držav, kjer obstajajo področja različno intenzivnega sodelovanja. To pa bi lahko pomenilo, da bi imeli člani tesneje povezanih lokalnih skupnosti pravice do večjih deležev dobrin, kakor če bi upoštevali zgolj veljavnost splošnega globalnega načela. Ne glede na plavzibilnost takšne razlage primera pa Beitz njene nadaljnje implikacije zavrača, saj pravi, da tesno povezane družbene enklave ponavadi vključujejo nesorazmerne deleže najbolj privilegiranih razredov. Prav tako opozarja, da je primer s hruškami in jabolki zelo podoben prostovoljni tržni menjavi dobrin in ima na blaginjo članov zgolj marginalne učinke, notranja državna raven pa je sestavljena iz sistema raznovrstnih neprostovoljnih ekonomskih institucij, ki v dobršni meri določajo začetne položaje posameznikom ter jim nalagajo različne pravice in dolžnosti. Ta raven, ki jo Rawls imenuje »osnovna družbena struktura« postavlja pogoje sodelovanja, ki odločilno vplivajo na blaginjo državljane in veljajo brez možnosti njihovega pristanka.

Seveda gornjega opisa s hruškami in jabolki ni mogoče razumeti kot vero stojne podobe modela sodobnega svetovnega gospodarstva. K vsebinskem dru opisane situacije je treba dodati vse tiste dejavnike, ki določajo tako osnovno strukturo posameznih držav, na katero naj bi se nanašala načela pravičnosti, kot tudi institucije, ki omogočajo in določajo okvire mednarodnega sodelovanja. Kolikor bolj kompleksna in razvejana je mreža družbenih odnosov in

gospodarskih transakcij, toliko večji in zapletenejši je vpliv strukture političnih in ekonomskih ustanov na blaginjo udeležencev, ne glede na obseg izkoriščanja njihovih storitev. Priznavanje takšne zapletenosti pa hkrati nakazuje, da je domala nemogoče ugotoviti stopnjo intenzivnosti distributivnega načela, ki bi ustrezala ravni sodelovanja. Opazovanje neprostovoljne gospodarske institucionalne strukture in njenih vplivov na količino premoženja posameznikov je zato po Beitzu veliko boljši način za ugotavljanje možne intenzivnosti ustreznih distributivnih zahtev. Omenjeno razglabljanje sicer ne podpira aplikacije globalnih načel porazdelitve v primeru jabolk in hrušk, pojasnjuje pa, zakaj je njihovo delovanje nad določeno ravnjo meddržavnega (globalnega) sodelovanja nujno, kljub raznim regionalnim variacijam v obsegu sodelovanja.

Naslednji argument proti možnosti udejanjanja globalnih načel pravičnosti pa zadeva vprašanje prihodnjih generacij nacionalnih družb. Trdimo lahko, da bi množino kapitala, ki bi ga namenili za zadovoljitev globalnih distributivnih načel, narodi pametneje uporabili za zagotovitev ekonomske varnosti prihodnjih generacij potomcev. Navedena zahteva sledi iz predpostavke, da je treba na nacionalne skupnosti gledati kot na oblike povezav družbenega sodelovanja skozi čas, ki segajo iz preteklosti, v kateri dana množica ljudi skrbi za preživetje potomcev, v prihodnost, v kateri imajo potomci zaradi odrekanja staršev boljši ekonomski položaj. Na pravice do dedovanja namreč lahko gledamo kot na pravico do akumuliranega kapitala, ki je nastal z varčevanjem znotraj neke družbene skupnosti, najsi bo to družina ali narod. Premoženje tako prehaja od ene na drugo generacijo v nizu zasebnih transakcij. Situacija postane s tem zelo podobna uveljavljanju Nozickovih načel pravičnosti (oz. pravičnih načel upravičenosti do dobrin), katerih delovanje je utemeljeno s pogojem, da je bila začetna distribucija pravična, ki ga je zelo težko zadovoljiti. Poleg tega pa ta ugovor ne spremeni izhodišča, po katerem moralne obveznosti izhajajo iz narave družbenega sodelovanja med narodi, ne pa iz razmer znotraj njih. Zahteve in okoliščine medgeneracijske pravičnosti so torej za razmere trenutnega meddržavnega (globalnega) sodelovanja povsem nerelevantne, kljub intuiciji, da je intenzivnost medčloveških oz. meddružbenih razmerij sorazmerna s stopnjo upravičenosti medsebojnih moralnih obligacij.

V tem razdelku smo si ogledali nekatere možne ugovore proti uveljavljanju globalnih načel pravičnosti, vendar se zdi, da nobeden izmed njih ne spodbija njihove utemeljenosti, četudi bi jih aplicirali v različnih modificiranih različicah in obsegih. Tudi ko bi lahko korektno utemeljili Nozickova načela upravičenosti, to ne bi spodbijalo veljavnosti obstoja globalnih redistributivnih obligacij, saj ni mogoče reči, da se porazdelitev naravnih virov sklada z zahtevami globalnega načela za redistribucijo virov, ali da so bile krivice iz preteklosti, ki jih je mogoče opisati kot nezakonito izkoriščanje virov oziroma kršitev Nozickovih načel upravičene prisvojitve in pravičnih transakcij, popravljene. Edini ugovor, ki se zdi utemeljen, izhaja iz domneve o močnejši intenzivnosti družbenega sodelovanja znotraj posameznih držav ali regij, kar naj bi upravičevalo dodeljevanje proporcionalno večjih koristi in deležev dobrin, kot bi jih udeležencem dodelilo izvajanje globalnega načela pravičnosti.

Globalni principi redistribucije bi morali biti zato modificirani glede na raven in obliko mednarodnega sodelovanja. Kljub temu pa Beitz v sklepu poglavja o pravicah držav pesimistično ugotavlja, da spričo ogromnih ekonomskih razlik med narodi najbrž tudi dosledno izvajanje omenjenih načel distribucije ne bi privedlo do porazdelitve dobrin, ki bi bila popolnoma pravična.

Sam menim, da je bistvo Beitzove dopolnitve Rawlsove teorije mednarodne pravičnosti poleg predloga razširitve modela rawlsovskega naravnega stanja, predlagane modifikacije njegovih načel pravičnosti ter predloga redistribucijskega načela razdelitve naravnih virov, zaobseženo tudi v ugotovitvi, da *obstaja več medsebojno dopolnjujočih se ravni družbenega sodelovanja, za katere obstajajo različni sklopi načel distributivne pravičnosti.* Beitz sam govori o dveh, tj. globalni in notranjepolitični (državni), sam pa mislim, da bi lahko govorili o najmanj treh ravneh: globalni, notranjepolitični in pravičnosti med posamezniki oz. združbami posameznikov, saj sleherna izmed ravni s principi svojega delovanja pomembno vpliva na »končno« (ne)pravičnost distribucije dobrin (v kolikor o kakršnikoli »končnosti« sploh lahko govorimo; morda bi bilo primerneje, če bi govorili o pravičnosti neke vrste »vmesnih« ali »etapnih« distribucijskih stanj, saj se civilizacija razteza skozi prostor in čas.

Na globalni ravni bi torej v idealnem primeru veljala splošna Rawlsova načela pravičnosti, ki bi urejala pravično razdelitev ugodnosti in bremen, izhajajočih iz sodelovanja med državami. Že tukaj Beitz govori o možnostih modifikacij prejetih koristi in zahtevanih dolžnosti, ki bi bile odvisne od intenzivnosti sodelovanja med posameznimi državami ali skupinami držav. Še enkrat pa se mi zdi potrebno opozoriti, da sprejete prilagoditve po Beitzu *ne smejo* vplivati na delovanje splošnih načel pravičnosti, ki niso odvisna od intenzitete sodelovanja, temveč izhajajo iz kantovskega univerzalističnega pojmovanja človeškega dostojanstva (glej kategorični imperativ), ki zanika relevantnost slehernih moralno arbitrarnih dejavnikov (rasa, spol, narodnost, veroizpoved idr.). Takšno pojmovanje predpostavlja upoštevanje tiste različice rawlsovskega modela naravnega stanja, v kateri posamezniki predstavljajo zgolj same sebe, in niso zastopniki narodov, držav ali drugih združb. Sprejetje omenjene pozicije nadalje zahteva normativno določitev globalnega življenjskega minimuma, do katerega so upravičeni globalno najmanj privilegirani ljudje oz. družbeni razredi.

Na ravni posameznih držav v idealnem primeru prav tako veljajo rawlsovska načela pravičnosti, čeprav so lahko med njimi precejšnje ekonomske, pa tudi politične razlike (glej Rawlsovo tipologijo političnih entitet v *Pravo narodov*). Le-te po Rawlsu izhajajo iz različnih naravnogeografskih danosti, čeprav sam trdi, da je najpomembnejši dejavnik njihova politična kultura, ki naj bi bila produkt (ne)pravičnosti njihovih institucij. Zanimivo je, da Beitz takšne zastavitve ne problematizira ter v svojih izvajanjih govori zgolj o dopuščanju različnih državnih oblik (čeprav zagotovo favorizira liberalno obliko ureditve, v kateri bi veljala modificirana Rawlsova načela pravičnosti; modifikacije se tukaj ponovno nanašajo na možnost obstoja območij z različnimi ravnmi sodelovanja, staja pa tudi splošna raven veljavnosti načel, ki določa eksistenčni minimum v okviru posamezne države).

Tretja raven pravičnosti, o kateri rawlsovski teoretiki zaradi (domnevne) arbitrarnosti govorijo zgolj posredno, pa je raven pravičnosti med posamezniki. To je raven, ki jo, kakor se zdi, še najbolje zajame Nozick s svojo teorijo pravičnosti kot upravičenosti. V kolikor sprejmemo postavko, da drugi dve ravni delujeta v skladu z določenimi vzorčnimi [*patterned*] načeli pravičnosti, ki jih je mogoče izpeljati iz Rawlsovega načela razlike (to je razdelitev, po kateri vsak *x* dobi *y* glede na njegov *z*), bi bilo za pravičnost med posamezniki kaj takega nemogoče pričakovati, bilo pa bi tudi nekonsistentno v skladu z liberalnim pojmovanjem oseb kot racionalnih in avtonomnih akterjev znotraj zagotovljenega področja človekovih pravic. Povsem razumljivo je, da so posamezniki ob »izhodiščni« pravični porazdelitvi dobrin, ki je zmeraj nasledek pravičnega delovanja višje družbene entitete (npr. podjetja, države itn.), upravičeni do tega, da tako pridobljene dobrine delijo in prejemajo v skladu z Nozickovim načelom pravičnih transakcij. Rezultat hkratnega delovanja vseh treh ravni pa je, da »končna« oz. »etapna« razdelitev dobrin le stežka povsem ustreza zahtevam vzorčnih načel.

1.14. Možnosti apliciranja Beitzovega modela globalne pravičnosti na »neidealni« svet

Preostane nam še, da si pogledamo, kakšne so možnosti za uspešno aplikacijo Beitzovega modela na »neidealni« svet oz. kakšne bi lahko bile posledice njegovih ugotovitev za področje mednarodne politike. Pri tem moramo seveda izhajati iz nekaterih njegovih temeljnih ter uspešno argumentiranih dognanj, ki se navezujejo zlasti na Rawlsov model mednarodne (globalne) pravičnosti in njegove pomanjkljivosti. Gotovo pa najprej ne smemo pozabiti, da gre pri tem za idealne koncepte in rešitve, ki jih poskušamo aplicirati na neidealno stvarnost, zato bržkone ne bo odveč, če še enkrat poudarimo, da je njihov namen zlasti opisovanje ciljev, h katerim naj bi bili usmerjeni pobudniki in mehanizmi političnih sprememb. Naloga idealne teorije je zatorej tudi po Beitzu »določitev kriterijev za formulacijo in kritiko strategij političnega delovanja v neidealnem svetu, vsaj v tistih primerih, ko je mogoče z zadostno gotovostjo predvideti njegove posledice in tako ugotoviti odnos le-teh do socialnega ideala« (gl. Beitz, 1999: 170). Izpolnjevanje navedene funkcije pa je vse prej kot lahko, saj je narava družbenih sprememb zelo kompleksna, kar še dodatno zaplete možnost njihovega predvidevanja. A kljub temu to ne bi smelo vplivati na smotrno družbenih idealov.

Najpomembnejša izmed slabosti, ki jih Beitz očita Rawlsovemu modelu, je zatorej njegova nedoslednost. V prejšnjih razdelkih smo se namreč podrobneje ukvarjali z Beitzovim prepričanjem, da Rawls v svoji teoriji zanemari vprašanje pravične porazdelitve naravnih virov, kar je po njegovem mnenju eden izmed ključnih pogojev za uspešno oz. enakopravno sodelovanje držav v globalnem sistemu medsebojne odvisnosti. Zato predlaga sprejetje načela pravične porazdelitve virov, po katerem naj bi imela vsaka oseba pravico do deleža vseh razpoložljivih virov. Seveda še zdaleč ni očitno, kako naj bi takšno načelo izvajali, saj bi ob postavki, da so države še zmeraj akterji globalnega političnega dogajanja, to najbrž pomenilo grobo poseganje v njihovo suverenost. Na

splošno bi lahko dejali, da so po Beitzu prav države tisti kamen spotike, ki onemogoča popolno uveljavljanje globalnih načel pravičnosti, pa najsi gre za globalizirano različico Rawlsovih načel ali Beitzovo načelo pravične porazdelitve virov. Vsekakor drži, da države že dolgo niso več edini akterji svetovne politike ter da je z rastjo zavedanja o globalni povezanosti sveta najbrž napočil čas, ko se zdi razmišljanje o kar najbolj splošnih, globalno veljavnih načelih pravičnosti zelo utemeljeno. A kljub vsemu to ne pomeni, da si je današnjo globalno politično sfero mogoče zamišljati brez držav.

Vprašanje idealne pravičnosti v neidealnem svetu je po Beitzu namreč zelo povezano z »naravno dolžnostjo« zagotavljanja pravičnih institucij povsod tam, kjer jih za zdaj še ni. Toda zelo pogosta težava, na katero naletimo, kadar želimo v neidealnem svetu uveljavljati idealne dolžnosti, je, da se kmalu srečamo z medsebojno konfliktnimi primeri situacij, za katere idealne teorije nimajo rešitve ali pa so v danem prostoru in času neizvedljive. Za primer: politična odločitev, ki bi vodila do pravičnejših institucij, lahko hkrati zahteva kršitev drugih naravnih dolžnosti, kot sta npr. dolžnost vzajemne pomoči ali dolžnost, da ne škodujemo nedolžnim; ali pa morda reforme zastarelih institucij zahtevajo opustitev nekaterih dosedanjih bonitet. Ker pa v realnem svetu ni nikoli mogoče z absolutno gotovostjo predvideti vseh posledic moralnih odločitev, se je treba velikokrat zateči k preračunavanju njihovih prednosti oz. slabosti.

Beitz nadalje meni, da dolžnosti spodbujanja vzpostavitve pravičnih institucij tam, kjer jih ni, ne moremo izpeljati samo iz dolžnosti, ki povezujejo ljudi ne glede na vezi, ki izhajajo iz njihovega sodelovanja. Če načela pravičnosti interpretiramo globalno, s tem odstranimo tudi vse razloge za pristranskost dodeljevanja pomoči, takšna interpretacija pa naj bi hkrati zavračala tiste zahteve bogatejših narodov oz. družbenih skupin, ki bi preprečevale spodbujanje blaginje tistih ljudi, ki niso nujno člani omenjenih bogatih skupnosti. Seveda pa ima tako teoretiziranje lahko tudi znatne praktične posledice. Obstoj in sprejetje globalnih redistributivnih obligacij nedvomno precej okrepita tudi vsakršen moralni argument glede dolžnosti dodeljevanja pomoči revnim državam ali posameznikom, obenem pa učinkovito opravita s stališčem, po katerem je mednarodna pomoč pojmovana le kot oblika dobrodelnosti, ki kot taka ni obvezujoča. Poleg tega pa trdi, da priznavanje dolžnosti spodbujanja ekonomskega razvoja povsod po svetu in ne samo v lastni družbi implicitno poraja dvom v moralnost pravnih temeljev obstoječih lastninskih pravic. Zato na pomoč ne bi smeli gledati kot na prostovoljne prispevke deležev premoženja bogatejših držav, marveč kot na prenos sredstev z namenom poprave distributivnih krivic.

Ob postavki, da se globalna načela pravičnosti nanašajo na posameznike in ne na države, pa se po Beitzu pojavi še težava, da jih ni mogoče izpolniti zgolj z meddržavnimi prenosi dobrin. V kolikor želimo izboljšati položaj globalno najbolj zapostavljenih oseb, bi se morale po njegovem mnenju države donatorke ter svetovne agencije za dodeljevanje in razporejanje pomoči osredotočiti na izboljšanje njihovega ekonomskega položaja ter s tem zadovoljitev osnovni življenjskih potreb. Kar pa zadeva države, v katerih je ekstremna revščina rezultat velikih razlik v notranji strukturi prihodkov, bi morali uporabiti sredstva

za izvajanje pritiska v prid reformam, ki bi zmanjšale neutemeljene razlike v ekonomski strukturi prebivalstva. Lahko bi seveda ugovarjali, da pomenijo takšni ukrepi vmešavanje v suverenost držav. Toda če sprejmemo že obravnavana stališča, ki utemeljujejo razširitev Rawlsovih principov na globalno raven, je takšno nasprotovanje neutemeljeno.

Uveljavljanje globalnih načel pravičnosti pa bi po Beitzu zahtevalo tudi reformo mednarodnega gospodarskega reda oz. njegovih institucij, saj bi moralo biti njihovo vplivanje na razdelitev svetovnega bogastva in dobrin prilagojeno na način, s katerim bi pripomogle k manjšanju neutemeljenih premoženjskih razlik. Pripadniki bogatejših narodov bi namreč lahko nasprotovali odvzemanju njihovih deležev premoženja, v kolikor ne bi imeli zagotovila, da bodo podobno ravnali vsi posamezniki sveta, ki spadajo v njihov razred. Tak ugovor sicer ne zmanjša nujnosti upoštevanja globalnih redistributivnih načel, poudarja pa potrebo po razvoju koordinacijskih mehanizmov, s katerimi bi učinkovito uskladili redistributivne politike številnih mednarodnih akterjev ter tako vzpostavili potrebno zaupanje in se izognili nevarnosti neupravičenega bogatenja na račun drugih. Beitz predlaga, da bi pravila mednarodnega trgovanja in razporejanja financ prilagodili tako, da bi institucije na globalni ravni spodbujale prerazdelitev dobrin v korist revnejših držav, in jih hkrati usmerjale v prilagajanje njihovih notranjih ustanov, da bi same maksimirale položaje lastnih najmanj privilegiranih prebivalcev. Takšni mehanizmi naj bi prispevali k zagotavljanju vzajemnega spoštovanja dogovorov glede dodeljevanja pomoči, saj bi jih nadzirale ustanove, ki bi imele vsa pooblastila za izključevanje kršiteljev, in jih s tem prisiljevale k spoštovanju načel. Konkretni primeri političnih ukrepov, ki jih za doseganje pravičnejše porazdelitve dobrin predlaga Beitz, v prvi vrsti zajemajo vzpostavitev splošnega sistema trgovskih subvencij za dobrine in proizvode iz revnejših držav ter odpravo zaščitnih carin za proizvode bogatejših. Kot je znano, si za podobne okvirje trgovanja prizadevajo Svetovna trgovinska organizacija, Mednarodni denarni sklad ter Svetovna banka, vendar so dejanski učinki poskusov njihovega udejanjanja zaradi nasprotujočih si interesov vprašljivi. Avtor pravi, da bi bilo morda bolje poskusiti z neposrednimi nakazili pomoči potrebnim državam, vendar hkrati ugotavlja, da bi to zaostrilo problem vzajemnega jamstva dodeljevanja in porabe nakazil, bilo pa bi tudi politično nemogoče (»direktna« pomoč državam se namreč še zmeraj neločljivo povezuje z vplivom in pogojevanjem donatorjev).

Slednjič Beitz opozori na še eno zanimivo posledico poskusov aplikacije globalnih principov na realnost. Če predpostavljamo, da se najprej nanašajo na svet kot celoto in šele nato na države, to pomeni, da bi njihovo upoštevanje lahko prispevalo dodatne razloge za nasprotovanje zakonom, sprejetim v notranje pravičnih ureditvah, še posebej v situacijah, ki zadevajo udeležbo posameznikov v oboroženih silah in spopadih. Avtor navaja primer samoobrambne vojne, v kateri se bogatejša država brani pred revnejšo, čeprav ima slednja po Beitzu glede na globalna načela pravičnosti legitimne razloge za vojno (npr. da ravna v skladu z njegovim načelom pravične porazdelitve virov), in pravi, da bi bila v tem primeru zavrnitev sodelovanja v oboroženih silah upravičena, četudi gre za samoobrambo. S tem se sam seveda ne morem strinjati, saj sem na

nesprejemljivost in neizvedljivost omenjenega načina ravnanja opozoril že v razdelku 1.10.

Toda če sledimo avtorjevim splošnejšim smernicam, lahko vseeno brez težav ugotovimo, da je razširitev ekonomskih in kulturnih odnosov onkraj nacionalnih meja znatno oslabila moralno legitimnost in vlogo države kot odločilnega akterja na področju mednarodnega (globalnega) sodelovanja. Beitz še posebej poudarja, da v svetu, kjer nacionalne meje več ne ločujejo sorazmerno samozadostnih političnih entitet, le-teh ne moremo imeti za moralno odločilne dejavnike na področju družbene geografije. To pomeni, da moramo moralne odločitve sprejemati z vidika takšnega naravnega stanja, v katerem bodo tudi vse lastnosti, ki jih podeljuje določeno državljanstvo, skrite za tančico nevednosti.

1.15. Sklepni komentar: na poti h globalnemu kozmopolitizmu

Navedeni avtorjevi argumenti in izvajanja nas zatorej več kot utemeljeno navajajo k sklepu, da je celotno avtorjevo besedilo *Political Theory and International Relations* mogoče razumeti kot dober poskus premika razumevanja mednarodnih odnosov od ustaljenih okvirjev političnega realizma h globalnemu kozmopolitizmu kot stališču, po katerem vse človeštvo spada v enotno moralno skupnost, kar seveda predpostavlja tudi obstoj skupnih, torej absolutnih moralnih vrednot. Avtor želi ta premik izvesti s pomočjo prevpraševanja in zanikanja nekaterih kategorij, na katerih temelji politični realizem, pri čemer se v največji meri opira na Rawlsov tekst *The Law of Nations* [*Pravo narodov*], iz katerega izpeljuje tudi večino lastnih kritičnih opažanj ter bolj ali manj smiselnih popravkov in dopolnitev.

V pripisu k omenjenemu delu, ki ga je avtor dodal šele leta 1999, Charles Beitz podobno kot Thomas Pogge ugotavlja, da je mogoče celoten argument za relevantnost in sprejetje globalnih načel razumeti bodisi v kontekstu teorije šibkega [*weak thesis*] bodisi v kontekstu teorije krepkega [*strong thesis*] kozmopolitizma. Ob tem naj pojasnim, da je tako imenovano »šibko« kozmopolitsko stališče glede globalne teorije pravičnosti istovetno s Poggejevo R2 interpretacijo Rawlsovega modela drugega naravnega stanja, »krepko« kozmopolitsko stališče pa je enako Poggejevi R1 interpretaciji Rawlsovega modela drugega naravnega stanja. Naj spomnimo: v skladu z interpretacijo RI so udeleženci v drugem naravnem stanju predstavniki posameznih oseb, v skladu z interpretacijo R2 pa predstavniki posameznih narodov oz. držav. Zagovarjanje šibkega kozmopolitizma na področju mednarodnih odnosov pomeni, da sprejemamo stališče, po katerem je mednarodna osnovna struktura kot predmet principov pravičnosti podobna notranjepolitičnim strukturam posameznih držav, argumentiranje v prid krepkega pa zahteva reinterpretacijo Rawlsovih načel pravičnosti na način, s katerim njuno veljavnost razširimo na svet kot celoto (to je »globalizirana« oblika načel).

Obe interpretaciji imata, kot navaja tudi Pogge, različne nasledke: »krepka« različica po Beitzu zahteva pomembno spremembo omenjenih načel, za šibko pa bi lahko dejali, da je zaradi agnostičnega pojmovanja glede obstoja mednarodne

sfere distributivne pravičnosti zgolj podaljšek načel, ki veljajo za posamezne narode oz. države. Krepka različica je zaradi svojih praktičnih posledic nedvomno težje ubranljiva in hkrati težje dosegljiva, saj zahteva vrsto institucionalnih sprememb. Šibka različica je glede izvedbe manj zahtevna, a zato bolj »konzervativna«; kot vemo, jo zagovarja tudi Rawls sam, nanjo pa je mogoče gledati tudi kot na stopnjo pri uresničevanju krepke različice, zato si jo bomo ogledali nekoliko podrobneje ter nato poskušali oceniti, v kolikšni meri ustreza dani politični realnosti.

Pri Beitzovem razumevanju šibke oblike kozmopolitizma je treba poudariti, da pri njej ne gre za iskanje najboljše institucionalne strukture za delovanje mednarodne politike, saj ni nujno, da bi bile države podrejene kakršnikoli (višji) globalni avtoriteti ali svetovni vladi, sploh pa sam pravi, da je tak kozmopolitizem, kar zadeva pravo strukturo mednarodnih institucij, agnostičen. Prav tako to ni stališče o tem, kako naj bi osebe razumele svoje individualne identitete in pripadnosti, temveč se omenjena pozicija nanaša predvsem na osnovo, zaradi katere so mednarodne ustanove lahko bodisi upravičene bodisi kritizirane. Sam meni, da bi bilo zato najbolje uporabljati poimenovanje *moralni kozmopolitizem* ter ob tem navaja Poggejevo izjavo, po kateri ima »vsako človeško bitje svoj globalni položaj kot najbolj temeljna enota moralnega prizadevanja« (glej Beitz, 1999: 199 spodaj). Politične preference ali vzpostavitev institucij bi zato morale temeljiti na nepristranskem pojmovanju zahtev sleherne osebe, ki jo zadevajo; pravilo pa naj bi se kot tako nanašalo na svet kot celoto.

Moralni kozmopolitizem pomeni po Beitzu izziv za vse teorije, ki na državo ali na katerokoli drugo obliko družbene skupnosti gledajo kot na enklavo posebnih odgovornosti, ki naj bi bile različne od globalnih ter zato tudi posebej utemeljene. Avtor v nadaljevanju navaja tri ugovore proti veljavnosti šibkega kozmopolitizma, ki zadevajo naravo ekonomskega sodelovanja med državami in, znotraj njih, pomen nacionalnih meja za razvoj določenih političnih in ekonomskih vidikov družb ter naravo potencialnih posebnih obligacij, ki se nanašajo na odnose med sodržavljani. O nekaterih pomislekih smo podrobneje govorili v več prejšnjih razdelkih in jih na tem mestu povzemam zgolj zaradi jasnejšega razumevanja stališč šibkega kozmopolitizma.

Kot smo videli, Beitz v svojem besedilu govori o vrsti razlik, pa tudi podobnosti med notranjepolitično in mednarodno sfero delovanja. Njegov temeljni argument pa se glasi, da sta obe področji zaradi naraščajoče soodvisnosti in intenzivnosti sodelovanja postali dovolj podobni, da bi morali načela pravičnosti, ki jih sprejmemo na notranjepolitični ravni, v podobni obliki sprejeti tudi na mednarodni. Kljub temu pa nekateri teoretiki (npr. John Rawls in Brian Barry) menijo, da je poskus vzpostavitve analogije med njima pretiran, saj precenjuje obseg in značaj globalne gospodarske soodvisnosti, pa tudi stopnjo, do katere sta globalni in notranjepolitični sistem primerljiva kot sistema, ki spodbujata vzajemnost koristi sodelovanja.

Brian Barry posledično trdi, da še tako obsežna prepletenost globalnega trgovanja ne more zadostiti zahtevam Beitzove analogije, ter meni, da institucije kot so OZN in Svetovna banka sicer nekoliko zameglijo nasprotja med ravnema,

vendar po njegovem ne gre prezreti dejstva, da sta obseg in intenzivnost sodelovanja, ki bi bila obema stranema dejansko v korist, zelo omejena. Pogoji recipročnosti, ki bi zagotavljali obojestranske koristi vpletenih strani, zato preprosto ne obstajajo.

Vendar pa lahko odvrnemo, da je tudi po Rawlsovem pojmovanju družba več kot le sistem preprostih menjav. Njegova »osnovna družbena struktura« namreč zajema celoto institucij in praks, ki organizirajo in regulirajo družbeno življenje in gospodarsko udejstvovanje posameznikov. Osnovna struktura je najpomembnejši subjekt pravičnosti zlasti zato, ker določa začetne točke individualnih transakcij, oblikuje in omejuje želje in pričakovanja posameznikov ter opredeljuje družbenost posameznikov ne glede na njihov pristanek. Značilnosti te strukture pa kažejo tudi na to, da bi bilo napačno interpretirati področje mednarodnih odnosov kot domeno, na kateri se dogaja zgolj ekonomska menjava. Nenazadnje v zadnjih desetletjih doživljamo pravi razcvet mednarodnega, nadnacionalnega sistema ekonomskih, pravnih, političnih in drugih ustanov ter organizacij, kar več kot očitno kaže na razvoj globalne osnovne strukture, ki lahko s svojimi mehanizmi prav tako usodno vpliva na položaj posameznikov. Beitz meni, da postaja razlikovanje med notranjepolitično in nadnacionalno ravnjo vse težje, saj so državne in mednarodne strukture tako prepletene, da bi bilo zelo tvegano, če bi krivdo za nastajanje strukturnih neenakosti med posameznimi sloji svetovnega prebivalstva pripisali le strukturam ene same ravni.

Omenili pa smo tudi Barryjevo trditev, da na globalni ravni za razliko od državne niso izpolnjeni pogoji recipročnosti, saj naj bi bile gospodarske in družbene neenakosti v svetovnem merilu prevelike. Tako naj bi imele bogate države le malo koristi od sodelovanja z revnimi, zato iskanje globalnih principov pravičnosti naj ne bi bilo posebej smiselno, vsaj glede predvidevanj o recipročnosti ali vzajemnih koristih. Seveda pa je mogoče takšno razmišljanje sorazmerno zlahka označiti kot zelo pristransko ali celo zgrešeno, kajti več kot verjetno je, da imajo največje koristi od sodelovanja med revnimi in bogatimi državami prav slednje, ko s selitvijo proizvodnje na cenejša tržišča ustvarjajo ogromne dobičke (če spomnimo na zgolj eno izmed možnosti). Sicer pa Beitz opozarja, da Barryjevo utemeljevanje načel pravičnosti na pogojih recipročnosti in vzajemne koristi ni (povsem) istovetno z Rawlsovim, in zatrjuje, da Rawls pri izpeljevanju koncepta distributivne pravičnosti znotraj neke družbe oz. države izhaja iz obstoječih neenakosti ter na ta način določi osnovo, na podlagi katere lahko predvidevamo, kakšna je verjetnost poštenega sodelovanja. Leta je določena z enakostjo, kar pomeni, da so načela pravičnosti upravičena tedaj, kadar bi bilo za enakopravne moralne osebe racionalno, da bi jih sprejele, ne glede na njihov dejanski socialni ali ekonomski položaj. Zato lahko po Beitzu trdimo, da je glede na razmislek o globalnih moralnih standardih racionalno zahtevati določitev splošnega eksistenčnega minimuma ter upravičenosti vseh ljudi do minimalnega deleža materialnih dobrin, četudi hkrati priznavamo, da je na nadnacionalni ravni doslej premalo učinkovitih institucij, ki bi zagotavljale dosledno izpolnjevanje podobnih ciljev. Vsekakor pa ne moremo več prepričljivo trditi, da je ekonomski in družbeni položaj v največji meri odvisen

od njihovih političnih kultur, saj je njihova situacija čedalje bolj odvisna od globalne povezanosti in drugih dejavnikov, na katere je skorajda nemogoče vplivati (finančna kriza, klimatske spremembe idr.). Vsakršno drugačno izhodišče bi pomenilo, da je teorija kot celota pristranska oziroma pomanjkljiva. Kaj pa, če bi globalno raven interakcij poskušali razumeti a priori in ne zgolj kot posledico krepitve mednarodnih povezav?

S tem vprašanjem se avtor ponovno nekoliko zaplete, saj vse doslej v svoji teoriji izhaja iz globalne strukture kot danega dejstva, ki pač izhaja iz povečanega obsega meddržavnega in nadnacionalnega sodelovanja, za katerega so dovolj že zelo verjetna empirična ugibanja in postavke. »Nova«, bolj teoretska oz. filozofska zastavitev, s katero naj bi se (menda) bolj približali Rawlsovemu idealu, pa po Beitzu zahteva, da izhajamo iz ideje, da je neki (poljuben) tip globalne osnovne strukture pač potreben in hkrati neizogiben glede na že opisane značilnosti in obseg družbenoekonomskih odnosov. Iz te predpostavke pa naj bi se nato polagoma prebili do načel, ki bi jim morala ta globalna osnovna struktura ustrezati, če naj bi bila sprejemljiva za vse osebe, ki se skladajo z Rawlsovim pojmovanjem enakopravnih moralnih oseb. Tako dobljena načela bi posledično opisovala idealno globalno osnovno strukturo, katere naloga bi bila ustrezno omejevanje in prilagajanje gospodarskih in družbenih procesov. Ob tem pa Beitz ironično opominja, da kljub vsej dobronamernosti takšnega početja nimamo prav nobenega razloga za prepričanje, da bi bil dobljeni ideal kakorkoli podoben stanju, ki ga doživljamo danes. Zdi se, da Beitz s tem predlogom vsaj posredno sugerira možnost različice globalnega stanja R3, v kateri udeleženci ne bi bili niti posamezniki niti predstavniki držav, temveč bi sprejeta idealna načela vnaprej določala tako položaj držav kot posameznih oseb; glavna pomanjkljivost takšnega »namigovanja« pa je seveda v tem, da ostaja nemo glede možne vsebine načel – tako da niti ni razvidno, ali gre pri tem za katero izmed že obravnavanih različic ali za kaj novega.

Slednjič Beitz spregovori še o konfliktu med splošnimi moralnimi dolžnostmi do soljudi, ne glede na njihovo pripadnost, in dolžnostmi do rojakov. Ob sprejetju moralnega kozmopolitizma in njegovih standardov, ki jih večina teoretikov izpeljuje iz Splošne listine o človekovih pravicah (glej Haydnovo in Poggejevo kritiko Rawlsove teorije), se namreč povsem utemeljeno zastavi vprašanje, zakaj bi imele moralne dolžnosti do rojakov oz. sodržavljanov prednost pred dolžnostmi, ki jih imamo do drugih ljudi.

Največ argumentov v prid prednosti dolžnosti, ki jih imamo do rojakov, izhaja bodisi iz postavke, po kateri so družbena razmerja med rojaki in sodržavljani drugačna (to je intenzivnejša, določnejša) od razmerja, ki ga imamo do poljubnih prebivalcev sveta, bodisi iz stališča, v skladu s katerim je vsakršno »egalitarno« omejevanje veljavnosti moralnih načel zgrešeno. Možna pa je tudi obramba prioritete dolžnosti glede na nezaželene posledice, ki bi jih prineslo strogo egalitarno obravnavanje ljudi nasploh. Dober primer je npr. omejevanje migracijskih tokov. Beitz tukaj navaja Sidgwicka, ki pravi, da neomejena migracija naj ne bi bila v splošnem (globalnem) interesu, saj bi onemogočala prizadevanja držav za ohranjanje notranje družbene kohezije, zavirala kulturno

rast ter oteževala ohranjanje notranjega reda in integritete notranjepolitičnih procesov. Tudi udeleženci v modelu globalnega naravnega stanja, ki bi predstavljali posamezne osebe (in ne držav), bi po Beitzovem mnenju lahko izbrali načelo, po katerem bi imele moralne dolžnosti do sodržavljanov prednost pred dolžnostmi do drugih ljudi, če bi menili, da bi bolje živeli v svetu držav, ki bi zagotavljale določene prednosti in bonitete lastnim državljanom, medtem ko bi bila pravična porazdelitev globalnih bremen in presežkov prepuščena institucijam globalne ravni.

Če potemtakem sprejmemo stališče, da so (nacionalne) države še zmeraj zelo pomembni akterji svetovnega političnega dogajanja, si je po mojem mnenju dokaj težko zamisliti svet, ki bi temeljil na krepki različici kozmopolitizma, po kateri bi imela veljavnost splošnih, neosebnih moralnih standardov vselej prednost pred dolžnostmi do so državljanov. Kljub temu pa je eno izmed najpomembnejših sporočil obravnavanega Beitzovega besedila zajeto v dokaj relevantnem poskusu predstavitve vpliva procesov nadnacionalne ravni na raven držav in obratno, v čemer se kaže tudi poglavitna prednost Beitzove teoretske dopolnitve Rawlsovih načel, četudi ne moremo zmerom trditi, da so »dodatki« smiselni. Ne glede na to pa lahko po mojem mnenju s precejšnjo gotovostjo rečemo, da predstavlja R2 različica globalnega kozmopolitizma tisti »ideal« politične in distribucijske ureditve, katerega obrisi se že kažejo tudi v realnosti – lahko bi dejali, da je Lizbonska pogodba ena od njegovih bolj ali manj uspešnih različic.

1.16. Beitzov model globalne redistribucije in kriterij dvanajstih kategorij

Beitzov model globalne pravičnosti odlikuje predvsem to, da v svoje razumevanje mednarodne realnosti že vključuje obstoj globalizacijskih procesov, upošteva oz. opozarja na nujnost učinkovite nadnacionalne strukture, ki naj bi jih uravnavala, ter poudarja več akterjev, ki lahko sooblikujejo vidike mednarodne politike, in ne zgolj držav. Pomemben pomen pripisuje tudi udejstvovanju posameznikov, družbenih skupin in drugih oblik organizacij. Kljub vsemu pa kvaliteto njegovega modela precej zmanjša očitno nerazumevanje kantovskih načel, iz katerih naj bi izhajal, kar postavlja pod vprašaj tudi interpretacijo nekaterih drugih kategorij predlaganega modela. Če si ga ogledamo skozi prizmo dvanajstih kategorij, naj bi bil Beitzov model videti takole.

Kategorija enakopravnosti med državami je v okviru mednarodnega političnega delovanja bistveno razširjena na akterje, ki naj bi prav tako dobili enakovredne možnosti pri soodločanju o političnih vsebinah in smernicah razvoja. Gre predvsem za poudarjanje položaja posameznikov nasproti položaju držav, saj naj bi se po Beitzu sprejeta načela globalne pravičnosti nanašala predvsem nanje, četudi bi države ohranile vlogo dodeljevalk pomoči.

Tudi kategorija ozemeljske celovitosti držav je pri Beitzu jasno omejena s pravico družbenih skupin do odcepitve (samoodločbe) v primeru, ko se večina prebivalstva na določenem ozemlju odloči za odcepitev od obstoječe države, [0]

tem pa obenem izpolni vse prostovoljno sprejete obveznosti do drugih strani, ter se zaveže, da z odcepitvijo ne bodo ogrožene osebne pravice in svoboščine prebivalstva, odcepitev sama pa tudi ne sme povzročiti distributivne nepravičnosti. S tem sem hkrati navedel Beitzov kriterij za pravico narodov do samoodločbe. Pravica do nevmešavanja v notranje zadeve držav je pri modelu globalne redistribucije prav tako zelo omejena. Beitz namreč zastopa stališče, da je vmešavanje dopustno v primeru, kadar lahko utemeljeno domnevamo, da bo spodbudilo uravnotežen razvoj pogojev, ki bodo omogočili uresničevanje sprejetih načel pravičnosti. Odločitev o interveniranju mora biti sprejeta na podlagi zadostnih informacij, zagotovljena pa mora biti tudi zaščita prebivalstva pred enostranskimi interesi državo(e), ki vmešavanje izvaja(jo). Pri tem naj bi bili še posebej pozorni na oblikovanje takšnih principov pravičnosti, ki bi ustrezali državam, katerih družbene, gospodarske in kulturne značilnosti se razlikujejo od zahodnjaških družb. To pomeni, da se Beitz pomembno oddalji od Rawlsove hierarhije sistemov, kar morda naredi njegovo teorijo malce sprejemljivejšo.

Beitz je namreč edini izmed obravnavanih teoretikov, pri katerem kategorija miroljubnega reševanja sporov predstavlja resno težavo. Določa jo namreč njegovo načelo upravičenosti do naravnih virov, ki pravi, da ima vsaka oseba enako pravico do deleža vseh razpoložljivih virov. Dodeljeni deleži dobrin bi morali zagotavljati ekonomske pogoje za razvoj pravičnih institucij. V nasprotnem primeru imajo deprivilegirani narodi pravico, da svoje deleže izterjajo z vojno. Takšno stališče je seveda v popolnem nasprotju s kantovskim pojmovanjem enotnosti morale in politike (ki je sicer resda idealno pojmovanje), predstavlja pa tudi resen odklon od splošno uveljavljenega standarda, po katerem so države do poseganja po vojnih sredstvih upravičene samo v primeru samoobrambe. Sam menim, da četudi sprejmemo pozicijo, v skladu s katero so bogatejše države *dolžne* pomagati revnejšim (pa čeprav gre pri tem zgolj za varovanje lastne varnosti in standarda), pri tem ne moremo konsistentno zagovarjati stališča, da imajo revnejše države *pravico*, da si manjkajoče vire vzamejo s silo.

Takšno mišljenje ima zagotovo posledice tudi pri obravnavi preostalih kategorij, denimo pri kategoriji odrekanja uporabi sile. Moje stališče je, da dosledno upoštevanje načela upravičenosti do naravnih virov implicira tudi zagovor načela uporabe sile, če bi le-ta privedla do vzpostavitve pravičnih institucij, kar je odkrito utemeljevanje doktrine preventivne vojne, ki se mu Rawls sicer poskuša izogniti, a ne preveč uspešno.

Beitz sicer naredi pomemben premik pri razumevanju globalne sheme družbenega sodelovanja, katere temeljni pokazatelj naj bi bila naraščajoča ekonomski soodvisnost držav. Zato tudi meni, da meje med državami ne bi smele več pomeniti dejavnikov temeljnega moralnega pomena (kakor je to lepo vidno pri Rawlsu, in sicer še bolj, kot pri Kantu), posledično pa tudi ne meja družbenih obligacij – subjekti, na katere naj bi se nanašala globalna načela pravičnosti, pri Beitzu torej niso več zgolj države, ampak tudi posamezniki.

Ob tem je vsekakor zanimivo, da Beitz v svojem modelu ne obravnava vprašanja človekovih pravic, marveč se zadovolji zgolj s citiranjem Poggejeve formulacije, v skladu s katero naj bi slehernega posameznika glede na njegov

globalni položaj jemali kot temeljno enoto moralnega prizadevanja, torej kot subjekt, na katerega se v največji meri nanašajo vsa načela, ki določajo Beitzov model globalne pravičnosti. Tudi on (še) ne predvideva nikakršnih posebnih določil glede varovanja okolja.

Ne glede na to pa je izjemno radikalen glede načel, na katerih naj bi temeljil pravičnejši ekonomski red: predvideva namreč ločitev principov, ki naj bi veljali za globalno sfero sodelovanja, od tistih, ki definirajo notranjepolitično. Vsebinsko so sicer načela enaka Rawlsovim, vendar veljajo posebej za sfero mednarodnega in posebej za sfero sodelovanja znotraj posameznih držav, čeravno se sam hkrati nagiblje k interpretaciji, da bi lahko dosegli takšno naravno stanje, v katerem bi veljala globalno za vse posameznike. Potrebno pa je opozoriti na bistveno Beitzovo dopolnilo, po katerem ima vsaka oseba enako pravico do deleža vseh razpoložljivih virov, kar pa njegov model obenem precej problematizira.

Obstoj transnacionalne strukture, ki naj bi nadzorovala izvajanje načel pravičnosti ter sankcionirala »neposlušne« politične akterje, je pri Beitzu sicer nakazan, vendar je še precej nedefiniran, saj sam vidi predvsem težave, ki bi nastanek takšnega globalnega institucionalnega aparata precej ovirale (birokratizacija, težavnost koordinacije stališč med političnimi akterji ipd.).

Kljub vsemu pa ob sklepnem ovrednotenju Beitzovega modela glede na kriterij dvanajstih kategorij lahko vidimo, da se sam problematike mednarodnega sodelovanja loteva resneje kot Rawls, saj predlaga splošnost načel za porazdelitev dobrin (ki jih tudi sam bolj ali manj uspešno dopolni), upošteva razlike med nadnacionalno in notranjepolitično ravnjo sodelovanja ter nakaže potrebo po dejavnejši vključitvi posameznikov v procese nadnacionalnega odločanja. Zato menim, da je njegov predlog kozmopolitske ureditve glede na zastopanost dvanajstih lastnosti ustreznejši in lahko služi kot dobra podlaga za iskanje ustreznejših rešitev.

BEITZ'S MODEL OF GLOBAL JUSTICE: GLOBAL REDISTRIBUTION

Beitz's theory of global justice, as it is elaborated in his work *Political Theory and International Relations* represents an interesting complement to the existing theories of political realism and liberalism. Nonetheless, according to his own point of view, in the first place it should be regarded as some kind of logical continuation to Rawls' *Law of Peoples* because it addresses some crucial issues of his theory that could be seen as problematic. In particular, his main criticism refers to the absence of global sphere of political action in Rawls' theory. Consequently, his solution of that predicament provides an attempt of how to extend Rawls' principles of justice from the state level to the globalised world. Hence, Beitz's proposal is also an example of connection between the normative-theoretical and scientific-empirical part of political science: his theoretical work stems from empirical knowledge which gradually transcends into normative and theoretical domain of political philosophy. After all, Beitz's normative principles of justice should serve as guidelines to empirical, decision-making politics.

Keywords: political philosophy, international relations theory, cosmopolitanism, global justice.

Literatura

Beitz, Charles R. (1979). *Political Theory and International Relations.* Princeton: Princeton University Press.

Beitz, Charles R. (2000). »Rawls's Law of Peoples«. *Ethics* 110. št. 4, str. 669–696.

Hayden, Patrick (2002). *John Rawls: Towards a Just World Order.* Cardiff: University of Wales Press.

Harris, Errol E., Yunker, James A. (1999) (ur.). *Toward Genuine Global Governance: Critical Reactions to »Our Global Neighborhood«.* London: Praeger.

Kant, Immanuel (2006). *Zgodovinsko – politični spisi.* Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia.* Basic Books.

Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls.* Ithaca: Cornell University Press.

Pogge, Thomas (2008). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibility and Reforms.* Cambridge: Polity Pres.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples with »The Idea of Public Reason Revisited«,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Scholte, Jan Aart (2000). *Globalisation. A Critical Introduction.* London: Macmillan Press Ltd

Mitja Sardoč
Pedagoški inštitut, Ljubljana ter Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU

TOLERANCA V SODOBNI PLURALNI DRUŽBI

Tako zgodovinsko kakor tudi konceptualno je toleranca osnovni model spoprijemanja z različnostjo, ki ga praviloma povezujemo z liberalnim modelom državljanstva kot političnega pojmovanja posameznika. Kljub svoji osrednji vlogi v sodobni politični misli pa ostaja toleranca predmet različnih protislovij in številnih nesoglasij. Pričujoči prispevek prinaša predstavitev osnovne dinamike tolerance v sodobni pluralni družbi. Uvodni del prispevka prinaša predstavitev sprememb pojmovanja tolerance ter teoretičnih problemov, ki so s tem povezani. Drugi del prinaša predstavitev pogojev in okoliščin tolerance. Tretji del prispevka analizira moralne in konceptualne ugovore zoper tolerance, ki mu sledi predstavitev dveh vidikov meje tolerance. Sklepni del prispevka prinaša predstavitev dveh konkurenčnih pristopov k sprejemanju različnosti ter s tem povezano problematiko sprejemanja in vključevanja različnosti.

Ključne besede: toleranca, različnost, pluralizem, državljanstvo, enakost spoštovanja, pripoznanje

I. Temelji tolerance

Toleranco pogosto enačimo s sprejemanjem različnosti ter odprtostjo in spoštovanjem razlik. Zdi se, da je njena narava neproblematična, njena vloga nevprašljiva in njen pomen jasen ter določljiv, saj velja v sodobnih pluralnih družbah širše soglasje o tem, kakor je izpostavil Sanford Levinson, »da smo strpni ali celo spoštljivi do ljudi, ki se od nas razlikujejo, ki imajo drugačna prepričanja ter se udejstvujejo v dejavnostih in praksah, ki so tuje, neprijetne ali celo odvratne« (Levinson, 2003: 103). Kljub temu pa je odnos do tolerance vse prej kot preprost in enoznačen, saj velja – tako zgodovinsko kakor tudi teoretično – za enega od najbolj kompleksnih in protislovnih konceptov v politični teoriji nasploh oz., kakor je izpostavila Judith Shklar, na neki način opredeljuje samo bistvo liberalne naravnanosti oz. najvišjo liberalno vrlino (Shklar, 1984). Toleranca – tako William A. Galston – izraža in zahteva »zavestno nepripravljenost delovati na način, ki drugim preprečuje, da živijo v skladu s svojimi različnimi pojmovanji o tem, kaj daje življenju smisel in vrednost« (Galston, 1999: 45) oz. se predstavlja »kot načelna zavrnitev uporabe prisilne moči države za izrekanje lastnega pogleda na druge« (Galston, 2002a: 126).[1]

[1] Ena od razlik med nevtralistično oz. politično ter perfekcionistično interpretacijo liberalizma je v samem statusu tolerance. Medtem ko je v okviru perfekcionistične interpretacije liberalizma toleranca tipična liberalna vrednota, predstavlja v okviru politične interpretacije liberalizma

Če jo zagovorniki upravičujejo kot najustreznejši model spoprijemanja z različnostjo in kot temeljno vrlino sodobnega pojmovanja državljanstva bi »etično ustrezno rešitev za potencialno konfliktna razhajanja o tem, kako naj bi živeli« (Galeotti, 2009: 13), jo njeni številni kritiki in nasprotniki označujejo za zgrešeno, pomanjkljivo ali celo zastarelo. Prav ta ambivalentnost do tolerance kaže na to, da vprašanja, ki jih odpira toleranca v sodobni pluralni družbi niso nič manj problematična, njena vloga nič manj sporna in njene meje nič manj protislovne, kakor so bile v času in prostoru, ko se je toleranca prvič pojavila. Toleranca prvotno ni bila model za spoštovanje in vključevanje različnosti, saj - v evropskem kontekstu – izvorno predstavlja političen in praktičen odgovor na versko različnost ter s tem povezana nesoglasja in konflikte v Evropi v 16. in 17. stoletju (Dees, 2004; Kaplan, 2010; Kymlicka, 1996; Williams & Waldron, 2008; Zagorin, 2003). Kakor je poudaril Michael Walzer, je toleranca kot mehanizem spoprijemanja z različnostjo, ki je nastala v času verskih vojn v šestnajstem in sedemnajstem stoletju, »resignirano sprejemanje razlik za ceno miru« (Walzer, 1997: 10), kjer je v samem izhodišču šlo za razrešitev 'notranjega' konflikta in ne medverskega konflikta. Izvorno toleranca torej ni predstavljala:

> »doumevanja ali razumevanja narave ostalih ver. [...] Osnova verske tolerance je precej drugačna. Protestanti priznavajo, da imajo tudi katoličani in muslimani globoka verska prepričanja, ki so zanje prav tako pomembna, kakor so protestantska prepričanja pomembna za protestante.« (Kymlicka, 2003: 164)

Preoblikovanje oz. razširitev tolerance iz pragmatičnega mehanizma, ki zagotavlja varnost in mir ter stabilnost absolutističnih monarhij (npr. v srednjeveški Evropi) oz. imperijev (Otomansko cesarstvo), v splošno načelo spoprijemanja z različnostjo v sodobnih pluralnih družbah zahteva dodatno pojasnilo. Kakor je izpostavil William A. Galston, se je verska toleranca začela kot »*modus vivendi* usmerjen v zmanjševanje verske krutosti in se razvila v doktrino načelnih omejitev državne oblasti« (Galston, 2002b: 116). Predstavlja torej osnovo liberalnega pojmovanja države in njenega institucionalnega okvira ter »temelj liberalne etike in prakse« (Galeotti, 2009: 14). Liberalizem, kakor je v svoji knjigi *Toleration and the Limits of Liberalism* prepričljivo izpostavila Susan Mendus, »se začenja s predpostavko o različnosti posameznikov« (Mendus, 1989: 56), zato velja toleranca za eno od osrednjih teoretičnih, političnih in praktičnih problemov sodobne pluralne družbe. Vprašanja tolerance ter z njo povezani problemi in izzivi so torej tako aktualna kakor tudi neizogibna, saj ostajajo v veliki meri predmet različnih protislovij in številnih nesoglasij okoli tega ali se toleranca lahko razširi tudi na vprašanja kulturne različnosti oz. multikulturalizma.

toleranca temeljno načelo liberalne politične ureditve.

II. Pogoji in okoliščine[2] tolerance

Genealogija pojma in prakse tolerance se skozi svojo dolgo zgodovino vrti okoli treh temeljnih vprašanj, in sicer [i] kaj je toleranca;[3] [ii] kakšna je utemeljitev tolerance; ter [iii] katere so meje tolerance. Hkrati mora artikulacija kateregakoli modela tolerance – vključno z liberalnim – odgovoriti še na tri dodatna vprašanja, in sicer [i] zakaj toleranca; [ii] do česa smo tolerantni [kakšen je legitimen objekt tolerance]; ter [ii] kako naj smo tolerantni.

Kljub različnim interpretacijam posameznih vidikov zgoraj navedenih vprašanj sestavljajo toleranco kot model spoprijemanja oz. sobivanja z različnostjo naslednji osnovni elementi: [i] *subjekt tolerance* [tisti, ki je toleranten]; [ii] *objekt tolerance* [tisti, do katerega smo tolerantni]; [iii] *predmet tolerance* [dejanje, praksa ali prepričanje, ki je vir nesoglasja]; ter [iv] *utemeljitev tolerance* [zakaj smo tolerantni]. Da bi neko razmerje med dvema akterjema, ki vsebuje zgoraj navedene elemente, lahko opredelili kot razmerje tolerance, morajo biti izpolnjeni [vsaj] štirje naslednji pogoji[4], in sicer:

(i) pripoznanje nesoglasja med [vsaj] dvema akterjema o določenem dejanju, praksi, vrednoti ali prepričanju oz. verovanju, ki je za oba akterja [subjekt in objekt tolerance] pomembno;

(ii) zavrnitev dejanja, prakse, vrednote ali prepričanja oz. verovanja, ki je predmet nesoglasja oz. konflikta med obema akterjema tolerance kot zmotnega oz. napačnega s strani subjekta tolerance;

(iii) možnost spremembe predmeta tolerance, na primer verskega ali etičnega prepričanja, vrednot ali določenega ravnanja, ki ga opravlja objekt tolerance;

(iv) pogojno sprejemanje dejanja, prakse, vrednote ali prepričanja oz. verovanja, ki je predmet nesoglasja kot legitimnega vira konflikta med obema akterjema tolerance.

Vsak od zgoraj navedenih pogojev je nujen element kateregakoli dejanja tolerance in je kot tak sestavni del sodobnega pojmovanja tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo. V prvem primeru [pripoznanje nesoglasja oz. pomembnosti razlike] predstavlja toleranca za tistega, ki je toleranten, moralni strošek, saj subjekt tolerance neko dejanje, prakso ali verovanje oz. prepričanje kot predmet tolerance dopušča. Predmet tolerance, kakor poudarja Anna Elisabetta Galeotti, »so lahko samo tiste razlike, do katerih nismo ravnodušni in ki jih oba pola v tolerančnem odnosu zaznavata kot pomembne« (Galeotti, 2009: 39). Če neko dejanje, prakso ali prepričanje jemljemo kot nepomembno, le-to ne šteje kot predmet tolerance. Toleranco, kakor opozarjata Michael Walzer (1997)

[2] Med okoliščine tolerance – kakor poudarja Anna Elisabetta Galeotti – praviloma štejemo vse tisto, »kar generira probleme, glede katerih menimo, da je zanje toleranca ustrezna rešitev« (Galeotti, 2009: 39).

[3] Pojem toleranca izvira iz latinske besede *tolerabilis*, kar pomeni prenašanje oz. dvigovanje predmeta. Oba pojma implicirata obstoj bremena, prvotno fizičnega, kasneje pa tudi psihičnega.

[4] Za alternativno različico pogojev in okoliščin tolerance, glej Deveaux, 2000: 43; Laegaard, 2010: 18; McKinnon, 2006: 1. poglavje ter Newey, 1999: 1. in 2. poglavje.

ter Anna Elisabetta Galeotti (2002), je torej potrebno ločiti od drž, ki imajo podobne praktične učinke, npr. ravnodušnosti in sprijaznjenosti, a se z moralnega vidika s toleranco globoko razlikujeta.[5]

Dalje, zavrnitev dejanja, prakse ali prepričanja kot zmotnega oz. napačnega nakazuje, da razmerje tolerance kaže na odstopanje predmeta tolerance od pravilnega ravnanja oz. prepričanja subjekta tolerance, saj »razlike, v katerih vidimo prijetno raznolikost človeškega življenja, ne sprožajo tolerančnih vprašanj« (Galeotti, 2009: 40). Kakor je izpostavil Graham Haydon, »[Č]e na nek način ne maramo ali ne soglašamo z nečim, se vprašanje tolerance sploh ne pojavi« (Haydon, 2006b: 460).

Poleg tega je predmet tolerance [dejanje, praksa, vrednota ali prepričanje oz. verovanje], ki je vir nesoglasja oz. konflikta med obema akterjema [subjekt in objekt tolerance], začasne narave, saj se kot predmet izbire lahko tudi spremeni. Toleranca je po ozki oz. klasični interpretaciji možna samo v primeru, kjer so razlike, ki so predmet tolerance, bodisi posledica avtonomnih izbir posameznikov bodisi jih je vsaj mogoče spremeniti ali revidirati. »Probleme tolerance porajajo razlike«, opozarja Anna Elisabetta Galeotti [...], »ki se tičejo vrednot, verovanj in vedenj in so torej predmet izbire« (Galeotti, 2009: 22).

Nenazadnje se pogojno sprejemanje prakse, dejanja ali prepričanja oz. verovanja primarno nanaša na motivacijsko podlago dejanja tolerance [zakaj toleranca].[6] Kakor je izpostavila Meira Levinson, lahko posamezniki sprejmejo pojmovanja dobrega ostalih ljudi kot razumna in kot taka vredna tolerance in spoštovanja zgolj in samo v primeru, »če so sposobni videti svoja ozadja in obveznosti kot na nek način kontingenta« (M. Levinson, 1999: 45).

Pogoje sodobnega pojmovanja tolerance, ki izhajajo iz »nasprotujočih si prepričanj o vrednotah« (Newey, 1999: 158), je potrebno razumeti v okviru dveh ločenih omejitev, saj toleranca kot oblika spoprijemanja z različnostjo v izhodišču nima nujno oz. izključno pozitivnega predznaka in je kot taka normativno odvisen koncept (Forst, 2007; Newey, 1999: 1. poglavje).[7] Kakor sta pravilno izpostavila Will Kymlicka ter Michael Walzer, je soobstoj kulturnih, etničnih in verskih skupnosti v nekakšnem modelu tolerance ter zagotavljanju stabilnosti in miru v določeni politični skupnosti možen na več načinov (Kymlicka, 1996 Walzer, 1997). Toleranca se tako primarno nanaša na načelo in prakso neinterferiranja s posameznikovimi prepričanji in vrednotami oz. suspendiranje moči poseganja v tiste oblike različnosti, ki so nevšečne, oz.

[5] Za podrobnejšo analizo razlikovanja med toleranco in ravnodušnostjo ter sprijaznjenostjo glej Galeotti 2009: 44–46.

[6] V zgodovini tolerance so bili prisotni različni argumenti, zakaj je toleranca legitimna oz. sprejemljiva oblika spoprijemanja z različnostjo, npr. verski, skeptični, epistemološki, pluralistični itn. (Waldron, 1993).

[7] Če smo npr. tolerantni do homofobnih ali rasističnih izjav oz. praks ali dejanj, je to seveda nedopustno in v tem primeru toleranca ni pozitivna oz. je ne moremo okvalificirati kot vrlino. Obraten primer pa je, če smo netolerantni do neke prakse, prepričanja ali pa vrednot, ki so tako ali drugače sprejemljive. Se pa tukaj odpira vprašanje, ali je potemtakem toleranca vrlina, če dopuščamo nekaj, kar ocenjujemo oz. vrednotimo kot napačno oz. zmotno. Klasičen primer normativne odvisnosti koncepta tolerance predstavlja t.i. politika 'nične tolerance'.

jih imamo za zmotne ali napačne. Kakor je poudaril William Galston, predpostavlja toleranca »načelno zavrnitev uporabe javnih inštrumentov za vsiljevanje lastnih pogledov drugim« (Galston, 1995: 528). V nasprotju s splošno sprejetim prepričanjem toleranca od nas ne zahteva, da medsebojno nesoglasje oz. konflikt, ki se nanaša na predmet tolerance [dejanje, prakso ali prepričanje, ki je vir nesoglasja], zavrnemo, temveč postavlja okvir oz. omejitve, kako naj se konflikt razreši. Njena vrednost, kakor poudarja Barbara Herman, »se zagovarja tako pragmatično kot tudi instrumentalno, saj ne zahteva razrešitve vseh moralnih nesoglasij in hkrati dopušča ostale liberalne vrednote, kot so avtonomija, iskanje resnice in zasebnost« (Herman, 2007: 30). Toleranca torej izraža »pripoznanje skupne pripadnosti, ki je globlje od medsebojnih konfliktov, pripoznanje drugih kot prav tako upravičenih prispevati k definiranju naše družbe« (Scanlon, 2003: 193). V okviru drugega pojmovanja je toleranca utemeljena kot druga najboljša možnost za rešitev določenega nesoglasja oz. konflikta, ker smo – po našem prepričanju – moralno sporno oz. zmotno dejanje, prakso ali prepričanje, ki je predmet tolerance zaradi nezadnostnih razlogov, da bi ga zavrnili, pogojno primorani sprejeti.

Kakor jasno opozarja obstoječa literatura na to temo (Castiglione in McKinnon, 2003; Deveaux, 2000; Galeotti, 2002; Heyd, 1996; Kukathas, 2003; McKinnon, 2006; Mendus, 1989; Newey, 1999; Parekh, 2000; Rawls, 1993; Sardoč, 2010; Scanlon, 2003; Taylor, 1997; Walzer, 1997), posamezni pogoji tolerance, ki so predstavljeni zgoraj, odpirajo vrsto ugovorov in očitkov o neustreznosti tolerance kot modela spoprijemanja in vključevanja različnosti v sodobni pluralni družbi oz. o njeni paradoksalni naravi.[8]" Vztrajnost moralnih in konceptualnih ugovorov zoper toleranco kaže na to, da vprašanje tolerance tudi v sodobni pluralni družbi ni nič manj problematično, njena vloga nič manj protislovna in odnos do nje nič manj ambivalenten.

III. Moralni in konceptualni ugovori zoper toleranco

Prav zaradi številnih kritik in nasprotovanj toleranci kot obliki spoprijemanja in sobivanja z različnostjo, ki jo nanjo naslavljajo med seboj zelo raznorodne politične teorije in teoretični projekti (npr. konservativna ali republikanska politična teorija, multikulturalizem itn.), je potrebno ugovore zoper toleranco ustrezno ločiti ter izpostaviti temeljne vidike posameznih ugovorov ter z njimi povezane očitke. Tipe ugovora zoper toleranco lahko ločimo glede na samo naravo ugovora, in sicer na [i] moralne ugovore zoper toleranco ter [ii] konceptualne ugovore zoper toleranco.

III.1. Moralni ugovori zoper toleranco

Moralni ugovori zoper toleranco primarno problematizirajo vlogo in pomen tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo in zajemajo dva ločena

[8] To potrjujejo tudi številni aktualni problemi, kjer trčimo ob mejo tega, kar naj bi tolerirali, oz. kje so meje tolerance v sodobni pluralni družbi (npr. *l'affaire du foulard* v Franciji).

vidika, in sicer [i] družbeni vidik; ter [ii] individualni vidik. Zaradi sprejemanja različnosti naj bi bila toleranca moralno sporna, saj naj bi neposredno prispevala k dopuščanju dejanj, praks ali vrednot za katere menimo, da so napačne oz. zmotne, kar je nenazadnje tudi eden od pogojev tolerance, ki so bili predstavljeni v prejšnjem razdelku. Ta tip ugovora se nanaša na družbeni vidik tolerance in primarno opozarja na socialno fragmentacijo in splošno družbeno erozijo, ki naj bi jo toleranca povzročala. Po tej kritiki naj bi toleranca povzročila t.i. 'moralni kolaps' skupnih načel in temeljnih vrednot sodobne pluralne družbe ter s tem povezano erozijo medsebojnih odnosov. Zaradi sprejemanja in vključevanja različnosti naj bi bila toleranca v konfliktu z ostalimi cilji zagotavljanja enakosti in enotnosti v sodobni pluralni družbi, npr. razvijanjem odgovornosti ter pripadnosti skupnim načelom in temeljnim vrednotam, ki zagotavljajo družbeno stabilnost in socialno kohezivnost.

Moralni ugovor, ki se nanaša na individualni vidik tolerance, opozarja, da ti. 'strategija privatizacije'[9], kije eden od vidikov tolerance, zvede posameznikova prepričanja in vrednote na stvar zasebnega oz. tistega, kar pravzaprav ni pomembno. Po tej interpretaciji toleranca razlik ni sposobna dojeti in posledično tudi razrešiti nesoglasja oz. konflikta. Kot taka naj bi imela toleranca tri protislovne oz. nezaželene učinke, in sicer [i] skupno zmanjšanje različnosti; [ii] transformacijski vpliv na značaj državljanov; ter [iii] vzpostavitev konfliktne različnosti. Prvi učinek vključuje zmanjševanje družbene, kulturne in verske različnosti zaradi prelitja temeljnih načel in skupnih vrednot na druga področja družbenega in zasebnega življenja, npr. asociativne mreže civilne družbe. Kakor je izpostavil John Gray, težijo liberalne družbe »k izločitvi neliberalnih oblik življenja ter njihovi getoizaciji, marginalizaciji ali trivializaciji« (Gray, 1996: 154). Tudi William A. Galston upravičeno poudarja: »[Č]e vztrajamo, da je vsako civilno združenje ogledalo načel širše politične skupnosti, potem smiselne razlike med združenji prej ali slej izginejo« (Galston, 2002a: 20).

Drugič, transformacijski učinki tolerance naj bi vplivali na splošno vedenje državljanov. Kakor je upravičeno izpostavil Jeff Spinner-Halev, »toleranca ni pomembna samo zaradi vzpostavitve sfere zasebnosti, ampak tudi postavlja zahteve o tem, kako državljani delujejo v sferi javnega« (Spinner-Halev, 1994: 38). V tem smislu, opozarja Michael Sandel, je toleranca neskladna z osnovno 'liberalno obljubo' oz. zavezo, da »nekaterim ne bo naložila vrednot drugih« (Sandel, 2005: 109).

Tretjič, dopustitev razumnih oblik različnosti – če uporabimo Rawlsovo terminologijo (1993) – predstavlja nevarnost za marginalizacijo tistih oblik različnosti, ki so v neskladju s temeljnimi načeli in skupnimi vrednotami sodobne pluralne družbe, npr. enakostjo spolov oz. načelom nediskriminiranja.

[9] Bistvo t.i. 'strategije privatizacije' oz. politične nevtralizacije religije predstavlja razmejitev med javno in politično pomembnimi vprašanji ter vprašanji, ki so javno in politično nepomembna in tvorijo zasebno sfero, kjer država nima razlogov oz. možnosti, da bi vanjo posegala (npr. vprašanje verskega prepričanja). Načelo tolerance, kakor poudarja Anna Elisabetta Galeotti, sproža dvojni učinek, saj »po eni strani postavlja zaščitno pregrado pred državnim poseganjem v verske zadeve, po drugi strani pa vero omejuje na politično nevtraliziran prostor, tj. na prostor vesti, in tako preprečuje vmešavanje cerkva in verskih gibanj v javne zadeve« (Galeotti, 2009: 74).

Po tej razlagi obstaja večje tveganje po odtujitvi teh skupin in oblikovanje ti. 'konfliktne različnosti', ki ustvarja večjo oddaljenost med temeljnimi načeli in skupnimi vrednotami sodobne pluralne družbe ter etičnim okoljem teh skupin in združenj. Za razliko od zgoraj predstavljenih moralnih ugovorov, ki v veliki meri izpostavljajo neustreznost oz. potencialno neučikovitost tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo, pa multikulturna moralna kritika opozarja na pomanjkljivost ali celo neustreznost tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo v sodobni pluralni družbi (Parekh, 2000; Taylor, 1997) oz. na njeno nepravičnost. Natančneje, zagovorniki multikulturalizma odločno trdijo, da toleranca manjšin in ostalih kulturnih skupin ne vključuje v zadostni meri oz. neustrezno obravnava vprašanje njihove kulturne različnosti. Po tej interpretaciji bi bilo potrebno toleranco razširiti oz. dopolniti ali celo nadomestiti, saj naj bi bila toleranca premalo senzibilna za kompleksnost problematike sprejemanja, vključevanja in spoštovanja posameznih pojavnih oblik različnosti v sodobni pluralni družbi.

III.2. Konceptualni ugovori zoper toleranco

Za razliko od moralnih ugovorov proti toleranci, ki se primarno nanašajo na neustrezno *vlogo* in pomen tolerance v sodobni pluralni družbi, se konceptualni ugovori proti toleranci primarno nanašajo na problematičnost *same* narave tolerance, npr. na njen paradoksalni značaj (Scanlon, 2003; Williams, 1996) oz. na njeno neskladnost s temeljnimi načeli sodobne pluralne družbe (npr. njeno neegalitarnost).

Eden od najbolj protislovnih konceptualnih ugovorov se nanaša na paradoksalno naravo tolerance oz. očitek, da toleranca ni vrlina, saj s toleriranjem tistega, s čimer ne soglašamo oz. to pravzaprav tudi dopuščamo, vrednost dejanja tolerance ni nekaj pozitivnega. Glede na to, da eden od pogojev tolerance določa zavrnitev dejanja, prakse ali prepričanja, ki je predmet nesoglasja med obema akterjema tolerance kot zmotnega oz. napačnega, toleranca *per definitionem* ne izpolnjuje pogojev, da bi jo lahko opredelili kot vrlino. Po drugi interpretaciji, ki toleranci prav tako očita paradoksalnost, pa naj bi bila toleranca zgolj začasne narave, saj naj bi s časom tisti, ki ga toleriramo [objekt tolerance] prilagodil oz. spremenil svoja vedenja, prakse ali prepričanja v skladu s praksami, prepričanji in vedenji tistih, ki ga tolerirajo. Kakor opozarja Sanford Levinson, vključuje toleranca do različnosti pričakovanje, da bo »izpostavljenost različnim prepričanjem in načinom življenja sčasoma preusmerila poglede tistega, ki je toleriran, na stran tistega, ki tolerira« (S. Levinson, 2003: 91-92). Zagovorniki liberalizma, tako Will Kymlicka, pričakujejo in upajo, da bodo »etnične, verske in kulturna združenja sčasoma prostovoljno prilagodila svoje prakse in prepričanja javnim načelom liberalizma, kar bo zmanjšalo 'neusklajenost' med normami teh združenj in liberalnimi načeli« (Kymlicka, 2002: 103). T.i. 'liberalno pričakovanje' (Rosenblum, 1998: 53-57), kjer liberalna država, kakor je izpostavil Jürgen Habermas, »pričakuje, da se bo verska zavest verujočih kognitivno prilagodila individualistični ter egalitarni naravi zakonov in sekularni skupnosti in tako modernizirala« (Habermas, 2003: 6), pripelje do

protislovnega učinka, saj naj bi pripeljalo do postopnega zmanjšanja družbene, kulturne in verske različnosti (M. Levinson, 1999a). Tudi Bhikhu Parekh ni do liberalnega pričakovanja kot enega od posledic tolerance nič manj kritičen, saj poudarja, da:

> »[L]iberalci niso in morda ne morejo biti liberalni na vseh področjih življenja, da živijo z neliberalnimi idejami oz. mešanico liberalnih in neliberalnih idej ali celo z instinkti, navadami in vero v zadevah, ki se nanašajo na medosebne odnose, moralne vrednote, etnično, politično ali nacionalno pripadnost in verska prepričanja.« (Parekh, 2000: 241)

Ugovor o neegalitarnosti tolerance lahko razdelimo na dva med seboj povezana očitka. Prvi se nanaša na asimetričnost razmerja moči med subjektom tolerance [tisti, ki je toleranten] ter objektom tolerance [tisti, do katerega smo tolerantni], saj naj bi toleranca, kakor poudarja Samuel Scheffler, predpostavljala hierarhično razmerje moči, »kjer je močnejši v položaju, da lahko tolerira šibkejšega, šibkejši pa ni v položaju, da bi močnejšega lahko toleriral« (Scheffler, 2010: 315). Drugi očitek o neegalitarnosti tolerance pa meri na nekonsistentost tolerance z liberalnim pojmovanjem državljanske enakosti, saj naj bi predpostavljala možnost samovoljnega interferiranja v dejanja in izbire objekta tolerance, s čimer naj bi posegal oz. omejeval svobodo posameznika.

Zgoraj predstavljeni ugovori zoper toleranco – tako kritiki in nasprotniki liberalnega pojmovanja tolerance – kažejo na dva ločena očitka, ki da v zadostni meri potrjujeta neustreznost tolerance kot najprimernejšega modela za spoprijemanje z različnostjo oz. konflikti zaradi dejanj, praks, vrednot ali prepričanj oz. verovanj, ki jih generirajo posamezna moralna nesoglasja.

Prvi očitek meri na nejasno vrednost tolerance, saj le-ta naj ne bi bila zmožna generirati soglasja okoli temeljnih vrednot, ki so predmet konflikta med obema akterjema tolerance. To naj bi vodilo do različnih anomalij in problemov sodobne pluralne družbe, kar naj bi imelo za posledico tudi ti. socialno fragmentacijo in erozijo temeljnih vrednot ter s tem povezano nestabilnost sodobne pluralne družbe in njenega institucionalnega okvira. Nasprotno pa meri drugi očitek na nedoločljivost tolerance, saj obema akterjema tolerance ne zagotavlja zadostnih razlogov za zavrnitev dejanja, prakse ali prepričanja, ki je predmet nesoglasja med obema akterjema tolerance, kot zmotnega oz. napačnega. V tem primeru naj bi bila toleranca primarno problematična zaradi moralne spornosti dejanja, prakse ali prepričanja, ki je predmet nesoglasja med obema akterjema tolerance. To naj bi bilo v veliki meri tudi glavni krivec za moralni kolaps skupnih vrednot ter s tem povezano odsotnostjo kultiviranja temeljnih državljanskih vrlin, saj imajo politike multikulturalizma oz. ti. politike različnosti, ki naj bi korigirale in odpravile pomanjkljivosti ter nepravičnost tolerance kot modela spoprijemanja z različnostjo, vrsto negativnih stranskih učinkov oz., kakor je izpostavil Michael Walzer, so »hkrati produkt demokracije in nevarnost, ki ji preti« (Walzer, 1995: 88). Pred nami je torej naloga, kako zagotoviti koherenten odgovor na obe vrsti ugovorov, saj moralni in konceptualni ugovori proti toleranci odpirajo dve ločeni vprašanji, in sicer [i] katere so meje tolerance; ter [ii] kakšna je alternativa toleranci?

IV. Meje tolerance

Če velja, da je utemeljitev pogojev in okoliščin tolerance [kakor so predstavljeni v razdelku II.2 tega poglavja] zaradi kontekstualizacije njenih temeljnih elementov v veliki meri najbolj kompleksno vprašanje tolerance, pa je vprašanje, ki se nanaša na meje tolerance oz. tistega, kar naj bi tolerirali, nedvomno najbolj protisloven problem sodobnega pojmovanja tolerance nasploh. Da bi lahko natančneje problematizirali vprašanje mej tolerance, je potrebno izpostaviti dve ločeni razsežnosti, ki ju v razpravah o toleranci – tako kritiki kot tudi zagovorniki – pogosto spregledajo, in sicer [i] logično razsežnost mej tolerance; ter [ii] moralno razsežnost mej tolerance.

IV.1. Logična razsežnost mej tolerance

V okviru vprašanja o logični razsežnosti mej tolerance je potrebno izpostaviti problematiko narave predmeta tolerance, ki podvomi o razširitvi problemskega polja tolerance v sodobni pluralni družbi. Tukaj lahko ločimo med. ti. 'staro' toleranco ter ti. 'novo' toleranco (Jones, 2006). Na eni strani se 'stara' toleranca praviloma ukvarja z verskimi in moralnimi nesoglasji. Objekt tolerance so bili posamezniki, predmet tolerance pa njihova prepričanja in vrednote, ne pa katera od askriptivnih značilnosti njihove identitete. Hkrati je predmet tolerance, ki je vir nesoglasja oz. konflikta med obema agentoma tolerance, pravzaprav začasne narave. Ta model tolerance ima predvsem 'negativen' značaj, saj je od tistih, ki so bili tolerantni, zahtevala zgolj in samo to, da se vzdržijo vmešavanja v zadeve, ki sodijo v domeno zasebnosti. Po drugi strani pa je 'nova' strpnost usmerjena k identitetam in ne samo dejanjem, praksam, vrednotam ter prepričanjem in verovanjem, ki so predmet tolerance klasičnega liberalnega modela. Te identitete so praviloma skupinske narave in toleranca naj bi se tako od posameznikov preusmerila tudi na skupine. Značilnosti skupin, ki zahtevajo [vsaj] toleranco so – za razliko od dejanj, praks, vrednot ter prepričanj in verovanj – askriptivne narave, kjer njihovi nosilci nimajo druge izbire, saj predstavljajo 'fiksen' vidik njihove identitete. Logična razsežnost mej tolerance je torej povezana tako s statusom kakor tudi naravo predmeta tolerance oz. določi vijo avtentičnega problema tolerance v sodobni pluralni družbi.

IV.2. Moralna razsežnost mej tolerance

Za razliko od [zgoraj predstavljene] logične razsežnosti mej tolerance, se moralna razsežnost mej tolerance nanaša na problematiko, katere razlike je dopustno tolerirati oz. katera so načela, ki jih je treba upoštevati pri določitvi mej tolerance. Moralna razsežnost mej tolerance torej opredeljuje situacijo, ko so razlogi za zavrnitev[10] določenega dejanja, prakse, vrednote ali prepričanja oz. verovanja močnejši kot razlogi za njegovo sprejetje. Moralna razsežnost mej tolerance je tako skladna z liberalnim pojmovanjem dobrega oz. z idealom

[10] Tukaj je potrebno ločiti med razlogi za posamezne ugovore proti toleranci ter razlogi za zavrnitev (Newey, 1997: 1. poglavje).

osebe, telesne integritete in avtonomnega razvoja posameznika, kakor jih utemeljuje liberalna politična teorija, saj je »prednostni problem perfekcionizma glede tolerance določitev mej tistega, česar ni mogoče tolerirati« (Galeotti, 2009: 65). Klasično liberalno načelo mej tolerance predstavlja Millov koncept »načela škodovanja«,[11] ki ga je uvedel v spisu *On Liberty* (Mill, 1859), ostaja vse do danes nesporni temelj liberalnega pojmovanja tolerance ter s tem povezane meje tega, kar naj bi tolerirali. Vse dokler določeno dejanje, praksa, vrednote ter prepričanj oz. verovanja ali način življenja posameznikov ne ogrožajo temeljnih pravic in svoboščin ostalih, jih je potrebno tolerirati.

Kljub zelo enoznačni formulaciji mej liberalnega pojmovanja tolerance je potrebno izpostaviti, da lahko razlike, ki niso združljive z liberalnim pojmovanjem dobrega, razvrstimo v dva ločena tipa, in sicer [i] etično nezdružljive, a neškodljive razlike; ter [ii] etično nezdružljive in hkrati škodljive oz. nevarne razlike. Na eni strani imamo torej razlike, ki niso združljive z liberalnim pojmovanjem dobrega oz. niso skladne s temeljnimi načeli liberalnega modela državljanstva kot političnega pojmovanja posameznika (npr. liberalni ideal enakosti med spoloma, avtonomije ter samorazvoja), pa vendar ne ogrožajo liberalne ureditve in njenega institucionalnega okvira, hkrati pa tudi ne povzročajo nobene škode (npr. nošenje čadorja). Na drugi strani pa imamo razlike, ki povzročajo škodo in so hkrati tudi neskladne s temeljnim načelom škodovanja, npr. primer infibulacije žensk oz. deklic, ki se izvajajo pri nekaterih afriških plemenih. Vidimo torej, da etična nezdružljivost posameznega dejanja, prakse, vrednot ter prepričanj oz. verovanj ali načinov življenja z liberalnim pojmovanjem dobrega oz. z idealom osebe, telesne integritete in avtonomnega razvoja posameznika, kakor jih utemeljuje liberalna politična teorija, ni *zadosten* pogoj za njihovo prepoved. Opredelitev pogojev, ki naj bi to opredelili, so določeni z načelom vzajemnosti,[12] kjer naj bi bila meja tolerance pravzaprav netoleranca sama. Kakor je izpostavil Yossi Nehushtan, subjekt tolerance »ne tolerira ničesar, kar zanika utemeljitev tolerance oz. toleranco samo« (2007: 238).[13]

Tako logična kot tudi moralna razsežnost mej tolerance odpira vprašanje alternative toleranci, ki ga postavljajo tako zagovorniki *[notranja kritika]* kot tudi kritiki tolerance *[zunanja kritika]*. Kot alternativo zagovorniki tolerance izpotavljajo medsebojno spoštovanje, ki naj bi liberalni model tolerance razširil oz. opolnil. Nasprotno pa kritiki tolerance [tukaj mislim predvsem na zagovornike multikulturalizma oz. politik identitet in politik pripoznanja (Modood, 2007; Parekh, 2000; Taylor, 1997; Young, 1990)], ponujajo

[11] Kljub svoji neposrednosti je opredelitev škodovanja ključnega pomena za razumevanje tako narave tolerance kot tudi mej tolerance. Hkrati velja tudi izpostaviti, da je opredelitev škodovanja nekega dejanja, prakse, vrednote ali prepričanja oz. verovanja pomemben vir nesoglasij tako med zagovorniki kot tudi med kritiki tolerance.

[12] Kot primer načela vzajemnosti Nehushtan izpostavlja teorijo multikulturnega državljanstva oz. manjšinskih pravic Willa Kymlicke (glej razdelek o zmernem multikulturalizmu v 1. poglavju), kjer je podelitev manjšinskih pravic pogojena z usklajenostjo notranje ureditve manjšinske skupine z liberalnimi načeli.

[13] Med dejanja, ki naj bi jih torej ne tolerirali, tako sodijo neposredni in posredni sovražni govor, zagovarjanje netolerantnih pogledov na druge (ravno tam).

alternativo, ki naj bi liberalno pojmovanje tolerance nadomestilo. Tukaj se torej zastavlja osnovno vprašanje, *ali je* liberalni model tolerance možno oz. potrebno razširiti, ali je liberalni model tolerance možno oz. potrebno nadomestiti?

V. Alternative toleranci

Zaradi različnih ugovorov in očitkov proti naravi in učinkom tolerance, predvsem pa zaradi omejitev ti. klasičnega liberalnega pojmovanja tolerance ter obeh razsežnosti mej tolerance, so tako zagovorniki kot tudi kritiki tolerance oz. liberalnega modela uskladitve enakosti in različnosti predstavili dva alternativna modela spoprijemanja z različnostjo, ki naj bi zaobšla probleme in dileme, ki jih odpira toleranca, in sicer [i] medsebojno spoštovanje; ter [ii] pripoznanje.

V.1. Medsebojno spoštovanje[14]

Notranja kritika je razvila tezo, da je toleranca nujna, ne pa tudi zadostna oblika spoprijemanja z različnostjo. Kakor je izpostavil Michael Walzer, si moramo prizadevati za nekaj, kar je »onkraj tolerance, nekaj takega kot medsebojno spoštovanje« (Walzer, 1997: 52). Njeno pomanjkljivost je potrebno dopolniti s pristopom medsebojnega spoštovanja, »ki zahteva več kot odnos živi in pusti živeti, [...] zahteva pripravljenost in sposobnost priznati enak intelektualni in moralni ozir razumnim stališčem, ki jih sami ne štejemo za pravilne« (Gutmann, 1989: 75).[15] Za razliko od tolerance medsebojno spoštovanje »zahteva razširjeno pripravljenost in sposobnost artikulirati naša nesoglasja, jih braniti pred ljudmi, s katerimi se ne strinjamo, [...] ter da smo odprti za spremembo lastnega mišljenja, ko se soočimo z dobro utemeljeno kritiko« (Gutmann, 1994: 24). Zagovorniki medsebojnega spoštovanja tolerance ne zavračajo, ampak jo skušajo nadgraditi oz. razširiti. Po tej interpretaciji je medsebojno spoštovanje logično na daljevanje tolerance, ki je hkrati tudi bolj vključujoče ter spoštljivo.

V.2. Pripoznanje

Za razliko od notranje kritike, ki toleranco skuša dopolniti oz. razširiti, pa zunanja kritika tolerance vpelje politike pripoznanja, ki naj bi toleranco

[14] Tukaj je potrebno izpostaviti osnovno razlikovanje med dvema različnima vrstama spoštovanja, na katera je opozoril Stephen Darwall (1977), in sicer [i] spoštovanje drug drugega za zasluge in dosežke ter [ii] spoštovanje drugega kot osebe. Prva oblika spoštovanja [spoštovanje dosežkov] pomeni pozitivno vrednotenje dejavnosti, značilnosti in dosežkov drugih oseb. Gre za obliko spoštovanja, ki ga lahko imamo do ravnanj ali do značaja druge osebe, če izkazuje določene vrline ali lastnosti, ki se nam zdijo dragocene. Nasprotno pa je druga oblika spoštovanja [spoštovanje pripoznanja] oblika spoštovanja enakosti statusa posameznika. Spoštovanje drugega posameznika kot moralne osebe, poudarja Rawls, pomeni, da »poskušamo razumeti njegove cilje in interese z njegovega stališča ter mu predstaviti ugotovitve, ki mu omogočijo, da lahko sprejme omejitve za svoje ravnanje« (Rawls, 1971: 338).

[15] Za razpravo o toleranci t.i. nerazumnih oblik pojmovanja dobrega, glej prispevek Jonathana Quonga »The Rights of Unreasonable Citizens« (2004) ter prispevek Erin Kelly in Lionela McPhersona »On Tolerating the Unreasonable« (2001).

nadomestile, saj naj bi problematika kulturne različnosti pokazala, da je tradicionalni model tolerance nezmožen zagotoviti enakost spoštovanja tudi tistim posameznikom in kulturam, ki – tako ali drugače – niso del *mainstreama* oz. večinske populacije ali kulture. Pripoznanje tako predstavlja ključno konceptualno in praktično alternativo toleranci ter njenemu modelu enakosti spoštovanja, ki jo izpostavljajo zagovorniki multikulturalizma (npr. Taylor, 1997). Multikulturno pojmovanje pripoznanja kot javnega priznanja vrednosti posameznikove kulture vztraja, da je treba kulturam posameznikov, ki niso del *mainstreama,* priznati enako spoštovanje.

Razlike med toleranco, medsebojnim spoštovanjem in pripoznanjem so bile artikulirane na različne načine. Na konceptualni ravni naj bi bila toleranca primarno negativna, medtem ko naj bi tako medsebojno spoštovanje kot tudi pripoznanje pozitivno vrednotila kulturno različnost posameznikov in njihovih kultur ter javno pripoznala njuno enakost oz. enako vrednost. Glede na sfero oz. področje aplikacije naj bi se toleranca nanašala na zasebno sfero [t.i. strategija privatizacije v primeru veroizpovedi], medtem ko naj bi medsebojno spoštovanje in pripoznanje z javnim priznanjem različnosti posegalo tudi na področje javnega. Nenazadnje se toleranca ter medsebojno spoštovanje in pripoznanje razlikujejo tudi glede na sam predmet oz. predmet različnosti.

Če povzamemo: liberalno razumevanje enakosti spoštovanja predpostavlja kot osnovni model spoprijemanja z različnostjo toleranco ter s tem povezano neinterferiranje z verskimi in moralnimi izbirami posameznikov kot delom širše strategije privatizacije ter suspendiranjem moči poseganja tistega, ki tolerira 'zasebne' razlike oz. izbire posameznikov. Za razliko pa razumevanje enakosti spoštovanja, ki temelji na medsebojnem spoštovanju ali pripoznanju, utemeljuje zahtevo po 'javnem' sprejemanju in vključevanju različnosti na pripoznanju, ki različnost tistih izven *maninstreama* sprejema in vključuje ter pozitivno vrednoti. Na prvi pogled se zdi, da je razmerje med liberalnim in multikulturnim pojmovanjem enakosti spoštovanja preprosto in enoznačno, se pa izkaže, da je ena od temeljnih razlik med obema modeloma oz. interpretacijama ideala enakosti spoštovanja povezana primarno z razliko v samem predmetu tolerance oz. pripoznanja. Če velja, da predstavlja toleranca suspendiranje moči poseganja, kar implicira, da mora biti razlika, ki je predmet nesoglasja oz. konflikta ter – posledično tolerance – spremenljiva, pri pripoznanju ta pogoj odpade, saj rasnih, spolnih, etničnih ter ostalih askriptivnih oz. neizbranih razlik ni mogoče spremeniti. Toleranca tako ostaja ključna strategija zagotavljanja enakosti poštovanja oz. kakor pravilno izpostavlja Michael Walzer:

> »[T]oleranca je sama pogosto podcenjena, kot da je to najmanj, kar lahko storimo za naše kolege oz. najmanjša od njihovih pravic. Dejstvo je, [...] da so tudi najbolj ozkosrčne oblike in negotove ureditve [tolerance] zelo dobre stvari, dovolj redke v zgodovini človeštva, da potrebujejo ne le praktično, ampak tudi teoretično priznanje.« (Walzer, 1997: xi)

VI. Zaključek

Kljub dejstvu, da ostaja vloga in pomen tolerance v sodobni pluralni družbi protisloven, pa ima toleranca kot oblika spoprijemanja z različnostjo več različnih učinkov. Na eni strani naj bi posameznikom, ki kljub različnim temeljnim prepričanjem ostajajo na različnih bregovih oz. ne uspejo doseči soglasja o določeni praksi, prepričanju ali vrednotah, pluralizem, ki ga omogoča toleranca, zagotavljal enakost. Drugič, in povezano s prvim učinkom, naj bi spoštovanje različnosti drugih zagotavljalo večjo medsebojno solidarnost posameznikov v sodobni pluralni družbi, ki pripadajo različnim etničnim, verskim ali kulturnim skupinam, večjo integracijo teh drugačnih v družbo, kar posledično pomeni večjo stabilnost in kohezivnost družbe. Tretjič, sprejemanje, vključevanje in spoštovanje različnosti naj bi tiste, ki so izpostavljeni posameznim pojavnim oblikam različnosti na nek način opremilo z določenim znanjem oz. vednostjo o tej različnosti. Prispevek k spoštovanju ter senzibilizaciji za vrsto oblik različnosti ima torej vsaj tri pozitivne učinke: strateške, spoznavno-epistemološke in socialne. V prvem primeru se vkjučevanju različnosti pripisuje predvsem dva učinka: boljšo zastopanost tistih, ki so bili do sedaj postavljeni na rob ali pa so bili iz različnih razlogov izključeni iz družbenega dogajanja, ter izboljšanje odnosov med večino in različnimi manjšinami. Na spoznavno-epistemološki ravni ima vključevanje različnosti predvsem kognitivne učinke, to je, spoznavanje različnosti ter s tem povezano razbijanje predsodkov in stereotipov o posamezni obliki različnosti, hkrati pa tudi krepitev kulturnega kapitala posameznika. Na ravni vrednot oz. vrlin pa ima razvijanje senzibilnosti za sprejemanje in vključevanje različnosti dva pomembna učinka, in sicer: spodbujanje strpnosti ter medsebojnega spoštovanja. Kljub zgoraj predstavljenim ugovorom in očitkom ter alternativam ostaja toleriranje razlik, kakor poudarja Anna Elisabetta Galeotti, »nujno potrebna sestavina liberalne družbe« (Galeotti, 2009: 64). Kakor je razvidno iz zgoraj predstavljene problematike ostajajo vprašanja o vlogi in pomenu tolerance v sodobni pluralni družbi tako kompleksna kakor tudi problematična, na katere obstoječe teorije in politike nimajo ustreznih odgovorov oz. enoznačnih rešitev.

TOLERANCE IN THE MODERN PLURAL SOCIETY

Both historically and conceptually, toleration is normally associated with the liberal model of citizenship as a political conception of the person. Despite its central role in contemporary political thought, toleration remains subject to various controversies and disagreements. This paper aims to present the basic dynamics of toleration in a plurally diverse polity. The introductory part of the paper presents the changes toleration has been subject to as well as the theoretical problems associated with it. The second part presents in detail the conditions and the circumstances of toleration. The third part of the paper analyzes the moral and conceptual objections to the tolerance, followed by a presentation of the

limits of toleration. The final part of the paper presentats two competing approaches to toleration together with the related issues of engagement with diversity.

Keywords: toleration, diversity, pluralism, citizenship, equality of respect, recognition

Literatura

Darwall, Stephen L. (1977). »Two Kinds of Respect«. *Ethics*, 88, 1, str. 36-49.

Dees, Richard (2004). *Trust and Toleration.* London: Routledge.

Deveaux, Monique (2000). *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice.* Ithaca in London: Cornell University Press.

Forst, Rainer (2007). »A Critical Theory of Multicultural Toleration«. V A. S. Laden & D. Owen (ur.), *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 292-311.

Galeotti, Anna Elisabetta (2002). *Toleration as Recognition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Galeotti, Anna Elisabetta (2009). *Toleranca: pluralistični predlog.* Ljubljana: Krtina.

Galston, William A. (1995). »Two Concepts of Liberalism«. *Ethics*, 105, 3, str. 516-534.

Galston, William A. (2002). *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Galston, William A. (2005). *The Practice of Liberal Pluralism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gray, John (1996). *Berlin.* London: Fontana.

Gutmann, Amy (1989). »Undemocratic Education«. V N. L. Rosenblum (ur.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, str. 71-88.

Gutmann, Amy (ur.) (1994 [1992]). *Multiculturalism: Examining the Politcs of Recognition.* Princeton: Princeton University Press.

Herman, Barbara (2007). *Moral Literacy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Heyd, David (ur.) (1996). *Toleration: An Elusive Virtue.* Princeton: Princeton University Press.

Jones, Peter (2006). »Toleration, Recognition and Identity«. *The Journal of Political Philosophy*, 14, 2, str. 123-143.

Kaplan, Benjamin J. (2010). *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe.* Cambridge, Mass.: Belknap.

Kelly, Erin & McPherson, Lionel (2001). »On Tolerating the Unreasonable«. *The Journal of Political Philosophy*, 9, 1, str. 38-55.

Kukathas, Chandran (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom.* Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (2003). »Multicultural States and Intercultural Citizens«. *Theory and Research in Education,* 1, 2, str. 147-169.

Laden, Anthony Simon & Owen, David (ur.) (2007). *Multiculturalism and Political Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Laegaard, Sune (2010). »Recognition and Toleration: Conflicting Approaches to Diversity in Education«. V M. Sardoč (ur.), *Toleration, Respect and Recognition in Education,* str. 17-32. Oxford: Wiley-Blackwell.

Levinson, Meira (1999). *The Demands of Liberal Education.* Oxford: Oxford University Press.

Levinson, Sanford (2003). *Wrestling with Diversity.* Durham, NC: Duke University Press.

McKinnon, Catriona (2006). *Toleration: A Critical Introduction.* London: Routledge.

McKinnon, Catriona & Castiglione, Dario (ur.) (2003). *The Culture of Toleration in Diverse Societies.* Manchester: Manchester University Press.

Mendus, Susan (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism.* Atlantic Highlands: Humanities Press International.

Modood, Tariq (2007). *Multiculturalism: A Civic Perspective.* Cambridge: Polity Press.

Nehushtan, Yossi (2007). »The Limits of Tolerance: A Substantive-Liberal Perspective«. *Ratio Juris.*

Newey, Glen (1999). *Virtue, Reason and Toleration: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Parekh, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory.* New York: Palgrave.

Quong, Jonathan (2004). »The Rights of Unreasonable Citizens«. *The Journal of Political Philosophy,* 12, 3, str. 314-335.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John (1993). *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press.

Rosenblum, Nancy L. (ur.) (1989). *Liberalism and the Moral Life.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rosenblum, Nancy L. (1998). *Membership & Morals: The Personal Uses of Pluralism in America.* Princeton: Princeton University Press.

Sandel, Michael J. (2005). *Public Philosophy: Essays on Morality in Politcs.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sardoč, Mitja (ur.) (2010). *Toleration, Respect and Recognition in Education.* London: Wiley-Blackwell.

Scanlon, Thomas M. (2003). *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Scheffler, Samuel (1994). The Appeal of Political Liberalism. *Ethics*, 105, 1, str. 4–22.

Scheffler, Samuel (2010). *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Spinner-Halev, Jeff (1994). *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Taylor, Charles (1994 [1992]). The Politics of Recognition. V Gutmann, A. (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politcs of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, str. 25-74.

Waldron, Jeremy (1993). *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991.* Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, Michael (1997). *On Toleration.* New Haven: Yale University Press.

Williams, Melissa & Waldron, Jeremy (ur.) (2008). *The Limits of Toleration.* New York: NOMOS XLVIII.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference.* Princeton: Princeton University Press.

Zagorin, Perez (2003). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West.* Princeton: Princeton University Press.

Filozofija Ludwiga Wittgensteina

Urh Vele
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Predstavitev in kritika Kripkejeve interpretacije Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*

Članek predstavi Kripkejevo interpretacijo Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*. S to interpretacijo je Kripke povezal vse teme *Raziskav* v na videz prepričljivo celoto: kot njihov temelj je postavil »skeptični problem sledenja pravilom«, ki vodi do »skeptičnega paradoksa«. Vse ostale teme domnevno deduktivno sledijo iz tega problema, »argument zasebnega jezika« naj bi bil že vsebovan v tem problemu. Po Kripkejevem mnenju je Wittgenstein iznašel novo obliko skepticizma. Kripke trdi, da Wittgenstein skeptičnega problema ni rešil »neposredno«, temveč »skeptično«. Skeptična rešitev pristaja na skeptikovo hipotezo, da ni dejstva, na katerem bi bilo utemeljeno sledenje pravilom. Bistvo Wittgensteinovega skeptičnega odgovora je v menjavi perspektive: na sledenje pravilom in na jezik moramo gledati kot na družbeno prakso, izven skupnosti je nesmiselno govoriti o posamezniku, kot da sledi pravilom in nekaj misli s svojimi besedami. Članek takšni interpretaciji Wittgensteina nasprotuje, ker ta ne upošteva Wittgensteinove metodologije, vendar ji ne odreka pomembnosti.

Ključne besede: Kripke, Wittgenstein, Filozofske raziskave, sledenje pravilom, skepticizem.

»Jezik je družbena veščina.«

W. V. O. Quine

1. Uvod

Wittgensteinove *Filozofske raziskave* že vse od izida (1953) veljajo za težko razumljivo delo: interpretom dolgo časa ni uspelo vseh tem, ki so obravnavane v *Raziskavah*, povezati v smiselno celoto. Zaradi tega se je ustalilo mnenje, da so *Raziskave* pestra zbirka filozofskih opazk, ki jih je sicer možno razdeliti v

tematske sklope,[1] vendar so ti med seboj bolj ali manj neodvisni.[2] K temu je bržkone veliko pripomogel Wittgensteinov nesistematičen in nekonvencionalen način filozofskega raziskovanja – t. i. raziskovanje »po drobcih«, pri katerem »ne najdemo v prvi vrsti rezultatov filozofskega dela, marveč to delo samo« (Pitcher, 1967: 10). Ustalilo se je mnenje, da *Raziskave* ne ponujajo enotnega filozofskega sistema ali teorije,[3] temveč množico fragmentarnih premišljevanj o različnih problemih, ki so tako ali drugače povezani z jezikom. Interpretacije so tako običajno obravnavale vsak tematski sklop posebej, pri čemer je največ težav povzročala razprava, ki se ukvarja s »sledenjem pravilom« in z »zasebnim jezikom« – v obeh primerih ni bil dosežen konsenz o tem, kaj Wittgenstein sploh želi povedati, katera vprašanja načenja in kaj je cilj razprave.

V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je prišlo do obrata v razlagi Wittgensteinove »pozne« filozofije, vse več interpretov je skušalo najti okvir, znotraj katerega bi bilo mogoče razumeti različne teme *Raziskav* kot celoto. Med njimi brez dvoma izstopa Saul Kripke, ki je izsledke svojih razmišljanj o Wittgensteinu objavil v nadvse vplivni knjigi *Wittgenstein on Rules and Private Language*,[4] kjer je vse niti *Raziskav* spletel v smiselno in na prvi pogled prepričljivo celoto. Po Kripkejevem branju osrednje mesto *Raziskav* zaseda »razprava o sledenju pravilom«, znotraj katere že najdemo »argument zasebnega jezika«. Kripkeja zanimajo predvsem par. 198-202, v katerih po njegovem mnenju Wittgenstein postavlja »splošni načelni problem sledenja pravilom«. Trdi, da je ta problem nekaj povsem novega, brez primere v zgodovini filozofije in da je njegova rešitev racionalno jedro Wittgensteinove pozne filozofije. Wittgenstein naj bi v teh paragrafih zastavil skeptični problem sledenja pravilom, ki privede do »skeptičnega paradoksa«: »Nečesa takega, kot misliti nekaj z neko besedo, ni. Vsaka nova uporaba besede je korak v neznano; vsakršno sedanjo intenco bi lahko interpretirali tako, da bi se ujemala s čimerkoli, kar bi se odločili storiti. Tako ne more biti niti ujemanja niti nasprotovanja« (Kripke, 2007: 55). Če tega paradoksa ni mogoče razrešiti, potem lahko sklepamo, da je ogrožen tako pojem sledenja pravilom kot pojem pomena – »pojem pomena se razblini v nič« (Kripke, 2007: 22) -, posledično pa

[1] Običajno: par. 1-88 o pomenu in razumevanju; par. 89-133 o pojmovanju filozofije; par. 143-242 o sledenju pravilom; par. 243-315 o nemožnosti zasebnega jezika; par. 316-693 o filozofiji duha. Če je le mogoče, se pri citiranju iz *Filozofskih raziskav* držim utečene prakse in navajam paragraf (označen z znakom »§«, oz. s kratico »par.«, ko navajam niz paragrafov, kakor v zgornjem primeru), v katerem se nahaja citirano besedilo. Vsi prevodi iz *Filozofskih raziskav* so delo Boruta Cerkovnika. Za strokovno pomoč pri nastajanju tega članka se zahvaljujem Borutu Cerkovniku in Urbanu Šrimpfu.

[2] Ne smemo pozabiti, da Wittgenstein v predgovoru k *Raziskavam* pravi, da ni uspel svojih izsledkov zvariti v celoto, kjer bi si misli sledile naravno in dosledno od predmeta do predmeta, in da so zato *Raziskave* pravzaprav zgolj nekakšen album skic (*prim.* Wittgenstein, 2006: 231).

[3] Dobro je znana Wittgensteinova averzija do filozofskih teorij (»In nikakršne teorije ne smemo postaviti.« – *Filozofske raziskave*: § 109) in postavljanja filozofskih tez (»Če bi želel kdo v filozofiji postaviti *teze*, do diskusije o njih ne bi moglo nikoli priti, ker bi se vsi strinjali z njimi.« – *Filozofske raziskave*: § 128).

[4] Knjiga je izšla leta 1982, vendar je Kripke izsledke svojih razmišljanj predstavil javnosti ustno že v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, prvič leta 1976 na simpoziju o Wittgensteinu v ontarijskem Londonu (Kanada).

tudi naša raba besed na določen način (v skladu z njihovim pomenom; tako da z njimi nekaj mislimo) in navsezadnje vsa smiselna raba jezika. Kripke kajpada ne trdi, da Wittgenstein ristaja na tako absurden in nesmiseln sklep. Nasprotno: Wittgenstein želi problem razrešiti tako, da bi se izognil takšnemu sklepu. Toda Wittgenstein do določene mere vendarle privoli v trditve Kripkejevega skeptika, s tem ko ne po- -udi »neposredne« rešitve problema – take, ki bi skeptika opozorila bodisi na neveljavnost njegove argumentacije bodisi na neko dejstvo, ki ga je v argumentaciji spregledal temveč »skeptično«. Wittgensteinova rešitev problema je »skeptična«, ker pristaja na skeptikovo trditev, da ni *dejstva* (notranjega izkustva, duševnega stanja, dispozicijskega stanja, »platonskih« entitet itd.), ki bi enkrat za vselej utemeljilo posameznikovo rabo besed na določen način. Po Kripkejevem mnenju Wittgenstein s tem *zavrača*: možnost apriorne analize sledenja pravilom; možnost obstoja nujnih in zadostnih pogojev pravilnega sledenja pravilom; možnost obstoja resničnostnih pogojev pravilnega sledenja pravilom; možnost kakršnekoli neposredne utemeljitve sledenja pravilom. Bistvo »skeptične« rešitve, ki edina lahko zavrne skeptika, je v menjavi perspektive: nesmiselno je govoriti o posamezniku, kot da sledi pravilom (»pravilu se ne more slediti 'privatno'« – *Filozofske raziskave:* § 202) in kot da nekaj določenega misli s svojimi besedami; o sledenju pravilom in smiselni rabi besed je mogoče govoriti šele v skupnosti, sledenje pravilom in s tem jezik je namreč v svojem bistvu družbena praksa. Kripke nadalje trdi, da takšna rešitev neposredno in daljnosežno vpliva na naše razumevanje jezika in s tem posledično na celotno filozofijo jezika, saj postavlja pod vprašaj mnoge tradicionalne teorije pomena. In ne samo to: rešitev hkrati pomembno vpliva na naše razumevanje duševnosti in matematike. Če je Kripkejeva razlaga pravilna, imajo *Raziskave* naslednjo strukturo: »razprava o sledenju pravilom« je njen osrednji in temeljni del, iz katerega deduktivno sledijo vse ostale teme; nemožnost zasebnega jezika tako neposredno izhaja iz te razprave.[5]

Kripkejeva provokativna interpretacija poznega Wittgensteina je doživela množičen[6] in buren odziv – le redkokatera razlaga nekega filozofskega dela je vzbudila tolikšno pozornost. Večina – med njimi mnoga velika imena analitične filozofije (Davidson, McDowell, Fodor, C. Wright, Boghossian, Petit, Chomsky, Searle itd.) – je Kripkejevo interpretacijo zavrnila in ga obtožila te ali one napake v argumentaciji. Prevladalo je mnenje, da je Kripke napačno interpretiral Wittgensteina »v celoti in v detajlih«, kakor sta se izrazila Baker in Hacker (Baker in Hacker, 1984: 42), avtorja »klasične« interpretacije *Filozofskih raziskav.*[7] Kripkejeve zagovornike je mogoče razdeliti v dve

[5] Če namreč Kripkejeva predstavitev drži in je sledenje pravilom družbena praksa, govoriti o posamezniku kot da sledi pravilom pa nesmiselno, potem: pojem pomena ne more biti utemeljen na poimenovanju (na povezavi besede s predmetom, ki jo vzpostavi sam govorec z rabo besede, npr. s kazalno definicijo); ne more obstajati zasebni jezik občutkov, pri katerem pomen besed temelji zgolj na razumevanju enega posameznika itd.

[6] Samo v angloameriškem akademskem svetu se je menda odzvalo več kot 500 avtorjev, zaradi česar je »pregledni prikaz« te razprave pravzaprav nemogoč (*prim.* Kusch, 2006: xiii).

[7] Trdita: »Skeptična rešitev je absurden odgovor na protislovno vprašanje.« (Baker in Hacker, 1984: xii) Njuno interpretacijo (*An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*; v štirih delih) imenujem »klasična«, ker je nihče, ki se ukvarja s poznim Wittgensteinom, ne more

skupini. Eni so trdili, da je Kripkejeva interpretacija ustrezna – četudi ni »filološko zvesta« izvirniku —, ker šele vnese smisel in red v drugače nesistematično, fragmentarno delo *(prim. npr.* Stegmüller, 1986; Šumič-Riha, 1988). Drugi pa, da je že mogoče res, da je Kripkejeva razlaga Wittgensteina problematična oziroma nepravilna, toda skeptični problem in rešitev, ki ju predstavi Kripke, predstavljata sama zase velik dosežek in izziv za sodobno filozofijo jezika. O tem, ali omenjeni problem zares predstavlja izziv, s katerim se mora soočiti sodobna filozofija jezika, se še dandanes krešejo mnenja.

V pričujočem zapisu nas bo zanimalo, ali je Kripkejeva razlaga Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav* pravilna. Odgovor bo negativen. V uvodnem delu bo zavoljo lažjega razumevanja sprva v obrisih pokazano, kaj za Wittgensteina sploh pomeni pojem »sledenja pravilom«, kako ga uvede v razpravo in kaj so cilji te razprave. Nato bo, spet v obrisih, predstavljen skeptični problem in njegova rešitev, kakor ju prikaže Kripke. V glavnem delu bodo predstavljeni očitki Kripkejevi argumentaciji, ki bodo pripeljali do sklepa, da je ta napačna. Pri tem nas ne bo zanimal skeptični argument kot tak, kakor tudi ne njegov vpliv na analitično filozofijo.

2. Predstavitev problema

a) »Sledenje pravilom« pri Wittgensteinu

V skladu s prevladujočim prepričanjem je treba uvodne paragrafe *Filozofskih raziskav* (par. 1-64) brati kot destrukcijo določenega pogleda na jezik, ki je bistveno zaznamoval zgodovino filozofije (t. i. »avguštinska slika pomena«) in je globoko zakoreninjen v našem vsakdanjem pojmovanju jezika:[8]" »besede poimenujejo predmete – stavki so zveze takšnih poimenovanj. [...] Vsaka beseda ima nek pomen. Ta pomen besedi pripada. Je predmet, ki ga beseda zastopa« *(Filozofske raziskave:* § 1).[9] Osrednjo vlogo pri smiselni rabi jezika ima tako poimenovanje predmetov[10]" (ki temelji na kazalni definiciji, za katero pa Wittgenstein pokaže, da ne more biti izvor pomena, saj že implicira

obiti. Interpretacija je namreč izčrpna (obravnava vsak paragraf posebej) in konsistentna (paragrafe povezuje v tematske sklope, ki jih združi v zaključeno celoto).

[8] *Raziskave* se sicer začnejo s citatom iz Avguština, a ta citat je zgolj reprezentativen opis prevladujočega pogleda na jezik, ki so ga po Wittgensteinovem mnenju zastopali Platon, Aristotel, Frege, Russell, avtor *Logično filozofske razprave* itd. Avguštin je citiran zaradi osebnega občudovanja: »Wittgenstein mi je dejal, da ni začel *Raziskav* s citatom iz Avguštinovih *Izpovedi*, ker ne bi drugi filozofi zastopali pojmovanja, ki je izraženo v tem citatu, enako prepričljivo, temveč zato, ker mora biti to pomembno, ko pa ga je zagovarjal tako velik um« (Malcolm, 1967: 71).

[9] To idejo najdemo zelo neposredno formulirano že pri Aristotelu: »Govorjene besede so simboli duševnega izkustva in zapisane besede so simboli govorjenih besed. Tako kot nimajo vsi ljudje iste pisave, nimajo niti istih govorjenih besed. Toda duševna izkustva, katerih neposredni simboli so tako pisane kot govorjene besede, so enaka za vse ljudi, kakor so tudi tisti predmeti, katerih podoba so naša duševna izkustva« (Aristotel, 2001: 40).

[10] Poimenovanje predmetov v najširšem smislu, torej »ljudi, oblik, barv, bolečin, razpoloženj, števil itd.« (*Filozofske raziskave*: § 26)

obvladovanje jezika, poznavanje vloge, ki jo igra določena beseda v jeziku – *prim. Filozofske raziskave:* par. 26-32), zakaj šele po tem lahko govorimo o teh predmetih in se nanašamo nanje v našem govoru. S tem je imenovanje predstavljeno kot nekakšen »okulten« proces, s katerim nastane neka čudna zveza med predmetom in besedo *(prim. Filozofske raziskave:* 38). Ta predstava prav tako implicira, da je za smiselno rabo besed potrebna dejavnost našega uma, proces razumevanja, ki šele vzpostavi povezavo med besedo in predstavo (oz. predmetom): »Zdi se, da obstajajo *neki določeni* procesi, ki so povezani z delovanjem jezika, procesi, ki so takšni, da lahko jezik funkcionira šele z njihovo pomočjo. S tem mislim procesa razumevanja in menjenja [*meaning*]. Znaki našega jezika se brez teh mentalnih procesov zdijo mrtvi. [...] V skušnjavi smo, da mislimo, da delovanje jezika sestoji iz dveh delov; iz nekega anorganskega dela, rokovanja z znaki, in iz nekega organskega dela, ki ga lahko imenujemo razumevanje teh znakov, menjenje teh znakov, interpretacija teh znakov, mišljenje« (Wittgenstein, 2005: 69). Ta metafizična predstava, ki po Wittgensteinovi diagnozi »mistificira« pojem pomena[11] in razumevanja,[12][13] se je seveda v zgodovini filozofije pojavljala v različnih preoblekah,[14][15] problematična pa je zato, ker je jezik prikazovala enodimenzionalno: kot da ima zgolj eno samo funkcijo – sporočanje misli oz. informacij.[16][17] Zato jo Wittgenstein označi za »primitivno predstavo o delovanju jezika« (*Filozofske raziskave*: § 2).

Namesto tega zavajajočega in poenostavljenega pogleda na jezik Wittgenstein ponudi analogijo, ki po njegovem mnenju veliko »pravičneje« opisuje delovanje jezika v vsej njegovi raznolikosti[18] – analogijo med jezikom in igro.[19] Kakor

[11] »Kakor da bi bil pomen neko ozračje, ki ga beseda nosi s seboj in prenaša v vsakršno uporabo.« (*Filozofske raziskave*: § 117)

[12] »Nerazumljena uporaba besede je tolmačena kot izraz nekega čudnega *procesa*.« (*Filozofske raziskave*: § 196)

[13] »Obstaja nešteto različnih vrst uporabe vsega tega, kar imenujemo 'znaki', 'besede', 'stavki'. [...] Obstaja mnogoterost orodij jezika in njihovih načinov uporabe.« (*Filozofske* raziskave: § 23)

[14] Wittgensteinova kritika, kot že rečeno, ne zadeva samo »predmodernih« filozofov, ampak predvsem filozofijo t. i. »zgodnje analitične filozofije« (Frege, Russell, »zgodnji« Wittgenstein). Po Wittgensteinovem mnenju se je zelo težko osvoboditi tega pogleda, zakaj »vtisnjen je v naš jezik« kot »miselna navada«, ki nam jo »jezik neizprosno vsiljuje« (*prim. Filozofske raziskave*: § 115; Wittgenstein, 2000: 285).

[15] »V prihodnosti vas bom znova in znova opozarjal na to, kar bom imenoval jezikovne igre.« (Wittgenstein, 2009: 105) Rad bi poudaril, da Wittgenstein ne ponuja nikakršne »teorije jezikovnih iger«, temveč jezikovne igre razume kot »primerjalne objekte, ki s svojo podobnostjo in nepodobnostjo osvetlijo razmerja jezika« (*Filozofske raziskave*: § 130).

[16] »Radikalno moramo prelomiti z idejo, da jezik vedno deluje na *en* način, služi vedno istemu namenu: prenašati misli – najsi bodo te o hišah, bolečinah, dobrem in zlem ali o čemerkoli drugem.« (*Filozofske raziskave*: § 304)

[17] »Pomen neke besede je njena raba v jeziku.« (*Filozofske raziskave*: § 43) »Pomen besede je način njene uporabe. [...] Zato obstaja ujemanje med pojmoma 'pomen' in 'pravilo'.« (Wittgenstein, 2004: 25 – par. 61-62).

[18] »Izraz jezikovna igra naj tukaj poudari, da je govorjenje jezika del neke dejavnosti ali življenjske oblike.« (*Filozofske raziskave*: § 23)

[19] Stegmüller je dejal, da skeptični problem doseže stopnjo »hiperskepse«: »Če namreč ni takšnih dejstev, kot so razumevanje pomenov, dojemanje pojmov in sledenje pravilom, je brškone nesmiselno govoriti o entitetah, katerih razumevanje, dojetje in sledenje je tukaj zanikano.

hitro namreč »demistificiramo« pojem pomena in ta ni več razumljen kot »okultna« povezava besede in predmeta, postane jasno, da imajo besede različne funkcije v stavku in zato razumevanje besede pomeni: vedeti, kako se ta uporablja.[20] Do podobnega uvida pridemo, ko se osvobodimo predstave, da je razumevanje besede mentalni proces, ki v ozadju spremlja rabo. Takrat vidimo, da je govorjenje jezika kompleksen pojav, raznovrstna zbirka dejavnosti, ki ga ni mogoče zvesti na eno samo funkcijo.[21] Znati jezik potemtakem pomeni znati uporabljati besede v stavku, kar nadalje pomeni poznati *pravila* njihove rabe. Wittgenstein meni, da lahko s pomočjo analogije med jezikom in igro – pri obeh gre namreč za raznovrstne, nehomogene dejavnosti, vodene s pravili – opiše dejansko delovanje jezika kot »prostorskega in časovnega fenomena«, v katerem vidi – izogibajoč se iskanju enkrat za vselej danega bistva jezika (»splošna stavčna forma«) – »zapleteno mrežo podobnosti, ki se prepletajo in križajo« *(Filozofske raziskave:* § 66). Ko z uveljavitvijo tovrstne analogije postane jasno, da lahko na jezik gledamo kot na dejavnost, vodeno s pravili, se vprašanje pomena in razumevanja prestavi iz besede in stavka na pravila rabe besed. S tem pa se pojavi nov niz vprašanj: Kaj je pravilo? Kaj pomeni slediti pravilu? Kaj pomeni razumeti pravilo? Kako lahko pravilo določa uporabo? Kako je lahko pravilo normativno? Kako je mogoče, da pravilo določa rabo v neskončno mnogo možnih primerih? Kako lahko »na mah« razumem pravilo, ko pa to določa rabo v neskončno mnogih možnih primerov? Kako lahko razumevanje pravila določa, kaj moram narediti, ko pa je, vsaj hipotetično, podvrženo možnosti različnih interpretacij?

Na takšna in podobna vprašanja odgovarja Wittgenstein v »razpravi o sledenju pravilom«, pri čemer med interpreti vlada konsenz, da je njegov namen v prvi vrsti negativen, namreč destrukcija določenih filozofskih stališč glede pomena in razumevanja: z neko besedo nekaj misliti (jo uporabljati v skladu s pravili, jo razumeti) je posebno stanje duha oz. proces, ki v ozadju spremlja govorjenje; razumevanje besede je določeno stanje možganov oziroma dispozicija; razumevanje besede temelji na notranjih izkustvih; razumevanje besede je privzetje pravilne interpretacije; sledenje pravilom, torej pravilna raba besed, je potovanje po vnaprej položenih tirnicah, ki določajo vsakršno nadaljnjo rabo. Prav tako vlada konsenz, da Wittgensteinov namen ni izključno negativen, saj poskuša napačna pojmovanja nadomestiti z ustreznejšimi, bolj »zdravimi«: slediti pravilu pomeni biti udeležen v vsakdanji praksi, običaju; sledenja pravilu ni potrebno utemeljiti, zanj ne potrebujemo razlogov, pravilu v končni fazi sledimo »slepo«; v rabi jezika ljudje soglašamo (se ujemamo), ker imamo skupno »življenjsko obliko«.

Potemtakem se zdi, da se koncepti pomena, pojma in pravila razblinijo v nič« (Stegmüller, 1986: 27).

[20] K vprašanju, ali je Kripkejeva zgradba »zvesta« Wittgensteinu, se bomo vrnili v naslednjem poglavju, zato ga pustimo za zdaj nepreiskanega.

[21] Npr.: »Potemtakem epistemološki skepticizem glede uporabe besede v skladu s tem, kar z njo mislimo, vodi do sklepa, da sploh ne more biti pomena in da jezik sploh ni možen.« (Baker in Hacker, 1984: 3-4)

b) Skeptični problem in njegova rešitev

Kripke trdi, da v § 201 *Filozofskih raziskav* najdemo »skeptični paradoks«:

> »Naš paradoks je bil ta: pravilo ne bi moglo določati nobenega načina ravnanja, ker bi lahko vsak način ravnanja uskladili z njim.«

Skeptični problem, ki vodi do »paradoksa«, naj bi bil osrednji problem *Raziskav*. Z njim naj bi Wittgenstein iznašel »novo obliko filozofskega skepticizma« (Kripke, 2007: 7).[22] Problem lahko ponazorimo z vprašanjem: Kako lahko pravilo določa način svoje uporabe? Kripke razvije omenjeni problem na svoj način, ne da bi se držal teksta *Raziskav*,[23] s pomočjo matematičnega primera, vendar izrecno poudari, da velja za »vso smiselno rabo jezika« (Kripke, 2007: 7). Skeptični problem je predstavljen kot vprašanje, ali *sedaj* uporabljam neko besedo tako, kakor sem jo v *preteklosti* (v skladu s svojimi preteklimi pomenskimi intencami: s pomenom, ki sem ji ga »pripisal« v preteklosti; s tem, kar sem s to besedo mislil v preteklosti). Če sledim vsakdanji pameti, sem bržčas prepričan, daje moja *sedanja* raba neke besede, npr. znaka »+«, v skladu z mojo preteklo rabo (s tem, kar sem v preteklosti mislil s »+«), zato nemudoma in domala brez premisleka odgovorim »125«, če me nekdo vpraša, koliko je »68+57«. Prepričan sem, da na ta način uporabim (interpretiram) »+« tako, kakor sem ga v preteklosti, namreč misleč na operacijo adicije. Prepričan sem, da je pomen znaka ostal vseskozi isti. Vendar predpostavimo, da sem v preteklosti računal zgolj s števili, ki so manjša od 57. Imaginarni skeptik, ki ga Kripke uvede v razpravo, podvomi v takšno prepričanje: morda v preteklosti z znakom »+« nisem mislil adicije, ampak neko drugo matematično operacijo, ki jo Kripke imenuje »kvadicija« (»kvus« je znak, ki jo označuje) in je definirana tako, daje ob podatkih »68« in »57« njen rezultat »5«. Skeptikov izziv se zdi na prvi pogled nesmiseln in absurden, saj vsekakor *vem*, da znak »+« že vse od takrat, ko sem se naučil seštevati, uporabljam vedno na isti način, in sicer tako, da označuje adicijo. Vendar skeptik sprašuje, kako je *utemeljeno* to moje *vedenje oz. prepričanje*, kaj v moji biografiji (duševni ali vedenjski) mi ponuja razloge, da sem tako prepričan, da sem v preteklosti s »+« mislil adicijo, ne kvadicije, in torej ta znak *sedaj* uporabljam v skladu s tako določenim preteklim pomenom. Skeptik nas torej v bistvu sprašuje: Kaj *utemeljuje* moje prepričanje, da uporabljam »+« vseskozi z istim pomenom?

Na tem mestu je treba opozoriti, da skeptični izziv, tako izražen, deluje kot *epistemološki* problem, česar se zaveda tudi Kripke:

> »Tako podan se lahko zdi problem epistemološki – kako je sploh mogoče vedeti, katerega od obeh sem mislil? Če pa sprejmemo, da je vse v moji duševni biografiji združljivo tako s sklepom, da sem mislil plus, kot s

[22] V rokopisu *MS 129* (oznaka po von Wrightovem katalogu Wittgensteinovih rokopisov) se pojavijo v kontekstu razprave o tem, kako lahko vem, da je nekaj rdeče (§§ 377-381 v končni različici *Raziskav – prim.* Baker in Hacker, 1984: 11-22). Wittgenstein jih je torej, zvest svoji stalni praksi premeščanja opazk, v končni verziji *Raziskav* prestavil v popolnoma drugačen kontekst. Zakaj je to storil, lahko samo ugibamo.

[23] »The Principle of Charity«, po katerem je potrebno pri interpretaciji upoštevati najbolj ugodno možno razlago, tisto, ki karseda poveča razumnost in prepričljivost obravnavanega.

> sklepom, da sem mislil kvus, potem je jasno, da skeptični izziv ni zares epistemološki. Ta skuša namreč pokazati, da nič od mojega preteklega vedenja v moji duševni biografiji – tudi kaj takega, kar bi vedel vsevedni Bog – ne bi moglo utemeljiti tega, ali sem mislil plus ali kvus.« (Kripke, 2007: 21)

Skeptikovo vprašanje se torej ne glasi: Kako lahko *vem*, da uporabljam besedo v skladu z njenim *preteklim* pomenom? Kako *vem*, da je moja *sedanja* interpretacija besede pravilna? Skeptik ne želi iz logične možnosti napačne rabe besede sklepati na *neutemeljenost* naše rabe besed. Skeptik prav tako ne trdi, da dejstva, ki bi utemeljilo pravilno sledenje pravilom, ne moremo navesti zaradi naših omejenih spoznavnih zmožnosti. Skeptikov izziv je, nasprotno, »ontološki«, »konstitutiven«: Kako *je* sploh *možna* naša raba besed v skladu s pomeni? Katero *dejstvo* (stanje stvari v svetu) jo utemeljuje? Zanima nas torej utemeljitev naše rabe besed v skladu s pomeni (torej utemeljitev smiselnega jezika), ne pa utemeljitev našega *vedenja* o tem, katero besedo zdaj uporabljam. Kripke v sami formulaciji problema pogosto zaide v »epistemološki« jezik, zaradi česar so mnogi bralci mislili, da so soočeni z »epistemološkim« problemom.[24] Skeptikov izziv se potemtakem glasi: Katero *dejstvo* utemeljuje našo pravilno rabo besed (v skladu z njihovimi pomeni)? Na podlagi česa lahko ljudem pripišemo, da z neko besedo nekaj mislijo? (Glede razlikovanja med »epistemološkim« in »ontološkim« problemom primerjaj: Conant, 2004: 97-136; Goldfarb, 1985: 474; McGinn, 1987: 62.)

Kripke nadaljuje tako, da v dolgi in zapleteni argumentaciji, v katero se na tem mestu ne bomo spuščali, zavrne vse možne kandidate za takšno (utemeljitveno) *dejstvo*. Najprej zavrne »zdravorazumski« odgovor, ki se sklicuje na že izvedena seštevanja v preteklosti, ki naj bi jamčila pravilno rabo znaka v sedanjosti. Poanta skeptičnega problema je ravno v tem, da predstavi logično možnost, po kateri je prišlo do spremembe v moji rabi. V preteklosti sem namreč izvedel zgolj končno število operacij seštevanja in prav zaradi tega Kripke uvede čudno funkcijo (»kvadicijo«), ki se v že opravljenih primerih ujema s funkcijo seštevanja, v predpostavljenem primeru pa ne (ne pozabimo, da tega računa po predpostavki še nismo računali). Drugače povedano: iz nekega končnega niza primerov uporabe določenega znaka lahko zgradimo več pravil za nadaljnjo rabo, ki si v teh primerih ne bodo nasprotovala, v določenih novih primerih pač. Nato Kripke zavrne ostala morebitna *utemeljitvena dejstva:* notranja izkustva, duševna stanja, »kvalije«, dispozicijska stanja, platonske

[24] Več kot očitno je, da *Raziskave* nimajo iste strukture kot Kripkejeva interpretacija. Oboje je sicer zgrajeno kot neke vrste argument »reductio ad absurdum«, a iz obratne smeri. Kripkejeva interpretacija ima naslednjo strukturo: predstavitev skeptičnega izziva; poskus neposrednega odgovora nanj; vsi poskusi spodletijo; to privede do paradoksa, iz katerega sledi sklep, da je jezik nesmiseln (t. i. »pomenski nihilizem«); sklep je seveda absurden, zato »skeptična« rešitev problema, »obrat v mišljenju« (Ule, 1990: 109), odpoved domnevam, ki so privedle do skeptičnega paradoksa. Struktura *Raziskav* naj bi bila obratna: Wittgenstein postopoma zavrača utemeljitve sledenja pravilom, ki jih zagovarja imaginarni sogovornik (ključno vprašanje je, kaj ta zagovarja: zdravorazumsko ali filozofsko prepričanje; glej naslednji odstavek); uvidi, da je izčrpal vse možnosti in potemtakem ni mogoče utemeljiti sledenja pravilom – skeptični paradoks; torej: obrat v mišljenju, odpoved domnevam, ki so privedle do skeptičnega paradoksa; na podlagi tega pozitivni uvidi v problem sledenja pravilom (*prim.* Kusch 237-263).

entitete. Ko meni, da je izčrpal vse možnosti, sklepa: če na skeptikov izziv ne moremo odgovoriti in mu ponuditi *utemeljitvenega dejstva* za rabo naših besed na določen način v preteklosti, ne moremo tega narediti niti v sedanjosti. To je odločilen korak v argumentaciji. S tem je namreč jasno, da ni nobenega dejstva, ki bi *utemeljevalo* našo rabo besed na določen način, četudi so vsa morebitna dejstva tako rekoč razgrnjena pred nami. Po Kripkejevem mnenju torej:

> »Wittgenstein skupaj s skeptikom trdi, da ni dejstva o tem, ali mislim plus ali kvus. Toda če skeptiku pritrdimo, ali ni s tem zadeva zaključena? Kaj še sploh *lahko* rečemo v prid lastnim formulacijam in formulacijam drugih govorcev, kar bi utegnilo jeziku pripisati smisel? Ali ni neverjeten in samouničevalen sklep, da je jezik nesmiseln, že jasen?« (Kripke, 2007: 71)

Tak sklep vzbuja v nas »grozljiv občutek« (Kripke, 2007: 21), nanj nikakor ne želimo pristati, čeprav pristajamo na njegove premise. Skeptiku moramo potemtakem pokazati, da – čeprav se strinjamo z njegovimi premisami in argumentacijo – tak sklep ni neizbežen. Na nek način moramo omiliti moč skeptikovega argumenta. Kripke ravna nekako tako: s skeptikom se strinjamo, da ni dejstva, ki bi utemeljevalo našo rabo besed na določen način. Ne strinjamo se z njegovim sklepom, da je jezik nesmiseln. Pokazati moramo torej, da takšno utemeljitveno dejstvo ni potrebno, da je mogoče drugače utemeljiti našo jezikovno prakso. Prav to po Kripkejevem mnenju počne Wittgenstein, saj ponudi takšno razumevanje naše jezikovne prakse, ki pokaže, da je skeptikov izziv odvečen (t. i. »komunitarna rešitev«). Po Wittgensteinu naj bi bilo sledenje pravilom v svojem bistvu družbeno početje (»praksa«), zato za posameznika izven skupnosti ni smiselno reči, da sledi določenemu pravilu (v kolikor ni član skupnosti, mu ni mogoče pripisati smiselne rabe jezika). Prav tako bi se morali odpovedati iskanju resničnostnih pogojev (nujnih in zadostnih pogojev) za pravilno sledenje pravilom in jih zamenjati za »pogoje zatrjevanja« pripisovanja smiselne rabe jezika posamezniku:

> »Ugotoviti moramo, pod kakšnimi pogoji pripisujemo posameznikom pomene in kakšno vlogo igra to pripisovanje v našem življenju. Ne bomo *apriorno* sklepali o vlogi, ki *bi* jo takšne izjave *morale* igrati, marveč bomo – zvesti Wittgensteinovemu prigovarjanju: »Ne misli, temveč glej!« *(Filozofske raziskave:* 66 – *op. U.* V.) – pogledali, pod kakšnimi pogoji so *pravzaprav* takšne izjave dopustne in kakšno vlogo *pravzaprav* igra takšna dopustitev. Pomembno je, da uvidimo, da ne *iščemo* niti nujnih in zadostnih pogojev (resničnostnih pogojev) za sledenje pravilom niti analize tega, v čem je 'bistvo' sledenja pravilom.« (Kripke, 2007: 87) Posledično je upravičeno reči, da nekdo s »-r« misli seštevanje (torej pravilno sledi pravilu) samo v primeru: če njegova raba besede soglaša z rabo skupnosti; če je prestal dovolj preizkusov, da ga je skupnost sprejela kot »zanesljivega sledilca pravilom«. Zanimajo nas torej družbeni pogoji rabe jezika. Takšna rešitev je po Kripkeju skeptična, ker izhaja iz teze, da ni mogoče podati resničnostnih pogojev pravilnega sledenja pravilom (nobenega ustreznega dejstva, ki bi to utemeljevalo). To sta v grobih obrisih skeptični problem in skeptična rešitev.

3. Ali je Kripkejeva interpretacija Wittgensteina pravilna?

Že pri površnem branju Kripkeja vidimo, da je skeptični problem (in posledično »paradoks«), ki ga pripisuje Wittgensteinu, njegova stvaritev in nima neposredne opore v tekstu *Raziskav*, česar se tudi sam zaveda: »Ta zapis zato ni predstavitev niti Wittgensteinovega niti Kripkejevega argumenta, temveč gre za Wittgensteinov argument, predstavljen tako, kakor je učinkoval na Kripkeja in kakor je sprožil problematiko v njem« (Kripke, 2007: 5). Kripke sicer izrecno trdi, da »ne predstavlja svojih pogledov«, toda po drugi strani pravi, da je v vlogi »odvetnika, ki predstavlja pomemben filozofski problem, kakor ga je *dojel on*« (Kripke, 2007: ix). Iz tega lahko sklepamo, da Kripkejeva interpretacija *Raziskav* ne želi biti sistematična analiza teksta, temveč njihova »racionalna rekonstrukcija« (Kusch, 2006: 247), ki kot »temeljni kamen« *Raziskav* postavlja skeptični problem sledenja pravilom – problem, ki ga ilustrira § 201 in ga eksplicira Kripke. Če je takšno razumevanje Kripkeja pravilno, potem je v razpravi o sledenju pravilom skeptični problem vseskozi implicitno prisoten, in sicer kot ozadje, na površju katerega »teče« tekst, premišljajoč ga na različne načine in v različnih kontekstih *(prim.* McGinn, 1987: 59). Kripke meni, da lahko *Raziskave* bolje razumemo, če jih gledamo v luči tega problema in njegove rešitve. Jasno je, da Kripkejeva interpretacija ne sledi Wittgensteinu »po črki«, zato seveda ni »filološka interpretacija« in je ne smemo ocenjevati s »filološkimi« kriteriji.

Če Kripkeja razumemo na ta način, odpade najpogostejši in domala splošno sprejet ugovor, ki temelji na dejstvu, da Wittgenstein »paradoks«, ki naj bi bil posledica skeptičnega problema, zavrača. Še več: Wittgenstein ga zavrača izrecno in brez oklevanja že v naslednjem odstavku § 201:

> »Da gre tu za napačno razumevanje, se kaže že v tem, da v tem miselnem toku postavljamo tolmačenje za tolmačenjem; kot bi nas vsako vsaj za trenutek pomirilo, dokler ne pomislimo na tolmačenje, ki spet leži za tem. S tem namreč pokažemo, da obstaja *dojemanje* pravila, ki *ni tolmačenje*; temveč se, od primera do primera aplikacije, izraža v tem, kar imenujemo ‘slediti pravilu’ in ‘ravnati v nasprotju z njim’. Iz tega izhaja nagnjenje, da rečemo: vsako ravnanje po pravilu je interpretacija.« *(Filozofske raziskave:* § 201)

Mnogi so menili, da drugi odstavek § 201 postavlja na laž Kripkejevo branje, saj je iz tega odstavka razvidno naslednje: »paradoks« po Wittgensteinu temelji na »napačnem razumevanju«, zato ga takoj zavrne; »paradoks« ne more biti osrednji problem *Raziskav*, ko pa ga Wittgenstein takoj zavrne; Wittgenstein ne zavrne »paradoksa«, ker naj bi ta temeljil na prepričanju, da je treba najti resničnostne pogoje pravilnega sledenja pravilom (utemeljitvena dejstva), kakor trdi Kripke; Wittgenstein ne zavrne paradoksa, ker naj ne bi bila upoštevana družbena dimenzija sledenja pravilom, kakor trdi Kripke. Komentatorji so na takšne in drugačne načine še krepili očitke, ki temeljijo na branju § 201; kot posebej prepričljiv očitek se je izkazala zgodovina nastajanja *Raziskav* in § 201. Iz kritično-razvojne izdaje *Filozofskih raziskav* je razvidno, da so *Raziskave*

nastale v petih fazah (Wittgenstein je predelal snov v petih rokopisih). V četrtem rokopisu, t. i. »vmesni različici« iz leta 1945, ki je v paragrafih 1-217 skoraj identičen s končno različico *Raziskav*, ni vsebine paragrafov 201-203 končne različice; manjka torej ravno tisto, na čemer temelji Kripkejevo branje in kar naj bi po njegovem predstavljalo osrednji problem *Raziskav*. Vsebina teh paragrafov se prvič pojavi v nekem rokopisu, kjer je postavljena v popolnoma drugačen kontekst.[25] Na podlagi tega lahko zavrnemo Kripkejevo trditev, da je paradoks v § 201 osrednji problem *Raziskav*.

Mnogi komentatorji so mislili, da je na podlagi teh neposrednih očitkov zadeva zaključena, Kripkejevo branje poraženo *(glej npr*. Baker Hacker, 1984: 1-55; Finkelstein, 2000: 53-73; Malcolm, 1989: 154-182; McGinn, 1987: 59-92; Shanker, 1984: 423-429; Ule, 1990: 111-112). Po mnenju avtorja pričujočega članka je malo verjetno, da bi Kripke kar »spregledal« vsebino § 201, okrog katerega je zgradil svoje branje *Raziskav*. Malo je verjetno, da bi Kripke spregledal, kar opazi še tako površen bralec, da namreč Wittgenstein ponuja v § 201 »reductio ad absurdum« argument proti stališču, da je dojetje pravila privzetje pravilne interpretacije (t. i. »interpretativno stališče«). Zato je bolje, če v skladu z »načelom interpretativne dobrohotnosti«[26] privzamemo branje, ki je ponujeno zgoraj: Kripke v prvem odstavku § 201 vidi ilustracijo »paradoksa«, do katerega vodi »splošni problem sledenja pravilom«, okrog katerega so zgrajene *Raziskave*. Če Kripkeja razumemo tako, ti ugovori ne držijo.

S tem zadeva ni zaključena. Mnogi so menili, da tudi sam problem, ki ga Kripke pripisuje Wittgensteinu, ni tisti problem, s katerim se ukvarja Wittgenstein v razpravi o sledenju pravilom. Menijo, da se Wittgenstein ukvarja z vprašanjem, kako pravilo določa svojo uporabo, ne pa z vprašanjem, kako lahko vemo, da moje sedanje jezikovne intence ustrezajo preteklim *(prim.* Baker in Hacker, 1984: 26-33). Če je zgoraj ponujeno branje Kripkeja pravilno, potem tudi ta ugovor ne vzdrži. Kripke pri formulaciji problema, ki je tako in tako »njegova«, mestoma res uporablja »epistemološki« jezik, zaradi česar se lahko zazdi, da gre za epistemološki problem – kako lahko *vem*, da moja sedanja raba neke besede ustreza pretekli. Če pa Kripkejev problem »očistimo« epistemološkega besedišča in ga formuliramo v neposredni obliki – Kako lahko pravilo določa svojo rabo? Na čem je utemeljena pravilna raba besed? -, vidimo, da gre v obeh primerih za »ontološki«, »konstitutivni« problem utemeljitve pravilne rabe jezika in sta potemtakem identična. Še več: tako Kripkejev Wittgenstein kot Wittgenstein sam napadata iste tarče, ista filozofska stališča glede pomena (»mentalizem«, »platonizem« ipd. – *prim.* Kusch 241-248; drugo poglavje pričujočega teksta). Ne zanima nas torej, ali najdemo v *Raziskavah* problem sledenja pravilom formuliran na isti način, kakor je to naredil Kripke, ampak ali

[25] Kripke tudi na nekaterih drugih mestih trdi, da Wittgenstein zanika naša običajna prepričanja (*prim. npr*. Kripke, 2007: 69-70).

[26] Tudi Wittgenstein je bil tega mnenja. Trdil je, da je njegovo glavno odkritje nova metoda in da svojih učencev ne more naučiti nikakršnih resnic, saj njegova metoda ne proizvaja nobenih novih dejstev (prim. Wittgenstein, 1984: 56-57). Moore poroča: »O svojem delu je rekel, da ni pomembno, ali so njegovi rezultati resnični: pomembno je, da 'smo našli novo metodo'« (Moore, 1993: 113).

ideje, ki jih Kripke predstavi po svoje in za katere domneva, da so v *Raziskavah* implicitne, tam resnično najdemo; in če je to res, v kakšni obliki jih najdemo, kakšne posledice ima to za *Raziskave*.[27]

Kripke torej trdi, da je v osrčju *Filozofskih raziskav* impliciten skeptični problem sledenja pravilom, ki je »najbolj radikalen in izviren skeptični problem, s katerim se je filozofija do sedaj srečala« (Kripke, 2007: 60). Pri tej trditvi si je treba zastaviti nekatera ključna vprašanja. Trditev je namreč mogoče razumeti na dva načina. Prvič: postavitev skeptičnega problema je del Wittgensteinove argumentatitvne strategije (metode), s katero želi zavrniti določena stališča glede sledenja pravilom in istočasno postaviti določene pozitivne uvide v problem sledenja pravilom (katere? da je sledenje pravilom družbena praksa? da ni resničnostnih pogojev pravilnega sledenja pravilom? oba?); Wittgenstein potemtakem namenoma postavi skeptični problem kot del argumentacije »reductio ad absurdum« (skeptični paradoks pa kot »absurdni« zaključek, ki pripelje do pozitivnih uvidov). In drugič: s tem ko je Wittgenstein »rušil« določena stališča glede sledenja pravilom, je nehote naletel na skeptični paradoks – ta je tako rekoč neželeni rezultat kritičnega raziskovanja; ugotovil je, da sledenja pravilom ni več mogoče drugače utemeljiti kot z menjavo perspektive. Prav tako ni jasno, kaj je po Kripkeju s skeptičnim problemom postavljeno pod vprašaj: zdravorazumsko ali filozofsko pojmovanje sledenja pravilom. Po eni strani pravi:

> »Ne želimo vendar dvomiti oz. zanikati, da ljudje, ko govorijo o sebi in o drugih, da s svojimi besedami nekaj mislijo in da sledijo pravilom, to počno popolnoma upravičeno. Niti ne želimo zanikati ustreznosti običajne rabe formulacije ‘dejstvo, da je Novak s tem in tem simbolom mislil adicijo’, in takšni izrazi se gotovo uporabljajo popolnoma običajno. Zanikati želimo le obstoj ‘prekomernega dejstva’, ki ga filozofi neustrezno pripisujejo tem običajnim formulacijam [*poudaril U.* V.], ne pa ustreznosti formulacij samih.« (Kripke, 2007: 69)

Po drugi pa:

> »Skeptični paradoks je temeljni problem *Filozofskih raziskav.* Če ima Wittgenstein prav, potem ga ne moremo rešiti niti v zametkih, dokler se ne znebimo naravne domneve [*poudaril U.* V.], da morajo smiselni trdilni stavki kazati, da se ujemajo z dejstvi. Če izhajamo iz te domneve, potem lahko zgolj sklepamo, da so stavki, ki pripisujejo pomene in intence, nesmiselni.« (Kripke, 2007: 78-79)[28]

Tako smo se po mnenju avtorja pričujočega članka znašli pred ključno dilemo. Če je skeptični problem posledica Wittgensteinovega kritičnega soočenja s

[27] »Iluzija je, da je tisto, kar je v naši raziskavi posebno, globoko in za nas bistveno, v tem, da poskuša zapopasti enkratno bistvo jezika. Tj. red, ki obstaja med pojmi stavka, besede, sklepanja, resnice, izkustva itd. Ta red je nek *nad*red med tako rekoč *nad*pojmi.« (*Filozofske raziskave*: § 97) Na nekem drugem mestu pravi: »Potem bi se zdelo, kakor da bi morala jezikovna igra ‘*razkrivati*’ dejstva, ki jo omogočajo. (Vendar ni tako.)« (Wittgenstein, 2004: 161 – § 618)

[28] Že v *Traktatu* pravi, da »skepticizem *ni* neovrgljiv, ampak je očitno nesmiseln« (Wittgenstein, 2006: 84 (6.51)). Njegova filozofska razmišljanja v zadnjih letih življenja, postumno izdana v knjigi *O gotovosti* (glej literaturo), so v bistvu spopad s skepticizmom.

»tradicionalno« filozofijo, potem se Kripkejeva interpretacija Wittgensteina kaj dosti ne razlikuje od »klasičnih« in ni niti pretirano kontroverzna niti izvirna. Nobena skrivnost ni, da »pozni« Wittgenstein ni bil naklonjen »tradicionalnim« filozofskim teorijam – vključno s teorijo *Traktata* – in da *Raziskave* običajno razumemo kot napad na tradicionalno filozofijo. Ne smemo pozabiti, da ima filozofija pri Wittgensteinu dvojni pomen: negativen – tradicionalna, »metafizična« filozofija, ki temelji na nerazumevanju logike delovanja našega jezika; in pozitiven – njegova »gramatična« filozofija, ki skuša z opisovanjem delovanja našega jezika rešiti oz. razrešiti tradicionalne filozofske probleme. Mnogi interpreti so prepričani, da je ravno odkritje nove metode, ki jo je koristil v *Raziskavah* in s pomočjo katere se je mogoče soočiti s tradicionalnimi filozofskimi problemi, njegov največji dosežek.[29]" Če torej drži, da je Wittgensteinov namen zavrniti filozofska pojmovanja, ki iščejo »prekomerno dejstvo« za utemeljitev naših praks, potem sta skeptični problem in njegova rešitev na nek način odveč. Že od vsega začetka je namreč jasno, da je za Wittgensteina »prekomerno dejstvo« filozofska iluzija. Možnosti tega dejstva se odpove s tem, ko zanika obstoj privilegiranega gledišča, »pogleda s ptičje perspektive«, s katerega bi bilo mogoče uzreti jezik kot celoto in posledično vsa dejstva, ki ga utemeljujejo.[30] Drugače povedano: po Wittgensteinu ni metajezika, tj. jezika drugega reda, s katerim bi lahko utemeljili vsakdanji jezik. Tako skeptični problem zahteva nekaj, česar Wittgenstein, kakor nedvoumno pove, ne more najti. Še več: če vzamemo Wittgensteinove metodološke napotke resno in predpostavimo, da se jih sam drži, potem pri Wittgensteinu do skeptičnega problema sploh ne more priti. Wittgenstein namreč izhaja iz predpostavke, da sledenje pravilom ni problematično, dokler nanj gledamo z nefilozofskimi očmi. Problem nastane šele, ko želijo filozofi najti »poslednji temelj« sledenja pravilom. Zato nas Wittgenstein spomni na trivialno dejstvo, ki ga vsi poznamo, a nanj v iskanju »skritega bistva« pozabimo: da je sledenje pravilom uspešna vsakdanja praksa, ki ne potrebuje takšne utemeljitve, kakršno pričakujejo filozofi (»Ni utemeljena. Ni razumna (ali nerazumna). Tu je – kakor naše življenje.« – Wittgenstein, 2004: 146 – 559); da ljudje delimo »skupno življenjsko obliko« in so zato naše vsakdanje prakse uspešne. Wittgenstein – domnevno soočen s skeptičnim problemom – tako ne ponuja svoje utemeljitve sledenja pravilom, ampak nas zgolj opozori, da ni potrebna teoretična utemeljitev naših praks, saj slednjič – globlje kot kopljemo za utemeljitvijo – izčrpamo vse možnosti in se znajdemo na »trdnih tleh«, kjer lahko še zgolj rečemo, da »tako pač ravnamo« *(prim. Filozofske raziskave:* 217). Opozori nas, da pravilom sledimo na nek način »brez misli«, »slepo«. Če Wittgensteinovo metodo razumemo tako, potem je jasno, da njegove filozofije skeptični problem ne ogroža, še več, znotraj nje sploh ne more vznikniti. Vznikne lahko samo znotraj stališč njegovih nasprotnikov, kot del argumenta »reductio ad absurdum«; zato ni čudno, da Wittgenstein s paradoksom, ki je posledica

[29] Zgodovinska analiza nastanka *Raziskav* to tezo ovrže, kakor sta prepričljivo pokazala Baker in Hacker (*prim.* Baker in Hacker, 1984: 22-26).
[30] Morda bi lahko rekli, da gre za spopad s t. i. »metafiziko subjektivitete«.

skeptičnega problema, tako zlahka opravi: gre za »nesporazum«. S tem pa je očitno, da skeptični problem ne more zasedati osrednjega mesta v *Raziskavah.*

Če pa sprejmemo drugo možnost, po kateri je Wittgenstein nehote naletel na skeptični paradoks in ta postavlja pod vprašaj naša običajna prepričanja, potem je slika obrnjena: Wittgenstein nas je s kritičnim raziskovanjem sledenja pravilom pripeljal na rob prepada, pred »brezno brezsmiselnosti«, kjer ni več mogoče utemeljiti naše vsakdanje prakse sledenja pravilom; uvidel je, da ni več poti nazaj, saj jo je sam spotoma – s skeptičnim problemom in paradoksom – uničil. Zato je Wittgenstein iskal in našel »zasilno« pot, skeptično rešitev, ki edina lahko utemelji sledenje pravilom. Če je takšno branje *Raziskav* pravilno, potem je Wittgenstein postavljen na laž od začetka do konca. Ni našel nove metode, s katero bi bilo mogoče razrešiti tradicionalne filozofske probleme, njegova metoda je kvečjemu proizvedla povsem nov filozofski problem, ki ga ni mogoče rešiti drugače kot z zanikanjem naših običajnih prepričanj. Vse življenje se je docela neuspešno bojeval s skepticizmom,[31]" porazil se je naposled sam: iznašel je nov skeptični problem, ki ga je mogoče rešiti le skeptično. Nova metoda, v katero je Wittgenstein polagal tolikšne upe, se je izkazala za neučinkovito – druga možnost je, da je Wittgenstein ni znal (pravilno) uporabljati. Konec koncev so *Raziskave* samo še en spodletel poskus »preseganja« filozofske tradicije, metafizike.

Če je naše razumevanje Kripkeja pravilno, smo se znašli pred naslednjo dilemo: skeptični problem ni jedro *Raziskav* – pojavi se zgolj v okviru Wittgensteinove argumentacije »reductio ad absurdum« – in potemtakem Kripkejeva interpretacija ni pravilna (oz. če je pravilna, je trivialna, se ne razlikuje od klasičnih interpretacij in nima nikakršnega vpliva na naše razumevanje *Raziskav);* Kripkejeva interpretacija je pravilna, skeptični problem je jedro *Raziskav,* ki ga Wittgenstein ni zmogel rešiti drugače kot »zasilno«, »skeptično« – v tem primeru Wittgenstein nasprotuje v *Raziskavah* razglašeni filozofski metodi, ki naj bi jo prakticiral —, *Raziskave* so potemtakem notranje protislovne. Navsezadnje lahko rečemo, da ima Kripkejeva intepretacija, če je pravilna, pogubne posledice za *Raziskave.*

Zaključek

Skušali smo pokazati, da je mogoče Kripkejevo interpretacijo *Raziskav* razumeti tako, da postane imuna na standardne očitke, ki temeljijo na natančnem branju razprave o sledenju pravilom in historični analizi te razprave. S tem pa nismo želeli reči, da je ta pravilna. Nasprotno: pokazati smo želeli, da je napačna, ker v končni fazi – če je tukajšnje razmišljanje točno – *Raziskave* sesuje v nič.

[31] Seveda je velika razlika med »filozofskim skepticizmom« in »skepticizmom glede filozofije« (*prim.* Fogelin, 1994; Sluga, 2004). V drugem primeru verjetno ne moremo govoriti o skepticizmu v pravem pomenu te besede. Spomnimo se Wittgensteinovega opozorila: »Kje se skriva pomembnost naše raziskave, ko se vendar zdi, da samo uničuje vse zanimivo: tj. vse, kar je veliko in pomembno? [...] Toda to, kar uničujemo, so samo gradovi v oblakih, odkrivamo pa temelj jezika, na katerem so stali« (*Filozofske raziskave*: § 118).

Argumentirano je bilo, da je to posledica neupoštevanja Wittgensteinove metodologije. To pa spet ne pomeni, da Kripkejeva interpretacija ni pomembna. Kripke je načel mnoge zanimive, pred tem nedotaknjene teme v *Raziskavah.* Med drugim je s tem, ko je razpravo o sledenju pravilom postavil v ospredje, znova obudil zanimanje za to temo. Pokazal je, da je problematika sledenja pravilom še kako pomembna za sodobno filozofijo jezika. Prav tako je nakazal, da je argument zasebnega jezika neločljivo povezan z ostalimi temami *Raziskav,* predvsem s sledenjem pravilom – čeprav se ne strinjamo z njegovo tezo, da je argument zasebnega jezika že vsebovan v razpravi o sledenju pravilom.[32]

Seveda je sklep, da zasebni jezik ni možen, že dognan v razpravi o sledenju pravilom: če je jezik praksa, katere bistvo je to, da imamo ljudje isto »življenjsko obliko« (da imajo besede pomen šele v »reki življenja«), potem je jasno, da ni mogoč zasebni jezik, ki bi ga razumel zgolj en sam govorec. Toda argument zasebnega jezika je mnogo več od tega: gre za Wittgensteinov spopad z vladavino »notranjega« (»subjektivnosti« oz. »zavesti«),[33] spopad s »kartezijanskim« izročilom, ki je obvladovalo novoveško filozofijo *(prim.* Hacker, 1990: 15-31). Kripke (in mnogi drugi interpreti) so pozabili, da je Wittgensteinova metodologija ključna pri razumevanju *Raziskav*; Kripkejeva interpretacija na tem stoji in pade. Naše razumevanje Wittgensteinove metode je odločilno pri vprašanju, ali v *Raziskavah* res najdemo skeptični problem sledenja pravilom. Če menimo, da Wittgenstein ni bil zvest metodi, ki jo je v *Raziskavah* razglašal, lahko odgovorimo pritrdilno. Če pa smo mnenja, da Wittgensteinova metoda doseže zastavljene cilje – razrešitev tradicionalnih filozofskih problemov —, potem smo primorani odgovoriti odklonilno: v *Raziskavah* ne more priti do skeptičnega problema – vsaj za Wittgensteina ne, skeptični problem je kvečjemu domena njegovega sogovornika. Če je že bil Wittgenstein do česa skeptičen, je bil do tiste filozofije, ki poskuša ubesediti »apriorni red sveta« *(Filozofske raziskave:* § 97) in ki ji običajno rečemo metafizika.[34] V tem primeru moramo za uspešno zavrnitev Kripkejeve interpretacije pokazati, kako Wittgensteinu s svojo »gramatično« metodo uspe razrešiti tradicionalne filozofske probleme. Tako smo se znašli pred zahtevno nalogo. Po Wittgensteinovem mnenju namreč filozofske probleme, kot že rečeno, generira prav jezik, ki *je* tako istočasno predmet in »orodje« filozofskega raziskovanja – ne pozabimo, da imamo v mislih vsakdanji jezik, ne nek iluzoren filozofski nadjezik. S tem smo soočeni z novimi vprašanji. Kako lahko filozofska raziskava doseže »jasnost« in »preglednost« – ideala, ki ju je Wittgenstein vseskozi zasledoval -, ko pa, kakor trdi sam, ni metajezika, s katerim bi lahko opisali naš vsakdanji jezik, ta »blodnjak poti« *(Filozofske raziskave:* § 203). Kako se lahko Wittgenstein z obravnavo posamičnih primerov dokoplje do splošnih uvidov? Kako lahko zgolj z opisovanjem delovanja jezika razreši filozofske probleme? Soočeni smo z vprašanji, ki kličejo po nadaljnjem raziskovanju ...

32

33

34

A PRESENTATION AND CRITIQUE OF KRIPKE'S INTERPRETATION OF WITTGENSTEIN'S *PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS*

In this paper, Kripke's interpretation of Wittgenstein's *Philosophical Investigations* is presented. In his interpretation, Kripke tried to unite – into an apparently convincing whole – all the topics of the *Investigations*, where the »sceptical problem of rule following«, which leads to the »sceptical paradox«, is taken to be the basis. All other topics are supposed to follow deductively from the problem; the »private language argument« is allegedly already involved in it. In Kripke's opinion, Wittgenstein invented a new form of scepticism. Kripke holds that Wittgenstein did not deliver a »straight« solution to the sceptical problem but a »sceptical« one. The sceptical solution agrees with the sceptical hypothesis that there is no fact which would justify our notion of rule-following. The essence of Wittgenstein's sceptical solution is in changing the point of view: rule-following and language are social practices; it does not make any sense to speak of an individual outside a community as if he is following rules and meaning something by his words. Such an interpretation of Wittgenstein is here rejected because the interpretation does not pay enough attention to Wittgenstein's methodology, nevertheless its importance is not declined.

Keywords: Kripke, Wittgenstein, Philosophical Investigations, rulle-following, scepticism.

Literatura

Ahmed. A. (2007). *Saul Kripke.* London: Continuum.

Aristotel. (2001). »De Interpretatione«. V McKeon. R. (ur.), *The Basic Works of Aristotle.* New York: The Modern Library, str. 40-65.

Baker. G. P. in Hacker. P. M. S. (1984). *Scepticism, Rules and Language.* Oxford: Blackwell.

Baker. G. P. in Hacker. P. M. S. (2009a). *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity.* Chichester (West Sussex): Wiley-Blackwell.

Baker. G. P. in Hacker. P. M. S. (2009b). *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part I – Essays.* Chichester (West Sussex): Wiley-Blackwell.

Conant. J. (2004). »Varieties of Scepticism«. V McManus. D. (ur.), *Wittgenstein and Scepticism.* London: Routledge, str. 97-137.

Finkelstein. D. H. (2000). »Wittgenstein on Rules and Platonism«. V Crary. A. (ur.) in Read, R. (ur.), *The New Wittgenstein.* London: Routledge, str. 53-74.

Fogelin. R. J. (2009). *Taking Wittgenstein at His Word.* Princeton: Princeton University Press.

Fogelin. R. J. (1994). »Two Wittgensteins«. V Fogelin. R. J. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification.* Oxford: Oxford University Press, str. 205-223.

Goldfarb. W. (1985). »Kripke on Wittgenstein on Rules«. *The Journal of Philosophy*, leta. 82, št. 9, str. 471-488.

Hacker. P. M. (1990). *Wittgenstein: Meaning and Mind.* Oxford: Basil Blackwell.

Hale. B. (1999). »Rule-Following, Objectivity and Meaning«. V Hale. B. (ur.) in Wright. C. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Language.* Oxford: Blackwell, str. 369-397.

Kenny. A. (1974). *Wittgenstein.* Franfurt am Main: Suhrkamp.

Kripke. S. (2007). *Wittgenstein on Rules and Private Language.* Oxford: Blackwell.

Kusch. M. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules.* Montreal in Kingston: McGill-Queen's University Press.

Malcolm. N. (1967). *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford: Oxford University Press.

Malcolm. N. (1989). *Wittgenstein: Nothing is Hidden.* Oxford: Basil Blackwell.

McDowell. J. (2000). »Non-Cognitivism and Rule-Following«. V Crary. A. (ur.) in Read. R. (ur.), *The New Wittgenstein.* London: Routledge, str. 38-53.

McGinn. C. (1987). *Wittgenstein on Meaning.* Oxford: Basil Blackwell.

Moore. G. E. (1993). »Wittgenstein's Lectures in 1930-33«. V Klage. J. C. (ur.) in Nordmann. A. (ur.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*.

Indianapolis: Hackett Publishing Company, str. 45-115.

Nagel. T. (1997). *The Last Word.* Oxford: Oxford University Press.

Pears. D. (1987). *A False Prison.* Oxford: Oxford University Press.

Pitcher. G. (1967). *Die Philosophie Wittgensteins.* Freiburg in München: Verlag Karl Alber.

Quine. W. V. O. (1960). *Word and Object.* Cambridge (MA): MIT Press.

Savickey. B. (1999). *Wittgenstein's Art of Investigation.* London: Routledge.

Searle. J. (1969). *Speach Acts.* Cambridge: Cambridge University Press.

Shanker. S. G. (1984). »Sceptical Confusions About Rule-Following«. *Mind,* XCIII, str. 423-429.

Sluga. H. (2004). »Wittgenstein and Pyrrhonism«. V Sinnot-Armstrong. W. (ur.), *Pyrrhonian Skepticism.* Oxford: Oxford University Press, str. 99-121.

Stegmüller. W. (1986). *Kripkes Deutung der Spätphilosophie Wittgensteins.* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Šumič-Riha. J. (1988). *Realno* v *performativu.* Ljubljana: Delavska enotnost.

Ule. A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina.* Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Von Savigny. E. (1994). *Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«. Band I.* Franfurt am Main: Klostermann.

Vossenkuhl. W. (1995). *Ludwig Wittgenstein.* München: Verlag C. H. Beck.

Wittgenstein. L. (1976). *Logično filozofski traktat.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Wittgenstein. L. (1984). *Vorlesungen 1930-1935.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein. L. (2000). *Wiener Ausgabe. »The Big Typescript«.* Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Wittgenstein. L. (2001). *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein. L. (2004). *O gotovosti.* Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Wittgenstein. L. (2005). »Modra knjiga, prva tretjina«. *Analiza,* let. 9, št. 3, str. 65-83.

Wittgenstein. L. (2006). *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wright. C. (2001). *Rails to Infinity.* Cambridge (MA): Harvard University Press.

Saul A. Kripke
Prevedla Urban Šrimpf in Urh Vele

WITTGENSTEIN O PRAVILIH IN ZASEBNEM JEZIKU

Izbrani odlomki iz istoimenske knjige[*]

1. Uvod

[...] 'Argument zasebnega jezika' naj bi se po ustaljenem prepričanju začel s paragrafom 243 *Filozofskih raziskav* in se nadaljeval s paragrafi, ki mu neposredno sledijo.[1] Argument je po tem prepričanju zastavljen predvsem kot problem 'jezika občutkov'. Nadaljnje razprave o argumentu znotraj te tradicije, tako pritrdilne kakor odklonilne, poudarjajo vprašanja, ali se argument morebiti sklicuje na obliko načela verifikacije, ali je ta oblika upravičena, ali je njena aplikacija na jezik občutkov ustrezna, ali se argument opira na pretiran skepticizem glede spomina itd. Nekatera odločilna mesta, ki sledijo 243 – denimo znamenita paragrafa 258 in 265 -, so ostala komentatorjem, kot vemo, zavita v meglo in prevladovalo je mnenje, da bi prav njihova pravilna interpretacija postregla s ključem do 'argumenta zasebnega jezika'.

Po mojem mnenju pa najdemo 'argument zasebnega jezika' že v paragrafih *pred* § 243. Tako je v § 202 *sklep že izrecno naveden*: »In zato se pravilu ne more slediti 'privatno', ker bi bilo sicer verjeti, da slediš pravilu, isto kot slediti pravilu«.[****] Mislim, da Wittgenstein na tem mestu ni zgolj *napovedal*

[*] Prevedeno po: Saul Kripke (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell. Prevedeni so naslednji odlomki: str. 2-15, 21, 55, 60-71, 107-113. Prelomi med odlomki so označeni s tropičjem v oglatem oklepaju. V oglatih oklepajih so zmeraj navedene oz. dodane prevajalske opombe. Nekatere Kripkejeve opombe, ki se ne nanašajo neposredno na izbrano besedilo, so izpuščene.

[1] Če ni navedeno drugače (eksplicitno ali v kontekstu), se reference nanašajo na *Filozofske raziskave*. Manjše oštevilčene enote *Raziskav* se imenujejo »razdelki« (ali »paragrafi«). [V prevodu sva se odločila za v zvezi s *Filozofskimi raziskavami* ustaljene *paragrafe*, označene s simbolom §.] Reference na določene strani so navedene zgolj, če referenca na paragrafe ni mogoča, kot je to primer pri drugem delu *Raziskav*. Vseskozi citiram standardni angleški prevod (G. E. M. Anscombe) in se o njegovi ustreznosti ne mislim spraševati, razen v nekaj redkih primerih. Čeprav so *Filozofske raziskave* od izida leta 1953 doživele več ponatisov, se členitev na paragrafe in oštevilčenje strani nista spremenila. Delo sta izdali založbi Basil Blackwell (Oxford) in Macmillan (New York).

Ta esej ne želi podati natančne interpretacije Wittgensteinovega dela, marveč razvija argumente na svoj način. Priporočam, da bralec vnovič prebere *Raziskave* v luči tukajšnje interpretacije in presodi, ali mu pomaga pri razumevanju besedila.

[**] Vsi prevodi iz *Filozofskih raziskav* so iz delovnega prevoda Boruta Cerkovnika. Prevajalca se mu zahvaljujeva tako za strokovno pomoč pri nastajanju prevoda, ki je pred bralcem, kot za dovoljenje za objavo citiranih delov prevoda. Ostale avtorje, ki jih citira Kripke, navajava po

argumenta, ki naj bi ga pozneje podrobneje razvil. Nasprotno: razprava, ki vodi do sklepa, navedenega v § 202, že vsebuje vsa ključna razmišljanja. Paragrafe, ki sledijo § 243, bi morali brati v luči predhodne razprave; že tako so težko razumljivi, še zlasti pa, če jih beremo same zase. 'Argument zasebnega jezika', apliciran na *občutke*, je le poseben primer veliko splošnejših razmišljanj o jeziku, ki Wittgensteina zaposlujejo že prej; občutki igrajo odločilno vlogo kot (na videz) prepričljiv *protiprimer* pred tem podanim splošnim razmišljanjem. Zato Wittgenstein s tem posebnim primerom pred očmi ponovno predela celotno snov, pri čemer navaja temu primerna nova, specifična razmišljanja. Ne smemo pozabiti, da *Filozofske raziskave* niso sistematično filozofsko delo, kjer o sklepih, ko so enkrat izpeljani, ni treba vnovič razpravljati. Pravzaprav so *Raziskave* napisane kot nenehna dialektična razprava, kjer pomisleki, ki jih spet in spet izreka imaginarni sogovornik, nikoli dokončno ne potihnejo. Ker niso zgrajene kot deduktivna argumentacija z enoznačnimi tezami, ki stojijo na mestu sklepov, se vedno znova vračamo – z vidika različnih posebnih primerov in mnogih zornih kotov – k isti snovi, v upanju, da se nam bodo s pomočjo celotnega postopka problemi pokazali v pravi luči.

Osnovno strukturo Wittgensteinovega pristopa lahko na kratko opišemo tako: predstavljen je določen problem oz. – v humovski terminologiji – 'skeptični paradoks', povezan s pojmom pravila. Temu sledi nekaj, čemur bi Hume rekel 'skeptična rešitev' problema. V dveh primerih se prepričljivost paradoksa in njegove rešitve kaj hitro zamegli ter Wittgensteinov osnovni pristop bržkone ne deluje verodostojno. Prvi je pojem matematičnega pravila, npr. pravilo seštevanja, drugi pa naš govor o notranjih izkustvih, občutkih in drugih notranjih stanjih. Pri obravnavi obeh moramo imeti pred očmi osnovna razmišljanja o pravilih in jeziku. Čeprav je Wittgenstein o teh osnovah že razmišljal precej splošno, je struktura njegovega dela takšna, da posebnih matematičnih in psiholoških primerov ne obravnava zgolj z navajanjem že dognanega splošnega 'rezultata' marveč te posebne primere podrobno obdela v luči poprejšnje obravnave splošnega primera. S tako razpravo želi Wittgenstein pravilno osvetliti tako matematiko kot psihologijo: ker skušnjava, da bi ju presodili napak, izvira iz neupoštevanja istih osnovnih razmišljanj o pravilih in jeziku, lahko pričakujemo, da bodo nastali problemi v obeh primerih analogni. Menim, da Wittgenstein ni gledal na svoje dvojno zanimanje – za filozofijo duha in filozofijo matematike – kot na zanimanje v dveh ločenih, v najboljšem primeru ohlapno povezanih predmetih, kakor bi lahko nekoga obenem zanimali glasba in ekonomija, temveč po njegovem mnenju za oba predmeta veljajo ista osnovna razmišljanja. Zato pravi, da je raziskava temeljev matematike »analogna naši raziskavi psihologije« (str. 232). Ni naključje, da je v glavnem enako osnovno gradivo o pravilih vključeno v *Filozofske raziskave* in *Pripombe k temeljem*

slovenskih prevodih, v kolikor obstajajo.

matematike,[2] v obeh primerih kot osnova za nadaljnjo razpravo o filozofiji psihologije oz. matematike.

V nadaljevanju želim predstaviti predvsem Wittgensteinovo argumentacijo oz. tisti niz problemov in argumentov, ki sem ga osnoval ob branju Wittgensteina. Razen redkih izjem *ne* poskušam predstaviti svojih pogledov; prav tako ne želim zagovarjati ali kritizirati njegovega pristopa. V nekaterih primerih sem spoznal, da se mi natančna navedba problemov in sklepov izmika. Čeprav slutimo, da je pred nami nek problem, ga težko natančno ubesedimo. Zdi se mi, da Wittgensteinov pozni način filozofiranja – kakor tudi težave, s katerimi se je srečal (glej predgovor k *Raziskavam),* ko je poskušal svoje misli zvariti v običajno delo z od glave do pet organiziranimi argumenti in sklepi – ni samo neka slogovna in literarna kaprica, združena s *težnjo* po določeni stopnji enigmatičnosti,[3] ampak vsaj deloma izhaja iz narave same tematike.

Sumim – iz razlogov, ki se bodo razjasnili pozneje -, da Wittgensteinov argument do neke mere potvorimo, če ga želimo natančno predstaviti. Verjetno je kar nekaj mojih formulacij in predelav argumenta takšnih, da se Wittgenstein z njimi ne bi strinjal. Ta zapis zato ni predstavitev niti Wittgensteinovega niti Kripkejevega argumenta, temveč gre za Wittgensteinov argument, predstavljen tako, kakor je učinkoval na Kripkeja in kakor je sprožil problematiko v njem. Mislim, da osnovni 'argument zasebnega jezika', kot že rečeno, predhaja paragrafu 243, čeprav so tudi paragrafi, ki mu sledijo, prav gotovo bistvenega pomena. Predlagam, da se lotimo problema 'zasebnega jezika' sprva tako, da poznejših paragrafov *sploh* ne omenjamo. Ker naj bi prav ti predstavljali 'argument zasebnega jezika', se bo morda nekaterim tak postopek zdel kot uprizoritev Hamleta brez princa. Četudi to drži, v predstavi nastopajo še mnogi drugi zanimivi liki.

2. Wittgensteinov paradoks

V § 201 Wittgenstein pravi: »Naš paradoks je bil ta: pravilo ne bi moglo določati nobenega načina ravnanja, ker bi lahko vsak način ravnanja uskladili z njim.« V tem delu eseja bom skušal na svoj način razviti 'paradoks', ki nas zanima. Prav 'paradoks' je nemara osrednji problem *Filozofskih raziskav*. Celo nekdo, ki oporeka sklepom glede 'zasebnega jezika', filozofije duha, matematike in logike, do katerih se Wittgenstein dokoplje z obravnavo svojega problema, bo morebiti samo zastavitev problema štel za pomemben prispevek k filozofiji. Lahko bi jo imeli kar za novo obliko filozofskega skepticizma.

[2] Basil Blackwell, Oxford: 1956. V prvi izdaji *Pripomb o temeljih matematike* uredniki navajajo (str. vi), da kaže, kot bi Wittgenstein izvorno želel vključiti nekaj gradiva o matematiki tudi v *Filozofske raziskave*. V tretji izdaji (1978) je več gradiva kot v prejšnjih, spremenjena je tudi razporeditev nekaterih razdelkov v primerjavi s prejšnjima izdajama. Ob pisanju tega besedila sem uporabljal prvo izdajo.

[3] Vendarle mislim, da vloge stilističnih razmišljanj na tem mestu ne smemo prezreti. Gotovo je, da so sama stilistična in literarna razmišljanja Wittgensteina globoko zaposlovala. Edinstvenost njegovega stila najbrž prispeva tako k težavnosti opusa kot tudi k njegovi lepoti.

Sledeč Wittgensteinu bom problem sprva razvil s pomočjo matematičnega primera, čeprav naš skeptični problem velja za vso smiselno rabo jezika. Besedo ‘plus’ in simbol’+’ uporabljam, kot bržkone vsi govorci slovenskega jezika, da označim dobro znano matematično funkcijo – seštevanje oz. adicijo. Ta funkcija je definirana za vse pare naravnih števil. S pomočjo zunanje simbolne reprezentacije in notranje mentalne reprezentacije ‘dojamem’ pravilo za adicijo.

Za moje dojetje tega pravila je ključna naslednja okoliščina: čeprav sem v preteklosti izračunal zgolj končno število vsot, pravilo določa moj odgovor za neskončno število novih izračunov, na katere nisem pomislil še nikdar poprej. V tem se skriva poanta, da pri učenju seštevanja ‘dojamem’ pravilo: moje pretekle intence glede seštevanja določajo edinstven odgovor za neskončno novih primerov v prihodnosti.

Denimo, da je ‘68 + 57’ račun, ki ga še nikdar nisem izračunal. Ker sem doslej izračunal zgolj končno število računov, takšen primer gotovo obstaja – četudi pomislim na vse tiste, ki sem jih izračunal zase, kaj šele na račune, ki jih je zaznala moja okolica. Prav končnost števila naših izračunov zagotavlja, da vselej obstaja primer, kjer seštevanca presegata vse pare seštevancev dosedanjih računov. V nadaljevanju bom predpostavil, da je ‘68 + 57’ tak račun.

Ko števili seštejem, dobim kajpak rešitev ‘125’. Prepričan sem – ko nemara se enkrat preverim izračun —, da je odgovor pravilen. Pravilen je tako aritmetično: 125 je vsota 68 in 57, kot tudi metajezikovno: ‘plus’, kakor sem razmišljal o načinu njegove uporabe v preteklosti, je označeval funkcijo, ki ob aplikaciji na števili, ki sem jima rekel ‘68’ in ‘57’, navrže vrednost ‘125’.

Zdaj pa si zamislimo, da srečam čudnega skeptika. Ta skeptik dvomi o moji gotovosti v odgovor, ki sem ga pravkar označil za ‘metajezikovnega’. Morda, predlaga, sem ob uporabi termina ‘plus’ v preteklosti predvidel za ‘68 + 57’ odgovor ‘5’! Seveda je njegov predlog več kot očiten nesmisel. Morda bi ga sprva poslal nazaj v šolsko klop, da se nauči seštevanja. A naj nadaljuje. Če sem zdaj, pravi, tako prepričan, da je bila, v skladu z mojo dosedanjo rabo simbola ‘+’ moja intenca, da naj ‘68+57’ označuje ‘125’, potem to vendar ne more izhajati iz tega, da sem si izrecno podal navodila, po katerih je 125 rezultat seštevanja v tem posebnem primeru. Česa takega namreč po hipotezi nisem storil. Seveda gre prav za to, da naj v tem novem primeru uporabim spet taisto funkcijo ali pravilo, ki sem ju uporabil že ničkolikokrat poprej. Toda kdo lahko reče, katera funkcija je to bila? Doslej sem izračunal zgolj končno število računov za to funkcijo in po hipotezi so vsi vsebovali števila manjša od 57. Morda sem v preteklosti uporabljal ‘plus’ in ‘+’, da bi z njima označil funkcijo, ki jo bom imenoval ‘kvus’ in simboliziral z znakom ‘$\oplus$’. Definirana je tako:

$x \oplus y = x + y$, če $x, y < 57$

$x \oplus y = 5$ v vseh ostalih primerih.

Kdo lahko reče, da to ni funkcija, na katero sem prej mislil s’+’?

Skeptik trdi (ali hlini), da zdaj napačno interpretiram svojo preteklo rabo. S ‘plus’ sem *zmeraj mislil* kvus;[4] zdaj pa sem začel – v nekem napadu blaznosti ali na LSD-ju – napačno interpretirati svojo preteklo rabo.

Najsibo skeptikova hipoteza še tako nesmiselna in absurdna, logično ni nemogoča. Da bi to uvideli, predpostavimo zdravorazumsko hipotezo, da sem s ‘+’ *res* mislil adicijo. Bilo bi *mogoče* – dasi presenetljivo -, da bi pod vplivom trenutne ‘zadetosti’ napačno razlagal vse svoje pretekle rabe znaka plus kot simbolizacije funkcije kvus in bi nadalje, v nasprotju s svojimi prejšnjimi jezikovnimi intencami, dobil iz 68 plus 57 vsoto 5. (Pri tem ne bi zagrešil matematične napake, temveč bi se zmotil v domnevi, da sem ravnal v soglasju s preteklimi jezikovnimi intencami.) Skeptik trdi, da sem napravil prav to napako, le da sta plus in kvus zamenjana.

Če skeptik to hipotezo predlaga iskreno, seveda ni pri pravi pameti; ta čudna hipoteza, po kateri naj bi zmeraj mislil kvus, je izvita iz trte. Ne samo da je iz trte izvita, tudi napačna je; a če je napačna, mora obstajati neko dejstvo o moji pretekli rabi, na katerega se lahko sklicujemo, da bi jo zavrnili. Četudi je hipoteza iz trte izvita, ne kaže, da bi bila *a priori* nemogoča.

Seveda je ta čudna hipoteza, kakor tudi sklicevanje na LSD ali napad blaznosti, le dramaturško sredstvo. Osnovno poanta je: običajno predpostavljam, da ob tem, ko seštejem ‘68 + 57’, ne zakorakam neupravičeno v neznano. Sledim

[4] Morda moram pripomniti nekaj glede formulacij kot »S ‘plus’ sem mislil kvus (ali plus)«, »Z ‘zeleno’ sem mislil zeleno« itd. Nisem seznanjen z ustaljeno konvencijo, ki bi ustrezno utemeljila predmet glagola ‘misliti’ [*to mean*]. Problema sta dva. Prvič: če nekdo npr. reče, »Z ‘žensko, ki je odkrila radij’, sem mislil žensko, ki je odkrila radij«, lahko formulacijo interpretiramo na dva načina. Najprej lahko pomeni žensko (Marie Curie), pri čemer je izjava resnična le, če je ‘sem mislil’ uporabljen tako, da pomeni ‘nanašati se na’ [*referred to*] (kar gotovo lahko pomeni); ali pa je uporabljen za označevanje *pomena* [*meaning*] citirane formulacije, torej ne ženske, pri čemer je trditev resnična le, če je ‘sem mislil’ uporabljen v smislu »kaj je s to formulacijo mišljeno«. Drugič: kot prikazujejo zgornji primeri ‘nanašati se na’, ‘zeleno’, ‘kvus’ itd., se moramo za predmete od ‘sem mislil’ izražati okorno, v nasprotju z običajno rabo slovnice. (Fregejeve težave z nenasičenostjo so s tem povezane.) Ob obeh problemih je na dlani skušnjava, da bi predmet postavili v narekovaje, kot to počnemo z osebkom; toda takšna raba se ne sklada s konvencijami filozofske logike, po katerih citat označuje formulacijo, ki je citirana. Posebne ‘pomenske markacije’, ki jih je predlagal David Kaplan, nam tu morda pomagajo. V kolikor sem pripravljen prezreti prvi problem in z glagolom ‘misliti’ zmeraj mislimo označevanje pomena (v večini primerov, ki so predstavljeni v tem besedilu, bi bilo takšno branje enako umestno kot intenzionalno branje; pogosto govorim, kot bi bila s plus mišljena *numerična funkcija*), potem bi lahko drugi problem nekoga zapeljal, da bi predmet posamostalil – ‘plus’ označuje funkcijo plus, ‘zeleno’ označuje zelenost itd. Razmišljal sem, ali ne bi uporabil kurziva (s »‘plus’ mislim *plus*«, z »‘mislim’ lahko mislim *označuje*«), toda odločil sem se, da bom večinoma (razen ko je kurziv tudi sicer primeren, zlasti ko je prvič uveden takšen neologizem, kot je ‘kvus’) predmet glagola ‘misliti’ pisal v običajni pisavi, ki jo tukaj berete. Konvencija, ki sem jo izbral, za branje ni najboljša, govorjeno pa zveni dokaj sprejemljivo. Ker so razlike med rabo in navedbo ključne za argument, kot ga predstavljam, poskušam zmeraj uporabiti narekovaje, ko je neka formulacija navedena. Narekovaje pa postavljam tudi tam, kjer jih uporabljamo v običajnem, nefilozofskem pisanju (npr. pri »‘pomenskih znakih’« iz prejšnjega odstavka ali za »‘kvazicitiranje’«, ki sledi v naslednjem stavku). Bralci, ki poznajo Quinovo ‘kvazicitiranje’, bodo opazili, da v nekaterih primerih uporabljam navadno citiranje, kjer bi logična doslednost zahtevala, da se odločim za kvazicitiranje ali kakšen podoben postopek. S tem se nisem pretirano ubadal, saj sem prepričan, da bralcev to ne bo zmedlo.

smernicam, ki sem si jih poprej zadal in ki edinstveno določajo, da naj v tem novem primeru rečem ‘125’. Katere pa so te smernice? Po hipotezi si nikoli nisem izrecno zapovedal, da naj rečem ‘125’ v prav tem primeru. Kot si tudi ne morem reči, da naj zgolj ‘naredim, kar sem počel zmeraj’, če to pomeni, da naj ‘računam v skladu s pravilom, ki je bilo razvidno iz prejšnjih primerov’. To pravilo bi lahko bilo tako tisto za kvadicijo (funkcijo kvus) kot tudi za adicijo. Ideja, da *je* kvadicija pravzaprav to, kar sem mislil, in da sem v nenadnem napadu blaznosti spremenil svojo prejšnjo rabo, problem zgolj dramatizira.

V nadaljevanju se bo skeptikov izziv kazal v dveh oblikah. Prvič: skeptik dvomi, da obstaja kakršnokoli *dejstvo,* da sem mislil plus in ne kvus, ki bi odgovorilo na njegov skeptični izziv. Drugič: skeptik dvomi, da imam kakršenkoli razlog za svoje trdno prepričanje, po katerem naj zdaj odgovorim ‘125’ in ne ‘5’. Obliki izziva sta povezani. Prepričan sem, da naj odgovorim ‘125’, ker sem prepričan, da se ta odgovor sklada s tem, kar *sem mislil.* Vprašljiva ni niti zanesljivost mojega računanja niti mojega spomina. Zato bi se morali strinjati, da *če* sem mislil plus, potem sem upravičen (celo primoran) odgovoriti ‘125’, ne ‘5’, razen če želim spremeniti svojo rabo. Zavrnitev, ki se želi uspešno postaviti po robu skeptiku, mora izpolniti dva pogoja. Najprej mora pokazati, katero dejstvo (v zvezi z mojim duševnim stanjem) je tisto, ki konstituira to, da sem mislil plus in ne kvus. Za nameček pa mora vsako morebitno dejstvo izpolniti še en pogoj: iz njega mora slediti, zakaj sem upravičen odgovoriti ‘125’ na ‘68 + 57’. Prej omenjene ‘smernice’, ki določajo, kaj naj storim v posameznem primeru, morajo biti nekako ‘zajete’ v kateremkoli morebitnem dejstvu o tem, kaj sem mislil. Če niso, lahko skeptik še zmeraj reče, da je moj trenutni odgovor arbitraren. Kako točno delujejo ti pogoji, se bo razjasnilo v nadaljevanju – potem ko bomo pojasnili Wittgensteinov paradoks na intuitivni ravni —, ko bomo upoštevali različne filozofske teorije o tem, v čem bi lahko bilo vsebovano dejstvo, da sem mislil plus. Proti tem teorijam bo precej ugovorov, vendar tudi znotraj teh ne bomo našli dejstva o tem, kaj sem mislil in ki bi pokazalo, da ‘bi moral’ odgovoriti ‘125’, ne ‘5’.

Na tem mestu je treba pojasniti osnovna pravila naše formulacije problema: če se želi skeptik sploh pogovarjati z menoj, morava imeti skupni jezik. Torej predpostavljam, da skeptik trenutno ne dvomi v mojo **sedanjo** rabo besede ‘plus’; strinja se, da v skladu z mojo sedanjo rabo ‘68 + 57’ označuje 125. Ne le da se s tem strinja, celo debatira z menoj o celotnem problemu v mojem jeziku, kakršnega **zdaj** govorim. Dvomi le, da se moja sedanja raba sklada z mojo preteklo rabo, da zdaj ravnam v soglasju s *poprejšnjimi* jezikovnimi intencami. Problem ni v vprašanju, »Kako vem, da iz 68 plus 57 dobimo 125?« (na kar je mogoče odgovoriti z aritmetičnim računom), temveč »Kako vem, da mora ‘68 plus 57’ – kot *sem mislil* ‘plus’ v *preteklosti* – označevati 125?« Če je beseda ‘plus’, kakor sem jo uporabljal v preteklosti, označevala funkcijo kvus in ne funkcije plus (‘kvadicijo’ namesto adicije), potem je bila moja *pretekla* intenca takšna, da bi moral na ‘68 plus 57’ odgovoriti ‘5’.

Problem zastavljam tako, da bi se izognil zavajajočim vprašanjem, ali poteka razprava v nekem nelegitimnem smislu 'tako znotraj kot zunaj jezika'.[5] Če se prerekamo o pomenu besede 'plus', kako jo lahko (in njene različice kot je 'kvus') potemtakem istočasno uporabljamo? Predpostavljam torej, da se s skeptikom strinjava glede najine *sedanje* rabe besede 'plus': oba jo uporabljava za označitev adicije. Skeptik *ne* zavrača ali zanika – vsaj sprva –, da je adicija res funkcija, ki je definirana za vse pare naravnih števil, kot tudi ne zanika, da lahko o njej govorimo. Sprašuje pa, zakaj zdaj mislim, da sem s 'plus' v *preteklosti* mislil adicijo, ne kvadicije. V kolikor sem mislil adicijo, potem moram na vprašanje, koliko je '68 plus 57' – če želim ostati zvest svoji dosedanji rabi odgovoriti '125'. V kolikor sem mislil kvadicijo, pa moram odgovoriti '5'.

Pričujoči prikaz se od Wittgensteinovih formulacij razlikuje zlasti v natančnejši eksplikaciji razlikovanja med rabo in navedbo ter vprašanj o sedanji in pretekli rabi. V našem primeru bi utegnil Wittgenstein kratko malo vprašati: »Kako vem, da naj odvrnem '125' na vprašanje '68 + 57'?« ali »Kako vem, da iz '68 + 57' dobimo 125?«. Kot sem ugotovil, ob takšni formulaciji problema nekateri slušatelji menijo, da gre za skeptični problem glede *aritmetike*. »Kako vem, da je 68 + 57 enako 125?« (Zakaj ne bi na to vprašanje odgovorili z matematičnim dokazom?) Vsaj na tej stopnji nas skepticizem glede aritmetike ne bi smel zanimati: če želimo, lahko domnevamo, da 68 + 57 *je* 125. Tudi če vprašanje zastavimo 'metajezikovno': »Kako vem, da 'plus', kot ga uporabljam, označuje funkcijo, ki ob aplikaciji na 68 in 57 navrže 125?«, bi se odgovor lahko glasil: »Seveda vem, da 'plus' označuje funkcijo plus in temu primerno '68 plus 57' označuje 68 plus 57. Če znam računati, vem, da je 68 plus 57 enako 125. Torej tudi vem, da '68 plus 57' označuje 125!« In seveda: kakor hitro uporabljam nek jezik, ne morem smiselno dvomiti, da 'plus', kot ga zdaj uporabljam, ne bi označeval plusa! Morda res ne morem (vsaj na tej stopnji) dvomiti o tem za mojo *sedanjo* rabo. Lahko pa dvomim v to, da je v *preteklosti* moja raba termina 'plus' označevala plus. Prejšnje pripombe – o blaznosti in LSD-ju – bi morale to jasno pokazati.

Naj problem ponovim. Skeptik dvomi, da me kakršnakoli navodila, ki sem si jih naložil v preteklosti, zavezujejo (ali upravičujejo), da odgovorim '125' in ne '5'. Izziv postavi v besednjak skeptične hipoteze o spremembi v moji rabi. Ko sem uporabljal termin 'plus' v *preteklosti*, sem morda vedno mislil kvus: po hipotezi si nisem nikdar naložil kakršnihkoli jasnih smernic, ki se ne bi skladale s skeptikovo domnevo.

Seveda, če ima skeptik prav, bosta pojma pomena in intendiranja ene funkcije in ne druge naposled nesmiselna. Skeptik namreč vztraja, da nobeno dejstvo v zvezi z mojo dosedanjo biografijo – nič od tega, kar je bilo nekoč v moji duševnosti ali kar sem v vedenju pokazal navzven – ne dokazuje, da sem mislil plus, ne kvus. (Kot vsekakor tudi ne dokazuje, da sem mislil kvus!) Toda če to drži, kajpada ne more biti dejstva o tem, katero funkcijo sem mislil, in če ne more biti dejstva o tem, katero specifično funkcijo sem mislil v *preteklosti*, potem ga ne more biti niti v *sedanjosti*. A preden si spodnesemo tla pod nogami,

[5] Mislim, da imam frazo 'tako znotraj kot zunaj jezika' iz pogovora z Rogersom Albrittonom.

spregovorimo najprej tako, kakor bi bila misel, da zdaj s ‘plus’ mislimo neko gotovo funkcijo, nedvomna in nedvomljiva. Dvomimo lahko zgolj v pretekle rabe, sicer ne bomo zmožni našega problema niti *formulirati*.

Nadaljnje pomembno pravilo igre je, da ni nikakršnih omejitev, še zlasti ne *behavioristič*nih omejitev glede dejstev, ki bi jih lahko navedli v odgovor skeptiku. Dokazov ne smemo omejiti s tem, kar je dosegljivo nekemu zunanjemu opazovalcu, ki sicer lahko spremlja moje javno vedenje, ne pa tudi mojega notranjega duševnega stanja. Zanimivo bi bilo, če ne bi nič v mojem zunanjem vedenju kazalo na to, da sem mislil plus ali kvus, nekaj v mojem notranjem stanju pa bi. Toda tukajšnji problem je tehtnejši. Wittgensteinovo filozofijo duha so mnogi dojemali behavioristično, toda ne glede na to, kako je bil Wittgenstein ‘notranjemu’ sovražen (ali tudi ne), takšnih tendenc ne smemo imeti za premi se, kvečjemu jih moramo utemeljiti kot sklepe. Karkoli že je »pogled v mojo duševnost«, skeptik domneva, da najsi tako gleda sam Bog, vseeno ne bi ugotovil, da sem mislil s ‘plus’ seštevanje.

Ta Wittgensteinova značilnost nasprotuje npr. Quinovi razpravi o »nedoločenosti prevoda«.[6] Med Quinovo in Wittgensteinovo razpravo je sicer mnogo stičnih točk, vendar se prvi vse prehitro zateče k hipotezi, da so dopustni zgolj behavioristični dokazi. V nasprotju s tem opravi Wittgenstein obširno introspektivno[7] raziskavo, katere rezultati, kot bomo videli, tvorijo eno glavnih značilnosti njegove argumentacije. Poleg tega skeptični dvom ni predstavljen behavioristično, ampak od ‘znotraj’. Medtem ko Quine predstavi problematiko pomena s perspektive lingvista, ki poskuša na osnovi vedenja nekoga *drugega* uganiti, kaj ta meni s svojimi besedami, si lahko Wittgensteinov izziv predstavim kot vprašanje o *meni samem*: je obstajalo v preteklosti kako dejstvo o meni – o tem, kaj sem ‘mislil’ s plus -, ki mi narekuje, kaj naj storim zdaj?

Vrnimo se k skeptiku. Ta argumentira, da je bil moj odgovor, ko sem na ‘68 + 57’ odvrnil ‘125’, neupravičen korak v neznano; moja pretekla duševna biografija je enako združljiva s hipotezo, da sem mislil kvus in naj bi potemtakem odgovoril ‘5’. Problem lahko zastavimo tako: ko sem moral odgovoriti na ‘68 + 57’. sem brez oklevanja in samodejno izrekel ‘125’, toda glede na to, da tega računa nikoli poprej nisem eksplicitno izračunal, bi lahko prav tako odgovoril ‘5’. Nič ne upravičuje tega, da kar tako dajem prednost enemu odgovoru in ne drugemu.

Poglejmo še enkrat primer s ‘plus’ in ‘kvus’. Pravkar smo problem povzeli na podlagi mojega sedanjega specifičnega odziva: kaj mi pove, da naj rečem ‘125’ in ne ‘5’? Problem lahko seveda enakovredno zastavimo tudi s skeptičnim

[6] Glej W. V. Quine, *Beseda in predmet* [*Word and Object*] (MIT, The Technology Press, Cambridge, Massachusetts: 1960), zlasti drugo poglavje: »Prevod in pomen« [*Translation and Meaning*], str. 26-79. Glej tudi *Ontološka relativnost in drugi eseji* [*Ontological Relativity and Other Essays*] (Columbia University Press, New York in London: 1969), zlasti prva tri poglavja, str. 1-90; kot tudi »*O razlogih za nedoločenost prevoda* [*On the Reasons for the Indeterminacy of Translation*], *The Journal of Philosophy*, vol. 67 (1970), str. 178-83.

[7] Zame termin ‘introspektivno’ tukaj ni obremenjen s filozofsko doktrino. Vendar bi prav Wittgensteina zmotil balast, ki ga s seboj nosi ta termin. Želim zgolj povedati, da se Wittgenstein pri svojem razpravljanju sklicuje na naše spomine in na vêdenje o naših ‘notranjih’ izkustvih.

vprašanjem o moji sedanji intenci: nič v moji duševni biografiji ne osnuje dejstva, da sem mislil plus ali kvus. Tako podan se lahko zdi problem epistemološki -kako je sploh mogoče vedeti, katerega od obeh sem mislil? Če pa sprejmemo, da je vse v moji duševni biografiji združljivo tako s sklepom, da sem mislil plus, kot s sklepom, da sem mislil kvus, potem je jasno, da skeptični izziv ni zares epistemološki. Ta skuša namreč pokazati, da nič od mojega preteklega vedenja v moji duševni biografiji – tudi kaj takega, kar bi vedel vsevedni Bog – ne bi moglo utemeljiti, da sem misli plus ali kvus. Toda potemtakem kaže, kot bi iz tega sledilo, da *dejstvo* o meni, ki bi konstituiralo, da sem mislil plus in ne kvus, ni obstajalo. Le kako pa bi lahko obstajalo, če nič v moji notranji duševni biografiji ali mojem zunanjem vedenju ne zavrača skeptika, ki domneva, da sem resnično mislil kvus? Če v preteklosti ni bilo ničesar, kar bi kazalo na to, da sem mislil plus in ne kvus, tega ne more biti niti v sedanjosti. Ko smo uvodoma predstavili paradoks, smo morali uporabiti jezik in s tem sprejeti sedanje pomene kot gotove. Zdaj po pričakovanjih vidimo, da je bila ta trenutna privolitev resnično fiktivna. Dejstvo, po katerem bi mislil nekaj s 'plus' ali s katero drugo besedo ob kateremkoli času, ne more obstajati. Navsezadnje moramo lestev odriniti.

To je torej skeptični paradoks: ko se na problem, kot je '68 + 57', odzovem na nek in ne na drug način, nimam razloga, zakaj bi izbral eno možnost in ne druge. Ker skeptika, ki je trdil, da sem mislil kvus, ne morem zadovoljivo zavrniti, potem dejstva o meni, ki bi razločevalo med tem, ali sem mislil plus ali sem mislil kvus, ni. Pravzaprav sploh ni dejstva o meni, ki bi razločevalo med tem, da mislim določeno funkcijo s 'plus' (ki določa moje odzive v novih primerih) in tem, da sploh ničesar ne mislim. [...]

3. Rešitev in 'argument zasebnega jezika'

Odgovora na skeptični argument torej nismo našli. Nečesa takega, kot misliti nekaj z neko besedo, ni. Vsaka nova uporaba besede je korak v neznano; vsakršno sedanjo intenco bi lahko interpretirali tako, da bi se ujemala s čimerkoli, kar bi se odločili storiti. Tako ne more biti niti ujemanja niti nasprotovanja. Prav to je povedal Wittgenstein v § 201. [...]

Wittgenstein je iznašel novo obliko skepticizma. Osebno se mi zdi, da gre za najbolj radikalen in izviren skeptični problem, s katerim se je filozofija do sedaj srečala – problem, ki se ga je lahko domislil le zelo nenavaden um. Seveda pa Wittgenstein ne želi, da bi ostalo zgolj pri problemu, treba ga je tudi rešiti saj je skeptikov sklep nesmiseln in nevzdržen. Njegova rešitev tega problema kot bom dokazoval, vsebuje dokaz proti 'zasebnemu jeziku'; namreč prav rešitev menda ne bo dopuščala takšnega jezika. Toda pomembno je uvideti, da je že sama zastavitev problema – ne glede na vrednost, ki jo ima Wittgensteinova rešitev in iz nje sledeč dokaz proti zasebnemu jeziku – izjemen dosežek. Kajti če uzremo tehtnost Wittgensteinovega problema, potem je jasno, da smo ga pogosto brali z napačnega zornega kota. Bralci – tudi moj nekdanji jaz ni izjema – smo se nemalokrat čudili: »Kako lahko dokaže, da zasebni jezik ni mogoč? Le kako

lahko imam težave s prepoznavanjem lastnih občutkov? In četudi bi se pojavile, kako bi mi lahko pri tem pomagali 'javni' kriteriji'? Kako sem lahko tako nebogljen, da za identificiranje lastnih občutkov potrebujem *pomoč* od zunaj?!« Če je moje razumevanje pravilno, bi bil ustrezen prav nasprotni vidik. Glavni problem *ni,* »Kako lahko prikažemo, da zasebni jezik – ali kakšna druga posebna oblika jezika – *ni mogoč?*«, ampak »Kako lahko prikažemo, da je sploh *kakšen jezik* (javni, zasebni ali karsižebodi) *mogoč?*«[8] Ne gre za to, da nek občutek zlahka poimenujemo 'bolečina' in šele Wittgenstein naredi iz tega težavo. Nasprotno: Wittgensteinov glavni problem je, da se zdi, kakor da bi dokazal, da sta *vsakršen* jezik in *vsakršno* tvorjenje pojmov nemogoča, celo nepojmljiva.

Primerjava med Wittgensteinovo novo obliko skepticizma in Humovim klasičnim skepticizmom je pomembna in pomenljiva, saj obstaja med nima tehtna analogija. Oba razvijeta skeptični paradoks, ki temelji na vprašljivosti neke zveze med preteklostjo in prihodnostjo. Wittgenstein dvomi v zvezo med preteklo 'intenco' ali preteklimi 'pomeni' in sedanjo prakso: npr. med mojimi preteklimi 'intencami' glede 'plus' in mojim sedanjim računanjem '68 + 57 = 125'. Hume pa dvomi v dve drugi recipročni zvezi: v vzročno zvezo, kjer iz nekega preteklega dogodka nujno sledi prihodnji, in v zvezo induktivnega sklepanja, kjer iz preteklega sklepamo na prihodnost.

Analogija je očitna. V preteklosti je bila zavita v meglo zaradi več dejavnikov. Prvič, Humovi in Wittgensteinovi problemi so seveda različni in med seboj neodvisni, čeprav analogni. Drugič, Wittgenstein je pokazal le malo zanimanja za Huma in mu ni bil pretirano naklonjen: viri pravijo, da Huma ni mogel brati, ker je bilo to zanj enako »mučenju«.[9] Še več, Hume je glavni vir nekaterih idej o duševnih stanjih, ki jih Wittgenstein zelo zavzeto napada.[10] Za nameček (in verjetno najpoglavitneje) pa se Wittgenstein nikoli ni opredelil – in se verjetno tudi nikoli ne bi – za 'skeptika', kakor je to izrecno storil Hume. Wittgenstein je pogosto celo dajal vtis filozofa 'zdravega razuma', ki si prizadeva ubraniti naša običajna pojmovanja in razrešiti tradicionalne filozofske dvome. Ali ni prav Wittgenstein tisti, ki je dejal, da filozofija ugotavlja zgolj to, kar vsi priznavajo?

Kljub temu pa glede razlik med Wittgensteinom in Humom ne smemo pretiravati. Celo Hume izpričuje pomembno držo, ki prevlada v nekaterih njegovih razpoloženjih, da naj filozof nikoli ne dvomi v vsakdanja prepričanja. Na vprašanje, ali je »zares eden tistih skeptikov, ki so prepričani, da je vse negotovo«, Hume odgovori: »To vprašanje je do kraja zgrešeno, ne jaz ne

[8] Tako podan, problem zveni kantovsko.

[9] Karl Britton, »Portret filozofa« [*Portrait of a Philosopher*], *The Listener*, LIII, št. 1372 (16. junij 1955), str. 1072, citirano v G. Pitcher, *Wittgensteinova filozofija* [*The Philosophy of Wittgenstein*] (Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ: 1964), str. 325.

[10] Velik del Wittgensteinove argumentacije lahko razumemo kot napad na karakteristično humovske (ali klasično-empiristične) ideje. Hume za vsako od naših psiholoških stanj postavi introspekcijsko kvalitativno stanje ('vtis'). Nadalje misli, da lahko ustrezen 'vtis' ali 'podoba' konstituira 'idejo', ne da bi se zavedal, da nam 'podoba' nikakor ne pove, kako naj se uporabi. [...] Seveda je Wittgensteinov paradoks med drugim oster protest proti takšnim podmenam. [Pri besedi *idea*, ki jo v svojih prevodih Berkeleyja in Huma Zdenka in Frane Jerman slovenita s »predstava«, se drživa prevoda Božidarja Kanteta, ki besedo sloveni z »ideja«.]

kdorkoli drug nismo bili nikoli iskreno in neomajno tega mnenja.«[11] Še jasneje se izrazi, ko obravnava problem zunanjega sveta: »Lahko se utegnemo upravičeno vprašati, '*Kateri vzroki nas napeljejo k prepričanju o eksistenci telesa?*, vendar se je zaman vprašati '*Ali telo obstaja ali ne?*'. To je točka, ki jo moramo vzeti za dognano v vseh naših sklepanjih.«[12] Vendar ta prisega zvestobe zdravemu razumu stoji na začetku razdelka, kjer sicer dobimo vtis, kot bi Hume želel pokazati, da je običajno pojmovanje materialnih objektov nepopravljivo protislovno!

Iz česa pa sestoji Humov 'skepticizem', ko je ta voljan upoštevati svojo izpričano odločenost, da naj nikoli ne *zanika* ali dvomi v naša običajna prepričanja? Tvorijo ga, prvič, skeptične *razlage* vzrokov za ta prepričanja in, drugič, skeptične analize naših običajnih pojmov. V marsičem lahko Berkeley, ki svojih nazorov ni imel za skeptične, postreže s še boljšo analogijo k Wittgensteinu. Na prvi pogled kaže, da Berkeley, ko se odreče materiji in vsem predmetom 'zunaj duha', zanika naša običajna prepričanja; mnogi se tega vtisa ne moremo znebiti niti po daljšem spogledovanju z njim. A Berkeley se s tem ne strinja. Zanj je vtis, da je navadni človek zavezan materiji in predmetom zunaj duha, posledica napačne metafizične interpretacije običajnega govora. Ko navadni človek govori o 'zunanjem materialnem predmetu', v resnici ne misli (lahko bi rekli *sotto voce*) *zunanjih materialnih predmetov*, temveč nekaj takšnega kot 'idejo, ki se je v meni porodila neodvisno od moje volje'.[13]

Berkeleyjevo stališče ni v filozofiji nič nenavadnega. Filozof zagovarja pogled, ki je v očitnem protislovju z zdravim razumom. Namesto da bi zavrnil zdravi razum, trdi, da je protislovje posledica napačne filozofske interpretacije običajnega jezika – včasih še doda, da napačno interpretacijo spodbuja 'površnost' običajnega jezika. Nato ponudi svojo analizo dotičnih zdravorazumskih trditev, takšno, ki pokaže, da ne povedo tistega, kar dozdevno poskušajo povedati. Za Berkeleyja je taka filozofska strategija osrednjega pomena. V kolikor Hume trdi, da zgolj analizira zdravi razum in mu ne nasprotuje, se sklicuje na ena! strategijo. Težko pa bi tudi trdili, da dandanes takšne prakse več ni.[14] }Prepričan sem, da je takšen filozofski postopek skoraj vedno sumljiv. Kar U filozof imenuje 'zavajajoča in napačna filozofska razlaga'

[11] David Hume, *Razprava o človeški naravi* [*A Treatise of Human Nature*] (ur. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1888), 1. knjiga, 4. del, 1. razdelek (str. 183 v omenjeni izdaji).

[12] Hume, *ibid.*, 1. knjiga, 4. del, 2. razdelek (str. 187 v omenjeni izdaji) [slov. prev. v: David Hume, »O ideji nujne povezave«, *Analiza*, let. 12, št. 4 (2008), str. 91, prevedel Božidar Kante]. Humove občasne naklonjenosti filozofiji 'običajnega jezika' ne smemo prezreti. Premislimo tole: »Tisti filozofi, ki so razdelili človeški razum na *spoznanje in verjetnost* in prvo definirali kot *tisto razvidnost, ki nastane iz primerjave idej*, so primorani vse naše dokaze iz vzrokov ali posledic zaobjeti pod splošni termin verjetnosti. Čeprav lahko vsak svobodno uporablja svoje termine kakorkoli hoče, [...] je vendarle gotovo, da v običajnem diskurzu brez oklevanja zatrjujemo, da mnogi dokazi iz vzročnosti presegajo verjetnost in jih lahko sprejmemo kot višjo vrsto razvidnosti. Kdor bi rekel, da je zgolj verjetno, da bo jutri sonce vzšlo ali da mora vsak človek umreti, bi se osmešil [...]« (*ibid*, 1. knjiga, 3. del, 11. razdelek, str. 124 v omenjeni izdaji).

[13] George Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma* [*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*], § 29-34 [slov.: George Berkeley, *Filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, str. 61-63]. Označba je morda preveč poenostavljena, a zadostuje našim trenutnim namenom.

običajne izjave, je vsej verjetnosti naravno in pravilno razumevanje. Napačna razlaga sledi šele, ko nadaljuje: »Vse, kar navadni človek v resnici misli, je ...« in ponudi premeteno analizo, ki se sklada z njegovo filozofijo. Kakorkoli že, na tem mestu je ključno, da Wittgenstein naredi tovrstno berkleyjevsko gesto. Njegova rešitev skeptičnega problema se začne, kot bomo videli, s tem ko se strinja s skeptiki, da ni 'prekomernega dejstva' (§ 192) o moji duševnosti, ki konstituira to, da s 'plus' mislim adicijo in ki bi vnaprej določalo, kaj naj storim, da bom deloval v skladu s tem pomenom. Trdi pa (v paragrafih 183-193), da videz, po katerem naše običajno pojmovanje pomena zahteva takšno dejstvo, temelji na napačni – čeprav očitni – filozofski razlagi običajnih formulacij kot 'mislil je to in to', 'prehodi so določeni s formulo' ipd. Kako Wittgenstein analizira take formulacije, si bomo ogledali kmalu. Naj za zdaj zgolj pripomnimo, da je po Wittgensteinovem mnenju vsakršna razlaga, ki išče nekaj v mojem sedanjem duševnem stanju, kar bi pokazalo na razliko med tem, da mislim adicijo in ne kvadicije, in kar bi posledično pokazalo, da naj v prihodnosti rečem '125', ko me bo kdo vprašal po '68 + 57', napačna in pripiše navadnem človeku pojmovanje pomena, ki ga zavrača skeptični argument. »Smo,« pravi Wittgenstein v § 194 – pomnimo, da bi se lahko Berkeley izrazil enako! – »kot divjaki, primitivni ljudje, ki slišijo, kako se izražajo civilizirani ljudje, jih napačno tolmačijo in potem iz svojega tolmačenja potegnejo čudne sklepe«. Že mogoče, toda zase lahko rečem le, da se mi navkljub Wittgensteinovim zagotovilom 'primitivne' interpretacije sploh ne zdijo slabe ...

Potem ko Hume v *Raziskovanjih* razvije »Skeptične dvome o delovanju razuma«, ponudi »Skeptično rešitev teh dvomov«.[*] Kaj sploh je 'skeptična' rešitev'? Recimo predlogu rešitve na skeptični filozofski problem *neposredna* rešitev, v kolikor pokaže, da je skepticizem, ko ga vzamemo pod drobnogled, neupravičen; izmuzljiva ali zapletena argumentacija dokaže tezo, v katero je skeptik dvomil. Descartes je na tak način ponudil 'neposredno' rešitev za svoje filozofske dvome. Neposredni rešitvi Humovega problema indukcije na eni strani in kavzalnosti na drugi bi bili: apriorna utemeljitev induktivnega sklepanja in analiza vzročne relacije, s katero bi se prav ta izkazala kot pristna nujna povezava oz. zveza med pari dogodkov. *Skeptična* rešitev skeptičnega filozofskega problema pa se začne s priznanjem, da na skeptikove negativne trditve ne moremo odgovoriti. Kljub temu je naše običajno ravnanje ali prepričanje utemeljeno, ker – navkljub nasprotnemu videzu – ne potrebuje utemeljitve, za katero je skeptik pokazal, da ne vzdrži. Levji delež skeptikovega argumenta je prav v tem, da pokaže, da običajnega ravnanja ne moremo – če naj ga sploh branimo – braniti na določen način. Skeptična rešitev lahko vključuje

[14] Je že skoraj 'analitično', da ne morem navesti znanega sodobnega primera, pri katerem ne bi naletel na odločno nasprotovanje. Tisti, ki zastopajo navedeno stališče, bodo rekli, da so v tem primeru njihove analize običajne rabe resnično pravilne. Na tem mestu se ne želim spuščati v nesmiselno polemiko, vendarle menim, da je mnogo 'tematsko nevtralnih' analiz diskurza o duševnosti današnjih materialistov zgolj druga plat berkeleyjevske medalje.

[*] Naslova 4. in 5. poglavja Humovega dela *Raziskovanje človeškega razuma* – Slovenska matica, Ljubljana 1974 – op. prev.

tudi – v smislu, ki smo ga omenili zgoraj – skeptično analizo ali razlago običajnih prepričanj, da bi s tem ovrgli njihovo *prima facie* nanašanje na absurdno metafizično tezo.

Kako Hume skeptično reši svoj problem, je v grobih obrisih dovolj znano.[15] Vir naših induktivnih sklepanj ni *apriorni* argument, temveč navada. Če sta A in B dva tipa dogodkov, ki smo ju vseskozi videli združena, potem smo pogojeni – Hume je eden od dedov te moderne psihološke ideje – pričakovati, da bo dogodek tipa B uveden z dogodkom tipa A. Če bi za določen dogodek *a* rekli, da povzroči dogodek *b*, pomeni, da ta dva dogodka postavimo v dva tipa dogodkov, A in B, za katera pričakujemo, da bosta v prihodnosti stalno povezana med seboj, kot sta bila v preteklosti. Pojem nujne zveze izvira iz 'občutka z navado utrjenega prehoda' med našimi idejami o teh tipiv dogodkov.

Filozofske odlike Humove rešitve nas trenutno ne zanimajo, na analogijo s Humom pa bi radi opozorili zato, da bi s tem pojasnili, kako Wittgenstein reši svoj problem. Pri primerjavi moramo zato navesti še dodatno posledico Humove skeptične rešitve: nekdo bi lahko naivno predpostavil, da je v primeru, če nek posamezni dogodek *a* povzroči nek drug posamezni dogodek *b*, to izključno vprašanje, ki se tiče le dogodkov *a* in *b* (in njunih povezav) ter ne vključuje nobenega drugega dogodka. Če ima Hume prav, to ne drži. Tudi če bi si Bog ogledal ta dogodka, bi ne opazil ničesar drugega, kar bi ju povezovalo, razen da en sledi drugemu. Šele ko določena dogodka *a* in *b* mislimo kot zaobsežena v dveh različnih tipih dogodkov, A in B, ki sta povezana z nekim posplošenjem, po katerem *vsem* dogodkom tipa A sledi dogodek tipa B, lahko rečemo, da *a* 'povzroči' *b*. Če dogodka *a* in *b* obravnavamo sama zase, o vzročnosti sploh ne moremo govoriti. Temu humovskemu sklepu bi lahko rekli: nemožnost zasebne vzročnosti.

Toda ali ni zdaj na mestu naslednji ugovor: zagotovo ni ničesar, kar bi dogodek *a* zmogel opraviti s *pomočjo* drugih dogodkov istega tipa, česar ne bi mogel opraviti tudi sam! Reči, da je *a* sam zase zadosten vzrok za *b*, ne pomeni nič drugega kot to, da bi, če bi umanjkalo vse ostalo vesolje, *a* še zmeraj povzročil *b*! Naj to intuitivno morda drži, toda tak ugovor pozablja na Humov skeptični argument. Vsa poanta skeptičnega argumenta je ravno v tem, da zamaje običajno pojmovanje, po katerem en dogodek 'ustvarja' drugega in na katerem sloni ta ugovor. Kaže, da sploh ni povezave, ki bi ji lahko rekli 'ustvarjanje', da je vzročna zveza fiktivna. Ko je enkrat jasno, da na skeptični argument, če ga sprejmemo kot takega, ne moremo odgovoriti, je na dlani skeptična rešitev, ki vsebuje vse to, kar lahko rešimo v korist vzročnosti. Značilnost te analize je prav dejstvo, da kavzalnost nima smisla, če jo apliciramo na dva posamezna dogodka, pri čemer ostalega vesolja ni. Le v kolikor ta dogodka mislimo kot primerka tipov dogodkov, ki ju povezuje neka regularnost, lahko za njiju rečemo, da sta vzročno povezana. Če bi bila posamezna dogodka tako zelo svojevrstna – bila bi

[15] S tem ko sem napisal ta stavek, se ne neupravičeno bojim, da se (nekateri) strokovnjaki za Huma in Berkeleyja ne bodo strinjali glede nekaterih reči, ki jih tukaj navajam o omenjenih filozofih. Za namene tega spisa filozofov nisem natančno predelal in uporabljam za primerjavo z Wittgensteinom precej preprosto ponazoritev – v 'grobih obrisih' – njunih pogledov.

sui generis –, da bi bilo logično izključeno, da bi ju lahko uvrstili v (prepričljivo naravne) tipe dogodkov, potem nanju pojmov vzročnosti ne bi mogli aplicirati.

Hočem seveda reči, da ima Wittgensteinov argument proti zasebnemu jeziku podobno strukturo kot Humov argument proti zasebni vzročnosti. Tudi Wittgenstein poda skeptični paradoks. Kot Hume tudi on sprejme svoj skeptični argument in ponudi 'skeptično rešitev', da bi premagal videz paradoksa. Njegova rešitev vključuje skeptično interpretacijo tega, kar spada v običajne trditve kot npr. »Novak s '-r' misli adicijo«. Kakor pri Humu nemožnost 'zasebne vzročnosti' izhaja nemožnost zasebnega jezika iz skeptične rešitve njegovega paradoksa. Izkaže se, da nam skeptična rešitev ne dovoljuje govoriti o posamezniku – izoliranem in samem zase —, kakor da bi sploh kaj menil. Ugovor, ki bi temeljil na intuiciji, da nihče ne more vplivati na to, kar mislim z danim simbolom, bi znova ignoriral skeptični argument, ki spodkopava vsako tako naivno intuicijo glede pomena.

Wittgensteinova rešitev problema je, kot rečeno, skeptična. Ne poda 'neposredne' rešitve, ki bi nespametnega skeptika opozorila na skrito dejstvo, ki ga je prezrl – stanje sveta, ki določa, da sem s 'plus'mislil adicijo. S hipotetičnim skeptikom se celo strinja, da takšno dejstvo ne obstaja, da takega stanja ni ne v 'notranjem' ne v 'zunanjem' svetu. Priznam, da Wittgensteinov pogled izražam neposredneje, kot bi si to običajno dovolil storiti on sam. Mar s tem, ko zanikamo takšno dejstvo, morda ne postavimo filozofske teze, ki dvomi v nekaj oz. zanika nekaj, kar vsi priznavajo? Ne želimo vendar dvomiti oz. zanikati, da ljudje, ko govorijo o sebi in o drugih, da s svojimi besedami nekaj mislijo in da sledijo pravilom, to počno popolnoma upravičeno. Niti ne želimo zanikati ustreznosti običajne rabe formulacije »dejstvo, da je Novak s tem in tem simbolom mislil adicijo«, in takšni izrazi se gotovo uporabljajo popolnoma običajno. Zanikati želimo le obstoj 'prekomernega dejstva', ki ga filozofi neustrezno pripisujejo tem običajnim formulacijam, ne pa ustreznosti formulacij samih.

Prav zaradi tega sem zgoraj domneval (str. 5), da Wittgensteinova izpričana nezmožnost, da bi napisal običajno delo z od glave do pet organiziranimi argumenti in sklepi, ne izvira iz osebnih in stilističnih nagnjenj, temveč vsaj deloma iz narave njegovega dela. Če bi Wittgenstein – v nasprotju s slavno in skrivnostno maksimo iz 128. paragrafa[*] – rezultate svojih sklepanj podal v obliki jasnih tez, bi njegov nauk zelo težko formulirali brez očitnih zanikanj naših običajnih trditev. Berkeley se zaplete v podobne težave. Delno se jim izogne, ko s svojo tezo zanika obstoj 'materije' in s tem ko trdi, da je termin 'materija' zgolj del filozofskega žargona, ki ne izraža našega zdravorazumskega pogleda. Kljub temu pa mora na nekem mestu priznati – očitno v nasprotju s svojim običajnim uradnim stališčem -, da zanika prepričanje, ki »med ljudmi za čuda prevladuje«.[16] Če pa po drugi strani naših sklepov ne podamo v obliki

[*] *Filozofske raziskave*, § 128: »Če bi hotel kdo v filozofiji postaviti *teze*, do diskusije o njih ne bi moglo priti, ker bi se vsi strinjali z njimi.« – op. prev.

[16] Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma*, § 4 [slov.: Berkeley, *Filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, str. 50]. Seveda lahko Berkeley tudi misli, da razširjenost

širokih filozofskih tez, se lažje ognemo nevarnosti, da bi zanikali katerokoli običajno prepričanje, četudi nas naš imaginarni sogovornik obtožuje prav tega 189; glej tudi § 195).[17] Kadarkoli naš nasprotnik vztraja, da je običajna formulacija v celoti ustrezna (npr. da »so prehodi določeni s formulo«, »je prihodna uporaba že zdaj navzoča«), se lahko tudi mi z njim strinjamo, če te formulacije razumemo pravilno. V težavah se znajdemo, ko poskušamo natančno izraziti, kaj točno *je* zanikano – *katero* 'napačno interpretacijo' naš nasprotnik pripisuje običajnim izraznim sredstvom. To zna biti precej težavno, če ne želimo ustvariti spet nove trditve, ki bi bila, kot moramo priznati, *ponovno* 'popolnoma ustrezna, pravilno razumljena'.

Na tem mestu bi bil Wittgenstein morda nekoliko previdnejši in se s tako neposredno formulacijo ne bi strinjal. Kljub temu bom brez oklevanja dejal: Wittgenstein skupaj s skeptikom trdi, da ni dejstva o tem, ali mislim plus ali kvus. Toda če skeptiku pritrdimo, ali ni s tem zadeva zaključena? Kaj še sploh *lahko* rečemo v prid lastnim formulacijam in formulacijam drugih govorcev, kar bi utegnilo jeziku pripisati smisel? Ali ni neverjeten in samouničevalen sklep, da je jezik nesmiseln, že jasen? [...] Naj torej strnem 'argument zasebnega jezika', kakor je predstavljen v tem spisu. (1) Vsi predpostavljamo, da naš jezik izraža pojme – 'bolečina', 'plus', 'rdeče' – tako, da so, brž ko enkrat 'dojamem' pojem, vse njegove bodoče uporabe določene (v tem smislu so edinstveno *upravičene* z dojetim pojmom). Dejansko se zdi, da ga lahko, ne glede na to, kaj je v določenem trenutku v moji duševnosti, v prihodnosti interpretiram, kakor mi je ljubo – npr. lahko sledim skeptiku in interpretiram 'plus' kot 'kvus'. To velja še zlasti, ko usmerim svojo pozornost na nek občutek in ga poimenujem; nič, kar sem storil doslej, ne določa prihodnje uporabe (v zgornjem, upravičujočem smislu). Wittgensteinov skepticizem glede določanja prihodnje rabe na podlagi pretekle vsebine v moji duševnosti je analogen Humovemu skepticizmu glede določanja prihodnosti na podlagi preteklosti (vzročno in sklepalno). (2) Paradoks lahko v humovskem, klasičnem smislu razrešimo le s 'skeptično rešitvijo teh dvomov'. To pomeni, da se moramo odreči poskusu iskanja vsakršnega dejstva o meni, zaradi katerega mislim 'plus' in ne 'kvus', potem pa moram nadaljevati na določen način. Na mesto tega moramo premisliti, kako zares uporabljamo: (i) kategorično trditev, da posameznik sledi danemu pravilu (da s 'plus' misli adicijo); (ii) pogojno trditev, »če posameznik sledi temu in temu pravilu, mora ob dani priložnosti ravnati tako in tako« (npr. »če s '+' misli adicijo, potem mora na '68 + 57' odgovoriti '125'«). To pomeni, da moramo preučiti okoliščine, v katerih se takšne trditve vključijo v diskurz, njihovo vlogo

nauka ne izvira iz zdravega razuma, ampak iz vpliva filozofske teorije, kar nam sicer pove v naslednjem razdelku.

[17] § 189: »Toda, ali torej ti prehodi *niso* določeni z algebrajsko formulo?« Navkljub Wittgensteinovi interpretaciji običajne formulacije »koraki so določeni s formulo«, ostaja vtis, da je sogovornikova opredelitev zares pravilna. Primerjaj § 195: »Toda jaz ne menim, da to, kar zdaj naredim (pri dojetju), *vzročno* in izkustveno določa prihodnjo uporabo, temveč da je – na nek *čuden* način – ta uporaba sama v nekakšnem smislu navzoča,« pravi sogovornik, mili glas pa odvrne: »Saj 'v *nekakšnem* smislu' vendar je tako! Pravzaprav je pri tem, kar praviš, napačna samo formulacija 'na čuden način'. Ostalo je pravilno; in čuden se ta stavek zdi samo v primeru, če si zanj predstavljamo neko drugo jezikovno igro kot to, v kateri ga dejansko uporabimo«.

in korist v našem življenju. (3) Dokler gledamo na posameznika v izolaciji, lahko rečemo zgolj: posameznik lahko pogosto izkusi gotovost, da 'je zapopadel' določeno pravilo (včasih, da ga je doumel 'na mah'). Empirično dejstvo je, da so posamezniki po taki izkušnji pogosto sposobni, da se v konkretnih primerih odzovejo popolnoma gotovi, da so ravnali tako, kakor 'so nameravali'. V slepi ulici pa se znajdemo, če želimo na ta način razložiti rabo pogojnika, navedenega pod (ii). Če govorimo o subjektovi dispoziciji, je ta res določen, da se bo, denimo na dan računski problem, odzval na nek način. Takšna dispozicija, združena z značilnim 'občutkom gotovosti', bi lahko bila prisotna, četudi ne bi sledil sploh nobenemu pravilu ali bi ravnal 'napak'. Dejavnik, ki upravičuje našo rabo pogojnikov, kot je primer (ii), ostaja nepojasnjen. (4) Če upoštevamo dejstvo, da je posameznik del skupnosti, se slika spremeni in vloga primerov (i) in (ii) se razjasni. Ko skupnost sprejme določen pogojnik (ii), sprejme njegovo *kontrapozicijo*: če posameznik ne prikaže takšnih specifičnih odzivov, ki jih ima skupnost za pravilne, potem skupnost domneva, da ne sledi pravilu. Če pa po drugi strani posameznik opravi zadostno število preizkusov, ga skupnost (s tem ko potrdi trditev (i)) sprejme za sledilca pravilom, s čimer mu je omogočeno, da sodeluje z njenimi člani v določenih vrstah interakcij, ki so odvisne od njihovega zaupanja v njegove odzive. Bodimo pozorni na to, da ta rešitev pojasnjuje, kako sta trditvi (i) in (ii) uvedeni v jezik; *ne* podaja pa resničnostnih pogojev zanju. (5) Uspeh dejavnosti v skladu s (3) je odvisen od golega empiričnega dejstva, da se med seboj strinjamo glede naših odzivov. Če drži skeptični argument iz (1), tega uspeha ne moremo razložiti z 'dejstvom, da vsi dojemamo iste pojme'. (6) Ravno tako kot je Hume mislil, da je pokazal, kako vzročna zveza med dvema dogodkoma ni umljiva, razen če sta dogodka zajeta v neki stalnosti, je tudi Wittgenstein mislil, da so razmišljanja pod (2) in (3) pokazala, kako se vsakršno razpravljanje o posamezniku, ki sledi pravilom, nanaša nanj kot na člana skupnosti (kot v (3)). Zlasti če naj imajo pogojniki iz primera (ii) smisel, mora skupnost uspešno presoditi, ali posameznik v resnici sledi danemu pravilu pri specifičnih primerih uporabe oz. ali so njegovi odzivi v skladu z njihovimi. V primeru, ko se posameznik izraža o svojih občutkih, skupnost presoja tako, da opazuje posameznikovo vedenje in zunanje okoliščine.

Omeniti velja še nekaj zaključnih točk o argumentu. Prvič, sledeč § 243, je 'zasebni jezik' običajno opredeljen kot jezik, za katerega je logično nemogoče, da bi ga razumel kdorkoli drug. Argument zasebnega jezika se pojmuje kot dokaz o nemožnosti obstoja zasebnega jezika v takšnem smislu. Čeprav to pojmovanje ni napačno, se mi zdi, da je poudarek na napačnem kraju. Kar je v resnici zanikano, je nekaj, čemur bi lahko rekli 'zasebni model' sledenja pravilom, po katerem je treba pojem 'posameznika, ki sledi danemu pravilu' analizirati le v okviru dejstev o tistem, ki pravilu sledi, in zgolj o njem, ne da bi se sklicevali na njegovo članstvo v širši skupnosti. (Hume na enak način zanika zasebni model vzročnosti, kjer je to, da en dogodek povzroči drugega, odvisno zgolj in samo od zveze med tema dogodkoma, ne da bi ju zajeli v širše tipe dogodkov.) Nemožnost zasebnega jezika v pravkar opredeljenem smislu pravzaprav sledi iz napačnosti zasebnega modela za jezik in pravila, saj lahko

sledenje pravilom v 'zasebnem jeziku' analiziramo le z zasebnim modelom, toda napačnost zasebnega modela je bolj osnovna, saj se nanaša na vsa pravila. Vse to je po mojem mnenju poanta § 202.

Ali to pomeni, da za na otoku osamljenega Robinsona Crusoeja ne moremo reči, da bi ne glede na to, kaj počne, sledil kakršnimkoli pravilom?[18] Ne razumem, zakaj bi to moralo iz tega slediti. Sledi pa: *če* mislimo o Crusoeju, kot da sledi pravilom, ga s tem sprejemamo v našo skupnost in nanj apliciramo naše kriterije za sledenje pravilom.[19] Napačnost zasebnega modela še ne nujno pomeni, da za *fizično izoliranega* posameznika ne moremo reči, da sledi pravilom; prej bi veljalo, da za posameznika, *ki ga obravnavamo v izolaciji* (najsibo fizično izoliran ali ne), ne moremo reči, da sledi pravilom. Ne pozabimo, da Wittgenstein ponuja teorijo pogojev zatrjevanja.[*]' Naša skupnost lahko o kateremkoli posamezniku zatrdi, da sledi nekemu pravilu, če opravi preizkuse za sledenje pravilom, ki veljajo za vse člane skupnosti.

Za konec si zasluži pravkar omenjeno mesto – da Wittgenstein ponuja teorijo pogojev zatrjevanja – dodatno pozornost. Wittgensteinova teorija ni teorija, po kateri *je* za poljuben *m* in *n* vrednost funkcije (po definiciji), ki jo mislimo s 'plus', vrednost, ki bi jo (skoraj) vsa jezikovna skupnost navedla kot odgovor. Takšna teorija bi bila teorija *resničnostnih* pogojev za trditve kot: »S 'plus' mislimo to in to funkcijo,« ali »S 'plus' mislimo funkcijo, ki ob aplikaciji seštevancev 68 in 57 da funkcijsko vrednost 125«. (Neskončna, temeljita totaliteta specifičnih pogojev druge oblike bi določala, katero funkcijo smo mislili, in bi s tem določila pogoj za prvo obliko.) Taka teorija bi trdila, da je 125 za dana seštevanca vrednost funkcije, ki jo mislimo, če in samo če je '125' odgovor, ki bi ga za ta seštevanca podali skoraj vsi. Potemtakem bi bila takšna teorija družbena (oz. celotno skupnost obsegajoča) različica dispozicijske teorije in bi bila enako izpostavljena vsaj nekaterim kritikam, ki jim je izpostavljena izvirna oblika. Menim, da Wittgenstein zanika takšen pogled v, denimo, *Pripombah k temeljem matematike* (VII, 40): »In pomeni to torej, da bi bila definicija istega tale: isto je, kar imajo vsi ali ima večina ljudi za isto? – Nikakor«.[20] (Glej tudi *Filozofske raziskave* str. 226: »Vsekakor trditvi 'Ljudje

[18] Bralec naj si ogleda dobro znano polemiko, v kateri sta sodelovala A. J. Ayer in Rush Rhees, ki je bila objavljena pod naslovom »Can There Be a Private Language?« (*Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 28 (1954)). Oba domnevata, da 'argument zasebnega jezika' Crusoeja izključuje iz jezika. Ayer dojema to domnevno dejstvo kot usodno za Wittgensteinov argument, medtem ko je po Rheesovem mnenju to dejstvo usodno za Crusoejev jezik. Ostali, ki poudarjajo, da je 'zasebni jezik' jezik, ki ga drugi *ne morejo* razumeti (glej predhodni odstavek v besedilu), ne vidijo nobenega razloga, zakaj naj bi imel 'argument zasebnega jezika' karkoli opraviti s Crusoejem (dokler mi razumemo njegov jezik). Moje mnenje, ki je na kratko razloženo v besedilu, se z nobenim od teh stališč ne sklada v celoti.

[19] Če bi imel Wittgenstein kakršenkoli problem s Crusoejem, bi se morda vprašal, ali sploh imamo 'pravico' Crusoeja na tak način sprejeti v našo skupnost in nanj aplicirati naša pravila. Glej Wittgensteinovo podobno razmišljanje v § 199-200 in sklep: »Bi se zdaj še vedno nagibali k temu, da rečemo, da igrata neko igro; in s kakšno pravico bi lahko kdo to rekel?«

[*] *Assertability conditions* – op. prev.

[20] Čeprav Wittgenstein v citiranem delu govori o jezikovni igri, pri kateri gre za prinašanje nečesa drugega in prinašanje istega, je v kontekstu jasno, da želi ilustrirati splošni problem glede pravil. Za našo razpravo je priporočljivo prebrati ves odlomek.

verjamejo, da je dvakrat dva štiri' in 'Dvakrat dva je štiri' ne pomenita isto«; glej še 240-241). Jasno se moramo zavedati, da pri Wittgensteinu ne najdemo teorije resničnostnih pogojev – nujnih in zadostnih pogojev -, ki bi pri novem računskem problemu upravičevala en odgovor namesto drugega. Nasprotno: Wittgenstein zgolj pokaže, da vsak izmed nas *samodejno* nanovo sešteva (ne da bi čutil nujo posvetovati se s skupnostjo, ali je postopek ustrezen); da se skupnost čuti upravičena popravljati deviantne izračune; da je v praksi takšno odstopanje redko itn. Wittgenstein meni, da so opažanja o zadostnih pogojih za upravičeno zatrjevanje dovolj, če želimo prikazati, kakšno vlogo in korist imajo v našem življenju trditve o pomenu in določanje novih odgovorov. Pogoji zatrjevanja nam *ne* povedo, da je odgovor, ki ga vsakdo poda na računski problem, po definiciji pravilen, temveč iz njih sledi prejkone trivialna resnica – če se vsi strinjajo glede nekega odgovora, potem se ne bo nihče čutil upravičenega, da bo odgovor presodil kot napačen.

Prav gotovo nisem obravnaval mnogih pomembnih vidikov Wittgensteinove filozofije duha. Nekaterim nisem prišel do dna, drugi so ostali nedotaknjeni zaradi omejitev tega spisa.[21] Zlasti se nisem lotil številnih vprašanj, ki izhajajo iz paragrafov, ki *sledijo* S 243 in ki jih imamo običajno za 'argument zasebnega jezika', kot se tudi nisem posvetil s tem povezanemu Wittgensteinovemu pozitivnemu prikazu narave jezika občutkov in pripisovanja duševnih stanj. Vseeno mislim, da osnovni 'argument zasebnega jezika' predhaja tem odlomkom in le z razumevanjem tega argumenta lahko doumemo in se lotimo vsega, kar sledi. Prav to pa je hotel pokazati pričujoči spis.

[21] Morda lahko omenim le, da me je poleg humovske analogije presenetila tudi analogija med Wittgensteinovim argumentom zasebnega jezika in slavnim argumentom Ludwiga von Misesa o ekonomskem izračunavanju v socializmu. (Glej npr. njegovo delo *Human action*, 2. izdaja, Yale University Press, New Haven: 1963, 26. poglavje, str. 698-715.) Po Misesu mora tisti (denimo direktor tovarne), ki želi gospodarno izbrati najučinkovitejša sredstva za dosego zadanih ciljev, primerjati druge morebitne scenarije, da bi zmanjšal stroške. Za to potrebuje seznam cen (npr. surovin ali strojev), ki jih določajo *drugi*. Če bi *ena* instanca določala *vse* cene, racionalne osnove pri izboru med drugimi morebitnimi scenariji ne bi bilo. (Vse, kar se bi tej instanci zdelo pravilno, bi bilo pravilno, torej ne bi bilo mogoče govoriti o pravilnosti.) Ne vem, če je Misesov argument slabo znamenje za argument zasebnega jezika, toda menim, da je argument, čeprav je običajno pripoznan kot pokazatelj resničnih težav za centralno planirano ekonomijo, dandanašnji skoraj obče zavrnjen kot teoretsko načelo.

Fotografija in umetnost

Roger Scruton
Prevedel Božidar Kante

FOTOGRAFIJA IN REPREZENTACIJA*

Kritike in filozofe je občasno mučilo vprašanje, ali je film neodvisna umetniška forma – neodvisna, to je, od gledališča, od katerega si sposoja tako mnogo konvencij.[1] Temu vprašanju je mogoče slediti do bolj temeljnega vprašanja, vprašanja, ali je fotografija zmožna kaj reprezentirati. Dokazoval bom, da ni zmožna in da, če obstaja reprezentacija v filmu, njen izvor ni fotografski. Film je fotografija dramatične reprezentacije; ni, ker ne more biti, fotografska reprezentacija. Sledi, da če obstaja taka stvar kot filmska mojstrovina, bo to zato, ker je – kot *Divje jagode* in *Pravilo igre* – predvsem dramatična mojstrovina.

Zdi se nenavadno reči, da fotografija ni način reprezentacije. Kajti fotografija si s sliko deli lastnost, s katero slika reprezentira svet, lastnost, da si v nekem smislu deli pojavnost svojega predmeta. Res, včasih se misli, da je fotografija – ker si bolj učinkovito deli pojavnost svojega predmeta kot značilna slika -, boljši način reprezentacije. Za fotografijo se celo misli, da je *nadomestila* sliko kot način vizualne reprezentacije. Slikarji so čutili, da če je cilj slike dejansko reproducirati pojavnost stvari, potem se mora slika umakniti kateremukoli sredstvu, ki je na voljo za bolj natančno reprodukcijo pojavnosti. Zato je bilo rečeno, da slika meri na zapis pojavnosti stvari zgolj zato, da bi zajela izkustvo njihovega opazovanja *(vtisa)* in da se bo natančno kopiranje pojavnosti normalno razlikovalo od tega cilja. Tu imamo semena ekspresionizma in izvir gledišča (gledišča, ki ni le zmotno, temveč ki se je tudi izkazalo za katastrofalno za zgodovino sodobne umetnosti), da je slika nekako čistejša, ko je abstraktna in bližja svojemu bistvu kot umetnost.

Naj najprej odslovimo besedo »reprezentacija«. To besedo je seveda mogoče uporabiti za fotografijo. Želimo vedeti, ali obstaja kaka značilnost, primerno imenovana reprezentacija, ki je skupna sliki in fotografiji. In želimo vedeti, ali ima ta značilnost v vsakem primeru primerljivo estetsko vrednost, tako da lahko govorimo ne le o reprezentaciji, temveč tudi o reprezentacijski umetnosti. (Obstaja pomembna značilnost – zvok – ki je skupen glasbi in vodometom, vendar je le prva od teh ustrezno opisana kot *umetnost* zvoka).

---

* Prevod besedila: Roger Scruton: »Photography and Representation«, prevedeno iz: Roger Scruton, *The Aesthetic Understanding: Essays in the Philosophy of Art and Culture*, London: Methuen, 1983, str. 102–126.

[1] Glej, na primer, razpravo v Allardyce Nicoll, *Film and Theatre* (London, 1936; New York, 1972).

1.

Da bi razumeli, kaj mislim rekoč, da fotografija ni reprezentacijska umetnost, je pomembno, kolikor je le mogoče, ločiti sliko in fotografijo, tako da ne bomo razpravljali o aktualni sliki in aktualni fotografiji, temveč o idealni formi vsake, idealu, ki je bistvena razlika med njima. Idealna fotografija se razlikuje od aktualne fotografije, kot se dejansko idealna slika razlikuje od aktualne slike. Aktualna fotografija je rezultat poskusa fotografov, da umažejo ideal svoje obrti s cilji in metodami slikarstva.

Z »idealom« mislim logični ideal. Ideal fotografije ni ideal, na katerega meri ali bi morala meriti fotografija. Nasprotno, je logična fikcija, načrtovana zgolj zato, da bi zajela tisto, kar je razločevalno v fotografski relaciji in v našem zanimanju zanjo. Iz te razprave bo jasno, da ni treba, da obstaja kaj takega kot idealna fotografija v mojem smislu, bralec pa ne bi smel biti preplašen, če začenjam z opisovanjem fotografije v okvirih, ki se zdijo pretirani ali zmotni.

Idealna slika je v nekem »intencionalnem« odnosu s predmetom.[2] Z drugimi besedami, če slika reprezentira predmet, iz tega ne izhaja, da predmet obstaja, niti – če dejansko obstaja – da slika reprezentira predmet tak, kakršen je. Še več, če je *x* slika človeka, iz tega ne izhaja, da obstaja nek *posamezen* človek, čigar slika je *x*. Dalje, slika je v tem intencionalnem odnosu s svojim predmetom zaradi reprezentacijskega dejanja, umetnikovega dejanja, pri označevanju odnosa med sliko in njenim predmetom pa tudi opisujemo umetnikovo intenco. Uspešno udejanjenje te intence je v stvaritvi pojava, pojava, ki gledalca nekako vodi k prepoznavanju predmeta.

Idealna fotografija je tudi v nekem odnosu s predmetom: fotografija je fotografija *o* nečem. Toda odnos je tu vzročen, ne pa intencionalen.[3] Z drugimi besedami, če je fotografija fotografija nekega predmeta, iz tega izhaja, da predmet obstaja, in če je *x* fotografija človeka, obstaja posamezen človek, čigar fotografija je *x*. Izhaja tudi, četudi zaradi drugačnih razlogov, da je predmet v grobem tak, kakršen se pojavlja na fotografiji. Pri označevanju odnosa med idealno fotografijo in njenim predmetom, ne označujemo intence, temveč vzročni proces, in medtem ko je, kot pravilo, vpleteno intencionalno dejanje, to ni bistven del fotografskega odnosa. Idealna fotografija tudi prinaša pojavnost, vendar pojavnost ni zanimiva kot udejanjenje intence, temveč kot zapis, kako je videti aktualni predmet.

Ker je ali je lahko končna točka dveh procesov tako podobna, je tako vabljivo misliti, da sta intencionalnost enega odnosa in vzročnost drugega povsem nepomembni za položaj končanega izdelka. Zdi se, da je v obeh primerih pomemben del reprezentacije v dejstvu, da gledalec lahko vidi predmet v sliki.

[2] Glej Franz Clemens Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, (ur.) Linda McAlister (London in New York, 1973); Roderick M. Chisholm, *Perceiving* (London in Ithaca, NY, 1957), 11. poglavje in G. E. M. Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, v R. J. Butler, (ur.), *Analytical Philosophy*, druga serija (Oxford, 1965).

[3] Mislim, da je na tem področju treba ostro razločevati neekstenzionalnost (intenzionalnost) od intencionalnosti, tako da to trditev ne prizadene noben argument v smislu, da so vzročni odnosi neekstenzionalni.

Tako cenjenje fotografij kot cenjenje slik vključuje vajo zmožnosti »videti kot« v povsem posebnem smislu, v katerem lahko vidimo *x* kot y, ne da bi verjeli ali bili v skušnjavi verjeti, da je x y.

2.

Torej bo preprosta zadeva opredeliti »reprezentacijo« tako, da je *»x* reprezentira *y«* res, le če x izraža misel o y ali če je *x* načrtovan, da nas spominja na y ali karkoli; v tem primeru odnos, ki je bil *zgolj* vzročen (odnos, ki ni bil označen v okvirih kakršnekoli misli, intence ali drugega mentalnega dejanja), ne bi nikoli zadostoval za reprezentacijo. Moramo biti seveda jasni, zakaj naj bi želeli opredeliti reprezentacijo na tak način, ne pa na drugačen. Kaj je odvisno od te odločitve? Še posebej, zakaj bi moralo biti pomembno, da je odnos med sliko in njenim predmetom intencionalni odnos, medtem ko je fotografski odnos zgolj vzročen? Zato bom začel z obravnavo našega izkustva slike in učinka, ki ga ima na to izkustvo intencionalnost odnosa med sliko in njenim predmetom. Ko cenim sliko kot reprezentacijo, jo vidim kot tisto, kar reprezentira, vendar je ne jemljem za tisto, kar reprezentira. Niti ne nujno verjamem, da tisto, kar je reprezentirano v sliki, obstaja, niti da ima, če res obstaja, videz predmeta, ki ga vidim v sliki. Predpostavimo, da neka slika reprezentira bojevnika. Dejansko ga lahko ne vidim kot bojevnika, temveč kot boga. Tu je mogoče razločevati tri »predmete« zanimanja:

1 Intencionalni predmet vida: bog (definira ga moje izkustvo).

2 Reprezentiran predmet: bojevnik (definira ga, precej grobo rečeno, slikarjeva intenca).[4]

3 Materialni predmet vida: slika.[5]

Razloček med 1 in 2 ni tako oster, kot se utegne zdeti: tak bi postal le, če bi lahko ločili »čisti pojav« slike od smisla intence, s katero je obdarjena. Tega ni moremo storiti ne le zato, ker ne moremo nikoli ločiti našega izkustva človeške dejavnosti od našega razumevanja intence, temveč tudi zato, ker imamo v primeru slike opraviti s predmetom, ki je očitno izraz misli. Torej bomo iskali ključe, kako je bila slika mišljena in kako jo je treba videti in – taka je narava »videti kot« – naš smisel tistega, kar je mišljeno, bo določal naše izkustvo tistega, kar je tam.

»Sklepalno« gledišče zaznavanja, gledišče, da obstajajo nekatere stvari, ki jih v *bistvu* vidimo (čutni podatki itn.), iz česar potem *sklepamo* na eksistenco drugih stvari, je zmotno tako kot zadeva filozofske psihologije, ker ni nobenega merila za razločevanje podatka in sklepanja, kot zadeva epistemologije, saj zgolj tedaj, če včasih poznamo »izpeljane« bitnosti, lahko imamo tudi vednost o izkustvu.[6]

[4] Tu grem preko problema izbire in opisovanja ustrezne intence.
[5] Glede razločka materialno/intencionalno se opiram na Anscombovo.
[6] Najbolj slovit argument za ta sklep se pojavi v Kantovi *Critique of Pure Reason* (posebej v »Transcendentalni dedukciji«) in pri Wittgensteinu v *Philosophical Investigations*, I. del.

Poanta se nanaša tudi na intenco: ne vidimo gest in gibov drugega človeka in potem iz njih sklepamo na eksistenco intenc; nasprotno, vidimo geste kot intencionalne, to pa je pravilen opis tistega, kar vidimo. Toda seveda ne moremo izbrati, da bi videli ravno tisto, kar hočemo, kot manifestacijo intence. Naša zmožnost videti intenco je odvisna od naše zmožnosti interpretirati dejavnost kot značilno človeško, tu, v primeru reprezentacijske umetnosti, pa vključuje naše razumevanje razsežnosti in konvencij medija. Umetnost kaže »skupno vednost« kulture,[7] kot je pojasnil E. H. Gombrich; razumeti umetnost pomeni biti seznanjen z omejitvami, ki jih vsiljuje medij in biti zmožen ločiti tisto, kar gre pripisati mediju, in ono, kar gre pripisati človeku. Taka dejstva nas vodijo k temu, da govorimo o razumevanju ali nerazumevanju reprezentacijske slike.

Četudi ni prostora za popolno razpravo o pojmu »razumevanja«, ki je tu vpleteno, velja omeniti naslednjo točko: razumeti sliko vključuje razumevanje misli. Te misli v nekem smislu sporoča slika. So v osnovi slikarjeve intence, hkrati pa oblikujejo naš način videnja platna. Take misli določijo zaznavanje človeka, ki vidi z razumevanjem, in tisto, kar vidimo v sliki, moramo vsaj delno opisati v okviru našega dojemanja misli. Ne vidimo zgolj človeka na konju, temveč človeka z nekim značajem in obnašanjem. *Kar* vidimo, pa ne določajo neodvisne lastnosti predmeta, temveč naše razumevanje slike. Način, kako so oči pobarvane, je tisti, ki daje tisti občutek avtoritete, poseben položaj roke je tisti, ki razkriva aroganten značaj itn. Z drugimi besedami, lastnosti medija ne vplivajo le na tisto, kar vidimo na sliki, temveč tudi na način, kako jo vidimo. Se več, predstavljajo nam vizijo, ki je ne pripisujemo sebi, temveč drugemu človeku; o sebi razmišljamo kot o tistih, ki si delijo vizijo z umetnikom, vseprisotnost intence pa spremeni naše izkustvo od nečesa zasebnega v nekaj skupnega.

lika nam ne predstavlja le zaznavanja človeka, temveč misel o njem, misel, utelešeno v zaznavni formi.[8] Tu pa, tako kot v primeru jezika, ima misel značaj »objektivnosti in javnosti, o čemer je komentiral Frege.[9] Pojem reprezentacije »ostane uporaben natanko takrat, ko imamo sporočanje misli o predmetu; zato sta literatura in slikarstvo reprezentacijska na enak način.

3.

Idealna slika nima nobene posebne potrebe po identiteti pojavnosti in njenega predmeta. Da bi predstavil vizualno razlago vojvode Wellingtonskega, za umetnika ni nujno, da si prizadeva predstaviti natančno kopijo vojvodove pojavnosti.[10] Tu smo zares v skušnjavi, da bi popolnoma odpravili pojem

[7] Pomembnost »skupne vednosti«, njene zapletenosti kot pojava in njenega naravnega sobivanja s konvencijami je bila priznana v filozofiji jezika; glej posebej zanimivo razpravo v David K. Lewis, *Convention: a Philosophical Study* (Cambridge, Mass., 1969; Oxford, 1972).

[8] Kaj mislim z »utelešenjem« misli v zaznavanju, sem razpravljal drugje; glej mojo knjigo *Art and Imagination* (London, 1974), 7. in 8. poglavje.

[9] G. Frege, *Translation from the Philosophical Writings*, ur. in prev. P. T. Geach in M. Black (Oxford, 1952; 3. izd. New Yersey, 1980), str. 79.

[10] Tu obstaja problem »identitete pojavnosti«, ki se ga spet dotaknem v 8. razdelku.

pojavnosti, da bi razumeli sliko kot konvencionalno ali celo kvazi-jezikovno dejanje, ki je v semantičnem odnosu – odnosu nanašanja – s svojim predmetom in ki predstavlja vizualno pojavnost zgolj kot sredstvo izpolnjevanja nanašalne funkcije. Tako gledišče bi nemara bolje kot vse rivalske teorije reprezentacije razložilo vlogo intence v našem razumevanju umetnosti.[11]

Ne vem, kako daleč bi si tisti filozofi pod vplivom Gombrichovih argumentov – argumentov, ki poudarjajo mesto konvencije v našem razumevanju vizualne umetnosti – želeli prignati analogijo z jezikom. Ne vem, na primer, ali bi bila konvencija, v skladu s katero je treba barve reprezentirati z njihovimi komplementi – rdeč predmet z zaplato zelene, rumen predmet z zaplato modre – umevna za take filozofe, umevna, to je, kot način slikovne reprezentacije. Ni kajpada mogoče zanikati, da bi taka slika nekomu, ki razume to konvencijo, sporočila ravno tolikšno informacijo o njenem predmetu kot druga slika, v kateri barve kopirajo izvirnik. Mogoče si je izmisliti tudi bolj bizarne konvencije: sliko je mogoče narediti docela iz pomišljajev in krogov, ki so urejeni v skladu s slovnico vizualnega koda. Glede na prave konvencije bo taka slika štela – v skladu s teorijo nanašanja – za izjemno zvesto reprezentacijo svojega predmeta. Brali jo bodo kot nekakšno vrsto premešanega sporočila, ki ga je treba dekodirati, da bi dovolilo razumevanje tistega, kar pravi.

Vizualne povezave med sliko in njunim predmetom kajpada ne smemo obravnavati kot povsem naključne zadeve, naključne, to je, glede na kakršenkoli proces reprezentacije, ki jo slika utegne prikazovati. Kajti ne moremo zanikati, d nas reprezentacijska slika zanima predvsem zaradi vizualne povezave s svojim predmetom. Vizualni odnos med sliko in predmetom nas zanima zato, ker je t odnos tisti, s pomočjo katerega slika reprezentira. Umetnik nam predstavi način videnja (in ne zgolj kakršenkoli način razmišljanja o) svojem predmetu. (Od tod revolucionarni značaj takih slikarjev, kot sta Caravaggio in de la Tour). Zdi se, da je ta vizualni odnos tisti, ki terja pojasnitev. Slikovne reprezentacije ne moremo razložiti neodvisno od vizualnega vidika slike in še naprej pričakovati, da bo naša razlaga osvetlila problem vizualnega odnosa med sliko in njeno predmetno zadevo. In vendarle je ta odnos tisti, ki ga razume ocenjujoči gledalec. Ta ugovor kajpada ni dokončen. Zdi se, da tudi domneva, da mora biti semantična teorija umetnosti (teorija, ki gleda na reprezentacijo v okviru nanašanja) nujno tudi jezikovna teorija. Gotovo lahko obstajajo odnosi nanašanja, ki ne zrcalijo konvencij jezika, celo odnosi, ki jih je treba razumeti v bistveno vizualnih okvirih. Oglejmo si torej, kako bi lahko bilo videti tako pojmovanje nanašanja.

Ni naključje, da ima jezik slovnico. Eksistenca slovnice je nujni del jezika in del vsepomembne povezave med jezikom in resnico. Toda slovnica ima še nadaljnji pomen, vsaj kot slovnico pojmujejo zdaj. Za sodobnega logika je slovnica predvsem »tvorbena« funkcija, sredstvo za izgradnjo sestavljenih stavkov iz končnega števila jezikovnih delov. Če jo vzamemo skupaj s teorijo

[11] Nelsonu Goodmanu, najbolj pomembnemu razlagalcu semantične teorije umetnosti, uspe pomiriti njegov pristop z gledišče o fotografiji kot reprezentacijski; glej njegovo knjigo *Languages of Art* (Indianapolis, 1968; London, 1969), str. 9, opomba.

interpretacije, bo prava slovnica razložila, kako govorci jezika razumejo neskončno število stavkov na temelju razumevanja zgolj končnega števila besed.[12] Tako lahko pokažemo, kako je resnica ali neresnica stavka odvisna od nanašanja njegovih delov, pojem nanašanja v jeziku pa postane nerazločljivo povezan z idejo, da iz nanašanja besed lahko izpeljemo resničnostne pogoje stavkov. Ta »tvorbena povezava« med nanašanjem in resnico je del intuitivnega razumevanja nanašanja, ki je skupna vsem govorcem jezika.

Tu, tako mislim, najdemo presenetljivo razliko med jezikom in slikarstvom. Medtem ko utegnejo obstajati repertoarji in konvencije v slikarstvu, ni nič takega, kar bi se približalo slovnici, kot jo razumemo. V prvi vrsti, zahteva končnosti ni zadovoljena. Očitno je res, da razumemo reprezentacijski pomen, recimo, Carpaccia z razumevanjem reprezentacijskega pomena njegovih delov. Toda deli sami so razumljeni na *natanko enak način*, to je, tudi oni imajo dele, od katerih je vsak potencialno deljiv na pomenljive sestavine, in tako naprej v neskončnost. Še več, zdi se, da ni nobenega načina, kako lahko deliti sliko v slovnično pomenljive dele – nobenega načina, kako oskrbeti skladnjo, ki osami tiste dele slike, ki imajo posebno semantično vlogo. Kajti preden vidimo sliko, nimamo nobenega pravila, ki bo odločilo o poanti, in tako postane ideja o semantičnih ali skladenjskih pravilih neuporabna. Sredstva, s katerimi razumemo celotno reprezentacijo, so istovetna s tistimi, s katerimi razumemo dele. Razumevanja ne zagotavljajo niti pravila niti konvencije, temveč se zanj zdi, da je naravna funkcija normalnega očesa. Kot vidimo pomen slike, tako vidimo pomen njenih delov. To se ostro razlikuje od primera nanašanja v jeziku, kjer pomen stavka *zgradimo* iz nanašanja njegovih delov in kjer se sami deli nanašajo na način, ki je naposled konvencionalen.

Zdi se torej, da ni nikakršnega upravičenja za razmišljanje o reprezentaciji v okviru nanašanja. Lahko bi kajpada vztrajali, da je odnos slike do svojega predmeta odnos nanašanja le, če iz »nanašanja« odstranimo tisto značilnost, ki nas vodi k mišljenju, da je razlaga nanašanja tudi razlaga razumevanja. Govoriti o povezavi med besedo in stvarjo kot o povezavi nanašanja pomeni pokazati, kako so določeni resničnostni pogoji stavkov, ki vsebujejo to besedo. Če govori-"10 o nanašanju pri opisovanju slik, torej ne bi smeli misliti, da s tem kakorkoli osvetljujemo *razumevanje* reprezentacije. Kaj je reprezentacija, kako jo razumemo in kako se nas dotika – za vsa ta vprašanja se zdi, da ostajajo ravno tako nejasna kot prej. Edina stvar, ki ostaja v podporo priklicevanju nanašanja, je dejstvo, da so slike lahko resnične ali neresnične. Ravno to je tisto dejstvo, ki si ga moramo zdaj ogledati.

4.

Dejstvo, da je slika lahko resnična ali neresnična, igra življenjsko vlogo v vizualnem cenjenju. Na primer, ne bi mogli razložiti realizma bodisi v slikarstvu

[12] Tu se opiram na zdaj znan primer, ki ga daje Donald Davidson v »Truth and Meaning«, *Synthese*, 17. zv. (1967), str. 304–323, ki izvira iz Fregeja in ki ga je matematično do popolnosti izdelal Alfred Tarski v svoji teoriji resnice.

bodisi v literaturi, razen če ne prikličemo pojma resnice. Spet moramo poudariti informacijo (in torej pojem nanašanja) v našem razumevanju slikarjeve umetnosti ali pa smo vsaj primorani najti neko značilnost slike, ki lahko zamenja nanašanje in ki bo pokazala, kako je vzpostavljena povezava z resnico.

Taka značilnost je bila dejansko že opisana: realizem lahko opišemo v okviru tistega, kar vidimo *na* sliki. Torej resnice ne analiziramo v okviru odnosa med sliko in svetom, temveč v okviru odnosa med tistim, kar vidimo na sliki in v svetu. Goyev portret vojvode Wellingtonskega je realističen zato, ker je figura, ki jo vidimo na sliki, podobna vojvodi Wellingtonskemu.[13] Resnica slike pomeni resnico gledalčevega zaznavanja; z drugimi besedami, »intencionalni predmet videnja« ustreza naravi predmeta. Te misli, ki poživljajo našo zaznavo, ko vidimo realistično sliko z razumevanjem, so prave misli.[14] Resnica ni lastnost slike na neposreden način, na kakršen je lastnost stavka, možnost zatrjevanja resnice za sliko pa dejansko ne odpre poti za semantično teorijo umetnosti nič bolj, kot ne odpre poti za semantično teorijo, na primer, oblakov ali za kakršenkoli drug pojav, v katerem je mogoče videti vidike.

Četudi je mogoče narediti razločke med resničnimi in neresničnimi slikami, estetsko cenjenje ostaja v nekem smislu ravnodušno za resnico svojega predmeta. Osebo, ki jo estetsko zanima *Odiseja,* ne skrbi literarna resnica narativa. Gotovo je zanjo pomembno, da je *Odiseja* podobna življenju, toda eksistenca Odiseja in realnost opisanih prizorov sta zadevi estetske ravnodušnosti. Res je, za estetsko zanimanje je značilno, da je večina njegovih predmetov v reprezentaciji domišljijskih. Kajti razen če ne bi bilo mogoče reprezentirati domišljijskih stvari, bi reprezentacija lahko bila stežka tako pomembna za nas. Pomembna je zato, ker omogoča predstavitev prizorov in likov, do katerih smo zgolj v kontemplativnih držah: prizori in liki, ki – ko so nerealni – dopuščajo, da naša praktična narava ostaja nespremenjena.

Če naj bo pojem reprezentacije estetsko pomemben, mora biti mogoče opisati estetsko zanimanje za reprezentacijo. Zgolj če obstaja kaj takega kot estetski zanimanje, ki ima za svoj predmet reprezentacijo, lahko obstaja reprezentacij ska umetnost (v nasprotju z umetnostjo, za katero se naključi, da je reprezentacijska). Običajno se reče, da je estetsko zanimanje za neko stvar zanimanje zanjo zaradi nje same: predmet ni obravnavan kot nadomestek za drug predmet; je *sam* glavni predmet pozornosti. Izhaja, da mora estetsko zanimanje za reprezentacijske lastnosti slike vključevati tudi nekakšno vrsto zanimanja za sliko in ne zgolj za predstavljeno stvar.[15]

Ena razlika med estetskim zanimanjem za sliko in zanimanjem za sliko kot nadomestkom za njen predmet je torej v vrsti razlogov, ki jih je mogoče dati za zanimanje. (Dati razloge za zanimanje pa pomeni dati razlago njegovega intencionalnega predmeta in torej za zanimanje samo). Če vprašam človeka, zakaj gleda sliko, obstaja več vrst odgovorov, kijih utegne dati. V enem primeru

[13] To je, pod pogojem, da je slika neodvisno *o* vojvodi Wellingtonskemu.
[14] Glej 8. opombo zgoraj.
[15] Od tod tradicija v filozofiji, ki se začenja s Kantom in v skladu s katero reprezentacija predstavlja grožnjo za avtonomijo umetnosti.

bodo njegovi razlogi zgolj razlogi za zanimanje za naslikano stvar: opisovali bodo lastnosti predmeta, ki ga naredijo zanimivega. Tu je zanimanje za sliko izpeljano: *je* v dejstvu, da slika razkriva lastnosti svojega predmeta. Slika je obravnavana kot sredstvo dostopa do predmeta in je torej nepotrebna, če so na voljo boljša sredstva (recimo sam predmet). S tem primerom lahko primerjamo druga dva. Prvič, obstaja primer, kjer se človekovi razlogi nanašajo zgolj na lastnosti slike – na slikovne lastnosti, kakršne so barva, oblika in linija – in ne omenjajo predmeta. Za takega človeka je slika zanimiva kot abstraktna kompozicija in je njena reprezentacijska narava zanj *popolnoma* nepomembna. Drugič, obstaja primer, kjer so razlogi za zanimanje razlogi za zanimanje za *sliko* (za način, kako je videti), četudi se bistveno nanašajo na predmet in jih kot razloge razume zgolj nekdo, ki razume nanašanje na predmet. Na primer, opazovalec se lahko nanaša na posebno gesto neke figure in na poseben način slikanja te geste kot tisti, ki razkrivata značaj predmeta (na primer, natakaričine roke na šanku v Manetevi sliki *Bar aux Folies-Bergerej*. Očitno to ni razlog le za zanimanje za predmet, temveč tudi (in predvsem) za zanimanje za sliko, saj daje razlog za zanimanje za nekaj, kar je mogoče razumeti zgolj z gledanjem slike. Tako zanimanje naravno vodi do drugega zanimanja, do zanimanja za rabo medija – do načina, kako slika predstavlja svoj predmet in torej do načina, kako slikar vidi predmet Tu se ne bi moglo reči, da se slika obravnava kot nadomestek za svoj predmet: slika *sama* je predmet zanimanja in je ni mogoče nadomestiti z naslikano stvarjo. Zanimanje ni za reprezentacijo zaradi njenega predmeta, temveč za reprezentacijo zaradi nje same. In ravno tako je zanimanje tisto, ki tvori jedro estetskega izkustva slikovne umetnosti in ki bo – če ga bolj popolnoma analiziramo – razložilo ne le vrednost tega izkustva, temveč tudi naravo in vrednost umetnosti, kije njen predmet. Naenkrat vidimo, da tako zanimanje ni in ne more biti zanimanje za literarno resnico slike.

5.

Če bi moral torej opisati, *kaj vidim* na sliki, bi bil prisiljen ne le opisati vizualne lastnosti predmeta, temveč bi moral tudi ponuditi interpretacijo predmeta, način njegovega videnja. Opis, pod katerim je viden predmet, daje celota misli, v okviru katere razumem sliko. V primeru portreta za to interpretativno misel ni nujno, da je misel o trenutni pojavnosti predmeta: ni ji treba biti misel »Izgledal je podobno temu«. Misel je lahko povezana ne s predmetom, kakršen je bil videti v kateremkoli trenutku, temveč s predmetom, kakršen je bil ali, raje, s predmetom, kakršnega je videl umetnik, daje bil. Pojavnost utegne biti prisotna zgolj zato, ker uteleša realnost, v tem primeru pa bo realnost tista, ki jo razume (ali zmotno razume) gledalec.

Ena najbolj pomembnih razlik med fotografijo in portretom, kot se tradicionalno prakticira, je v odnosu vsakega do časa. Značilno za fotografijo je, da se o njej – ker je razumljena v okviru vzročnega odnosa s svojim predmetom – misli, kot da razkriva nekaj trenutnega o svojem predmetu – kako je bil predmet videti v nekem posameznem trenutku. Ta smisel za trenutek pa se v fotografiji redko

kdaj izgubi zaradi razlogov, ki bodo v kratkem očitni. Portretno slikarstvo kajpada skuša zajeti smisel časa in reprezentirati svoj predmet kot raztegnjen v času, celo v procesu prikazovanja posebnega trenutka njegove eksistence. Portretura ni umetnost trenutnega, njen cilj pa ni zgolj zajeti minljivo pojavnost. Cilj slike je dati vpogled, stvaritev pojavnosti pa je pomembna v glavnem kot izraz misli. Medtem ko je vzročen odnos odnos med dogodki, ni nobenih takih omejitev glede predmetne teme misli. To morda delno razloži pogosto izražen komentar, da je resna umetnost portreture umrla z nastopom fotografije in da reprezentacijska umetnost, kolikor še vedno sledi idealu realizma, ni zmožna zajeti, kot bi realist moral zajeti, smisla minljivosti časa.[16]

Fotograf kajpada lahko meri na to, da zajame tisto minljivo pojavnost, ki daje najbolj zanesljiv pokaz značaja njegovega predmeta. Lahko poskuša najti v trenutnem nek *mak* tistega, kar je stalno. Vendar obstaja velika razlika med podobo, ki je znak nečesa stalnega, in podobo, ki je izraz tega. Izraziti stalno pomeni dati glas misli o njegovi naravi. Dati znak stalnega pomeni ustvariti nekaj, iz česar je mogoče izpeljati njegove lastnosti. Človek lahko ostane tiho, ko se od njega zahteva, da brani svojega prijatelja, iz te tišine pa sklepam na krivdo njegovega prijatelja. Vendar ta človek gotovo ni izrazil misli, daje njegov prijatelj kriv. Podobno lahko fotografija da znake tega, kar je stalno kljub dejstvu, da ni zmožna tega izraziti.

6.

Idealna fotografija, kot sem omenil prej, je v vzročnem odnosu s svojim predmetom in svoj predmet »reprezentira« z reprodukcijo njegove pojavnosti. V razumevanju nečesa kot idealne fotografije jo razumemo, kot da uprimerja ta vzročni proces, proces, ki izvira iz »predstavljenega« predmeta in ima za svojo končno točko izdelavo kopije pojavnosti. S »kopijo« pojavnosti mislim objekt, tako daje tisto, kar na njem vidi človek z normalnimi očmi in razumom (intencionalni objekt vida), kolikor je le mogoče podobno onemu, kar se vidi, ko tak človek opazuje sam predmet pod nekim kotom v neki točki njegove zgodovine. Osebi, ki preučuje idealno fotografijo, je dana zelo dobra ideja, *kako je bilo r kaj videti.* Rezultat je, da iz preučevanja fotografije lahko izve, kako je nekaj 1 lo videti, na način, da bi to utegnil poznati, če bi ga dejansko videl.

Za idealno fotografijo ni niti nujno niti celo mogoče, da bi morala fotografova intenca vstopiti kot resen dejavnik v določanje, kako se fotografijo vidi. Naenkrat je spoznana za tisto, kar je – ne kot interpretacija realnosti, temveč kot predstavitev, kako je nekaj bilo videti. V nekem smislu je gledanje fotografije nadomestek za gledanje same stvari. Oglejmo si, na primer, najbolj »realističnega« od vseh fotografskih medijev, televizijo. Zdi se težko bolj sporno reči, da sem videl nekoga na televiziji – to je, da sem *ga* videl pri

[16] Mislim na nedavne vaje v »fotografskem« realizmu takih slikarjev, kot sta Ken Danby in Alex Colville. Pojavili so se tudi bolj tradicionalni slogi realizma v odprtem nasprotju tako z kliničnimi linijami fotografske šole in z brezvsebinskimi podobami abstraktnega ekspresionizma. Tu so priča slike Davida Inshawa in Roberta Lowa.

gledanju televizije – kot reči, da sem ga videl v zrcalu. Televizija je podobna zrcalu: ne toliko uničuje, kot olepšuje tisto izdelano vzročno verigo, ki je naravni proces vizualnega zaznavanja.

Seveda ni treba opredeliti predmeta fotografije v okviru tega vzročnega procesa, saj bi bilo predmet mogoče prepoznati na kakšen drug način. Toda dejstvo ostaja, da *se*, ko rečemo, da je *x* fotografija y-a, nanašamo na ta vzročni odnos, predmet pa je normalno razumljen ravno v okviru tega vzročnega odnosa. Naj vsaj rečemo, da je predmet tako opredeljen za moj logični ideal fotografije: to je vse, kar moj argument zahteva.

Prvič, izhaja, da predmet idealne fotografije mora obstajati; drugič, da se mora pojaviti v grobem tako, kot se pojavi na fotografiji, in, tretjič, da je njegova pojavnost na fotografiji njegova pojavnost v posameznem trenutku njegove eksistence.

Prva od teh značilnosti je neposredna posledica dejstva, da je odnos med fotografijo in njenim predmetom vzročen. Če je *a* vzrok b-ja, potem je eksistenca b-ja zadostna za eksistenco a-ja. Fotografija nima tiste lastnosti »intencionalne ineksistence«, ki je značilna za sliko. Idealna fotografija torej ni zmožna reprezentirati nič nerealnega; če je fotografija fotografija človeka, potem obstaja nek posamezen človek, katerega fotografija je.

Seveda lahko posnamem fotografijo zastrte gole ženske in jo imenujem *Venera*, toda kolikor je to mogoče razumeti kot vajo iz fikcije, o tem ne bi smeli razmišljati kot o fotografski reprezentaciji Venere. Z drugimi besedami, proces fikcijske reprezentacije se ne pojavi v fotografiji, temveč v predmetu: *predmet* je tisti, ki reprezentira Venero; fotografija ne dela ni več, kot širi svoj vizualni značaj na druge oči. To ne pomeni, da je model (ne da bi sama vedela) delujoča

Venera. Ni ona tista, ki reprezentira Venero, temveč fotograf, ki jo uporablja v svoji reprezentaciji. Toda reprezentacijsko dejanje, dejanje, ki uteleša reprezentacijsko misel, je opravljeno, preden je bila fotografija sploh posneta. Kot bomo videli, je ta Akcijska nezmožnost fotografije zelo pomembna v našem razumevanju filma, vendar tudi resno omejuje estetski pomen »reprezentacije« v fotografiji. Kot smo videli prej, ima reprezentacija v umetnosti poseben pomen natanko zaradi možnosti, da jo lahko razumemo – v smislu razumevanja njene vsebine – medtem ko smo ravnodušni ali pa nas ne skrbi njena literarna resnica. Zaradi tega fikcijska reprezentacija ni zgolj pomembna oblika reprezentacije umetnosti, temveč njena primarna oblika, oblika, skozi katero estetsko razumevanje najde svoj glavni način izraza.

do bi si lahko želel dokazovati, da je moj primer poseben, da so tudi drugi načini ustvarjanja fikcijskih reprezentacij, ki so v bistvu fotografski. Z drugimi besedami, za fotografa ni nujno, da ustvari neodvisno reprezentacijo, da bi bila njegova fotografija fikcijska. Predpostavimo, da naj bi posnel fotografijo pijanega potepuha in jo poimenoval *Silen.* Ali to ne bi bila fikcijska fotografija, dejansko primerljiva s sliko Silena, na kateri je bil pijani potepuh uporabljen za model?

Ta primer, ki ga dolgujem Richardu Wollheimu, je zanimiv, vendar ne dokazuje, tako mislim, tistega, kar trdi. Oglejmo si vzporeden primer: ko najdem pijanega potepuha na ulici, pokažem nanj in rečem »Silen«. Sporno je, ali moja a naredi potepuha za reprezentacijo, toda če to stori, to stori zaradi tega, ker te povabim, da o njem misliš na ta način. Izrazil sem reprezentacijsko misel: zamisli si to osebo kot Silena. Misel pa sem sklenil z dejanjem pokaza na njen omotičen predmet. Dejanje pokaza bi lahko bilo ob drugi priložnosti opravljeno s fotografskim aparatom (ali okvirom ali zrcalom ali s katerimkoli drugim sredstvom, ki osami tisto, kar kaže).

Fotografski aparat torej ni uporabljen za reprezentacijo nečesa, temveč da bi nanj pokazal. Predmet, enkrat umeščen, igra svojo posebno vlogo v neodvisnem procesu reprezentacije. Fotografski aparat za ta proces ni bistven: ravno tako dobro bi rabil gestikulirajoči prst. Če primer kaže, da so fotografije lahko reprezentacije, potem kaže enako za prste. Sprejeti ta sklep pomeni ne moči razločevati med tistim, kar je naključno, in onim, kar je bistveno v izrazu reprezentacijske misli. Pomeni odpreti pot teoriji, da je vse, kar igra neko vlogo v izrazu misli, samo reprezentacija. Tako gledišče ne razloži estetskega pomena reprezentacij. Iz tega tudi in še bolj resno kajpada izhaja, da ni nobenega razločka med reprezentacijsko in nereprezentacijsko umetnostjo. Pojem reprezentacije, ki ga predpostavljam, dela tak razloček in ga dela zaradi zelo dobrih razlogov. Taki dvomljivi primeri me ne spravljajo v skušnjavo, da bi ga opustil. Poanto bi lahko zašilili, rekoč, da je slika – podobno kot stavek – *popoln* izraz misli, ki jo vsebuje. Slika je zadostno sredstvo reprezentacijske misli in mogoče ni nobene boljše poti, kako izraziti, kaj slika pove. Zaradi tega se o reprezentaciji lahko misli kot o intrinzični lastnosti slike in ne le zgolj kot o lastnosti nekega procesa, katerega del je slika.

Oglejmo si tudi drugo zgoraj omenjeno značilnost: predmet idealne fotografije se mora v grobem pojaviti tak, kakršen se pojavlja na fotografiji. Po svoji pravi naravi lahko fotografija »reprezentira« zgolj skozi podobnost. Zgolj zato, ker fotografija deluje kot vizualni opomnik za svoj predmet, smo v skušnjavi reči, da reprezentira svoj predmet. Če ne bi bilo zaradi te podobnosti, bi bilo iz fotografije nemogoče videti, kako je bil predmet videti, razen s pomočjo znanstvene vednosti, ki bi bila irelevantna za kakršnokoli zanimanje za vizualni vidik fotografije. Tu naredite primerjavo z elektronskim mikroskopom, ki na debelejši trak odtisne kodificirano navedbo atomske strukture kristala. Ali je to reprezentacija atomske strukture? Če je, zakaj potem ne bi mogli reči, da nam vsak vzročni odnos, ki nam omogoči sklepati na naravo vzroka iz lastnosti njegovega učinka, ponudi reprezentacijo vzroka v učinku? Tak pojem reprezentacije bi bil zares nezanimiv. Torej ni mogoče, da bi morala idealna fotografija reprezentirati predmet, razen če ne pokaže, kako je bil videti v nekem trenutku v svoji zgodovini, in ga še vedno *reprezentirati* na način, kot idealna fotografija reprezentira karkoli. Kako bi lahko dejansko osmislili idealno fotografijo, ki reprezentira svoj predmet *kot* drugačen, kot je bil videti? To bi lahko storili le, če bi lahko tudi rekli, da fotografija včasih reprezentira svoj predmet tako, kot se pojavlja, to je, če bi lahko rekli, da je tu reprezentacija

»reprezentacija kot«. Vendar si oglejmo ta stavek: *x* je idealna fotografija y-a kot z-ja. Zdi se, da nimamo nobenih sredstev za izpolnitev opisa »z«, nobenih sredstev, to je, za izpolnitev zgolj z nanašanjem na fotografski proces, ne pa, recimo, na neko neodvisno dejanje reprezentacije, ki je pred njo ali za njo. Kdo bi lahko rekel, da je v fotografiji medij izgubil vso svojo pomembnost: lahko nam predstavi tisto, kar vidimo, vendar nam ne more povedati, kako ga videti.

Treh zgoraj omenjenih značilnosti se *moramo* zavedati, če naj cenimo značilne učinke fotografije. Ko gledamo idealno fotografijo, vemo, da vidimo nekaj, kar se je dejansko zgodilo in ga vidimo tako, kot je bilo videti. Zato bo naša drža do fotografije potemtakem značilno drža radovednosti, ne radovednosti o fotografiji, temveč o njenem predmetu. Fotograf se naslavlja na našo željo po vednosti o svetu, vednosti o tem, kako so stvari videti ali kako se zdijo. Fotografija je sredstvo za cilj, da vidimo njen predmet; na sliki je na drugi strani predmet sredstvo za cilj svoje lastne reprezentacije. Fotografija je prozorna za svoj predmet in če privlači naše zanimanje, to dela zato, ker deluje kot nadomestek za stvar, ki jo kaže. Če se torej fotografija zdi nekomu lepa, je to zato, ker le-ta najde nekaj lepega na njenem predmetu. Slika utegne biti po drugi strani lepa celo tedaj, ko reprezentira grdo stvar.

7.

Kdo bi lahko sprejel splošno razliko, ki sem jo nakazal med estetskim zanimanjem in držo radovednosti, in tudi sprejel implikacijo, da je nekaj reprezentacija le, če je zmožno nositi nanašanje na svoj predmet, ne da bi bilo zgolj nadomestek zanj. Lahko bi seveda še vedno dokazoval, da je mogoče, da nas zanima fotografija *kot* fotografija in bi se mu – ne le njen predmet – zdela lepa.

Vendar kaj pomeni zanimanje za fotografijo kot fotografijo? Fotografija lahko nekoga seveda estetsko zanima čisto abstraktno – zanimanje za fotografijo kot konstrukcijo iz linij in oblik (ko kdo, na primer, hoče ceniti *Rayogrammes* Mana Raya). Lahko nas čisto abstraktno estetsko zanima karkoli; fotografija je zgolj reprezentacijska umetnost, če je naše zanimanje za fotografijo kot fotografsko »reprezentacijo« neka vrsta estetskega zanimanja.

Vrnimo se k prejšnji razpravi o reprezentaciji v slikarstvu. Zdi se, da obstaja *prima facie* protislovje med tem, če rečemo, da nas stvar zanima zaradi nje sape, in med tem, da rečemo, da me stvar zanima kot reprezentacija nečesa drugega. Pri poskusu pomiritve teh dveh zanimanj je nujno, prvič, omejiti mesto resnice v estetskem zanimanju. Resnica je estetsko pomembna, zgolj če jo je mogoče razumeti kot resnico v predstavljeni situaciji, ne pa kot »resnico dejstev«. Z gledišča estetskega zanimanja je vselej nepomembno, da bi moral obstajati poseben predmet, ki je predstavljen predmet ali, če tak predmet obstaja, da bi moral obstajati, kot je portretiran. To seveda ne pomeni reči, da estetsko zanimanje ne zahteva, da so stvari na splošno v grobem take, kot so pokazane, vendar pa je to druga zadeva.

Kot sem že rekel, to je v nasprotju z značilnim načinom, kako nas zanimajo fotografije. Vedoč, kar vemo o fotografijah, je vsaj naravno, da bi nas morale zanimati tako zato, ker so resnične do dejstev, kot zato, ker nam povedo koristne stvari o njihovih predmetnih zadevah. Zdi se torej, da se čustvene ali »estetske« lastnosti fotografije skušajo neposredno izpeljati iz lastnosti tistega, kar »reprezentirajo«: če je fotografija žalostna, je to običajno zato, ker je žalosten njen predmet; če je fotografija ganljiva, je to zato, ker je ganljiv njen predmet itn. Velja razmisliti, zakaj ne bi mogla obstajati fotografija mučeništva, ki bi bila drugačna kot grozljiva. Naša radovednost tu ne bi bila nič drugačna od naše radovednosti za samo dejanje. Zato bi bilo ravno tako težko (in morda ravno tako tudi pokvarjeno), če bi nas estetsko zanimala fotografija, kot bi bilo zanimanje za realno situacijo. Nasprotno, slika mučeništva je lahko spokojna, kakršna je Mantegnino veliko *Križanje v* Louvru. Slika ima čustvene kvalitete kljub kvalitetam njenega predmeta. V primeru fotografije – recimo žrtve neke nesreče – našo držo določa vednost, da so stvari takšne. Našo držo naredi praktična vednost o vzročnem odnosu med fotografijo in predmetom. To ne pomeni zanikati, da nas fotografija lahko zanima zaradi nje same in da hkrati ohranjamo ustrezno distanco do njenega predmeta, celo tedaj, ko slika prizor agonije ali smrti. Toda pravo vprašanje je, ali nas lahko tako zanima fotografija, ne da bi nas enako zanimal njen predmet? Me lahko estetsko zanima fotografija umirajočega vojaka, ki ni tudi estetsko zanimanje za vojakovo smrt? Ali, raje, lahko ohranim ločitev zanimanj in me še naprej zanima »reprezentacijski« vidik fotografije? Če imamo distanco do fotografije zgolj zato, ker imamo distanco do njenega predmeta, potem še vedno nismo naredili pomembne razlike, ki jo želim poudariti, med zanimanjem za reprezentacijo in zanimanjem za predmet. Zdi se nujno pokazati, da fotografija *lahko* sama na sebi ustvari to ostro ločitev zanimanj, ki je v resnem slikarstvu vsepovsod očitna. Oglejmo si tudi fotografije starega Londona. Kako je mogoče ločiti naše zanimanje za njihovo lepoto od zanimanja za lepoto Londona, kakršen je bil? Ustrezen odziv na fotografijo je tu obžalovanje (kot ni ali vsaj ne normalno ustrezen odziv na Canaletta). »To je tako, kako je bil videti!« je osrednji znak našega čustva.

Oglejmo si potem razloge, ki jih je mogoče dati v odgovor na vprašanje »Zakaj to gledaš?« Pri fotografiji kdo omenja značilnosti predmeta, pri sliki omenja zgolj opazljiv vidik, zajet na sliki. To je v bistvu tisto, kar razlikuje zanimanje za reprezentacijo kot nadomestek od zanimanja za reprezentacijo zaradi nje same. Predpostavimo torej, da kdo želi dokazovati, da *ni* neogibno, da fotografije, celo idealne fotografije, obravnavamo, kot sem opisal. Poglejmo si, kakšne utegnejo biti posledice takega stališča.

8.

Zamislimo si, da obravnavamo fotografije kot reprezentacije na ravno tak način kot obravnavamo slike, tako da je njihova reprezentacijska narava sama predmet estetskega zanimanja. Kakšne so posledice, če preučujemo fotografije na tak način, da ni pomembno, ali je njihov predmet dejansko obstajal ali da je bil

dejansko videti kot stvar, ki jo vidimo na sliki? Tu nas ne zanima predmet, temveč njegov način predstavitve. Če tako zanimanje za fotografijo *lahko* obstaja, predlaga, da utegne fotografija včasih biti izraz reprezentacijske misli, ne pa zgolj simulaker svojega predmeta.

Zanimanje za predmet zaradi njega samega, za predmet kot celoto, mora zajemati zanimanje za podrobnosti. Kajti če ni nič, *zaradi* česar kdo motri predmet, kot so pogosto dokazovali, ni nobenega načina, kako vnaprej določiti, da gledamo tiste značilnosti, ki so pomembne, ne pa onih, ki niso pomembne za naše zanimanje.[17] Ravno to je tisti razlog, da ne moremo ostati zadovoljni z naravo, temveč moramo imeti umetniška dela kot predmete estetske sodbe. Umetnost ponuja medij, prozoren za človekovo intenco, medij, za katerega se lahko zastavi vprašanje »Zakaj?« za vsako opazljivo značilnost, celo če se včasih izkaže, da je nanj nemogoče odgovoriti. Umetnost je izraz natanko enakega racionalnega impulza, kot si da duška v estetskem zanimanju; je torej edini predmet, ki popolnoma zadovolji to zanimanje.

Torej mora fotograf, ki meri na estetsko pomenljivo reprezentacijo, tudi meriti na to, da nadzira podrobnost: »podrobnost« je tu razumljena v širokem smislu »kakršnegakoli opazljivega dejstva ali značilnosti«. Toda tu leži sveža težava. Vzročni proces, katerega žrtev je fotograf, postavi domala vsako podrobnost zunaj njegovega nadzora. Celo če, recimo, intencionalno uredi vsako gubo na obleki svoje osebe in pikolovsko zgradi, kot so to enkrat delali studijski fotografi, scenarij, bo to še vedno stežka pomembno, saj se zdi, da obstaja malo načinov, kako je mogoče take intence razkriti na fotografiji. Prvič, v fotografiji pogrešamo vse, razen najbolj grobih značilnosti sloga, pa vendarle je slog tisti, ki nas prepriča, da vprašanje »Zakaj to in ne ono?« dopušča tako plodno raziskovanje v primeru slike. Slog nam omogoča odgovoriti na to vprašanje zgolj z nanašanjem na vidike slike, raje kot na značilnosti, ki so estetsko nepomembne ali ki se nikakor ne *kažejo* na tistem, kar se vidi.[18] Iskanje pomena v fotografiji je torej pristriženo ali onemogočeno: ni nobenega smisla v zanimanju za podrobnost, saj ni ničesar, kar lahko pokaže podrobnost. Podrobnost, podobno kot sama fotografija, je za svoj predmet prosojna. Če je fotografija zanimiva, je to zgolj zato, ker je tisto, kar portretira, zanimivo, ne pa zaradi načina, kako je portretiranje izvedeno.

Vendar domnevajmo, da bi fotograf mogel intencionalno uveljavljati na svoji podobi ravno tisto vrsto nadzora, ki se uveljavlja v drugih reprezentacijskih umetnostih. Vprašanje je, »Kako daleč je mogoče razširiti ta nadzor?« Gotovo bo obstajalo neskončno število stvari, ki so zunaj njegovega nadzora. Prah na rokavu, pege na obrazu, gube na roki: take majhne podrobnosti bodo vselej z začetka odvisne od prejšnje situacije predmeta. Ko fotograf vidi fotografsko ploščo, si lahko še naprej želi zahtevati svoj nadzor, izbrati tu ravno to barvo, ravno to število gub ali to teksturo kože. Lahko nadaljuje s slikanjem stvari zunaj

[17] Glej na primer Stuart Hampshire, »Logic and Appreciation«, v William Elton, (ur.), *Aesthetics and Language* (Oxford, 1954; New Jersey, 1970).
[18] Glej zanimivo razpravo Richarda Wollheima »Style now«, v Bernard William Smith, (ur.), *Concerning Contemporary Art* (Oxfors in New York, 1975).

ali znotraj, da bi jih popravil, spremenil ali *naredil pastiš*, kot mu je ljubo. Vendar je seveda zdaj postal slikar natanko s tem, da je vzel reprezentacijo resno. Fotografija je bila skrčena na nekakšno vrsto okvira, okrog katerega slika, okvira, ki mu vsiljuje povečini nenujne omejitve.[19]

Z drugimi besedami, ko si fotograf prizadeva za reprezentacijsko umetnost, se zdi, da se neogibno giblje od tistega ideala fotografije, ki ga opisujem, k idealu slike. To je mogoče najbolje videti, če si natančno ogledamo, kaj naj bi se primerilo, če naj bi bila fotografija v celoti reprezentacijska umetnost – če naj kaže vse tiste vidike reprezentacije, ki jo razločujejo od zgolj kopiranja in ki ji podeljujejo njeno enkratno estetsko privlačnost. Nihče ne bi mogel zanikati, da si je fotografija že od svojega nastanka postavila umetniške ideale in se skušala vzpostaviti kot reprezentacijska umetnost. Višek tega procesa – ki ga je mogoče videti v takih fotografijah, kot je »Jesen« Henryja Peacha Robinsona – gre najti v tehnikah fotomontaže, ki so jo uporabljali nadrealisti in futuristi (in posebej taki umetniki kot László Moholy-Nagy in Hannach Höch). Tukaj je lahko naše zanimanje za rezultat popolnoma ravnodušno do eksistence in narave izvornega predmeta. Toda to se zgodi natanko zato, ker so bile fotografske figure tako razsekane in preurejene v končni izdelek, da ne bi bilo mogoče reči v nobenem normalnem smislu, da *so fotografije* svojega predmeta. Predpostavimo, da bi iz fotografije vzel figure Jane, Philipa in Paula in jih potem, ko sem jih izrezal, uredil v montaži, popravil in jih prilagodil, dokler ni končni rezultat zadovoljiv za mojo željo. Lahko bi se zelo upravičeno reklo, da končni rezultat reprezentira, recimo, spor ljubimcev, vendar to ni fotografija spora. Spor reprezentira zato, ker je v natanko enakem intencionalnem odnosu do spora, ki bi ga utegnila kazati slika. Res je glede vseh namenov in smotrov slika, razen da se je zgodilo, da je uporabila fotografske tehnike v izpeljavi svojih figur. Kolikor lahko imamo figure še vedno za fotografije, so fotografije Jane, Philipa in Paula, ne pa fotografije spora ljubimcev. (Seveda je lahko dejstvo, da *so* to fotografiji estetsko pomembno. Z uporabo figur, izrezanih iz medija množične produkcije, so lahko mišljeni, na primer, nekateri ironični komentarji).

Zgodovina umetnosti fotografije je zgodovina zaporednih poskusov prekiniti verigo, s katero je fotograf vklenjen, da vsiljuje človekovo intenco med predmet in pojavnost, tako da je predmet lahko opredeljen tako z intenco kot ugledan v njenem okviru.[20] Je zgodovina poskusa, da bi zgolj simulaker spremenili v izraz reprezentacijske misli, poskus odkriti skozi tehnike (od kombinacijskega tiska do leč z mehkim fokusom) tisto, kar je bilo dejansko že znano.[21] Tu in tam je res, da so fotografi s fotografijo skušali ustvariti popolnoma fikcijske prizore in so svoje modele in okolje uredili, kot jih kdo utegne na odru, da bi ustvarili narativni prizor z reprezentacijskim pomenom. Toda, kot sem dokazoval, iz tega izhajajoča fotografija ne bi bila reprezentacija. Proces reprezentacije se je zgodil, preden je bila posneta fotografija. Fotografija reprezentacije ni nič bolj reprezentacija kot je slika človeka človek.

[19] Na ta argument namiguje B. Croce, *Estetica*, 10 izd. (Bari, 1985), str. 20.
[20] Glej, na primer, Aaron Scharf, *Creative Photography* (London, 1975) in Rudolf Arnheim, *Film as Art* (California, 1957; London, 1958).
[21] Glej posebej Henry Peach Robinson, *The Elements of a Pictorial Photograph* (London, 1896).

9.

Lahko bi imeli občutek, da sem se izogibal vprašanju, ko sem dopuščal zgolj en način, na katerega lahko fotografija pridobi reprezentacijski pomen, način, ki fotografijo neogibno vodi k temu, da se podredi ciljem slike. Kdo bi lahko dokazoval, da fotograf ne izbira svojega predmeta naključno, niti ni ravnodušen do gledišča, s katerega ga fotografira, ali do kompozicije, v katero je postavljen. Dejanje fotografije utegne biti ravno tako definirano z estetskimi intencami kot dejanje slike. Fotografija bo načrtovana tako, da bo pokazala svoj predmet v posebni luči in s posebnega gledišča in ko počne tako, lahko razkrije stvari o njem, ki jih normalno dejansko ne opazimo in ki jih morda nismo mogli opaziti, razen zaradi fotografije. Tako ukrepanje vodi k učinkom, ki so popolnoma ustrezni za umetnost fotografije, ki ima zato svoj poseben način prikazovanja sveta. Zakaj to ni dovolj, da bi fotografiji dali status reprezentacijske umetnosti?

Ne mislim, da bi me tak ugovor moral pripraviti do tega, da popravim svoj argument. Saj bi se natanko enako lahko reklo za zrcalo. Ko nekoga vidim v zrcalu, vidim *njega*, ne njegove reprezentacije. To ostaja tako tudi, če je zrcalo izkrivljajoče in celo če je zrcalo postavljeno tja, kjer je, intencionalno. Ta intenca je lahko celo podobna intenci v fotografiji: dati enkraten in omembe vreden pogled na predmet, pogled, ki razkriva »resnico« o njem, ki bi sicer ne bila opažena. Lahko bi si celo zamislili umetnost zrcal, umetnost, ki bi vključevala držanje zrcala visoko v zrak na tak način, da tisto, kar se vidi v zrcalu, je s tem postopkom narejeno za zanimivo ali lepo.

Ta umetnost zrcal utegne – kot umetnost fotografije – včasih vključevati reprezentacijo. Utegne, na primer, vključevati reprezentacijo Venere ali Silena na način dveh vrst »fikcijskih« fotografij, ki sem ju obravnaval prejle. Toda reprezentacija ne bo lastnost *zrcala.* Ni mogoče, da bi lahko nekoga – preprosto držeč zrcalo pred njim – naredili za reprezentacijo njega samega. Saj naposled, bodisi da gledam njega bodisi zrcalo, je v obeh primerih *on* tisti, ki ga vidim. Če naj zrcalo postane izraz reprezentacijske misli, mora biti tudi ono denaturirano: kakor fotomontaža, mora biti osvobojeno vzročne verige, ki ga povezuje s svojim predmetom. Lahko bi morda začeli videti resnico v opisu dagerotipije Oliverja Wendalla Holmsa kot »zrcala s spominom«.[22] Ravno tako zrcalo je bilo tisto, ki je vodilo k padcu lorda Lambtona.

Torej ni pomembno, koliko estetskih intenc je v osnovi dejanja fotografije. Ni pomembno, da so predmet, njegovo okolje, dejavnost ali svetloba zavestno urejeni. Pravo vprašanje je, »Kaj je treba storiti, da bi iz tega izhajajočo podobo naredili za reprezentacijo?« Obstajajo podobe, ki so reprezentacije (slike), in podobe, ki niso (zrcala). V kateri razred sodi fotografija? Dokazoval sem, da naravno sodi v zadnji razred. Fotografijo je mogoče *narediti,* da sodi v prvi razred tako, da jo naredimo za glavno sredstvo reprezentacijske misli. Toda potem se moramo tako vmešati v odnos med fotografijo in njenim predmetom, da neha biti fotografija svojega predmeta. Ali to ni dovolj za pokaz, da ni zgolj

[22] Holmes, naveden v Beaumont Newhall, *History of Photography* (New York, 1964; London, 1972), str. 22.

moj ideal fotografije tisti, ki mu ne uspe biti način reprezentacije, temveč tudi, da reprezentacije ni mogoče nikoli doseči zgolj s fotografijo?

Zadnja primerjava: označim neko točko, s katere je mogoče dobiti poseben pogled na ulico. Pred to točko potem postavim okvir. Okvir premaknem tako, da so z izbrane točke vidni le nekateri deli ulice, drugi pa so izrezani. To naredim z vsemi veščinami, ki so mi na voljo, tako da je tisto, kar se vidi v okviru, kolikor se le da ugajajoče: za zgradbe znotraj okvira se zdi, da so v harmoniji, grd stolp, ki dominira nad ulico, je iz pogleda izrezan, središče kompozicije je majhna ozka ulica med dvema klasičnima fasadama, ki bi sicer lahko bili neopaženi itn. Tu sem opisal dejavnost, ki je opredeljena z estetskimi intencami, kot vse druge stvari znotraj izkustva normalnega fotografa. Toda kako je mogoče dokazovati, da tisto, kar vidim v okviru, ni sama ulica, temveč njena reprezentacija? Sam predlog je nesmiseln.

10.

Tu bi kdo utegnil ugovarjati, da reprezentacija naposled ni intrinzična lastnost niti slike niti opisa. Reprezentacija je odnos; predmet je mogoče opisati kot reprezentacijo le, če ga ena oseba uporablja za to, da bi nekaj reprezentirala drugi osebi. V skladu s tem pogledom ne obstaja nič takega kot »biti reprezentacija«, obstaja zgolj »imeti reprezentacijsko rabo«. Če pa bi bilo to res, bi bili moji argumenti zaman. Fotografije so ravno toliko in ravno tako malo reprezentacije kot slike, geste, zrcala, etikete in karkoli drugega, kar lahko igra svojo vlogo v komunikacijskem procesu.

Ugovor je resnejši in zrcali dobro znani spor v teoriji pomena. Pomen, pravijo nekateri, je lastnost stavka, drugi, na primer H. Paul Griče, dokazujejo, da je pomen predvsem odnos med izjavo in govorcem.[23] Toda celo za Gricea ostaja razloček med izjavami, ki so artikulirane, in izjavami, ki niso artikulirane. Stavk je treba razločevati od prikimavanj glave v tem, da so vpleteni v in uprimerjajo slovnico, skozi to slovnico pa jih je mogoče razumeti neodvisno od konteksta njihove rabe. Stavek, ko je artikuliran, lahko stoji sam kot glavni izraz m sli. Za stavke (in njihovo vsebino) nastane nekakšno zanimanje, ki je neodvisno od kakršnekoli neposredne vpletenosti v komunikacijsko dejanje. Pomen je mogoče brati v stavku in ga ni treba izpeljati iz obkrožajočih okoliščin.

Slika, ko je popolnoma artikulirana, lahko podobno pritegne pozornost kot glavni izraz procesa misli. Mogoče jo je razumeti v osami od posebnih okoliščin njene stvaritve, kajti vsaka in vse značilnosti slike so lahko tako rezultat intencionalnega dejanja kot hkrati stvaritev intencionalnega predmeta. Zanimanje za intencionalni predmet postane zanimanje za misel, ki jo sporoča. Slikar lahko napolni svoje platno s pomenom na ravno tak način, kot utegne pisec napolniti svojo prozo. To je tisto, kar naredi slikarstvo in literaturo za reprezentacijski umetnosti: sta umetnosti, ki ju je mogoče ceniti takšni, kakršni sta sami na sebi, in hkrati razumeti v okviru opisne misli, ki jo artikulirajo.

[23] »Meaning«, *Philosophical Review*, LXVI (1957), str. 377–388.

V fotografiji lahko imamo namerno stvaritev podobe. Še več, fotografijo lahko uporabim kot reprezentacijo: fotografijo Lenina lahko uporabim kot njegovo reprezentacijo na način, kot bi bil utegnil uporabiti stisnjeno pest ali krompir ali fotografijo Hitlerja. Vprašanje je, kaj naredi podobo *samo na sebi* za glavno sredstvo reprezentacijske misli? Želim dokazati, da je podoba lahko namerna, ne da bi bila ustrezno artikulirana. Podoba postane artikulirana, ko (a) se tvorec podobe lahko resno loti naloge sporočanja misli zgolj s podobo in (b) ko gledalec lahko vidi in razume podobo v okviru procesa misli, ki jo izraža. Da bi zadovoljili (a), zahtevamo slikarski pristop do podrobnosti; da bi zadovoljili (b), moramo odvrniti gledalčevo pozornost od vzročnega odnosa, ki je razlikujoča značilnost fotografije. Na en in drug način, vztrajnost tega odnosa – z drugimi besedami, vztrajnost *fotografske* podobe – lahko zgolj ovira reprezentacijo. Ne more nič prispevati k njenemu dosežku. To je nemara tisto, kar je mislil James Joyce, ko je napisal v svoj pariški notes iz leta 1904 naslednje:

> »Vprašanje: Ali je lahko fotografija umetniško delo? Odgovor: Fotografija je nagnjenje čutne materije in je lahko tako razpoložena za estetski cilj, vendar ni človekovo nagnjenje čutne materije. Zato ni umetniško delo.«

Če je Joyce z »umetniškim delom« mislil tisto, kar mislim jaz z »reprezentacijo«, potem je očitno prišel do iste stvari. Lastnost reprezentacije, kot sem jo označil jaz, je rezultat zapletenega vzorca intencionalne dejavnosti in predmet visoko specializiranih odzivov. Kako lahko fotografija pridobi to lastnost? Moj odgovor je, da to lahko stori le tako, da spremeni natanko tiste vidike, ki fotografijo razločujejo od slike. Kajti le če fotografija spremeni tiste vidike, se lahko fotograf loti misli in odzivov gledalcev. Le tedaj torej fotografija postane pravo *sredstvo* reprezentacijske misli.

11.

Fotografija ni reprezentacija, niti ni reprezentacija takrat, ko je uporabljena v filmu. Film je dramatična reprezentacija in katerekoli reprezentacijske lastnosti mu pripadajo, mu pripadajo zaradi reprezentacije, ki je opravljena v dramatičnem dejanju, to je, zaradi besed in dejavnosti igralcev v filmu. *Ivan Grozni* ne reprezentira Ivanovega življenja zato, ker je bila kamera usmerjena *vanj*, temveč zato, ker je bila usmerjena v igralca, ki *je igral vlogo* Ivana. Kamera gotovo ima svojo vlogo v predstavljanju dejanja, skoraj enako veliko, kakršno ima aparat produkcije na odru. Usmerja pozornost publike na to ali ono značilnost in tudi ustvarja svoje posebne učinke atmosfere. Pravilna raba kamere lahko ustvari zanimanje za položaj, ki ne bi mogel biti prikazan na odru. Zato fotografija dopušča razširitev dramatične reprezentacije na področja, na katerih prej ne bi bila možna, ravno tako kot je glasba, ki ni reprezentacijska umetnost, Wagnerju prvič omogočila ustvariti gledališko reprezentacijo kozmične teme.[24]

(Poglejte si, na primer, kamero v Bergmanovi *Personi*, kjer je uporabljena, da ustvari dramatični položaj med dvema likoma, od katerih eden nikoli ne govori.

[24] Glej moj prispevek »Representation in Music«, v *The Aesthetic Understanding* (London, 1983).

Tako mojstrstvo je nemara redko, vendar je obstajalo kot ideal že od zgodnjih dni filma). Kljub temu proces fotografije dejansko ne *ustvarja*, zato, ker ne more *ustvarjati* reprezentacije. Tako dokumentarni filmi nikakor niso reprezentacije svojih predmetnih zadev. (Kar ne pomeni, da ne morejo vključevati udejanjenja izdelanih estetskih idej: domala ni treba omeniti filma o berlinski olimpiadi Leni Riefenstahlove). Filmski zapis dogodka ni njegova reprezentacija, nič bolj kot ni zapisovanje koncerta reprezentacija njegovega zvoka. Kot morajo vsi soglašati, reprezentacija v filmu vključuje *dejanje* na enak način, kot igra vključuje dejanje. Dejanje je razumljeno, ko publika ugotovi, da fotografirana figura poskuša naslikati pustolovščine, dejanja in občutke, ki niso njeni lastni, so pa vendarle kljub temu prava predmetna zadeva estetskega zanimanja. Iz tega izhaja, da so temeljne omejitve, ki se jim film kot umetniška forma mora pokoravati – tiste omejitve, ki so sestavni del njegove prave narave kot reprezentacijske umetnosti -, dramatične omejitve, ki vključujejo reprezentacijo lika in dejanje. (»Dramatično« tu ne pomeni »gledališko«, temveč je uporabljeno v pomenu, ki mu ga je dal Henry James, ko je govoril o romanu kot obliki dramatične umetnosti). Da bi mu uspelo kot filmu, mora film imeti resnične like in mora biti v skladu z njimi; režiser ne sme nič bolj nekaznovano sentimentaliti, kot lahko to počne romanopisec ali dramatik. Pravi vir slabosti večine filmov je kajpada v dejstvu, da sijajne nepomembnosti fotografije zasenčijo sentimentalnost dramatičnega cilja.

Fotografija, daleč od tega, da bi dramatično reprezentacijo naredila lažjo, jo dejansko dela bolj težavno. Možnost dramatičnega uspeha v filmu je res oddaljena; glede tega obstajata dva razloga. Prvi in nekako plitek razlog je, da filmski režiser fotografira nekaj, kar bodisi je bodisi se dela, da je del aktualnega sveta. Iz tega izhaja, da lahko zgolj z največjo težavo sporoči svoji publiki usta zen smisel podrobnosti. Publiki značilno ni dano nobeno merilo relevantnost nobeno merilo, ki določi, na kaj je treba biti pozoren. Ali je bilo mišljeno, d publika opazi človeka na uličnem vogalu, premik obrvi, barvo dežnega plašča Macintosh, znamko avtomobila? V vsaki filmski podobi ostajajo nešteta taka vprašanja neodgovorjena. Za to obstajajo razni razlogi. Film je, v prvi vrsti, določen glede na vse svoje podrobnosti; četudi je dramatična reprezentacija, ne more obstajati v več kot eni predstavi. Zato značilnosti interpretacije ni mogoče ločiti od značilnosti dejanja: tak razloček ne obstaja. Zgolj razumevanje reprezentacije kot celote je tisto, s katerim pridem do tega, da vidim, na kaj bi moral biti pozoren. Dalje, kamerman deluje v nenehni težavi, da bi napravil kak komentar na dejanje. Težavo je mogoče rešiti, toda njena rešitev je neizbežno groba v primerjavi s preprostejšimi sredstvi odra; groba zato, ker mora tako ustvariti nerelevantnosti, kot nas hkrati prepričati, da jih zanemarimo. (Oglejte si, na primer, ritualizirani ekspresionizem *Plavega angela* ali *Kabineta doktorja Caligarija.* Celo *Siegfried* Fritza Langa vsebuje reminiscence tega manierizma *commedie dell'arte*, s katerim igralec skuša odvrniti pozornost publike od neskončne nepomembnosti podrobnosti k dramatičnemu pomenu celote. Novejši režiserji so se kajpada osvobodili teh gledaliških omejitev ekspresionizma; rezultat je, da so se vsaj počutili srečne pri zanemarjanju problema, četudi ga niso mogli rešiti).

V gledališču je položaj drugačen. Nujne omejitve odra in konvencije odrske predstave, ki izvirajo iz dejstva, da igra obstaja neodvisno od svoje predstave, nudijo močan reprezentacijski medij, ki precedi dramatično dejanje. Nekdo, ki pozna to konvencijo, bo naenkrat videl, kaj je pomembno in kaj ni. Simbolizem v gledališču je torej jasen in neposreden, medtem ko je na platnu prepogosto nejasen, zlosluten in psihološko oddaljen. Oglejte si, na primer, *Mrk*, kjer kameri, ki si znova in znova prizadeva komentirati, uspe zgolj napihniti pomembnost materialnega okolja, ki ni v skladu s sentimenti likov. Učinek je narediti podobo popolnoma polaščajočo se, medtem pa hkrati osiromašiti psihologijo.

Zaradi tega razloga se bo moralo tisto, kar pogosto šteje za fotografski komentar v filmu, ustrezneje opisati kot fotografski učinek. Kamera utegne ustvariti vzdušje – je lahko izrazno sredstvo – vendar ni sposobna narediti kakršnekoli natančne ali tehtne analize tistega, kar kaže. Oglejte si tehnike montaže, ki so jih za tak učinek uporabili Rusi. Eisenstein dokazuje, da obstaja natančna vzporednica med tehniko montaže in zaporedno strukturo verza.[25] Na primer, vsaka podoba, ki jo Milton predstavlja v naslednjem odlomku, ustreza natančnemu in nedvoumnemu posnetku:

»... prišli

so slednjič tja, kjer s severa prikazal

izza obzorja se je svet ognjen

od roba pa do roba, pred očmi

kot bojno polje razprostrt in v bližnjem

pogledu naježen od brezštevilnih

pokončnih žarkov togih sulic, gneče

čelad in ščitov z drznimi napisi,

hitečih polkov Satanovih sil

z drvečo naglico ...«

(Lahko opazimo kinematografsko sredstvo »in bližnji pogled« ter zelo eisensteinovsko kvaliteto podobe, ki mu sledi). Trditev je, da lahko vsaki Miltonovi podobi najdemo filmski posnetek, ki »nekako pove isto stvar«; popolna montaža bo tvorila dramatično enotnost v natanko enakem smislu in zaradi istega razloga kot Miltonove vrstice. Režiser bo počel nekaj analognega pesniku: pozornost bo usmeril na skrbno izbrane podrobnosti, da bi ustvaril enoten izraz prevladujočega razpoloženja.

Treba je kajpada opozoriti, da bo vsak posnetek v montaži tudi predstavil neskončno mnogo podrobnosti, ki *niso* načrtovane kot predmeti pozornosti. Posnetek, ki ustreza »gneči čelad« bo – med drugimi – zajel tudi to idejo, vendar bo tudi povedal veliko več, kar je irelevantno. Ne bo se zmožen izogniti temu, da

[25] Glej Sergei Eisenstein, »Word and Image«, *The Film Sense* (London, 1983).

bi pokazal, na primer, *vrsto* čelad, material, velikost in njeno obliko. Ko kamera tako konkretizira misel, ne prepušča nič domišljiji. Rezultat tega je, da je podrobnost, ki je zares pomembna – gneča satanskih čelad – v nevarnosti, da se izgubi. To je bil razlog, da je Eisenstein razvil tehnike kontrasta in kompozicije, da bi učinkoviteje nadzoroval pozornost svoje publike. To, da so režiserji, ki so sledili, le redkokdaj znova odkrili poetičnost *Ivana Groznega*, je priča njegove genialnosti. Celo pri Eisensteinu seveda pridejo komentarji predvsem z dramo, ne pa s podobo. Celotno prizadevanje fotografije je v izrazu in učinku. Dovolj zanimivo pa je, da do najbolj jasnih primerov fotografskega komentarja v filmu pride, kjer je vzročni odnos med podobo in predmetom še enkrat zamenja intencionalni odnos. Oglejmo si naslednjo sekvenco iz *Križarke Potemkin;*

1 *Naslov*: »In uporniška križarka je odgovorila na brutalnost tirana z obstreljevanjem mesta«.

2 Počasi in namerno obračajoča se topovska kupola.

3 *Naslov*: »Cilj – gledališče Odessa«.

4 Skupina iz marmorja na vrhu gledališke stavbe.

5 *Naslov*: »V generalovem štabu«.

6 Strel iz topa.

7 Zelo kratka strela na marmornato figuro Kupida nad vrati stavbe.

8 Močna eksplozija; vrata se majejo.

9 Trije kratki streli: kamniti lev spi; kamniti lev z odprtimi očmi; besen kamniti lev.

10 Nova eksplozija, vrata se raztreščijo.[26]

Tu imamo eno izmed Eisensteinovih najbolj presenetljivih vizualnih metafor. Kamniti lev se postavi na svoje noge in rjove. Ta osupljiva podoba (nemogoč mimogrede, zunaj omejitev tihega platna) deluje kot močan komentar nemoči carskega sijaja natanko zato, ker nas osupne tako, da prepoznamo skrito misel. Vendar vemo, da to ne more biti fotografija kamnitega leva, ki rjovi. Je, nasprotno, intencionalna protipostavitev nepovezanih podob, je intenca, da bi videli, in tista, ki določi naše razumevanje sekvence. Seveda je obžalovanja vredno, da bi se taka umetnost morala podvreči plehkemu ustvarjanju mita, razkritega v naslovih tega scenarija; to ne spremeni dejstva, da je to – če tu obstaja umetnost -, umetnost, ki je v bistvu fotografska.

Drugo in globljo poanto, ki jo želim omeniti, je skrajno težko izraziti v okviru, ki bi bil sprejemljiv za sodobnega analitičnega filozofa. Poskušal bom, da me to ne bi preveč odvračalo.[27] Fotografija ostaja – natanko zato, ker ne reprezentira, temveč v najboljšem primeru lahko izkrivlja – neogibno poročena z ustvarjanjem iluzij, z ustvarjanjem življenju podobnih *podobnosti* stvari v svetu. Taka umetnost, podobno kot umetnost voščenih figur, je umetnost, ki nudi pripravljeno zadovoljstvo za fantazijo, ko pa to počne, ukinja cilje umetniškega

[26] Obravnavano v V. I. Pudokvin, *Writings*, prev. I. Montagu (London, 1954), str. 88.
[27] Poanto sem obširneje in bolj strogo izdelal v svojem prispevku »Fantasy, Imagination and the Screen«, v *Aesthetic Understanding*.

izraza. Dramska umetnost je lahko pomembna le, če je – na neki ravni – realistična, toda da bi bila realistična, mora najprej prepovedati izraz tistim navadam neresnosti in izpolnjevanja želja, ki igrajo tako pomembno vlogo v naših življenjih. Če ne more storiti tega, ji bodo največji učinki drame – taki, kakršne opažamo v grških, Racinovih in Shakespearovih tragedijah – zanikani. Umetnost je v osnovi resna; ne more ostati zadovoljna z zadovoljstvom fantazije, niti ne more počivati na tistem, kar nas prevzame, medtem ko se popolnoma izogiba vprašanju njenega pomena. Kot pravi Freud v nekem drugem kontekstu, umetnost ponuja pot od fantazije nazaj k realnosti. Ko ustvari reprezentacijo nečesa nerealnega, nas prepriča, da spet obravnavamo tiste vidike realnosti, za katere imamo v nuji vsakdanje eksistence tako močne motive, da se jim izognemo.[28]Konvencija v umetnosti, kot je videl Freud, je velika uničevalka fantazij. Preprečuje pripravljeno *realizacijo* prizorov, ki nas prevzamejo, in nadomešča izdelavo refleksijske misli z ustvarjanjem zgolj podobnosti.

Film je bil od začetka posvečen ustvarjanju fantazij. Ustvaril je svetove, ki so tako izrecno podobni našemu lastnemu svetu v njihovih najmanjših podrobnostih, da smo pomirjeni s sprejemom njihove realnosti in prepričani, da spregledamo vse, kar je banalno, groteskno ali vulgarno v položajih, ki jih reprezentirajo. Film se je izkazal za preveč prepričljivega na ravni zgolj realizacije in je tako imel malo motiva za raziskovanje pomena svojega predmeta. Je popolnoma prevarantski v svoji neposrednosti, tako da se lahko celo resni kritiki literature dajo voditi za nos v mišljenje, da film, kakršen je *Sunset Boulevard*, izraža o idejo, namesto da bi preprosto prežali na stereotipne fantazije svoje publike.

Še več, film nam – podobno kot voščene lutke – ponuja pripravljena sredstva za realizacijo situacij, ki nas prevzamejo. Našo fantazijo lahko naslovi neposredno, ne da bi bil odvisen od kakršnegakoli vmesnega procesa misli. To je gotovo tisto, kar razločuje prizore nasilja, ki so tako popularni v filmu, od konvencionaliziranih smrtnih muk gledališča. In gotovo je to, da nam fotografija predstavlja objekt sle, ne pa njegovega simbola, tudi tisto, kar dela fotografijo nezmožno, da bi bila erotična umetnost: zato zadovoljuje fantazijo želje, daleč preden ji je uspelo razumeti ali izraziti njeno dejstvo. Medij fotografije je, bi lahko rekli, inherentno pornografski.

[28] Glej *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ur. James Strachey, 24. zv. (London, 1953–1974; New York, 1976), IX. zv., str. 153; XI. zv., str. 50; XII. zv., str. 224; XII. zv., str. 187–188; XIV. zv., str. 375–377; XX. zv., str. 64.

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.

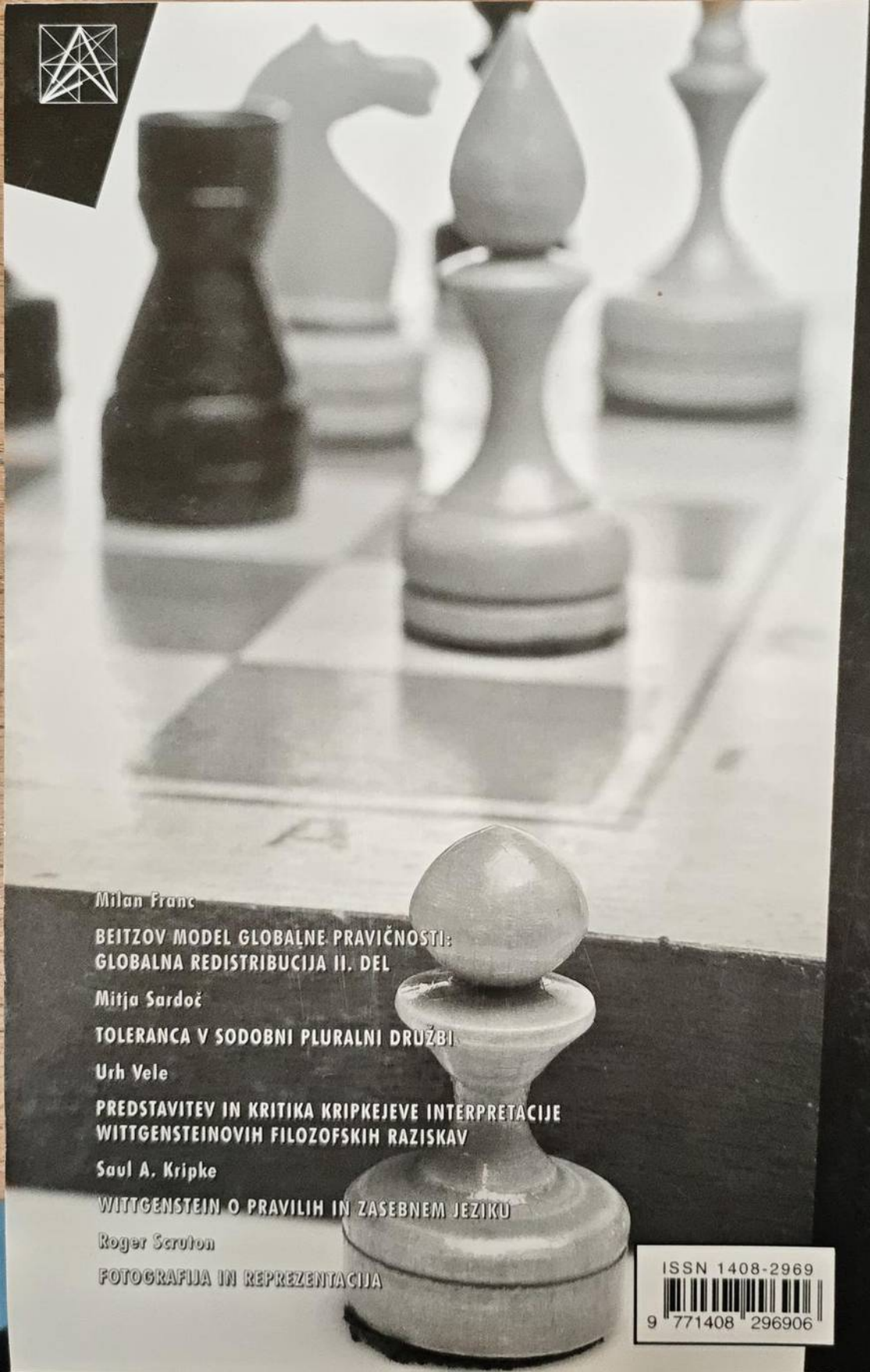
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



Milan Franc

BEITZOV MODEL GLOBALNE PRAVIČNOSTI:
GLOBALNA REDISTRIBUCIJA II. DEL

Mitja Sardoč

TOLERANCA V SODOBNI PLURALNI DRUŽBI

Urh Vele

PREDSTAVITEV IN KRITIKA KRIPKEJEVE INTERPRETACIJE
WITTGENSTEINOVIH FILOZOFSKIH RAZISKAV

Saul A. Kripke

WITTGENSTEIN O PRAVILIH IN ZASEBNEM JEZIKU

Roger Scruton

FOTOGRAFIJA IN REPREZENTACIJA

ISSN 1408-2969
9 771408 296906