Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.dafz-drustvo.si) ARISTEJ časopis za kritično misel

ANαliZA

03
2012, letnik 16

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto XVI., december 2012

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: Dravski tisk d.o.o., Linhartova ulica 6, 2000 Maribor, december 2012

Naklada: 400 izvodov

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

Kazalo

Kaj je metafizika?

Danilo Šuster
In kaj (sploh) je (to) metafizika? 5

Theodore Sider
Konstitucija 27

Problemi utelešenja

Jernej Sever
Empirične in fenomenološke razsežnosti utelešenja
in umeščenosti v okolje v tradiciji taiji quana 43

Imigracija

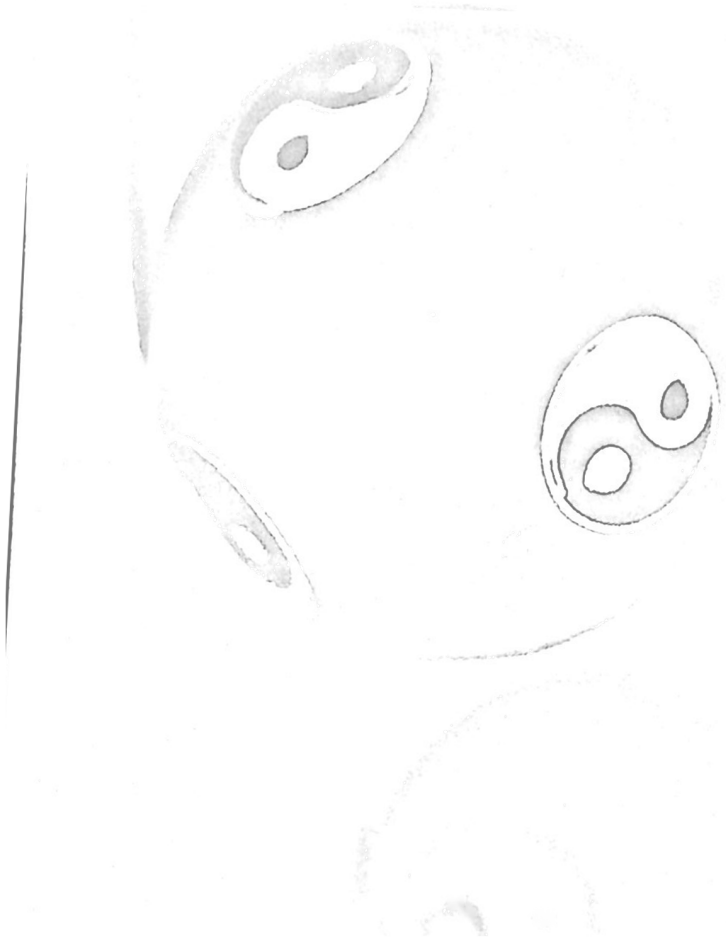
Chandran Kukathas
Primer za odprto imigracijo 61

Intuicije v matematiki

Philip Kitcher
Matematična intuicija 77

Iz zgodovine filozofije

John Locke
Prva knjiga
O prirojenih pojmih 95



Kaj je metafizika?

Danilo Šuster
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

In kaj (sploh) je (to) metafizika?

Priznam, goljufal sem na pisnem izpitu iz metafizike. Skrivaj sem pogledal v dušo svojega soseda, ki je sedel pri mizi ob oknu.

(Woody Allen v Annie Hall)

V članku zgodovinsko in problemsko na uvoden način predstavim metafiziko kot osrednjo filozofsko disciplino. Aristotelovsko oznako (znanost o prvih in vrhovnih vzrokih in počelih stvari; znanost o bivajočem, kolikor je bivajoče; znanost o božanski bitnosti in nespremenljivem) označim kot Metafizika 1.0 (s popravki in dopolnili v srednjem veku: 1.1., 1.2. ipd.). Nekje v 17. stoletju nastopi preobrat, zaradi katerega lahko začnemo govoriti o Metafiziki 2.0, ko so tradicionalni filozofski problemi fizike in druge teme, ki jih niso uvrščali drugam, pristali v metafiziki (filozofska kozmologija, duh – telo, svoboda volje, osebna istovetnost v času, vzročnost, prostor in čas,...). Posebej obravnavam zapleten odnos med metafiziko in ontologijo, v metafiziki se sprašujemo, ali nekaj sploh je, pa tudi, kakšna je narava tega, kar je. V skladu z modernimi pojmovanji opredelim ontologijo kot tisti del metafizike, ki obravnava najsplošnejše pojme v zvezi z bivanjem. Pregled sodobnih del kaže, da sicer obstaja neko jedro (filozofsko ukvarjanje z najbolj splošnimi vprašanji o naravi realnosti v celoti in našega mesta v njej), meje metafizike pa niso jasno določene. Najbolj splošna vprašanja o obstoju in naravi morda niso več predmet posebne discipline, ampak nastopajo kot najbolj teoretska vprašanja neke posamezne veje spoznanja (Metafizika 3.0). Metafizika kot sinonim za filozofijo v celoti je najbolj osnovna veja filozofije, a zato tudi najbolj kritizirana. V članku obravnavam in zavračam naslednje kritike: (i) metafizika spregleda svoje predpostavke; (ii) ne obstaja objektivna resnica, ki bi jo metafizika lahko razkrila (relativizem); (iii) metafizična vprašanja so jezikovna vprašanja; (iv) na metafizičan vprašanja, kolikor so smiselna, bo odgovorila znanost.

Ključne besede: sodobna metafizika, Aristotel, ontologija, narava, kritike metafizike.

1.

Leta 2011 je v aprilski številki revije *Mind* izšel članek z naslovom »Koliko angelov lahko pleše na konici igle? Srečanje transcendentalne teologije in modalne metafizike« (Hawthorne, J. in Uzquiano, G., 2011). Vprašanje iz naslova je razvpita prispodoba za izgubljanje časa s temami, od katerih ni nobene koristi, zato je članek še dodamo razsrdil tiste, ki se že itak strinjajo z Voltairom: »Ko poslušalci že nekaj časa ne razumejo ničesar več in ko tisti, ki govori, začenja razumeti, da ne razume več svojih besed, je to metafizika«. No, rekli bi lahko tudi, da je to običajno znamenje, da smo že vse popili in se »žur«

bliža koncu, ampak tudi to za metafiziko ni preveč pohvalno.[1] Kritiki iz blogosfere so spregledali, da gre za povsem spodobno razpravo o Kaplanovem paradoksu, do katerega vodi pojasnilo propozicij kot množice možnih svetov, ki bi bila brez provokativnega naslova samo eden od komaj zaznavnih poganjkov v goščavi sodobnih člankov iz modalne metafizike. Marketinški prijem v naslovu, ki izrablja tradicionalno norčevanje iz sholastične angelogije, pa vendarle izpričuje solidno mero samoironije, saj je analitična metafizika v določenih krogih eno najbolj preziranih filozofskih področij. Zato se takoj postavi vprašanje: čemu vse to? In kako se je vse skupaj začelo? Torej, nekaj novih variacij na znano (sicer predvsem nemško) temo: »die Metaphysik – Wozu – das Ende – die Frage«, a tokrat v malo bolj lahkotni maniri.

2.

Na začetku je bilo (verjetno) naključje. Kar je dober začetek pomembnih reči, saj napoveduje tudi nekaj skrivnosti.[2] Ime izvira iz poimenovanja Aristotelovih 14 knjig, ki so jih je nekje med 200 in 100 pred n. št. zbrali skupaj v današnjem zaporedju, pod naslovom *Metafizika* pa jih je uredil Andronik z Rodosa v prvem stoletju pred našim štetjem. *Domnevamo* lahko, pravi Politis (2004: 1-2), da se je Androniku *verjetno* zdelo naravno, da postavi razprave, ki jih je poimenoval »knjige, ki sledijo tistim o fiziki – *tà metà tà physiká«* in preučujejo bivajoče kot bivajoče, za knjigami, ki danes tvorijo Aristotelovo *Fiziko.* Torej za knjigami, ki preučujejo *spremenljive* materialne predmete, s katerimi smo seznanjeni v čutnem izkustvu. Aristotel sam glede vsebine teh knjig govori o modrosti *(sophia),* prvi filozofiji *(prōtē philosophia),* prvi znanosti *(prōtē epistēmē)* in celo bogoslovni znanosti *(theologike).* Zadržanost, ki jo izraža Politis v interpretaciji Andronikove klasifikacije, kaže, da se imena drži pridih arbitrarnosti. Kaj če bi šlo samo za mesto na knjižni polici in če bi bile te knjige postavljene, recimo, *za Državo,* bi imeli potem *metapoliteo?!* No, priznati je treba, da se je nekakšni zvezi s fiziko težko upreti in navsezadnje, kot opozarja Kalan, je tudi bibliotekarstvo *veda* – klasifikacija ima osnovo tudi v spoznanju (Kalan, 1999: XII). Aristotelova *Fizika* vsebuje razprave o naravi in svetu, v katerem vlada sprememba. V »metafizičnih« razpravah pa se Aristotel ukvarja z nespremenljivim, z bivajočim kot bivajočim, tudi s prvimi (pojasnjevalnimi) počeli česarkoli. *Metafizika* je postala skupno ime za Aristotelovih 14 knjig in ime posebne znanosti, s katero se v teh knjigah ukvarja. Zanimivo je, da nekateri neevropski jeziki uporabljajo besede iz svoje tradicije za prevod izraza »metafizika« in kot oznako za tista dela iz svoje filozofske tradicije, ki naj bi imela podobno vsebino. Van Inwagen (2010a) navaja, da Kitajci uporabljajo frazo iz / *Ching-a:* »to, kar je nad snovnim, je *Dao«,* tako je pri njih beseda za

[1] Tako Zmelkow prepevajo o *biti*: »Kasneje je priznala, da je že nekaj spila in da sta z Aristipom enega prej pokadila, ...«.

[2] Kundera (*Neznosna lahkotnost bivanja*): »V nujnosti ni čarovnij, v naključju jih je polno. Če naj bo ljubezen nepozabna, se morajo že od prvega trenutka zbirati okrog nje naključja, tako kot ptice okrog svetega Frančiška«.

metafiziko »[to, kar je nad snovnim]-ologija«. Tudi pri Arabcih (»znanost o božanskem«) je že iz besede razvidna vsebina.

Evropska etimologija besede sicer ne določa pomena, toda kasnejši komentatorji so iskali notranje razloge za to ime in so kot predmet metafizike določili znanost o svetu *onstran* narave (o nematerialnem in nadmaterialnem). Ali pa so, v skladu z interpretacijo Andronikovega poimenovanja za metafizične poimenovali tiste študije, ki jih preučujemo *po* tem, ko smo obvladali znanosti o fizikalnem svetu (tako Tomaž Akvinski). Torej *po* (post) fiziki in *nad* (supra) njo. Kalan (1999: XIII) omenja Kanta, za katerega ime ni nastalo po naključju, »ker se tako natančno prilega z znanostjo samo«. *Nomen est omen,* imenu se je težko upreti, čeprav bomo potem težko razumeli, zakaj sodobna (analitična) metafizika preučuje, denimo, tudi naravo prostora in časa in status zakonov narave (problema, ki nista niti *po* niti *nad* fiziko). Dandanes nas predpona *meta* spominja na metajezik in metaetiko, nekaj, kar je nad in onstran predmetnega jezika in praktične etike. In če naj bi bila metapsihologija spekulativna psihologija, veda o okultnih pojavih onstran dejstev in zakonov psihologije, potem je metafizika v popularni rabi veda o nadčutnem[3], in tedaj je le še korak do okultnega in mističnega. Tako nas ne bodo presenetile popularne zveze z levitacijo, jasnovidnostjo, spiritizmom in reinkarnacijo. Na spletu najdemo oglase za, recimo, »Pojačano Metafizično Zdravljenje«, 90-minutne seanse, v katerih pridobimo samospoznanje in se otresemo napačnih zaznav in vzorcev. Menim, da bi 90- minutno branje Metafizike *Gama* verjetno bolj pripomoglo k odstranitvi napačnih vzorcev razmišljanja. Res pa je, da bi se glede na Aristotelov pregovorno suhi stil pisanja takšna seansa zdela širšim množicam podobna prebiranju logaritemskih tablic, zato ni čudno, da jih ne pritegne.

Kaj pa bi bila znanost, ki *je* predmet Aristotelove *Metafizike!* Kalan (1999: XXI) navaja več enakovrednih oznak: (i) znanost o prvih in vrhovnih vzrokih in počelih stvari; (ii) znanost resnice; (iii) znanost o bivajočem, kolikor je bivajoče, ki obravnava celoto bivajočega; (iv) znanost o bitnosti, to je znanost o bivajočem v njegovem bivanju in bistvu; (v) znanost o božanski bitnosti, torej znanost o nespremenljivem.

V aristotelovski tradiciji, prevladujoči do konca srednjega veka, prevladujejo prvi, tretji in peti pomen. Tomaž Akvinski je razdelil *sapientia* (modrost) na *metaphysica* (preučuje bivajoče kot bivajoče), *prima philosophia* (preučuje prva počela) in *theologia* (preučuje najvišje bivajoče, božansko bitnost) (prim. Simons, 2009: 414). Ampak, ko danes zagrabimo metafiziko v njeni aristotelovski tradiciji, nam začne počasi polzeti iz rok. Bivajoče kot bivajoče – ali ni to *ontologija?* Kakšen je odnos med ontologijo in metafiziko? Tisto, kar se ne spreminja, najvišje bivajoče, je pri Aristotelu bog, torej gre za *teologijo?* Prva počela in vzroke danes preučuje znanost, kaj ima s tem metafizika? In končno, tudi zanikovalci – tisti, ki zanikajo kakršnakoli prva počela, tisti, ki zanikajo obstoj nespremenljivega ali pa tisti, ki sploh ne priznavajo spremembe, v svojem zanikanju zagovarjajo metafizične teze. Van Inwagen (2010a) citira Sartra

[3] Tudi oznaka iz SSKJ gre v to smer: »1. filoz. filozofija, *ki obravnava načela stvarnosti, ki so s čuti nedostopna, nespoznavna*; 2. knjiž. *kar se s čuti, izkustvi ne da zaznati, spoznati*; ...«.

(1949: 139): »Mislim, da s tem, ko zanikujem obstoj Boga, nisem nič manj metafizik kot je bil Leibniz, ki je božji obstoj zatrjeval«.

Podrobnim zgodovinskim obratom in premenam se bom tu izognil. Veliki mislec metafizike in njen veliki kritik Heidegger v intervjuju za *Spiegel*[4] meni, da *je* kibernetika danes zavzela mesto filozofije, zato bom v duhu časa uporabil sodobno, računalniško metaforo za metafizične premene. Naj bo začetna oznaka prve različice, Metafizika 1.0, nekaj takega kot: »Veja filozofije, ki se ukvarja s temami, ki nastopajo v zbirki Aristotelovih knjig, ki je uvrščena za njegovimi knjigami, zbranimi pod imenom *Fizika«*. Aristotelovska tradicija potem nekje do 17. stoletja proizvaja različice 1.1, 1.2, 1.2.11 ..., ki aristotelovsko jedro (bivajoče kot bivajoče, prva počela, nespremenljivo) razširja z ontološkimi temami o kategorijah bivajočega, o substanci in problemu univerzalij (realizem in nominalizem). Nekje v obdobju do Dunsa Scotusa (1265 -1308) je metafizika preučevanju dejansko bivajočega dodala obravnavo zgolj *možnega.*

Okoli 17. stoletja nastopi preobrat, zaradi katerega lahko začnemo govoriti o Metafiziki 2.0, saj so v metafiziko začeli uvrščati čisto nove teme – filozofsko kozmologijo, odnos med dušo in telesom, svobodo volje, osebno istovetnost v času. Za Aristotela je preučevanje spremenljivih fizikalnih predmetov, problem ločnice med živim in neživim in bistva človeške osebe del *Fizike* (naravne filozofije – *Philosophia naturalis* za srednjeveške nadaljevalce). Ampak znanstvena revolucija 16. in 17. stoletja je pometla z aristotelovskimi razlikovanji. *Fiziko je* nadomestila nova, kvantitativna naravoslovna znanost, ki ima vedno manj skupnega s starimi filozofskimi razlagami gibanja (recimo aristotelovskim pojmom potencialnosti, ki *je* lahko aktualizirana). Tradicionalni filozofski problemi fizike so obviseli v zraku in pristali v metafiziki. Odmeve zagat iz 17. stoletja, ko je znanstvena revolucija premešala tradicionalne delitve med disciplinami, najdemo še danes. Caroll in Markosian v svojem uvodu v metafiziko (2010: 3) tako pravita, da lahko metafiziko označimo kot tisto, kar preostane, ko *odstranimo* etiko in epistemologijo iz jedra filozofije.

Filozofi so se zavedali, da metafizika v 17. in 18. stoletju pokriva precej več kot pri Aristotelu in sholastikih, zato so poskušali področje na novo urediti in vključiti tudi filozofske probleme kozmologije, razlikovanja med duhom in telesom ter problem svobodne volje. V tem času je nastalo posebno ime *ontologija* za znanost o bivajočem kot bivajočem. Christian Wolff (1679 – 1754) je opredelil predmet metafizike kot bivajoče, ki ga lahko preučujemo ali nasploh ali glede na predmete posebnih kategorij. Zato razlikuje med *metaphysico generalis,* občo metafiziko ali ontologijo (tudi *philosophia prima)* in specialnimi metafizikami, ki preučujejo bit posebnih vrst predmetov (posameznih vrst bivajočega). To so zanj racionalna kozmologija, racionalna psihologija in racionalna teologija (torej znanosti teles, duš in Boga). Podobno delitev najdemo pri Kantu v *Kritiki čistega uma,* v kateri se metafizika narave deli na splošno ontologijo, racionalno teologijo, racionalno kozmologijo ter racionalno psihologijo in racionalno fiziko. Še v sodobnem gimnazijskem učbeniku filozofije beremo (Miščevič in drugi, 2002): »Metafizika *ali*[5]

[4] *Der Spiegel*, 23 (1976), str. 193–219.
[5] Poudarek je moj.

ontologija je teoretična filozofska disciplina, ki se ukvarja s svetom kot celoto in najsplošnejšimi vprašanji o obstoju. Posebne metafizike so filozofska kozmologija, filozofska psihologija in filozofska teologija. Drugi naziv je regionalne ali področne ontologije«. Tudi Aune (1985: 11) ločuje med splošno metafiziko, ki je zanj ontologija in univerzalna znanost, ki se ukvarja z naravo realnosti in univerzalnimi načeli vsega bivajočega, ter temami kot sta ločitev med abstraktno in konkretno bitjo in nasprotje med videzom in realnostjo. Specialne metafizike pa se ukvarjajo s problemi posameznih vrst bivajočega: ločevanjem med mentalnim in fizičnim, možnostjo človeške svobode, naravo osebne istovetnosti, možnostjo preživetja po smrti in obstojem Boga.

Zdi pa se mi, da filozofi poskušajo s temi manevri »za nazaj« vzpostaviti nek red in kontinuiteto, ki je morda ni. Za van Inwagna (2010a) je delitev med splošno in specialno ontologijo le verbalni hokus pokus. Ločevanje med splošno in področnimi ontologijami je poskus osmislitve, ki pa na strani specialnih metafizik pušča odprta vrata za teoretsko in abstraktno ukvarjanje s čimerkoli, ne le s tradicionalnimi temami, ki jih navaja Aune. Tudi človeška družba je posebna vrsta bivajočega, torej so potem, denimo, tudi vprašanja iz politične teorije, recimo, ali so lastnosti družbe zvedljive na lastnosti posameznikov, ki to družbo tvorijo, metafizična vprašanja. Za Mellorja (2001: 96) so metafizična vprašanja o naravi časa, vzročnosti, zvedljivosti duševnosti na komputacijske procese, zakonih narave in naključju. V kakšnem netrivialnem smislu gre za vprašanja področnih načinov bivanja? Odnos med psihičnim in fizičnim po wolffovski shemi morda res sodi v filozofsko ali racionalno psihologijo, vendar bi težko rekli, da gre v preučevanju lastnosti duševnega za regionalno *ontologijo,* torej neki posebni način bivanja.

3.

Vsaj zadnjih štiristo let vsebina metafizike presega ontološke teme, zato je tudi z »wolffovskimi« manevri ne moremo več enostavno pripeti na tisto, o čemer govori Aristotelova *Metafizika.* Ampak priznati je treba, da je odnos med metafiziko in ontologijo zapleten. Vzemimo Aristotelovo znamenito oznako (Aristoteles, 1999: 86): »Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivajoče, kolikor je bivajoče, in tiste lastnosti, ki njemu samemu po sebi pripadajo«. Lahko bi rekli, da je predmet metafizike »je« česarkoli, toda »sprevidevanje« bivajočega skriva v sebi dve vrsti najbolj splošnih vprašanj, ki se ne pokrivata. Lahko se sprašujemo, ali nekaj sploh *je* ali pa, kakšna je *narava* tega, kar je. Za Quina (1948) prvo vprašanje obravnava ontologija, drugo pa metafizika. Ontologija se ukvarja s tem, katere entitete obstajajo (oskrbi popoln inventar univerzuma), metafizika pa pojasni, kaj te enitete sploh so, kakšna je njihova temeljna narava. Trditev, da obstajajo barve ali dogodki, tako sodi v ontologijo, teza, da so to univerzalije, tropi, momenti, ali uprimerjanja lastnosti ..., pa po jasni njihovo naravo.

Kateri pristop ima filozofski primat? Za Descartesa »po zakonih resnične logike [iuxta *leges vera Logica]* ne smemo nikdar vprašati, ali nekaj obstaja [*an sit], ne da bi pred tem vedeli, kaj to je* quid sit*]« (Prima responsiones,* 141; navaja

Varzi, 2011: 421). Sodobni zagovornik tega pristopa je Fine (2012a), zanj oskrbi najbolj osnovno pojasnilo narave realnosti, ampak ne stvari – kako *da* nekaj je, pač pa ne narave stvari, *kaj* stvari so. Varzi (2011) je zagovornik primata ontologije: najprej ugotovi, kaj obstaja ali bi lahko obstajalo, šele potem se lahko lotiš vprašanj o naravi tega, kar obstaja. Tako, recimo, šele če predpostavimo, da števila (ali dogodki ali ... obstajajo), se lahko sprašujemo o tem, kaj so (ali bi lahko bili). Že Tomaž Akvinski v *Summa Theologiae* trdi, da moramo najprej ugotoviti, ali Bog obstaja *(an sit Deus)* in šele potem se vprašamo, kaj je *(quid Deus sit)* – vprašanje, na katerega po mnenju Akvinskega ne moremo odgovoriti [I, q.2, a.2, ad 2], (Varzi, 2011: 408). Tako kot večina matematikov sprejema obstoj števil in se sploh ne ukvarja z vprašanjem, kaj števila v resnici so, naj bi bila po mnenju Varzija večina vernikov zadovoljnih z golo eksistencialno formulacijo svoje vere.

Razmislimo o naslednjem citatu iz razprave o dekonstruktivizmu v teologiji:

> »Bog je ime tistega središča, ki je povsod, a je povsod edino tako, da ni nikjer tisto, kjer je ono samo in torej nikjer v odsotnosti ali tišini zavesti ali govora«.[6] }

Za Varzija bi moralo izražati to stališče *čredo* teista, ki ima morda malo nenavaden nazor o metafizični naravi Boga. Ampak, ali nima prav Descartes, da je *quid sit* (kaj to je) v tem primeru pred *an sit* (ali to sploh je)? Glede na zgornjo oznako ni povsem jasno, ali gre za teizem, ateizem, morda agnosticizem ali kaj četrtega. Vprašanje, ali X obstaja, ima smisel šele, ko vemo, o čem govorimo (kakšna je narava X). Če je ta konfuzna, ji nič ne more ustrezati. Ayer tako pravi, da sploh nima smisla govoriti o božjem obstoju, saj zanj pojem Boga nima pomena (navaja tudi Varzi, 2011: 411). Ali ni spor o naravi včasih že tudi ontološki spor? Varzi se brani tako, da moramo razlikovati med vprašanjem, kaj *Bog* je (metafizika), in vprašanjem, na kaj se ta beseda nanaša (semantika). Semantično vprašanje lahko po njegovem razrešimo, ne da bi se spraševali o naravi tistega, na kar se beseda nanaša. Definicija (recimo, »Bog« je vsemogočno bitje) naj bi bila brez metafizične vsebine, gre samo za fiksiranje referenta, napotek, da pogledam, če moj ontološki inventar vsebuje določeno entiteto. O njeni naravi se potem odločam kasneje. Torej se monoteist in politeist ali pa klasični vernik in dekonstruktivistični teolog strinjata o tem, da Bog obstaja, spor je samo o naravi te bitnosti? Plantinga (1987: 209) omenja ultraliberalnega teologa Kaufmana, za katerega Bog sicer obstaja, vendar pa ne sprejema obstoja nadnaravnih bitij. Beseda »Bog« za Kaufmana označuje evolucijsko-historični proces, ki nas je ustvaril. Zelo verjetno, pravi previdno Plantinga, ta teorija ne izraža *realizma* glede božjega obstaja.

Zdrava pamet bi rekla, da gre za ateizem, filozof pa da gre za zelo fina razlikovanja, kjer se stapljajo vprašanja o naravi (realnosti) in obstoju. »X obstaja, ampak ne realno, gre morda samo za našo določeno držo ali odnos ...« je za realista precej blizu temu, da rečemo, da po tej oznaki narave X-a le-tega v resnici *ni*. Za Kita Finea (2012b) osnovno vprašanje v ontologiji sploh ni, *kaj*

[6] »God is the name of that center which is everywhere, but it is everywhere only by being nowhere where it is only itself, and therefore nowhere in the absence or silence of consciousness or speech« (Altizer, T. J. J. (1982). *Deconstruction and Theology*. Crossroad, str. 153).

obstaja?, ampak – kaj je *realno?* Vprašanja o obstoju razrešita zdravi razum in znanost (noro je, da bi zanikali obstoj stolov), vprašanja o realnosti pa so filozofska. Realnost je zanj tisto, kar na najboljši možni način pojasni vse, kar je. Filozof, ki meni, da realnost stola tvori samo nek določen sestav atomov, v resnici zanika »realnost« stolov. Mislim, da na podoben način ultraliberalni (morda tudi dekonstruktivistični?) teolog kljub nekakšnemu sprejetju eksistence (vsaj *nečesa)* v resnici zanika božjo realnost.

Dekonstruktivistična in ultraliberalna teologija sta redki ptici iz eksotičnih krajev, toda »metametafizična« vprašanja o tem, kaj je ontološki spor, kaj spor o naravi in kaj morda zgolj verbalni spor, so danes predmet živahnih razprav (prim. Chalmers et al., 2009) in tudi Varzi se zaveda tega, da ne moreš fiksirati ontologije, ne da bi obenem že sprejel ali predpostavil določenega metafizičnega nazora. Zdi se mi, da je meja med vprašanji o tem, kaj sploh je, in vprašanji o naravi tega, kar je, velikokrat nejasna. Trditev, da Sherlock Holmes obstaja, za nekatere pomeni, da je ta lik iz Doylovih zgodb nek abstraktni artefakt, za meinongovce, da gre za posebne vrste fiktivni (neobstoječi) objekt, za tretje je to nedejanski možni predmet. So to res samo spori o *naravi* Holmesa in ne tudi o njegovem *obstoju?*

Če pa se moram zares odločiti o odnosu med metafiziko in ontologijo, bom sprejel stališče van Inwagna (1998: 16) in Mellorja (2001: 96), po katerem je ontologija *del* metafizike, tisti del, ki obravnava najsplošnejše pojme v zvezi z bivanjem. Van Inwagen (2010a) razlikuje med najbolj splošnimi trditvami o »biti« in najbolj splošnimi trditvami o »naravi«. Ko Russell pravi, da univerzalije ne eksistirajo, ampak subsistirajo, je to ontološka trditev, da imajo univerzalije drugačen modus bivanja od stvari, ki eksistirajo. Ko pa reče Berkeley »Esse est percipi« (biti je biti zaznan), to ni trditev o biti, ampak o *naravi* stvari – zaznavne stvari so takšne, da so nujno od nekoga zaznane. Kaj pa znamenita Sartrova teza, da je eksistenca pred esenco? Za van Inwagna (2010a) je to teza o *naravi* človeške svobode, ne pa ontološka teza. Je to vseeno metafizična teza? Danes je, saj so najbolj *splošne* trditve o *naravi* česarkoli prav tako metafizične. Sodobno *metafizično* vprašanje, ali so psihični procesi komputacijski procesi, ni vprašanje o tem, kaj sploh *obstaja*, meni Mellor (2001: 96), ampak kako najbolje klasificirati stvari, ki v svetu so, kakšna je njihova (prava) narava, kaj tvori njihovo istovetnost. Tudi, denimo, otroška oznaka »Gozd je na pol bitje – na pol predmet, kajti drevje ne more hoditi, listje pa lahko leti« (iz zbirke *Svinčnik piše s srcem)* je metafizična trditev o naravi gozda v klasifikacijskem smislu.

Sodobna metafizika pokriva obe vrsti najbolj splošnih vprašanj o »je« česarkoli (obstoj in narava). Če prelistamo razne uvode, antologije in preglede, potem so klasične ontološke teme zares nekje na začetku, a še zdaleč ne izčrpajo celotne vsebine sodobne metafizike. Metafizik se res ukvarja z izčrpnim *seznamom* vsega, kar je – navadni predmeti srednje velikosti, naša duševnost, abstraktni predmeti, kot so števila in simfonije, fiktivni liki, nerealizirane priložnosti, pa tudi vrednote, dogodki, procesi, nagnjenja, nujnosti, stanja stvari, lastnosti, dejstva, dogodki, celote in deli ... (prim. Blackburn, 2003). Ampak sprašuje se tudi: *kaj* natanko so te reči, kako jih najbolje razvrstiti, kakšna je njihova narava?

Kako so med seboj povezane? Ali so ene *zvedljive* na druge? Ali so morda ene iz drugih? Ali so kakšne *odvečne* in kakšne posebej sumljive? Vprašanje, zakaj sem jaz isto »bivajoče« kot tisto pred tremi leti, je danes eminentno metafizično vprašanje. Tudi tu ne gre za problem tega, kaj sploh *je*, ampak o tem, kaj tvori mojo istovetnost (telo, spomini, psihološke značilnosti, ...). Metafizična vprašanja danes zastavljamo kot, *ali* nekaj je, pa tudi *kaj* nekaj je in *kako* (kakšno) nekaj je. Ali Bog obstaja? Ali števila realno obstajajo? Ali so dogodki nezvedljivi del »opreme« sveta? Kaj sploh so dogodki? Kako lahko obstajajo abstraktni predmeti izven prostora in časa? Ali smo tudi mi del naravnega (vzročnega) reda stvari? Ali veljajo za »duševno« enaka načela kot za vse ostalo? Kaj je vzročnost? Kakšna je narava prostora in časa? Zakonov narave? Kako pojasniti spremembo? Kakšno je mesto »duha« v svetu? Kakšen je odnos med deli in celoto – kako je mogoče, da dva ali več predmetov tvori nov predmet? Kako so lahko števila nekaj realnega? Kako so duševni fenomeni možni v fizičnem svetu? Kako je možno svobodno dejanje v svetu, v katerem vladajo zakoni narave?

4.

Tudi ta poskus poenotenja metafizičnih tem – kot vprašanja o bivajočem in najbolj splošnih vprašanj o naravi (značilnostih) bivajočega, predpostavlja sodobni nabor metafizičnih problemov in tem. Ampak, kako in zakaj se je vse to sploh znašlo skupaj? Skupina potnikov na letalu je lahko nogometna ekipa s spremljevalci, ki potuje na mednarodno tekmovanje ali pa naključni zbir sopotnikov na redni liniji. Težko se je znebiti vtisa, da je Metafizika 2.0 nastala kot nekakšno *odlagališče* filozofskih tem in problemov, potniki na letalu metafizike pa trenutno sicer potujejo skupaj, lahko pa bi tudi kako drugače in vsak po svoje.

Skoraj vsak uvod v sodobno metafiziko začenja z ugotovitvijo, da ni povsem jasno, kaj metafizika sploh je. Nekateri problem oznake rešujejo s tehniko paradigmatičnih primerov. Tako kot bi ti matematik pokazal nekaj svojih dokazov, če bi ga vprašal, kaj je matematika, tako je za razumevanje metafizike najbolje, da si ogledamo, kaj metafiziki objavljajo pod tem naslovom (prim. Mellor, 2001: 96 in Simons, 2009: 413). Wittgenstein je zagovarjal tezo, da so »veliki« pojmi odprti, brez nujnih in zadostnih pogojev in tak pristop zagovarja *Vodič* v *metafiziko* (Gale, 2002: i). Prav tako kot je najboljši način učenja tenisa ta, da opazujemo velike igralce, je najboljši način učenja metafizike ta, da opazujemo metafizike »na delu«. Metafilozofski poskusi oznake metafizike so propadli, vendar lahko kljub temu uspešno sodelujemo v jezikovni igri metafizike, čeprav nima jasno določenih pravil, pravi Gale.

Toda posebnost metafizike je tudi v tem, da sta predmet metafizike in možnost metafizike spet vprašanji metafizike in kako, po kakšnih pravilih naj igramo metafizično igro o *teh* metavprašanjih? Nekateri se jim izognejo, tako kot Gale, drugi se sprijaznijo z Aristotelom in imenom, tretji se opirajo na zatečeno stanje problemov in ga skušajo nekako »vzvratno« osmisliti in mu podeliti neko

notranjo enotnost, četrti obupajo in pristanejo v negativni oznaki (tisto, kar *ni* etika, epistemologija, logika, ...).

Pregled sodobnih del kaže, da sicer obstaja neko jedro metafizičnih tem, meje področja pa niso jasno določene. Začnimo z oznako Metafizike 2.0 v SMS stilu: filozofsko ukvarjanje z vprašanji o naravi realnosti. Filozofsko tu pomeni pojmovno in *apriori* (za razliko od znanosti) raziskovanje najbolj osnovnih in najbolj splošnih značilnosti realnosti, vsega, kar je in *našega* mesta v njej. Zadnji dodatek je potreben zaradi novodobnih tem, kot so odnos med psihičnim in fizičnim, svoboda volje in osebna istovetnost. Temeljna vprašanja o naravi realnosti nas privedejo do njenih »zadnjih« pojasnjevalcev. Kaj so osnovni gradniki? Kakšna so njihove značilnosti? Recimo: trava je zelena, tri pa je liho število. Ni veliko skupnega, toda če abstrahiramo in posplošimo, razberemo vzorec: neka partikularija ima neko lastnost. S tem se odpira raziskava najbolj splošnih potez realnosti (bit, bistvo, bivanje, kategorije, predmet, lastnost, univerzalije, partikularije, substanca in akcidenca, ...) in (morebitnega) naj višjega bivajočega.

V oznaki, ki pravi, da gre za vejo filozofije, ki preučuje *pravo* naravo vsega, kar je, se skriva starodavno nasprotje med realnostjo in videzom. Znamenita metafizična tema je razmišljanje o neki temeljni realnosti (»resnična resničnost«), . običajno izza sveta videzov in vsakdanjih čutnih izkustev. Pri Platonu tako nastopa nasprotje med carstvom idej in čutnim svetom vsakdanjih prepričanj. S preučevanjem sveta v celoti in razmišljanji o temeljni realnosti so povezana tradicionalna metafizična nasprotja med idealizmom in materializmom ter monizmom in dualizmom. Tipična so vprašanja: Kaj *zares* obstaja? Kaj so gradniki realnosti, kako so med seboj povezani? In še (naj)bolj splošno – zakaj svet *sploh* obstaja? Van Inwagen (1998) je sprva zagovarjal oznako v tem duhu, metafizika je zanj poskus zelo splošnega opisa zadnje [ultimate] realnosti. Vpogled izza »videza,« kaj in kakšne so stvari v resnici, doživi preobrat z naturalizmom, po katerem je zadnja realnost tisto, kar nam pove naša najboljša znanost in (post)moderne kritike, za katere takšne »zadnje« realnosti sploh ni, zato je projekt metafizike v temelju zgrešen.

K jedru najbolj splošnih vprašanj o tem, kaj sploh je in kako svet deluje, danes »naravno« sodijo vprašanja o modalnosti (nujnost, možnost, esencializem) in vprašanja mereologije, odnosa med deli in celoto, ki se večkrat pokrivajo s problemom ontološke odvisnosti. V metafiziko danes sodijo najbolj splošna vprašanja *kompozicije* – kdaj dva ali več predmetov tvorita nov predmet in najbolj splošna vprašanja *konstitucije.* Kakšen je odnos med predmetom (recimo kipec konja) in tistim, iz česar ta predmet je (recimo glina)? Naslednje razširitve jedra lahko opišemo kot filozofske probleme fizike, ki pa niso več sodili v novodobno znanost (eksperimentalne, matematične) fizike – narava prostora in časa, problem vzročnosti, zakonov narave in svoboda volje. Problem svobodne volje je seveda zelo star, nov zasuk pa je dobil z Newtonovo nebesno mehaniko in domnevno popolno determiniranostjo naravnega sveta. Ali smo del naravnega (vzročnega) reda stvari? Ali veljajo za »duševno« enaka načela kot za vse ostalo? Problem se dotika eminentne teme novodobne metafizike – kakšen je odnos med fizičnim in psihičnim, ali je »zavest« zvedljiva na nekaj snovnega,

kako lahko mentalno vzročno deluje? Z vprašanji časa je povezan problem istovetnosti v času in osebne istovetnosti nasploh. Ali so osebe »razprostrte« v času tako, kot so razsežne v prostoru? Ali imajo časovne dele?

Še vedno gre za vejo filozofije, ki zelo teoretsko in abstraktno preučuje pravo »naravo« vsega, kar je, realnosti v celoti. Posamezna filozofska področja se ukvarjajo s tem ali onim aspektom realnosti – »denimo s pravičnostjo ali blaginjo, ali z občutenjem in mišljenjem. Metafizika pa se, v nasprotju s tem, ukvarja z najbolj splošnimi potezami realnosti, recimo vrednoto *[value]* in duhom *[mind]«,* pravi Fine (Fine, 2012a: 9). Klasični metafizik-ontolog različice 2.0 bi se najbrž zdrznil ob primerih najbolj splošnih potez realnosti, ki jih navaja Fine. Je to sploh še *isti* »program«?

Vzemimo zbornik, ki naj bi predstavil sedanje stanje razprav, sodobne debate v metafiziki (Sider et. al., 2007). V njem najdemo naslednje sklope: abstraktne bitnosti (za in proti), vzročnost in zakoni narave (humovsko in antiredukcionistično stališče), modalnost in možni svetovi (konkretni ali abstraktni), osebna istovetnost, čas, trajanje v času (časovni deli – za in proti), svoboda volje, mereologija in metaontologija (različna stališča o ontoloških sporih). Kot vidimo so iz tradicionalnega seznama izginila vprašanja odnosa med psihičnim in fizičnim, ki imajo v seriji sodobnih filozofskih debat svoj lastni zbornik (McLaughlin in Cohen, 2007). Res se zdi, da gre za posebno področje filozofije duha, ki pa se prekriva s filozofijo psihologije in še čim (recimo kognitivno znanostjo). A ko bolje razmislimo, nam začnejo tudi ostale tradicionalne vsebine leteti »narazen«. Potniki na letalu Metafizike 2.0 so se sicer znašli skupaj, toda vsak kdaj pa kdaj potuje tudi z drugim letalom in težko se znebimo vtisa, da bi se lahko raztepli vsak na svoj konec. Mereologija je danes posebna formalna disciplina, vprašanja o Bogu sodijo v filozofijo religije, o problemu obstoja abstraktnih matematičnih predmetov pa seveda največ pove filozofija matematike. Filozofska vprašanja vzročnosti in zakonov narave preučuje filozofija znanosti, sem lahko sodijo tudi problemi kozmologije, pa prostora in časa. Problem svobode je bil včasih povezan z vprašanji vzročnosti in kasneje filozofije duha (odnos med materialnim, mehanskim in duševnostjo). Z njim se ukvarja tudi teorija dejanj, dotika se etike in prava, trenutno pa o njem precej pišejo nevroznanstveniki in evolucionisti. Vse te posebne discipline seveda vključujejo tudi druga vprašanja, ne le metafizičnih. Filozofija duha se tako ukvarja z vprašanjem, kako lahko poznamo lastna duševna stanja, problemom pojasnitev v psihologiji, problemom fenomenalnega značaja mentalnih stanj, ...

Morda gre za novo transformacijo metafizike. Namesto o jedru in nejasnih mejah bi lahko uvedli novo različico 3.0 in jo opisali kot zelo zelo teoretsko in najbolj splošno filozofsko raziskovanje obstoja ali narave česarkoli, nekaj, kar se tiče vseh, pripada pa ne nikomur *[Everybody's business, nobody's property*]. Omenil sem že politično teorijo, socialno ontologijo (kako bivajo predmeti, kot so države, univerze, denar, ...), in biologijo (kaj je naravna vrsta), v novejšem pregledu študij iz metafizike (Zimmermann, 2010) pa najdemo, recimo, razpravo o zvoku (zvoki so dogodki, locirani v okolju v bližini izvora zvoka, pravi O'Callaghan) in potovanju v času (van Inwagen). Trenutno

najpomembnejši *metafizični* problem se, recimo, Mellorju (2001,113) zdi vprašanje, kaj je *zavest* in kaj so značilnosti mentalnih stanj, ki imajo neko vsebino. Je Metafizika 3.0 potem sploh še *samostojen* program, področje filozofije z nekim posebnim predmetom? Je to že »postmetafizika«? Ali ne gre bolj za *tip* najbolj splošnih vprašanj o obstoju in naravi, skupino »podprogramov«, ki jih zastavljamo v posameznih vejah spoznanja? Kako so norme in vrednote možne v svetu dejstev, je, kot smo videli, za Finea metafizično vprašanje, čeprav ga zastavljamo znotraj metaetike. In ne gre le za filozofijo, tudi najbolj abstraktna vprašanja v fiziki, biologiji in, zakaj ne, sociologiji (kako bivajo institucije?) ali bioetiki (ali je zarodek dejanska ali vsaj *potencialna* oseba?, (prim. Klampfer, 2010: 24)) so metafizična.

Najbolj splošno karkoli, se pravi najbolj teoretska vprašanja katerekoli veje spoznanja, je tudi ena od sodobnih oznak filozofije in metafizika je pogosto sinonim za filozofijo kot tako. Celo prispodoba odlagališča je skupna, saj nekateri menijo, da se filozofija ukvarja z vsemi ostanki, z vsemi problemi, ki so ostali nerešeni po tem, ko smo preizkusili vse ostalo in ni delovalo. Ko pa najdemo uspešno, zanesljivo metodo za obravnavo kakšnega od filozofskih problemov, nastane posebna znanost, ki se odcepi od filozofije (matematika, fizika, logika, psihologija, ... (prim. Austin, 1979: 232)). Metafizika 3.0 nakazuje način preživetja metafizike tudi znotraj posebnih vej spoznanja. Vprašanja o matematičnih entitetah, propozicijah, naravi mentalnih stanj, ontološkem statusu človeškega bitja, ... so še vedno metafizična vprašanja, kljub temu, da si jih zdaj zastavlja filozofija matematike, znanosti, psihologije ali pa bioetika. Posebnost filozofije je v njeni splošnosti in sposobnosti filozofskega razmišljanja, da se vedno dvigne še raven više. Prav zaradi tega dvigovanja »navzgor« in iskanja najbolj splošnih načel in pojmov bo tudi fizik, zgodovinar, psiholog, politik, ... vedno potreboval filozofijo in metafiziko kot njen osrednji del (prim. Šuster, 1999).

Čas bo pokazal, ali sodobni pristopi napovedujejo drugačen, »razpršen« nastop metafizičnih vprašanj, ali pa gre le še za eno od transformacij Aristotelovega izhodišča – metafizika pluje naprej v svojih višavah kot oblak na jasnem nebu: mogočen trebuh in nejasne meje (kar, mimogrede, velja za večino naših pojmov). Metafizika se je spreminjala in domnevamo lahko, da se bo tudi vnaprej. A še vedno je ilustrativna znamenita prispodoba iz Descartesovega pisma Picotu (Descartes 2010, 13): »Vsa filozofija je kot drevo, njegove korenine so metafizika, deblo fizika, veje, ki rastejo iz debla, pa so vse druge znanosti, ... «. V metafori sicer razberemo redukcionizem (zvedljivost celotne znanosti na fiziko), ki danes ni več samoumeven, razberemo pa tudi obrise Metafizike 3.0 kot preučevanja najbolj splošnih vprašanj o naravi in obstoju na katerem koli področju spoznanja. Torej zelo, zelo teoretsko o čemerkoli.

Ampak, ali ni filozofija čisto nekaj *drugega?*

5.

Metafizika kot sinonim za filozofijo v celoti je najbolj osnovna in najbolj pomembna veja filozofije, a zato tudi najbolj kritizirana in najbolj zavračana. Kritika metafizike je velikokrat kar kritika filozofije kot take. Prav z Descartesovo metaforo o metafiziki kot koreninah filozofije veliki kritik metafizike Heidegger začenja, v kasneje dodanem uvodu (leta 1949), znamenito inavguralno predavanje iz leta 1929: *Kaj je metafizika?* (prim. Heidegger, 1967: 96). Za Heideggra je zahodna filozofija v celoti (od Platona do Nietzscheja) metafizika, ki je po njegovem mnenju pozabila na mišljenje biti in se iztekla v znanstveno računajoči um in tehnologijo, ki obvladuje vsako poro vsakdanjega življenja. »Postmetafizika« in drugi izrazi tega tipa (postmodernizem, postkonstruktivizem ali celo postfilozofija) so sicer ljubi tistim, ki radi razglašajo konec tega ali onega. In vsaj od Huma dalje se pojavljajo dvomi v smiselnost *posebnega* metafizičnega programa v dobi znanosti:

> »Če vzamem v roke kakšno knjigo, npr. o teologiji ali sholastični metafiziki, se moramo vprašati: Ali vsebuje abstraktno sklepanje o količini ali številu? Ne. Ali vsebuje izkustveno sklepanje, ki zadeva dejstvo in obstoj? Ne. Vrzite jo v ogenj, saj so v njej sami sofizmi in prevare« (Hume 1974: 207).

Za Huma metafizika vsebuje le sofizme in iluzije, ampak tudi njegovo *Raziskovanje človeškega razuma* ni razprava iz matematike (količina in število) in ni znanstvena monografija (izkustveno sklepanje, ki zadeva dejstvo in obstoj), torej bi morala končati na grmadi? Še bolj neprizanesljiva je slovenska Wikipedia, ki pod geslom *metafizika* našteva[7]:

> »*Marx* je metafiziko obravnaval kot najvišjo stopnjo od prakse odtujene filozofije, *Nietzsche* kot opuščanje čutnosti v prid umislekov nadčutnega, Heidegger kot pozabo biti, *Levinas* kot miselno nasilje, *Derrida* kot vrsto prisil, ki obvladujejo mišljenje od Platona dalje«.

In nekoč so nas učili tudi, da je metafizika enostransko mišljenje, ki absolutizira enega od »ekstremov« in je zato nesposobno dialektične sinteze. Možnost metafizike same je ena od velikih tem filozofskih razprav in kot je razbrati iz nekam lapidarnega gesla so Marx, Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida in drugi grobarji metafizike »good guys,« tradicionalni metafiziki pa »bad guys«. Odkrivanje »metafizičnih« elementov pri tem ali onem filozofu je podobno razkrivanju herezij (kasneje elementov »trockizma«) ali pa simptomov bolezni (recimo Derrida o Heideggru: vidite, na tem mestu besedila udarijo na piano znamenja neprebolele metafizike).

Vsaka od velikih kritik bi lahko bila predmet obsežne monografije in je tu ne morem dostojno obravnavati. Poskusimo pa različne ugovore nekoliko urediti in sistematizirati. Metafizika je po naši SMS oznaki filozofsko (pojmovno, apriori) ukvarjanje z najbolj splošnimi vprašanji o naravi realnosti, vsega, kar je in našega mesta v njej. Potem se lahko sprašujemo: (i) in če to ukvarjanje spregleda svoje predpostavke?; (ii) in če sploh ni kake *objektivne* resnice, ki bi jo metafizika lahko razkrila (relativizem)?; (iii) in če so vsa vprašanja samo

[7] http://sl.wikipedia.org/wiki/Metafizika

vprašanja *jezika'!* (iv) in če sploh ni posebnega filozofskega pojmovnega spoznanja, na metafizična vprašanja, kolikor so sploh smiselna, bo odgovorila znanost (scientizem, naturalizem)?[8]

Eno obliko spregleda svojih predpostavk (metafizika se ukvarja z bivajočim in ne misli biti) sem na kratko omenil pri Heideggru. »Stara« metafizika se po njegovem mnenju lahko nadaljuje samo za tiste, ki so ostali neavtentični. Rorty (2004: 68) bi v tem duhu označil članek iz revije *Mind*, s katerim smo začeli, kot zadnje zdihljaje »ontoteološke« tradicije. Določeno razsežnost te kritike morda lahko razumemo. Vzemimo delovno oznako metafizike, s katero Adrian Moore začenja svojo knjigo o evoluciji metafizike (2012: 1): »metafizika je najbolj splošen poskus, kako osmisliti stvari« [*Metaphysics is the most general attempt to make sense of things*]. »Osmislitev« je večznačna: lahko gre za pomen, smoter, pojasnitev nečesa, ... ali pa odkrivanje, kako kaj deluje. Zelo blizu je pojem »razumeti«, kjer nihamo med poskusom najti nekaj, za kar je vredno živeti (smisel življenja), ali »samo« razumeti, kako stvari v najširšem možnem smislu tega izraza »držijo skupaj« v najširšem možnem smislu tega izraza.[9] Dimenzije »osmišljevanja« vsega, kar je, v zgodovini metafizike ne moremo zanikati. In prav na tem, da se je ta razsežnost danes izpela, temelji del sodobnih kritik metafizičnih projektov.

S tem smo, po eni strani, pri globokih, duhovnozgodovinskih vprašanjih, po drugi strani pa je prav »smisel« ena najbolj zlorabljenih »instant« potez v duhoslovnih razpravah (smisel in smoter nastopata vedno, ko se komu zdi treba opozoriti na meje »računajočega« razuma, ki mu je domnevno zavezana sodobna metafizika, slepa za spoznanja o totaliteti ali kaki zvijačnosti uma). Kaj pa vsaj metafizika v svoji bolj suhi, teoretski preobleki, kot najbolj splošna pojasnitev, razumevanje, odkrivanje, kako kaj deluje? Vprašanje, kako je metafizika bojišče »brezkrajnih sporov«, kjer nobeno stališče enkrat za vselej ne premaga svojih nasprotnikov, v dobi znanosti sploh še mogoča, je eno od nosilnih vprašanj Kantove filozofije. Zanj je »transcendentna metafizika« kot poskus spoznanja onstran meja čutnega izkustva nekaj, kar je z znanostjo izgubilo smisel. Kantov »projekt« je kritična metafizika – raziskava najbolj splošnih značilnosti mišljenja, pojmov, s katerimi reprezentiramo realnost.

Za nekatere Kantove nadaljevalce obstaja ena sama, nespremenljiva struktura spoznanja. Drugi uvajajo dinamični in zgodovinski aspekt, premike pojmovnih shem in s tem obstoj različnih pojmovnih okvirov. Če je že sama zamisel predmeta onstran neke pojmovne sheme nekoherentna, potem nam hitro grozi, da nam bodo ostale samo še konstrukcije, oz. »naracije«, kot pravi Rorty. Racionalni metafiziki so se sicer odpovedali že zgodnejši nadaljevalci Kanta, ki so prisegali na sentiment in vitalizem, ali pa, denimo, Nietzsche – zanj je vsakodnevna metafizika v bistvu relikt kamene dobe, nek skupek starih splošnih praznovernosti. Za sodobne dekonstruktiviste je metafizika mrtva, saj ne obstaja

[8] Lowe (1998: 3) podobno shematizira kritike metafizike: relativizem, scientizem, novokantovstvo in semanticizem, ki zvaja metafizična vprašanja na jezikovna.

[9] Zelo znana oznaka W. Sellarsa: »The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term.«

nobeno »stabilno« jedro razmišljanja, zavračajo tudi kakršnokoli objektivno pojmovanje resnice, ki bi temeljilo na navidez brezčasnih in univerzalnih načelih logike. Resnica in razum sta zanje relativna, omejena, odvisna od kulture. Realnost je vedno le neka konstrukcija, (nad)določena z interpretacijo, ki jo vodijo interesi.

Na to obstajata dva odgovora – hitri in dolgi. Iz premise – svet lahko poznamo samo prek našega spoznavnega aparata, naših oblik zaznave, kulture ipd. – ne *sledi,* da ne vemo in ne moremo vedeti ničesar o stvareh, takih kot so same po sebi (avstralski filozof Alan Olding je menda pripomnil, da je to tako, kot bi rekli: imamo oči, torej ne moremo videti). Dolgi odgovor pa bi zahteval posebno razpravo o realizmu in resnici. Kantovo pojmovanje metafizike – oznaka najbolj splošnih značilnosti našega mišljenja in izkustva – ena od sodobnih smeri nadaljuje kot »deskriptivno metafiziko«. P. Strawson, ki uvaja nasprotje med opisno in revizionistično metafiziko, prvo opiše kot tisto, ki se »zadovolji z opisom dejanskih struktur našega mišljenja o svetu, medtem ko revizionistična želi vpeljati boljše strukture« (Strawson, 1959: 9). Toda vprašanja o predpostavkah te *ali* one pojmovne prakse (recimo, kaj je partikularija) in vprašanja o tem, kako reprezentiramo svet v našem mišljenju, so vprašanja o *objektivnosti* pojmov in *mislim, da ima prav* Williamson (2007: 14), ko se nekam »heglovsko« (atribut, ki ga Williamson sicer nikdar ne bi uporabil) sprašuje, kako lahko reflektiramo o pojmih, ne da bi to obenem že bila refleksija o realnosti? Saj *o* čem pa sploh so pojmi? So to res samo »zgodbe«, brez stika z realnostjo?

Zgodnja analitična tradicija v filozofiji (»logični pozitivizem«) je znana po svojem odporu do metafizike kot nenadzorovanega besedičenja brez dejanske vsebine. Za zagovornike dejstev in znanosti so metafizične trditve nesmiselne, saj niso preverljive. Ker, denimo, odgovor na vprašanje »Ali obstajajo univerzalije?« nima vpliva na izkustva, sploh ne gre za prave trditve. To so psevdovprašanja, tradicionalni metafizični problemi pa v kasnejšem razvoju postanejo jezikovni problemi, ki izginejo s pravo jezikovno analizo. Značilno je naslednje Wittgensteinov razmišljanje (1998, 22):

> »Zmerom znova poslušamo opazko, da filozofija pravzaprav ni nič napredovala, da nas še zmerom zaposlujejo isti problemi, kot so zaposlovali že Grke. Ti, ki to pravijo, pa ne razumejo razloga, zakaj mora biti tako. Ta pa je, da je naš jezik ostal sebi enak in nas zmerom znova vodi k istim vprašanjem.
>
> Dokler bo obstajal glagol ‘biti’, za katerega se zdi, da funkcionira tako kot ‘jesti’ in ‘piti’, dokler še vedno imamo pridevnike kot so ‘identičen’, ‘resničen’, ‘napačen’, ‘možen’, dokler se bo govorilo o toku časa in širjenju prostora itd. itd., tako dolgo se bodo ljudje vedno znova spotikali ob istih zagonetkah in strmeli v nekaj, za kar se zdi, da ne more odstraniti nobena razlaga«.

Problem »jaza« in osebne istovetnosti je tako problem rabe lastnih imen, v problemu univerzalij gre pravzaprav za rabo predikatov in zelo značilen je naslednji naslov razprave Moritza Schlicka: »Psevdoproblem svobode volje« (2008, izvorno 7. poglavje Schlick, 1936). Sodobno in blažjo različico tega

stališča Lowe (2002: 7) imenuje »semanticizem«, po katerem metafizična vprašanja lahko rešimo samo z ustrezno teorijo pomena (Dummett). To sicer niso več psevdovprašanja, toda ker je teorija pomena edina osnova za teorijo o zgradbi misli, načinu, kako reprezentiramo svet v naši pojmovni shemi, gre le za lingvistično preobleko novokantovskih teorij, meni Lowe.

Premik od tega, da »filozofski problemi nastanejo takrat, ko jezik sanja«, kot je zapisal pozni Wittgenstein, do sodobne oživitve metafizike kot enega »najbolj živahnih, natančnih in ustvarjalnih dosežkov zadnje tretjine 20. stoletja«, je z vidika velik narativnih shem v zgodovini filozofije padec v predkantovsko metafiziko: »ne bi se smel zgoditi, in vendar se je« (Williamson, 2007: 19). Za to obstajajo notranji razlogi in pritiski: jezikovna analiza se težko izogne »razpustitvi« metafizičnih vprašanj v jezikovni praksi arbitrarne človeške skupnosti in s tem povezani ontološki relativnosti (prim. Lowe, 1998: 7-8). Sodobna ločitev pojma tvorcev resnice od pogojev resnice je omogočila veliko jasnejši vpogled v to, kje se teorija pomena začne in kje se neha, meni tudi Mellor (2001: 111), ki sicer občuduje logične pozitiviste, da so vsaj artikulirali svoja stališča dovolj jasno, da lahko uvidimo, kaj je z njimi narobe. Kar pa ne velja za kakšne druge filozofske tokove. Obstajajo pa tudi drugačni razlogi – mislim, da ima prav Fine (2012b), ko pravi, da dobrih in zanimivih vprašanj enostavno ne moreš zatreti kot nesmiselnih ali psevdoproblemov.

Fine meni, da je metafizika, tako kot matematika, področje spoznanja *apriori*, do svojih sklepov o splošnih, kategorialnih značilnosti realnosti prihaja brez posebnih izkustev. Zdaj smo pri zadnji kritiki metafizike – in kaj, če sploh ni posebnega filozofskega spoznanja? Čemu sploh metafizika, ko pa imamo kvantno mehaniko in kozmologijo? Če imajo metafizična vprašanja sploh kak odgovor, ga bodo odkrili znanstveniki, ne pa filozofi. Spomnimo se Huma, ki kot empirist napada abstraktnost in spekulativnost racionalistične metafizike. Ugotovitev, da nobeno izkustvo ne more utemeljevati metafizičnih trditev, je zaznamovala stališče empiristično in znanstveno usmerjenih mislecev vse do kriterija *pomenljivosti* (metafizične trditve so za logične empiriste nesmiselne), kriterija *demarkacije* (Popper – če ni ovrgljivo, ni znanost), ali pa sodobnega teoretskega fizika Lawrenca Kraussa (2012), ki spet enkrat ugotavlja, da fizika napreduje, filozofija pa prav nič in napoveduje, da bo v perspektivi vsa metafizična vprašanja posrkala znanost. Če jih že ni; Stephen Hawking, denimo razglaša, da je filozofija mrtva kar na prvi strani ene svojih novejših knjig (Hawking in Mlodinow, 2010). Znanstveniki naj bi postali novi nosilci »bakle« odkritja, filozofija pa ni v stanju slediti sodobnemu razvoju znanosti, posebej fizike. Vprašanja o prostoru in času, za Kraussa celo o *niču*, bo razrešila sodobna kozmologija, kvantna fizika, ne pa spekulacije v naslanjaču in *apriori* pojmovna analiza.

Ali niso, denimo, ontološka vprašanja v zadnji instanci danes zares predmet sodobne fizike? Saj je vse iz atomov in njihovih sestavnih delov. Toda obstajajo tudi poroke, denar, pogodbe, čustva, števila in, recimo, Nicolas Bourbaki ter Martin Krpan, same reči, za katere težko rečemo, da so iz atomov (ali pa to, da so, ni bistveno za njihov ontološki status). In četudi bi nekateri zagovarjali tezo, da so vse te reči v zadnji instanci zares zvedljive na nekakšne fizikalne bitnosti,

bi to bil *metafizični* argument, ne pa fizikalni. Vzemimo še eno od *apriori* ontoloških teorij, po kateri je posameznost »mereološka« vsota univerzalij. Mereološka vsota daje bitnost, ki je zgolj vsota vseh svojih sestavnih delov. Ce imaš dve stvari *a* in *b*, takoj dobiš nekaj tretjega, njuno vsoto »a in b«. Po tej teoriji je logično nemogoče, da bi obstajali *natanko* dve stvari! Če je ena – je pač ena. Če pa sta dve – potem obstaja vsaka posebej, toda zraven takoj dobiš še tretjo, vsoto obeh. Koliko je stvari v svetu pa, ti vendar ne pove spekulacija, ampak trdo znanstveno delo! Kako lahko filozof, udobno sedeč v naslanjaču, zavrne empirično možnost, da bi »svet« tvorile natanko dve stvari (prim. Šuster, 2009)?

Mellor (2001: 98) ponuja zanimiv odgovor. Metafizik mora upoštevati spoznanja fizike, a velja tudi obratno. Če *metafizik* dokaže, da ne more biti vzvratne vzročnosti ali cikličnega časa, potem mora fizik ta spoznanja upoštevati pri svoji obravnavi rešitev enačb splošne relativnosti, ki takšna pojmovanja vzročnosti in časa sicer dopuščajo. Tudi tu gre za delitev intelektualnega dela. In podobno bi najbrž veljalo tudi za teorije v mereologiji. Sploh pa, kako pa znanstvenik *šteje* svoje stvari in kako jih določa? Biologi se ukvarjajo z vprašanjem, koliko je na Zemlji naravnih vrst in v njihovih razpravah nastopajo številke od treh do stotih milijonov. Pa je to res samo empirično vprašanje, odvisno od štetja in raziskav morskih globin, ali ne gre za *metafizično* vprašanje v okviru filozofije biologije o tem, kaj sploh je ta posebna zvrst bivajočega, *naravna vrsta?* Tudi fizik pove, kateri so osnovni delci, ne pa, kakšne vrste stvari to so. Pojmi, kot so predmet, lastnost, posameznost, ... so najbolj splošna določila v naši pojmovni shemi. Metafizik se ukvarja s pojmovnimi predpostavkami znanstvenih teorij, ki za delujočega znanstvenika morda niso ključnega pomena. Znanstveniki v svojem značilnem preziru do metafizike ne uvidijo, da njihovi znanstveni odgovori na metafizična vprašanja temeljijo na predpostavkah, ki se jih ne zavedajo. Kaj sploh je snov? Življenje? Vzrok? Količina? Oseba? Svobodna izbira? Tudi navedena dela (Hawking in Mlodinow, 2010; Krauss 2012) so filozofsko precej naivna.

Kljub temu pa je treba priznati, da gre v odnosu med filozofijo in znanostjo za »nevarna razmerja«, ki nihajo med ljubeznijo in sovraštvom, ljubosumjem in prijateljevanjem. Od zmerjanja na eni – ti pozabljaš na svoje predpostavke, osebno izkustvo ipd., do zaničevanja na drugi strani – kaj lahko sploh pričakuješ od spekulacij v naslanjaču? Za Aristotela je prva filozofija nadaljevanje *fizike,* torej združljiva z znanostjo in njeno nadaljevanje. Zgodovinsko gledano so bili največji filozofi vedno globoko vpleteni v znanstvena vprašanja svojega časa in bi jih zelo presenetila znamenita Heidegrrova teza, da »znanost ne misli«. Za nekatere sodobne filozofe same je filozofija le najbolj abstraktni del znanosti (naturalizem). Glede na moje stališče o Metafiziki 3.0 se mi zdi, da ni jasne meje, kdaj so najbolj abstraktna in teoretska vprašanja določenega področja spoznanja znanstvena, kdaj pa metafizična.

6.

Vprašanja o tem, kaj to *je*, v katerih se skrivajo tako vprašanja o obstoju kot vprašanja o naravi (značilnostih), so najbolj teoretska in najbolj abstraktna, prototip čiste spekulacije. Prikladna za zbijanje šal. Nemški filozof Max Scheler je tako neki dami, ki ga je na slavnostnem banketu prosila, naj ji z nekaj besedami razloži bistvo metafizike, odgovoril: »Nič lažjega kot to, spoštovana. Metafizika je, če iščeš črno mačko v temni sobi, v kateri mačke sploh ni«. Toda naivna otroška vprašanja in razmišljanja kažejo, da so metafizična vprašanja tudi nekaj zelo vsakdanjega in intuitivnega in nekaj te prvinske naivnosti je že v predsokratskih »metafizičnih« razpravah o prvih počelih. Recimo, Talesova teza, da Zemlja »počiva« na vodi, kot hlod ali kaj podobnega, čeprav podprta z racionalnim razmislekom o premenah vode kot substance, je navsezadnje podobno »naivna« kot otroška oznaka gozda, saj se lahko takoj vprašamo, kot ugotavlja že Aristotel, na čem pa potem »počiva« tista voda, ki domnevno podpira Zemljo (Kirk, Raven in Schofield, 1983: 87). No, kot je ob podobnem kozmološkem problemu rekla neka stara gospa, morda gre od tu dalje samo še za vodo na vodi, kar naprej in naprej. Bradley (1916: xiv) v svoji velikokrat citirani oznaki temu ustrezno pravi, da je metafizika najdevanje slabih razlogov za tisto, v kar smo instinktivno prepričani. To pa ne drži. Samoumevno se mi, recimo, zdi, da so moji prostorski deli moja glava, moje noge, roke, trup … . Čisto nič pa nisem instinktivno nagnjen k temu, da bi sprejel obstoj svojih časovnih delov – jaz-včeraj, jaz-danes, jaz-jutri, ali, če »režemo« še bolj tanko: jaz-ob-18.12, jaz-ob-18.13, jaz-ob-18.14, ... Pa vendar takšna ontologija in mereologija rešujeta vrsto metafizičnih problemov in, kot menijo zagovorniki, uskladita filozofsko pojasnilo s sodobno fiziko. Tudi metafiziko, tako kot znanost, vodi ideal najboljše pojasnitve (prim. Miščevič, 2006)!

Ampak ali niso metafizična vprašanja enostavno *pretežka* in za človeški intelekt nerešljiva? »Kot bi polži poskušali prakticirati freudovsko psihoanalizo – enostavno nimajo prave pojmovne opreme za kaj takega«, pravi McGinn (1993, govori sicer o problemu zavesti, navaja pa še probleme odnosa duh-telo, sebstva in svobode). Po svoje gre za nenavadno stališče (novo misterijanstvo *[new mysterianism])* – odpovemo se pojasnilu fenomena X, pojasnimo pa, zakaj *ne* moremo pojasniti X. Mislim pa, da imajo prav tisti (recimo Kriegel, 2009), ki opozarjajo na nenavadno razumevanje odnosa med intelektualnim problemom in njegovo rešitvijo v misterijanstvu. Vzemimo starodavni geometrijski problem tretjínjenja (triskecije) kota – kako dani kót razdeliti na tri skladne dele samo s šestilom in neoznačenim ravnilom. V 19. stoletju so dokazali, da je naloga v splošnem nerešljiva. Ampak rešitev so kljub temu stoletja iskali in to iskanje ni bilo nesmiselno. Polži pa ne razumejo geometrije, toda prav zato geometrični problemi zanje sploh niso problemi in ne iščejo njihovih rešitev! Razumevanje problema že vključuje razumevanje, kaj bi štelo kot rešitev (kar je lepo razvidno pri geometriji, morda manj pri psihoanalizi).

So metafiziki bolj podobni polžem, ki so soočeni z enačbami z dvema neznankama ali srednjeveškim matematikom, ki tretjínijo kót? Morda ne enemu ne drugemu, saj so najbolj zagonetna metafizična vprašanja tista, pri katerih

nastopa množica trditev, od katerih se nam vsaka posebej zdi sprejemljiva, skupaj pa so nezdružljive. Seveda smo svobodni in seveda ima vsako dejanje svoj vzrok, in ja, tisto, kar je povzročeno s predhodnimi pogoji, ne bi moglo biti drugačno, hm, torej nikdar nimamo nobene izbire? Posebna oblika metafizičnih ugank je *antinomija* – nesprejemljivi sklep po sprejemljivem sklepanju sledi iz sprejemljivih premis. V vsakem primeru se moramo nečemu odpovedati, kar razloži občutek nelagodja, ki običajno spremlja vsako rešitev (če že ne pri razreševalcu samem, npr. Wittgensteinu, pa vsaj pri njegovih naslednikih). Mogoče pojasni tudi dinamični in zgodovinski aspekt metafizičnih vprašanj, saj različna obdobja izbirajo različne (raz)rešitve ali celo konstelacije rešitev.

Pa vendar, kaj nam zagotavlja, da se nam, kognitivno in biološko omejenim kreaturam, metafizično vprašanje sicer *kaže* kot neka antinomija, v resnici pa smo kot polži, ki rešujejo algebraični problem? Ali ni zgodovina metafizike zgodovina neuspehov (problem svobode »rešujejo« že dva tisoč let)? Morda so velika in poslednja vprašanja, ki obsedajo metafizike, le stranski proizvod naše (bolj ali manj naključne) zgradbe? Od Aristotela in poimenovanja, prek Kantove kritične metafizike, ki preučuje pogoje vsakega (?) razmišljanja o čemerkoli, do novega »misterijanstva«: nekje v senci metafizike se skriva pretnja arbitrarnosti in s tem povezane kognitivne nebogljenosti. Včasih bežno ujamemo njen odsev, kot, denimo, pri »srečanju transcendentalne teologije in modalne metafizike«. Toda, če na noben način ne moremo ločiti tega, kako se nam nekaj kaže, od tega,. kako nekaj je, potem nas res lahko najeda Descartesov črv dvoma, lahko pa se vprašamo, skupaj z danes preziranimi logičnimi empiristi: v čem pa je za *nas* sploh kakšna razlika? Metafizika je »la condition humaine«, če že ne neke vrste zasvojenost[10] ali enostavno poskus, da bomo končno nekaj razumeli.

S Heideggrom smo v svečani povorki na pogrebu metafizike in v tesnobi čakamo novo zoro. No, »poročila o moji smrti so veliko pretiravanje«, je menda izjavil Mark Twain, ko je slišal, da so v časopisu objavili njegovo osmrtnico. Tudi metafiziki so že mnogi pisali nekrologe, vendar mislim, da bo preživela napade z leve (kaj bi s tem v dobi znanosti?) in desne (ali ne gre za eskapistično oživljanje davno preseženih problemov?). Kot vedo snovalci modnih trendov – tisto, kar je *retro*, zato še ni *passe*. Metafizika danes spet doživlja »revival« pa ne le kot analiza našega mišljenja ali govora o realnosti, ampak kot tradicionalni ambiciozni projekt preučevanja osnovne strukture realnosti. In ne samo za to, ker v filozofiji nobena pomembna zamisel nikdar ni zares pokopana. Gre za samo srž filozofskega početja – filozofske radovednosti ni mogoče izkoreniniti in zanimiva metafizična vprašanja bodo ostala izziv, četudi stokrat razglasijo, da so nepomembna in nesmiselna ali pa morda zastarela in neavtentična. Res je, ne gre za ugotavljanje novih empiričnih dejstev, ampak dejstva so danes poceni (v malo boljšem mobilniku jih je lahko spravljenih več, kot je znašalo celotno znanje človeštva v prvi polovici 20. stoletja), zanimiva vprašanja in metafizična vprašanja so intelektualno najbolj vznemirljiva!

[10] »Ta način razmišljanja te zasvoji. Upam, da se bom takrat, ko tega ne bom več zmogel početi, tega zavedel in bom sposoben nehati s tem, da to še poskušam. Do takrat pa nimam druge izbire, kot da se še naprej vdajam svoji zasvojenosti«, pravi van Inwagen o neki popolni budnosti duha, ki jo po njegovem začutimo samo v ukvarjanju z metafizičnimi vprašanji (2010b: 182–183).

AND WHAT IS THIS THING CALLED 'METAPHYSICS'?

The article provides a historical introduction into modern (analytic) metaphysics as the core philosophical discipline. Aristotelian starting points ('first philosophy', 'the study of being qua being', 'theology') are labeled as Metaphysics 1.0 (supplemented and revised in the Middle Ages as versions 1.1., 1.2., etc.). A new conception, Metaphysics 2.0, emerges in the 17th century with the rise of modem science. Traditional philosophical problems of physics and other problems, not belonging to other branches of philosophy (cosmology, mind-body, causation, personal identity, freedom of will, ...) were now allocated to metaphysics. A complex relation between metaphysics and ontology is briefly analyzed. In accordance with some modem approaches I understand ontology as the part of the metaphysics whose subject matter are the most general questions of being. A survey of modem metaphysics reveals a certain core (philosophical – conceptual investigation of the most general questions about the nature of reality), but boundaries are not clear. The most abstract problems and questions of being and nature are perhaps no longer o subject matter of a special discipline; rather they form the most general and abstract part of any branch of theoretical knowledge (Metaphysics 3.0). Metaphysics as synonymous with philosophy has been »buried« several times. I critically examine and (briefly) refute the following criticisms: (i) metaphysics is not aware of its preconditions and presuppositions; (ii) there is no objective truth to be revealed by metaphysical investigations; (iii) metaphysical problems are to be solved by the analysis of language; (iv) metaphysical problems are to be solved by science, there is no special philosophical approach.

Keywords: contemporary metaphysics, Aristotle, ontology, nature, criticism of metaphysics.

Literatura

Aristoteles (1999). *Metafizika.* Ljubljana: ZRC SAZU.

Aune, B. (1985). *Metaphysics. The elements.* Minneapolis in London: University of Minnesota Press.

Austin, J. L. (1979). *Philosophical Papers.* Oxford: Oxford University Press.

Blackburn, S. (2003). »Metaphysics.« V Bunnin, N. in Tsui-James, E. P. (ur.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, 2. izd., str. 61–89.

Bradley, F. H. (1916). *Appearance and Reality.* London: George Allen & Unwin LTD.

Carroll, J. W. in Markosian, N. (2010). *An Introduction to Metaphysics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Chalmers, D., Manley, D. in Wasserman, R. (ur.) (2009). *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology.* Oxford: Oxford University Press.

Descartes, R. (1985). »Principles of Philosophy«. V *The Philosophical Writings of Descartes,* Cambridge: Cambridge University Press.

Fine, K. (2012a). »What is Metaphysics?« V Tahko, T. E. (ur), *Contemporary Aristotelian Metaphysics.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 8–25.

Fine, K. (2012b). »Metaphysical Kit. Kit Fine interviewed by Richard Marshall«. 3:AM Magazine: Friday, March 23rd, 2012. http://www.3ammagazine.com/3am/metaphysical-kit/

Gale, R. (2002). *The Blackwell Guide to Metaphysics.* Oxford: Blackwell.

Hawthorne, J. in Uzquiano, G. (2011). »How Many Angels Can Dance on the Point of a Needle? Transcendental Theology Meets Modal Metaphysics«. *Mind* 120 (477), str. 53–81.

Hawking, S. in Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design.* New York: Bantam Books.

Heidegger, M. (1967). *Izbrane razprave.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

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

Kalan, V. 1999. »Žar (aither) evropske modrosti: (beseda o Aristotelovi metafiziki ali prvi modrosti)«. V Aristoteles, *Metafizika.* Ljubljana: ZRC SAZU, str. XI-LXIV.

Kirk, G. S., Raven, J. E. in Schofield, M. (1983). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts.* Cambridge: Cambridge University Press.

Klampfer, F. (2010). *Cena življenja: razprave iz bioetike.* Ljubljana: Krtina.

Krauss, L. (2012). *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather than Nothing.* New York: Simon & Schuster, Free Press.

Kriegel, U. (2009). »Mysterianism«. V Bayne, T., Cleermans, A. in Wilken, P. (ur.), *The Oxford Companion to Consciousness.* New York: Oxford University Press.

Lowe, J. (1998). *The Possibility of Metaphysics.* Oxford: Oxford University Press.

Lowe, J. (2002). *A Survey of Metaphysics.* Oxford: Oxford University Press.

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

McLaughlin, B. P. in Cohen, J. (ur.) (2007). *Contemporary Debates in Philosophy of Mind.* Oxford: Wiley-Blackwell.

Mellor, D. H. (2001). »Realistic Metaphysics: an interview with D. H. Mellor. Anna-Sofia Maurin and Johannes Persson«. *Theoria* 67, str. 96–113.

Miščević, N., Kante, B., Klampfer, F. in Vezjak, B. (2002). *Filozofija za gimnazije.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Miščevič, N. (2006). »Philosophy Between Science and the Humanities«. *Topoi* 25 (1–2).

Moore, A. W. (2012). *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things.* Cambridge: Cambridge University Press.

O'Callaghan, C. (2010). »Constructing a Theory of Sounds«. V Zimmerman, D. (ur.), *Oxford Studies in Metaphysics,* zv. 5. Oxford: Oxford University Press, str. 247–270.

Plantinga, A. (1987). »Two Concepts of Modality: Modal Realism and Modal Reductionism«. V *Philosophical Perspectives* 1, str. 189–231.

Politis, V. (2004). *Aristotle and the Metaphysics.* London, New York: Routledge.

Quine, W. V. O. (1948). »On What There Is«. *Review of Metaphysics* 2: str. 21–38.

Rorty, R., Vattimo, G. in Zabala, S. (2004). »What Is Religion's Future After Metaphysics?« V Zabala, S. (ur.), *The Future of Religion. Richard Rorty and Gianni Vattimo.* New York: Columbia University Press.

Sartre, J. J. (1949). *Situations III.* Paris: Gallimard.

Schlick, M. (2008). *Problems of Ethics.* Nielsen Press.

Sider, T., Hawthorne, J. in Zimmerman, D.W. (ur.) (2007). *Contemporary Debates in Metaphysics.* Oxford: Wiley-Blackwell.

Simons, P. (2009). »Metaphysics: definitions and divisions«. V Kim, J., Sosa, E. in Rosenkrantz, G. (ur.), *A Companion to metaphysics,* 2. izd. Oxford: Wiley-Blackwell, str. 413–415.

Strawson, P. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics.* London: Routledge.

Šuster, D. (1999). »To se je že zgodilo in se bo ponovilo«. *Poligrafi* 4 (1999) št. 13/14, str. 121–128.

Šuster, D. (2009). »Kaj delajo filozofi?« *Anthropos* 41, št. 1/2, str. 99–113.

van Inwagen, P. (1998). »The Nature of Metaphysics«. V Laurence, S. in Macdonald, C. (ur.), *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics.* Oxford: Blackwell, str. 11–21.

van Inwagen, P. (2010a). »Metaphysics«. V *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition),* Edward N. Zalta (ur.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/metaphysics/>.

van Inwagen, P. (2010b). »Peter van Inwagen«. V Steglich-Peterson (ur.), *Metaphysics: Five Questions.* Automatic Press, str. 179–195.

Varzi, A. (2011). »On Doing Ontology Without Metaphysics«. *Philosophical Perspectives* 25, str. 407–423.

Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy.* Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1998). *Culture and Value.* Ur. von Wright, G. H. in Nyman, H. Oxford: Blackwell.

Zimmerman, D., van Inwagen, P. (ur.) (1998). *Metaphysics: The Big Questions.* Oxford: Blackwell.

Theodore Sider
Prevedel Danilo Šuster

KONSTITUCIJA*

»Nemogoče je, da bi v roki držal en sam materialni predmet – ledeno kocko, pločevinko gazirane pijače ali glineni kipec. Kjerkoli se zdi, da gre za en sam materialni predmet, sta dejansko dva«.

Samo filozof bi sanjal o zagovoru takšnega stališča. Kot je nekoč pripomnil Bertrand Russell: »Smisel filozofije je v tem, da začne z nečim, kar je tako enostavno, da se sploh ne zdi vredno omembe, konča pa z nečim, kar je tako paradoksalno, da tega nihče ne more verjeti«. Toda cilj ni goli šokantni učinek. Filozofi se spoprijemajo z argumenti, ki imajo protiintuitivne sklepe, ker ti argumenti razkrivajo skrito zapletenost sveta, celo na zelo vsakdanji ravni ledenih kock, pločevink gazirane pijače in kipov.

Tu je argument za protiintuitivno stališče, s katerim smo začeli. Ledene kocke, pločevinke gazirane pijače in kipi so iz neke snovi. Ledena kocka je iz molekul vode, pločevinka gazirane pijače je iz aluminija, glineni kip je iz gline. Zato velja, da kjerkoli je neki materialni predmet, je tudi neki drugi predmet: količim (kos) snovi. Kjer je kocka ledu, je tudi količina vode, kjer je pločevinka pijače je kos aluminija, kjer je glineni kip, je kos gline. Kocka ledu, pločevinka pijače in kipec so *sestavljeni iz,* oziroma tvorijo (konstituirajo) te količine snovi. Vendar pa ne gre za iste predmete, kot so te količine snovi. Upoštevajte, da je količina vode, ki tvori ledeno kocko, obstajala dolgo, preden je bila narejena kocka ledu. In če kocko ledu pustimo na sobni temperaturi, se bo stopila in bo s tem uničena, toda količina vode bo obstajala še naprej. Kiparka prične s kosom gline. S tem, ko ga oblikuje v pravo obliko, ustvari kip, ki pred tem ni obstajal. Če se kipa naveliča, ga lahko zmečka in s tem uniči, čeprav zmečkanje kipa ne uniči kosa gline. Zato kos gline ni isti predmet kot kip, saj obstaja pred kipom in obstaja še naprej, tudi po tem, ko je kip že uničen. Razmislite o tem na tale način. Kiparka je začela s kosom gline. To je en predmet. Potem je ustvarila nov predmet, kip. To je drugi predmet. Zatorej sta po tem, ko je nehala s kiparjenjem, obstajala v njenih rokah dva predmeta, kos gline in kip. Samo zdelo se je, da je en sam, v resnici pa sta dva.

Sklep tega razmišljanja je, da sta kip in kos gline dva različna predmeta. Ampak to je zelo težko sprejeti. Pomislite, kako podobna sta si ta dva predmeta. Prvič sta locirana na natanko istem mestu. Prav tako ju tvori natanko ista snov, kar pomeni, da imata natanko enako velikost, obliko, težo, barvo in teksturo. Celo bolj sta podobna drug drugemu kot dve krogli biljarda, ki sta sveže izgotovljeni

* Prevedeno po Earl Conee in Theodore Sider (2005), *Riddles of Existence. A Guided Tour of Metaphysics.* Oxford: Clarendon Press, 7. poglavje, str. 134–153.

prišli iz tovarne, kajti ti dve krogli sta iz različne snovi in imata različni prostorski lokaciji. Glede na podobnost med kipom in kosom gline, mar ni absurdno trditi, da gre za dva različna predmeta? Pa vendar sta; saj morata biti, kajti kos gline je obstajal pred kipom in bi lahko obstajal še naprej, tudi po tem, ko je kip uničen.

To je primer tega, čemur ameriški filozof 20. stoletja W. V. O. Quine pravi **antinomija**: navidez dobro sklepanje vodi do navidez absurdnega sklepa. Filozofi cenijo antinomije, ker nas te nečesa naučijo. Ko smo enkrat ujeti v antinomijo, ne moremo ostati zadovoljni s *statusom quo*, nečemu se moramo odpovedati. Navidez dobro sklepanje v resnici ni dobro, ali pa navidez absurdni sklep v resnici ni tako absurden, kot se zdi. Ugotoviti moramo, kaj od tega (ne) drži.

Predpostavke antinomije

Najprej moramo prepoznati ključne predpostavke v antinomiji konstitucije, še posebej implicitne domneve, ki smo jim morda zavezani, ne da bi se tega zavedali. Najbolj očitna predpostavka je:

> **Kreacija**: Kiparka zares ustvari kip, kip ni obstajal, dokler ga kiparka ni ustvarila.
>
> V argumentu nastopata tudi dve manj očitni predpostavki:
>
> **Preživetje**: Kiparka ne uniči dane količine gline s tem, ko jo preoblikuje v kip.
>
> **Obstoj**: Predmeti, kot so kipi in kosi gline, zares obstajajo.
>
> In končno, sklep argumenta mora zares biti absurden, če naj bo antinomija resen izziv:
>
> **Absurd**: nemogoče je, da bi dva različna predmeta v istem času delila isto snov in isto prostorsko lokacijo.

Če privzamemo, da nismo spregledali nobene druge predpostavke, moramo za rešitev antinomije zavrniti Kreacijo, Preživetje, Obstoj ali Absurd. Preiskava teh predpostavk bo v splošnem osvetlila naravo materialnih predmetov.

Teorija zgolj-snovi

Začnimo s kreacijo, ki pravi, da je kip začel obstajati šele, ko je kiparka oblikovala kos gline v obliko kipa. Tisti, ki bi želel zanikati to predpostavko, bi lahko namesto tega dejal, da kiparka ničesar ne ustvari, ampak le *spremeni* kos gline. Ko zeleni skedenj prebarvamo v rdeče, s tem ničesar ne ustvarimo, ampak le spremenimo barvo skednja. Podobno bi lahko rekli, da kiparka zgolj spremeni obliko kosa gline iz precej grudaste v obliko kipa.

S tem bi se izognili absurdnemu sklepu, da dva različna predmeta delita isto snov. Tako kot je skedenj, ki je bil prej rdeč, isti skedenj kot tisti, ki je potem zelen, je kos gline, ki je bil prej grudast, isti kos gline kot tisti, ki je potem oblikovan kot kip. Ko v rokah držiš kip, držiš eno samo stvar: kos gline, ki ima obliko kipa.

Ta odgovor lahko temelji na splošni teoriji o naravi materialnih predmetov. Razmislimo o teoriji **zgolj-snovi**, po kateri so gmote (količine, kosi) snovi edini predmeti, ki obstajajo. Gmota snovi je določena s snovjo, ki jo tvori. Edini način, kako ustvariti gmoto snovi, je ta, da ustvariš nekaj nove snovi. Gola preureditev prej-obstoječe snovi ne ustvari novih gmot, ampak samo spremeni stare. To se zgodi, ko kiparka preoblikuje kos gline v obliko kipa. Podobno velja, da je edini način, kako uničiti gmoto snovi, ta, da uničiš nekaj njene snovi. Prerazporeditev in celo razpršitev snovi spremeni, vendar ne uniči te gmote. Zato zmečkanje kipa ničesar ne uniči. Kos gline ima ponovno grudasto obliko, vendar še vedno obstaja.

Teorija zgolj-snovi vodi do šokantnega sklepa – morda tako šokantnega, kot je absurdni sklep antinomije, ki se mu želimo izogniti. Običajno smo mnenja, da kiparji nekaj ustvarjajo. Podobno menimo, da zamrznitev vode v pladnju zamrzovalnika ali oblikovanje aluminija v tovarni *ustvari* ledene kocke in pločevinke gazirane pijače. Teorija zgolj-snovi to zanika. Pravi, da je ledena kocka v tvoji pijači obstajala, še preden je bila zamrznjena, čeprav ji takrat ne bi rekli ledena kocka; in pločevinka gazirane pijače je obstajala že dolgo pred tem, preden je bila oblikovana v tovarni, čeprav ji tedaj ne bi rekli pločevinka gazirane pijači Razbit avto odvlečejo na odpad, kjer ga razstavijo, stisnejo in prodajo odpadni dele. To uniči avto, mar ne? Narobe, po teoriji zgolj-snovi! Le količina snov ki smo ji prej rekli »avto«, je zdaj raztresena. Vsa ta kovina (in plastika in guma še vedno obstaja, prodana različnim ljudem na različnih krajih. Ker snov sama ni bila uničena, gmota snovi ostaja. Predmet, ki smo mu rekli »avto«, še vedno obstaja, vendar mu ne moremo več reči avto, saj nima več oblike avta.

Še bolj skrajen primer: ko je Sokrat pred več kot dva tisoč leti umrl, je bilo njegovo telo pokopano, potem pa je počasi zgnilo. Do zdaj se je snov, ki ga je nekoč tvorila, razpršila po zemeljski površini, nekaj te snovi je celo zapustilo naš planet. Pa vendar snov sama ni izginila. Zatorej po teoriji zgolj-snovi Sokrat še obstaja. Ali, bolj natančno, predmet, ki smo mu včasih rekli »Sokrat«, še vedno obstaja. Ne moremo mu več reči »Sokrat« ali »oseba«, saj nima več človeške oblike; zdaj gre za predmet, ki je raztresen tako kot snop kart, vržen na mizo. Ampak še vedno obstaja. Zaradi podobnih razlogov teorija zgolj-snovi implicira, da ste vi sami obstajali pred tisoči leti, kajti kos snovi, ki vas tvori, je obstajal že takrat. Takrat ni bil oseba, saj je bil raztresen po Zemlji, a je kljub temu obstajal.

Na koncu bomo morda morali sprejeti te čudne trditve teorije zgolj-snovi. Ampak oglejmo si najprej še kakšne druge možnosti.

Morda bi lahko zavrnili Preživetje. Absurdni sklep, da delo kiparke vodi do dveh različnih predmetov, smo lahko izpeljali ob domnevi, da je ustvarila kip ; (Kreacija), toda domnevati smo morali tudi, da ni uničila izvornega kosa gline (Preživetje). Kajti če ustvarjanje kipa uniči kos gline, potem obstaja v vsakem trenutku tega procesa en sam predmet, s čemer se izognemo sklepu antinomije. Ali kos gline *zares* lahko uničimo že s tem, da ga preoblikujemo? Čeprav je to }težko verjeti, te možnosti ne moremo kar takoj odpisati. Kot bomo videli, *vsak odgovor na antinomijo terja, da sprejmemo nekaj čudnega. (Zato je antinomija . konstitucije tako dobra). Namesto tega bi morali zahtevati več informacij:* kako preoblikovanje uniči kos gline? Katera splošna teorija predmetov lahko upraviči to trditev?

Najboljši odgovor je **teorija prevzema**. Predmet, denimo kos gline ali kip, je iz j določenih delcev snovi. Glede na to, kako je skupina delcev razporejena, tvorijo ti delci predmet določene vrste, recimo vrste *kos gline* ali vrste *kip.* Ko so bili | delci gline v naši antinomiji urejeni grudasto, so tvorili kos gline. Kasneje, ko jih je kiparka premikala naokrog, so bili urejeni tako, da so tvorili predmet druge vrste, kip. Ampak po teoriji prevzema lahko delci tvorijo v danem trenutku samo en predmet. Torej takoj, ko so delci urejeni v obliko kipa, vrsta *kip* prevzame vrsto *kos gline:* kos gline neha obstajati, na njegovem mestu pa začne obstajati nov predmet, kip. Delci nič več ne tvorijo izvornega kosa gline, ta kos ne i obstaja več. Delci zdaj tvorijo predmet drugačne vrste, kip.

Vrsta predmeta določa, katere spremembe predmet lahko, katerih pa ne more | veti. Predmeti vrste *kip* morajo ohraniti obliko kipa. Torej če kip zmečka- | .no in nima več oblike kipa, ta kip neha obstajati. Vrsta *kip* spet prepusti nadzor | delcev vrsti *kos gline,* nastane pa predmet, različen od kipa. V poljubnem trenutku ima samo ena vrsta nadzor nad delci, v poljubnem trenutku ti delci tvorijo i en sam predmet.

Teorija prevzema se strinja s teorijo zgolj-snovi, da v danem trenutku skupina delcev lahko tvori samo en predmet. Toda teorija zgolj-snovi pravi, da je vrsta predmeta, ne glede na to, kako so delci razporejeni, vedno vrsta *količina snovi,* medtem ko teorija prevzema pravi, da je vrsta stvari odvisna od tega, kako so delci razporejeni. Ustrezno razporejeni delci lahko tvorijo kipe, kocke ledu ali pa pločevinke gazirane pijače. To je zanesljivo prednost teorije prevzema: to pomeni, da niso vse stvari določene s svojo snovjo. Ali predmeti, kot so *kipi* in *osebe,* vztrajajo skozi razne spremembe, ni odvisno zgolj od tega, ali njihova snov še naprej obstaja; pomembno je, kako je snov razporejena. Kipi, denimo, nehajo obstajati, ko so zmečkani, četudi snov, iz katere so, obstaja še naprej. Osebe prav tako niso določene s svojo snovjo. Sokrat zato po teoriji prevzema }ne obstaja več. Ko je njegovo telo zgnilo, je vrsta *truplo* prevzela vrsto *oseba* in oseba, ki je prej obstajala – Sokrat –, je prenehala obstajati.

A kljub temu, če upoštevamo prav vse, se zdi teorija prevzema slabša od teorije zgolj-snovi. Pravi namreč, da je kos gline uničen, ko vrsta *kip* prevzame vrsto *kos gline.* Torej lahko uničimo kos gline že samo s tem, da ga pregnetemo obliko

kipa. Poskušajte v *to* prepričati koga v vaši domači gostilni! (Mnogi bi priznali, da kos gline lahko »preoblikujemo« v kip, toda teorija prevzema zanika »preoblikovanje«, ki je način nadaljnjega obstoja in vztraja pri nadomestitvi). Tako *vsaka* teorija pravi nekaj neintuitivnega o spremembah, ki jih neki predmet lahko ali pa ne more preživeti: teorija zgolj-snovi pravi, da osebe lahko obstajajo tudi po tem, ko zgnijejo in razpadejo; teorija prevzema pa pravi, da kosi gline *ne morejo* obstajati po tem, ko pridobijo bolj umetniške oblike. Do tu je rezultat izenačen, po en udarec za vsako teorijo. Zdaj pa primerjajmo teoriji na bolj abstrakten način: katera ima intuitivno bolj zadovoljivo *pravilo* o tem, kateri predmeti obstajajo? Pravilo teorije zgolj-snovi je jasno: vsi predmeti so kosi snovi. Teorija prevzema pa nima tako jasnega pravila. V nekaterih primerih nam zares pove, kateri predmeti obstajajo. Pove nam, denimo, da vrsta *kip* prevzame, ko je kos gline oblikovan v kip in da vrsta *oseba* prepusti svoje mesto, ko oseba razpade. Ampak katero *splošno* pravilo nam v *vseh* primerih pove, kdaj ena vrsta prevzame drugo?

Zamislite si teoretika prevzema z Marsa. Namesto vrst, kot sta *kip* in *kos gline,* ki sta ljubi teoretikom prevzema z Zemlje, marsovski teoretik prevzema govori o vrstah kot sta:

Eks-kos: kos gline, ki je lociran na prostem, ne glede na obliko *[outpiece]*

In-kos: kos gline, ki je lociran znotraj, ne glede na obliko *[inpiece]*

Zemeljski zagovornik teorije prevzema pravi, da ko kos gline oblikujemo v kip, preneha obstajati, namesto njega pa nastopi kip. Jasno je, da je to, ali je kip na prostem ali kje znotraj, irelevantno za vprašanje, kateri predmeti obstajajo. Marsovski zagovorniki teorije prevzema vidijo stvari drugače. Svet opazujejo z vidika eks-kosov in in-kosov, ne pa z vidika kipov in kosov gline. Ko je ekskos vnesen noter rečejo, da je vrsta *'in-kos'* prevzela mesto eks-kosa, ki preneha obstajati, obstajati pa začne novi in-kos. In-kos obstaja tako dolgo, dokler je glina nekje znotraj. Ali je glina oblikovana kot kip, ni relevantno za vprašanje, kateri predmeti obstajajo. Če pa glino odnesemo na prosto, preneha obstajati, na domesti pa jo eks-kos.

Zemeljski in marsovski zagovornik teorije prevzema se strinjata, da je sklep antinomije absurden; strinjata se, da nikdar ni dveh različnih materialnih predmetov, ki bi bila narejena iz istih delov. Zato mora vsak od njiju misliti, da je drugi v zmoti glede tega, kaj so pravilne vrste in kateri predmeti obstajajo. Vzemimo kiparko, ki se v hiši pripravlja, da bo začela kipariti. Zemljan in Marsovec se strinjata, da v rokah drži en sam predmet, v sporu pa sta glede tega, za kakšne vrste predmet gre. Zemljan meni, da je ta predmet kos gline, ki bo uničen, ko bo oblikovan v kip. Marsovec meni, da je to in-kos, ki bo preživel preoblikovanje v kip, vendar bo uničen, ko ga bodo odnesli na prosto. Oba ne moreta imeti prav, saj en in isti predmet ne more hkrati še naprej obstajati in prenehati obstajati. Naš zemeljski zagovornik teorije prevzema mora reči, da se Marsovec moti: in-kosi in eks-kosi enostavno ne obstajajo.

Toda kako lahko to trditev upravičimo? Izbira vrst zemeljskega teoretika prevzema sumljivo odraža besede, ki smo jih slučajno skovali tu na Zemlji.

Iznašli bi lahko drugačne besede; lahko bi sledili Marsovcem in vpeljali besede za inkose in eks-kose, ne pa za kipe in kose gline. Če bi storili tako, bi zemeljski zagovornik teorije prevzema moral reči, da bi bili v zmoti v skoraj vseh naših sodbah glede tega, kdaj predmeti nastanejo in kdaj prenehajo obstajati, kajti resnični predmeti so kosi gline in kipi, ne pa in-kosi in eks-kosi. Samo čudežno naključje je, da realnost vsebuje predmete, ki ustrezajo našim trenutnim besedam, ne pa tistim, ki ustrezajo besedam Marsovcev. Prepričanje v obstoj kosov gline in kipov in zanikanje obstoja in-kosov in eks-kosov bi bilo antropocentrično.

Nihilizem

Teorija prevzema in teorija zgolj-snovi se strinjata, da je v vsakem danem primeru navzoč en sam predmet. Izbira prvega glede tega, *katere* vrste predmetov obstajajo, je sumljivo antropocentrična. Izbira drugega je bolj objektivna, vendar ima protiintuitivne posledice.

Ker se je v danem primeru težko odločiti, katere vrste predmet obstaja, bi morda morali reči, da ne obstaja *nobena* vrsta predmetov. To je tisto, kar pravi **nihilist**. Nihilist tako izzove predpostavko Obstoja, po kateri so kipi in kosi gline obstoječe bitnosti. Če enostavno ni takih reči, kot so kipi ali kosi gline (ali in-kosi ali eks-kosi), potem do naše antinomije sploh ne pride.

Ali je res povsem absurdno, da zanikamo obstoj kosov gline in kipov? Saj navsezadnje lahko *vidimo* kipe in kose gline, mar ne? Filozofi iščejo *resnico;* ne želijo zgolj provocirati ali nagajati ali reči karkoli, s čimer se lahko uspešno izmuznejo. Često zagovarjajo presenetljive ali nenavadne trditve, a te trditve morajo vedno biti razumne; ne bi smele biti v neposrednem nasprotju z dokazili naših čutil. Drugače lahko filozofa upravičeno odpišemo kot nekoga, ki se zabava s praznimi igricami, četudi ne vemo natančno, kako naj ga zavrnemo.

Dejansko pa zanikanje obstoja kipov in kosov gline ni popolnoma absurdno in ni v nasprotju z dokazili naših čutil. Vzemimo gromozansko veliko število subatomskih delcev, ki tvorijo to, čemur rečemo kip. Nihilist se strinja, da ti delci obstajajo, saj ne zanika obstoja *vsega.* Večina nas misli, da poleg približno septilijona delcev, ki so urejeni v obliko kipa, obstaja tudi septilijon-in-prva bitnost, namreč kip sam, ki sestoji iz septilijona delcev. Ampak, po mnenju nihilista, kipa ni. Obstaja le septilijon delcev, urejenih v obliko kipa, septilijon in prve bitnosti pa ni. Pravzaprav so za nihilista *edine* stvari, ki obstajajo, delci, reči, ki absolutno nimajo manjših delcev. Celo protoni in nevtroni ne obstajajo, saj te reči vsebujejo kvarke kot svoje dele. Samo osnovni fizikalni delci (denimo kvarki in elektroni) obstajajo. Nihilist se izogne sklepu, da sta kip in kos gline dve stvari, ki ju tvori ista snov, tako da reče, da ne kip ne kos gline sploh ne obstajata. Pravzaprav ne obstaja noben predmet, večji od osnovnega delca, celo vi sami ne! Vas ni, obstajajo samo delci, ki so urejeni v obliko osebe.

Nihilizem ni povsem absurden, ker nam vsakdanja čutna izkustva ne povedo, ali obstajajo samo delci ali pa obstajajo poleg njih tudi predmeti, sestavljeni iz teh

delcev. Jaz (ali bolje, število delcev, urejeno v obliko »mene«) pogledam pred sebe in imam določeno čutno izkustvo, domnevno računalniškega ekrana. Ampak to isto izkustvo bi lahko proizvedli tudi goli delci, urejeni na način »računalniškega ekrana«. Kako lahko rečem, ali poleg delcev obstaja tudi računalniški ekran? Celo tisti med nami, ki smo prepričani v računalniške ekrane, se strinjamo, da vidimo, čutimo in vonjamo tako, kot vidimo, čutimo in vonjamo zaradi ureditve septilijona in toliko mikroskopskih koščkov. Zato moramo priznati, da bi ti koščki bili videti, imeli vonj, ki ga imajo, in se zdeli takšni kot so, ne glede na to, ali tvorijo septilijon in prvo stvar.

A četudi nihilizem ni povsem absurden in ga ne moremo ovreči z golim opazovanjem, je še vedno dokaj absurden. Navsezadnje, če sledimo Reneju Descartesu, francoskemu filozofu 17. stoletja, z golim opazovanjem ne morem ovreči niti tega, da ta trenutek nisem na Marsu in sanjam izjemno žive sanje. (Descartes sam je mislil, da lahko dokaže obstoj dobrohotnega Boga, ki bi ga zaščitil pred tako drastično zmoto, a njegovi argumenti niso prepričljivi). Lahko se uščipnem, da bi videl, ali sanjam, ampak tudi uščip sam bi lahko bil del sanj! Pa vendar, čeprav sem filozof, niti za trenutek ne dvomim o tem, da sem trenutno lociran na planetu Zemlja. Razumno se zdi, da enostavno zanemarimo zelo oddaljeno možnost, da trenutno sanjam na Marsu. Težko je natanko povedati, kdaj je razumno zanemariti takšne možnosti. Ampak morda je nihilizem dovolj oddaljena možnost, da jo lahko postavimo v isto kategorijo kot sanjski scenarij, težko ga zavrnemo, ampak dovolj razumno ga lahko zanemarimo.

V vsakem primeru pa nihilizem morda sploh ne deluje. Predpostavlja, da svet v zadnji instanci tvorijo delci, reči, ki nimajo še manjših delov. A morda takšnih reči, kot so delci, sploh ni. Ali ste kdaj (pozno ponoči, morda v kakem drugem stanju zavesti) razmišljali o hipotezi, da je naš univerzum samo drobec v nekem drugem, velikanskem univerzumu? In da znotraj vsakega atoma v našem univerzumu obstaja nek drug, majcen univerzum? In da vsak »atom« tega majcenega univerzuma vsebuje še nek drug univerzum? Če bi se to zaporedje kar naprej nadaljevalo, tedaj ne bi bilo delcev, saj bi vsak predmet vseboval manjše dele. Morda so ta razmišljanja tako prazna kot Descartesova hipoteza o sanjah, a manj psihadelična različica je bolj zaskrbljujoča: morda vsak delec vsebuje manjše dele, če že ne celotnega univerzuma. Ko je kemija prvič odkrila atom, nihče ni vedel, da imajo atomi manjše dele. Potem so odkrili protone, nevtrone in elektrone. Kasneje so znanstveniki spoznali, da imajo celo protoni in nevtroni manjše dele: kvarke. Ko znanstveniki razvijajo vedno močnejša orodja, elektronske mikroskope in ne vem, kaj še, nam neprestano pripovedujejo o vedno manjših predmetih. Morda se bo ta proces nadaljeval brez konca; morda ima vsak predmet, ne glede na to, kako majhen je, še manjše dele. V nobenem od teh scenarijev ne obstaja noben delec, saj ima vsak predmet še manjše dele. *Absolutni nihilizem*, ki pravi, da noben predmet ne obstaja, celo delci ne, je preveč nesmiseln, da bi ga resno jemali, saj ne more pojasniti dokazil naših čutil, da se vsaj zdi, da predmeti obstajajo. V vsakem od teh scenarijev morajo vsaj *nekateri* predmeti obstajati in glede na to, kako te scenarije opišemo, morajo ti

predmeti imeti manjše dele. V vsakem scenariju bi bil nihilizem zato napačen. Se več, če kakšni predmeti z manjšimi deli zares obstajajo, potem ni razloga, da bi zanikali, da so med njimi kipi in kosi gline. In potem smo še vedno soočeni z antinomijo konstitucije. Nihilizem nam v teh zamišljenih scenarijih ne pomaga in drugi od teh bi navsezadnje, glede na vse, kar vemo, lahko bil pravilen.

Kohabitacija

Tako kot predpostavki Kreacije in Preživetja, je tudi predpostavko Obstoja težko postaviti pod vprašaj. Ker so to edine domneve, na katerih temelji argument, smo počasi potisnjeni v kot. Edina preostala možnost je, da prevprašamo našo intuicijo, da je sklep argumenta absurden, z drugimi besedami, da zavrnemo Absurd. Morda dva materialna predmeta navsezadnje lahko delita isto snov in prostorsko lokacijo v istem času. Tej hipotezi rečemo **Kohabitacija**, saj pravi, da lahko isto prostorsko regijo naseljuje več kot en predmet.

Naš problem je bil v tem, da smo morali izbrati, katere vrste predmet leži v rokah kiparke. Teorija zgolj-snovi pravi: *kos snovi.* Teorija prevzema pravi: *kip.* Nihilist zavrača izbiro in reče: *niti* eno *niti* drugo. Zagovornik Kohabitacije prav tako zavrača izbiro in reče: *oba.*

Kohabitacija se zdi čudna, ampak ali so kakšni razlogi, ki govore proti njej? Da, tu sta dva. Prvič, tik preden kiparka zmečka glino, oblikovano v kip, domnevno drži v svojih rokah dva predmeta, kip in kos gline. Potem stisne roki skupaj in zmečka glino. Po zagovorniku Kohabitacije s tem uniči enega od predmetov: kip je uničen, kos gline pa obstaja še naprej. Ampak kiparka je stisnila kos gline enako močno kot je stisnila kip, enako silo rok je uporabila na vsakem predmetu. Zato moramo sklepati, da je kip mnogo bolj občutljiv na stiskanje kot gruda, mnogo bolj delikaten je. Toda kako je to mogoče? Kip je *natanko tak* kot kos gline v vseh svojih fizikalnih značilnostih. Tvori ga povsem ista snov kot kos gline, ki je urejena v natanko isti konfiguraciji.

Drugič, sama zamisel, da lahko isti deli tvorijo dve stvari, je v nasprotju z našim pojmom dela. Vzemimo naslednjo absurdno zgodbo: »Neka ženska se je nekoč odločila, da njena hiša potrebuje spremembo, zato je vsak del hiše prebarvala v živo oranžno. A čeprav so vsi deli hiše spremenili barvo, hiša sama sploh ni spremenila barve; ostala je povsem enaka«. Zgodba je absurdna, ker predpostavlja, da je hiša nekaj drugega in več kot njeni deli. Kot vsak celoten predmet hiša v nekem smislu ni nič več kot vsi njeni deli vzeti skupaj. A če je to res, potem moramo zavrniti Kohabitacijo. Če celota ni nič več kot njeni deli, potem isti deli ne morejo tvoriti *dveh* celot; drugače bi ena (ali pa obe) od celot morala biti različna od svojih delov.

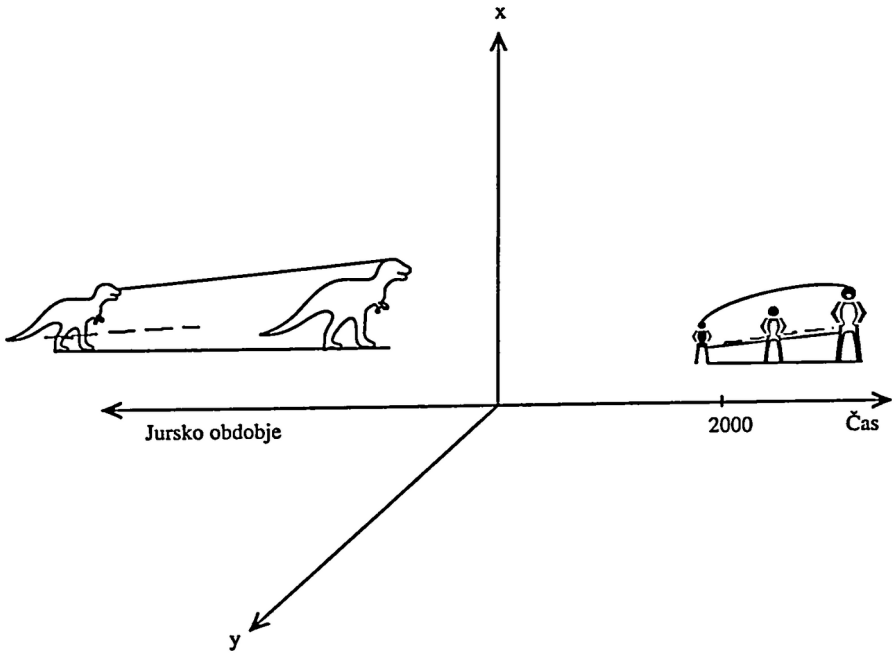
Štiri-dimenzionalizem

Zmanjkuje nam možnosti! Argument za antinomijo temelji samo na treh predpostavkah: Kreacija, Preživetje in Obstoj, pri čemer nobene ne moremo enostavno zanikati. Zagovorniki teorije zgolj-snovi zanikajo Kreacijo, vendar morajo potem sprejeti protiintuitivno trditev, da Sokrat še vedno obstaja. Zagovorniki teorije prevzema zavrnejo Preživetje, a so soočeni z obtožbo antropocentrizma.

Nihilisti zavračajo Obstoj, a pristanejo pri teoriji, ki je preveč radikalna, da bi vanjo lahko verjeli. Zato sledi sklep argumenta – da so kipi in kosi gline različni predmeti, ki jih tvori ista snov. Ampak sprejetje sklepa in s tem Kohabitacije se mora spopasti z dvema močnima protiargumentoma. Kaj naj naredimo?

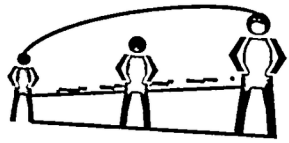
Preostane teorija materialnih predmetov, ki dopušča, da sprejmemo kohabitacijo in zavrnemo omenjena argumenta. To je teorija **štiri-dimenzionalizma**.

Začnimo s teorijo, po kateri je »čas kot prostor«, ki smo jo obravnavali v tretjem poglavju. Razmislite o času kot o četrti dimenziji, poleg treh prostorskih. To je najbolj razvidno iz slik. Oglejmo si naslednji prostorsko-časovni diagram.[1]



[1] Diagram prikazuje dinozavra iz daljne preteklosti in osebo, rojeno leta 2000. Predmeta se na grafu raztezata vodoravno, ker realno trajata v času, čas pa je horizontalna os na grafu: predmeta obstajata na različnih točkah vzdolž horizontalne osi časa. Raztezata se tudi v dveh drugih dimenzijah grafa, ker ljudje in dinozavri dejansko zasedajo nek prostor: predmeti obstajajo na različnih točkah vzdolž vertikalnih, prostorskih, osi. Poleg dinozavra in osebe so na diagramu predstavljeni tudi nekateri od njunih **časovnih delov**. Časovni del predmeta v danem trenutku je časovni presek tega predmeta; gre za predmet-v-danem-trenutku (prim. Sider, T. »Time«, Conee, E. in Sider, T. 2005. *Riddles of Existence.* Oxford: Clarendon Press, 3. poglavje, str. 48–49. – op. prev.).

Relevantna poteza diagrama je ta, da prikazuje predmete, kot da imajo poleg prostorskih tudi časovne dele, kar je osrednja trditev štiri-dimenzionalizma. Nagnjeni smo k temu, da razmišljamo samo o prostorskih delih: roke in noge dane osebe, avtomobilska vrata in volan. Prostorski deli osebe so prostorsko manjši od te osebe: zasedajo manjšo prostorsko področje od celotne osebe. Toda štiri-dimenzionalna perspektiva razkrije tudi časovne dele. Časovni deli osebe so časovno manjši od osebe: obstajajo v manjšem časovnem intervalu od celotne osebe. Diagram prikazuje dinozavra, osebo in njune časovne dele. Oglejmo si osebo:



In njene časovne dele:



Vsak od teh delov obstaja samo v enem trenutku časa, prav tako kot vsak od najmanjših prostorskih delov obstaja samo na enem prostoru. Oseba kot celota sestoji iz vseh delov vzetih skupaj, tako časovnih kot prostorskih.

Oglejmo si kip in kos gline iz štiri-dimenzionalne perspektive:

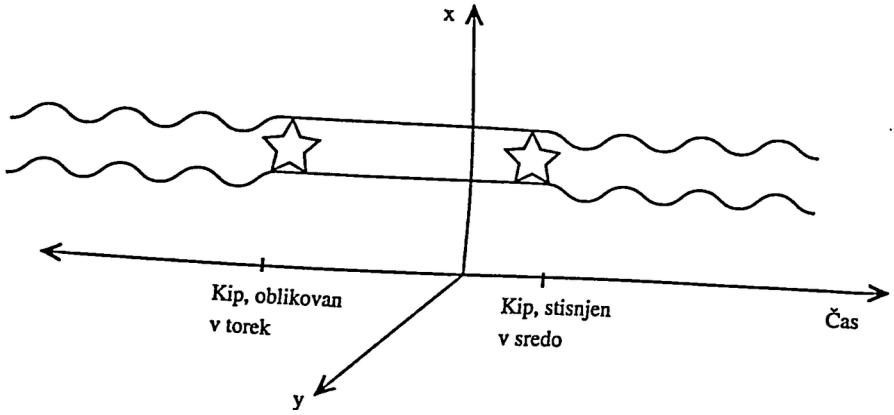
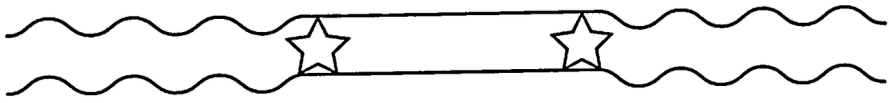
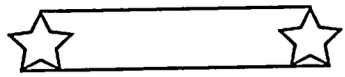


Diagram prikazuje kos gline, ki ima najprej grudasto obliko, potem ga oblikujejo v kip zvezde in potem je spet zmečkan nazaj v grudasto obliko. Diagram prikazuje Kohabitacijo, saj je kip prikazan kot predmet, ki je različen od kosa gline. Kos gline je celoten predmet, ki se začne dolgo, preden je oblikovan v obliko kipa, in obstaja dolgo zatem, ko je zmečkan:



Kip, po drugi strani, pa je predmet, ki obstaja zgolj takrat, ko ima kos gline obliko zvezde:



Kot prikazuje prva slika, je kip del kosa gline. Tako sta kip in kos gline dva različna predmeta, prav tako kot ste vi predmet, ki se razlikuje od vaše roke. Na ta način štiri-dimenzionalizem sprejema sklep antinomije, po katerem sta kip in kos gline dva različna predmeta.

Videli smo, da je Kohabitacija soočena z dvema ugovoroma. Glede na štiri-dimenzionalno sliko se ugovora raztopita. Oglejmo si ju v obratnem vrstnem redu.

Drugi ugovor je bil, da Kohabitacija krši načelo, da ena sama množica delov ne more tvoriti dveh različnih celot. Z vidika štiri-dimenzionalne perspektive to načelo sploh ni kršeno. Prostorsko-časovni diagram jasno kaže, da kos gline in kip *nimata* natanko istih delov. Kos gline ima več delov kot kip, saj ima časovne dele locirane tako v prihodnosti:



kot v preteklosti kipa:



Samo *zdelo* se je, da imata kip in kos gline enake dele, ker smo zanemarili četrto dimenzijo časa.

Prvi ugovor je spraševal, kako je lahko kip tako krhek, ko pa je iz enakega materiala kot masiven kos gline. Za odgovor razvijmo naprej analogijo med prostorom in časom. Uporabna prostorska analogija za kip in kos gline je dolga cesta in eden njenih manjših delov. V ZDA državna cesta 1 teče vzdolž vzhodne obale ZDA vse od Floride do države Maine. Kratek odsek v Filadelfiji se imenuje Bulvar Roosvelta. Bulvar Roosvelta je *del* državne ceste L Seveda gre za dve različni cesti, saj se državna cesta 1 razteza mnogo dlje (v prostoru). Ampak nihče se ne čudi, kako da je Bulvar Roosvelta tako krhek, da neha obstajati na mejah mesta Filadelfija, kljub temu da je znotraj meja mesta iz natanko istega asfalta kot državna cesta 1. Konec Bulvarja na mejah mesta je zgolj stvar odločitve dobrih ljudi iz Filadelfije, da uporabljajo besede »Bulvar Roosvelta« samo za del državne ceste 1. Ta analogija kaže, zakaj je prvi argument proti Kohabitaciji, glede na štiri-dimenzionalno sliko, zgrešen. Zakaj kip preneha obstajati, ko ga zmečkamo? Odgovor: to je zgolj rezultat naše izbire, da z besedo »kip« označujemo samo časovne dele gline, ki imajo obliko kipa.

Če vas še vedno skrbi, da prvi ugovor ogroža štiri-dimenzionalizem, je to morda zaradi zmotne slike o dveh predmetih v rokah kiparke, namreč o dveh

predmetih, ki sta neposredno »navzoča«. Če se dotaknem vašega nosu, se v nekem smislu dotikam dveh stvari, vas in vašega nosu. Ampak neposredno se dotikam samo vašega nosu, *vas* se dotikam posredno, s tem da se dotikam vašega nosu, ki je del vas. Pravilna slika o dveh predmetih v rokah kiparke je podobna. Samo en predmet je neposredno v rokah kiparke, to je tekoči časovni del, ki je skupen tako kipu kot kosu gline. Kip in kos gline sam sta v rokah kiparke samo posredno, tako da vsebujeta časovni del, ki je neposredno v rokah kiparke.

Če bi tako kip kot kos gline bila neposredno v rokah kiparke, potem bi morda preživetje ali uničenje teh bitnosti bilo odvisno od njunih trenutnih fizikalnih značilnosti in bi se zares morali spopasti z vprašanjem, kako je lahko kip tako krhek, ko pa je kos gline tako robusten. Ker pa je edina stvar, ki je neposredno v rokah kiparke, trenutni časovni del obeh, tako kipa kot kosa gline, je tisto, kar se zgodi po tem, samo funkcija fizikalnih značilnosti časovnega dela in tega, kar kiparka z njim stori. Če ga stisne, potem bodo tam nadaljnji časovni deli grudaste oblike; če ga pusti na miru, potem bodo ti deli še naprej imeli obliko kipa. Ostaja vprašanje, kako bomo *rekli* različnim skupkom časovnih delov glede na to, kakšni so ti nadaljnji časovni deli. Samo tistim skupkom, ki imajo obliko kipa, pravimo »kipi«. Če potem kiparka zmečka kip in imajo nadaljnji časovni deli grudaste oblike, samo tisti skupek, ki se konča z zmečkanjem, šteje kot »kip«. Bodite pozorni na to, da se štiri-dimenzionalizem izogne obtožbi antropocentrizma, s katero se spopada teorija prevzema. Naš jezik vsebuje besedo (»kip«) za zbirke časovnih delov gline, ki so oblikovane v obliko kipa. Ne vsebuje pa besed za zbirke *notranjih* ali *zunanjih* časovnih kosov gline. Takšne zbirke vseeno obstajajo. Ti predmeti so tisto, čemur bi Marsovci rekli »in-kosi« ali »ekskosi«. Štiri-dimenzionalizem pravi, da so ti čudni predmeti prav tako realni kot naši običajni kipi in kosi gline. Primerjajte zbirko segmentov državne ceste 1, ki so locirani znotraj mest, katerih imena se začnejo s črko »A«. Nobene besede nimamo za to »Cesto A«, a ta vseeno obstaja, je prav tako realen objekt kot državna cesta L Zato mora štiri-dimenzionalizem *poleg* kipov in kosov gline priznati tudi obstoj in-kosov in eks-kosov.

Nekateri filozofi menijo, da so in-kosi in eks-kosi čudne bitnosti in zato nasprotujejo štiri-dimenzionalizmu. Drugi ne marajo štiri-dimenzionalizma, ker dvomijo o tem, da je čas tak kot prostor. Tretjim se zdijo sumljivi časovni deli, trenutni predmeti, ki se v vsakem trenutku pojavijo in takoj prenehajo obstajati. Jaz s temi stvarmi nimam težav. Sprejetje in-kosov in eks-kosov kot enakovrednih kipom in kosom gline je izvrsten način, da se izognemo obtožbi antropocentrizma, uperjeni na teoretika prevzema. Obravnava časa kot prostora je bila plodna v sodobni fiziki. Kot smo videli v tem poglavju, je plodna tudi v metafiziki. Trenutni predmeti, ki vzniknejo v obstoj in takoj spet izginejo? To je morda nekoliko presenetljivo. Ampak vsaka rešitev antinomije konstitucije bo imela kako presenetljivo značilnost. Drugače antinomija ne bi tako dolgo begala metafizikov.

Nadaljnje branje

Razpravo o antinomijah in njihovem pomenu za filozofijo najdete v članku: W. V. O. Quine, »The Ways of Paradox« v knjigi *The Ways of Paradox and Other Essays* (Random House, 1966).

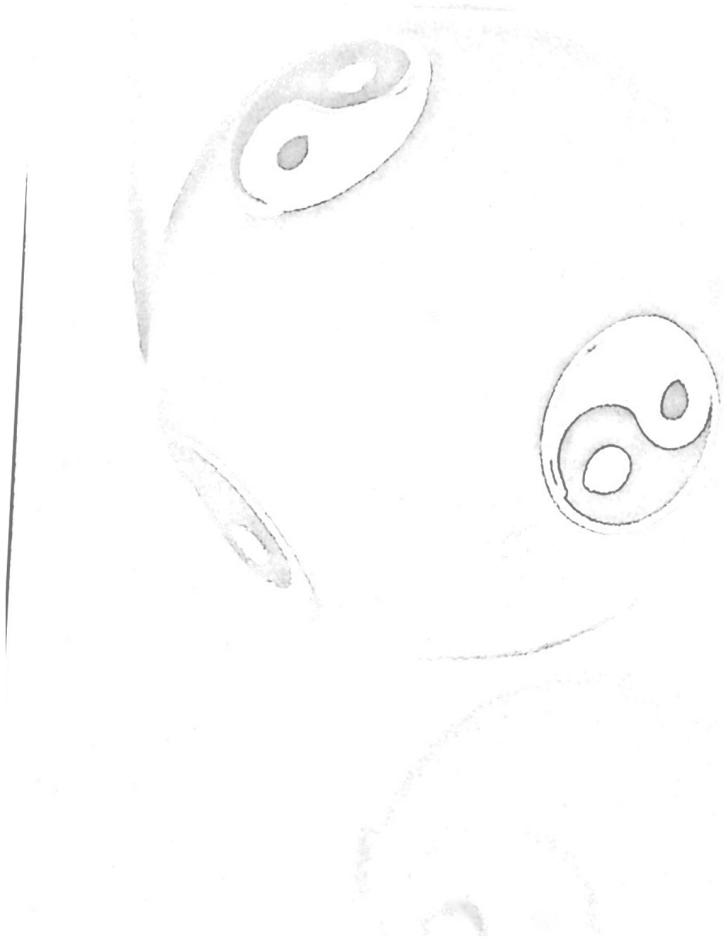
Tretje poglavje knjige Rodericka Chisholma *Person and Object* (Open Court, 1976) zagovarja teorijo zgolj-snovi (ki se pogosto imenuje »mereološki esencializem«).

Michael Burke brani teorijo prevzema (čeprav pod drugačnim imenom) v svojem precej tehničnem članku »Preserving the Principle of One Object to a Plače: A Novel Account of the Relations Among Objects, Sorts, Sortals, and Persistence Conditions«, v Michael Rea (ur.). *Material Constitution* (Rowman & Littlefield, 1997).

In-kosi in eks-kosi temelje na »in-avtih« in »eks-avtih«, ki jih je uvedel El Hirsch na strani 32 svoje knjige *The Concept of Identity* (Oxford University Press, 1982). Osnovno vprašanje Hirschove knjige je: kako materialni predmet. obstajajo v času?

Dober vir za nihilizem je Trenton Merricks: *Objects and Persons* (Oxford University Press, 2001), posebej prvo in drugo poglavje. Merricks ni resnični nihilist, saj je prepričan v obstoj delcev in tudi oseb. A je dovolj blizu temu stališču, saj ne verjame v kipe ali kose gline.

Prvo poglavje moje knjige *Four-Dimensionalism* (Oxford University Press, 2001) je dostopna predstavitev štiri-dimenzionalizma. Peto poglavje je bolj tehnična razprava o problemu konstitucije.



Problem utelešenja

Jernej Sever
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Empirične in fenomenološke razsežnosti utelešenja in umeščenosti v okolje v tradiciji taiji quana

Ena izmed klasičnih interpretacij utelešenja je, da gre za povezavo med okoljem, telesom in možgani, oziroma višjimi kognitivnimi procesi (Gibbs, 2006). Človeška kognicija torej ni samo prepletena s telesom in različnimi biološkimi vedenjskimi mehanizmi, ki so se oblikovali skozi evolucijo, ampak je umeščena tudi v konkretno okolje. Razvoj umetne inteligence je pokazal, da oblikovanje umetnih sistemov na osnovi tako imenovanega »ghost in the machine«, ki iz centralnega mesta nadzoruje vse podsisteme, ni najbolj učinkovit način konstruiranja umetnih inteligentnih sistemov. Izkazalo se je, da so veliko bolj učinkoviti sistemi, ki so umeščeni v konkretno okolje in se jih gradi od spodaj navzgor (Zahavi, 2008). Vztrajanje pri centralnem upravljalcu in tudi delitvi na um in telo pa razkriva bistveno razliko med klasičnim evropskim razmišljanjem in kitajsko daoistično filozofijo. Prva vidi učinkovitost predvsem v transcendenci akcije, ki teži k oddaljenemu cilju, druga pa verjame v imanenco transformacije (Jullien, 2004). To je tudi eden izmed razlogov, da je v kitajski tradiciji človek razumljen kot preplet telesa, možganov in okolja, vsi procesi pa so del nenehnega spreminjanja. Telesna tehnika taiji quan je nastala na omenjenem kulturnem izročilu. Namen našega teksta pa je pokazati, na kakšen način je mogoče za nas metaforičen jezik kitajske filozofije prenesti v naš kulturni kontekst, ga razgraditi na konkretne, do neke mere tudi empirično preverljive parametre, in jih s pomočjo koncepta utelešenja povezati v novo celoto.

Ključne besede: utelešenje, umeščenost, taiji quan, daoizem, kognitivna filozofija.

Uvod – preplet višjih in nižjih kognitivnih procesov ter okolja

Evropska kultura je zelo dolgo vztrajala na strogi delitvi med telesom in umom. Ta rez se je začel že v grški klasični filozofiji in se je preko Descarta prenesel tudi v moderno dobo. Še celo pri Freudu in tudi kasnejši psihoanalizi, ki je mogoče za takratni čas prinesla dokaj revolucionarni pogled na človeka in njegovo kognicijo, je telesno v veliki meri zreducirano na seksualni gon. Lacanova psihoanaliza se v veliki meri dogaja na nivoju simbolnega in imaginarnega. Utelešenost naše kognicije, kompleksnost telesnih procesov in umeščenost v konkretno okolje pa ostajajo zamegljeni in v veliki meri

izgubljeni. V začetku prejšnjega stoletja so empirične znanosti, kot so biologija, etologija in nevrologija, začele razkrivati kompleksnost naravnih sistemov ter prepletenost različnih vedenjskih in miselnih funkcij. Biologija in etologija sta človeka postavili nazaj v naravo. Nevrologija je začela nakazovati biološke osnove naše zavesti. Vendar pa vsi ti premiki sami po sebi še niso dovolj za konceptualni preobrat. Kako je sploh mogoče misliti povezavo našega telesa, zavesti in vedenja? Na kakšen način je mogoče premostiti razliko med prvo in tretjeosebno perspektivo? Tik ob koncu tisočletja je Damasio (1999) v knjigi *The Feeling what Happens* predlagal zanimiv model razdelitve regulacijskih mehanizmov, ki določajo naša vedenja. Delil jih je na bazične regulativne mehanizme, čustva, občutke, in višje kognitivne procese. Telo in um tukaj ne nastopata več v obliki klasične delitve, ampak sta del prepleta različnih mehanizmov. Ti pa lahko nihajo med dvema metodološkima pristopoma. Na eni strani imamo lahko čisto empirične in merljive parametre, ki jih mogoče izmeriti in do neke mere določajo našo zavest (recimo nekatere poškodbe možganov), na drugi strani pa je vendarle izpostavljen tudi problem zavesti, ki kljub vsemu ostaja stvar prvoosebne izkušnje.

Neustreznost klasične delitve na um in telo je nakazal tudi razvoj umetne inteligence, kjer se je na konkretnem primeru pokazalo, da tako imenovan »ghost in the machine«, oziroma centralni um, ki nadzira vse podsisteme, ni ustrezen način razumevanja in tudi ne oblikovanja kompleksnih relacij med »umetno inteligenco« in okoljem. Čeprav so računalniški strokovnjaki že v devetdesetih letih prejšnjega stoletja uspeli skonstruirati računalnik, ki je v šahu lahko premagal šahovskega velemojstra, v tem času še ni obstajal robot, ki bi se lahko uspešno gibal po sobi polni ovir (Clark, 1998). Izkazalo se je, da je centralna nadzorna enota prepočasna in neučinkovita pri odzivanju na spremembe v konkretnem okolju. Zato se je logika v robotiki obrnila in začela graditi robote od spodaj navzgor (Zahavi, 2008: 133). Pojavila se je tudi tako imenovana ideja biološko navdahnjenega programiranja, ki poskuša slediti naravne mehanizme, s pomočjo katerih se organizem prilagaja na spremembe v ekosistemu. Brez umeščenosti v okolje ne moremo imeti inteligentnega sistema (Zahavi, 2008:133). Razvoj umetne inteligence nas tako pripelje nazaj k človeku. Ljudje nismo božanska bitja, ki nas bi vodil nekakšen vnaprej določen um, ampak smo živa bitja, ki smo utelešena v konkretnem telesu, to pa je umeščeno v dano okolje. Na osnovi interakcije med temi nivoji in prepleta najrazličnejših mehanizmov se oblikuje naše vedenje, zaznava in razmišljanje.

Človeške kognicije tako ne moremo razumeti parcialno in je omejiti zgolj na nekaj višjih kognitivnih procesov, pri katerih se navadno izpostavlja predvsem možnost abstraktnega mišljenja in jezika, ampak jo je potrebno razumeti ali vsaj poskušati razumeti v prepletu različnih sistemov in podsistemov, ki se oblikujejo na osnovi relacij med okoljem, telesom in možgani.

Kognitivna filozofija je izpostavila prav pomen razumevanja naše kognicije v povezi s telesom in umeščenostjo telesa v dano okolje (Clark, 1997). Zato lahko koncepta utelešenosti in umeščenosti v okolje razumemo predvsem z vidika poizkusa premostitve prepada med telesom, možgani in okoljem. Ta preplet nam omogoča vsaj dva metodološko različna pristopa. Na eni strani možnost

empiričnega raziskovanja različnih sistemov in delov teh sistemov in na drugi strani fenomenološko razgradnjo te izkušnje. Clark pravi, da potrebujemo nova orodja, s katerimi bomo lahko raziskovali učinke, ki se razprostirajo čez različne časovne skale, znotraj množice individuumov, ki vključujejo kompleksne interakcije z okoljem (Clark, 1997: 221). Mi se bomo, da stvar ne bo postala nepregledna, omejili na konkreten primer in prakso, kjer pa bo mogoče opazovati vse omenjene povezave. Samo razgradnjo primera pa bomo poskušali izvesti s fenomenološko in emipirično metodo.

Za prikaz možnosti povezave med obema metodološkima pristopoma sem si izbral telesno tehniko taiji quan. In to zaradi več razlogov. Prvič zato, ker tehniko osebno zelo dobro poznam in se z njo in tudi drugimi borilnimi veščinami raziskovalno že zelo dolgo časa ukvarjam, kar mi omogoča ustrezno fenomenološko razgradnjo izkušnje. Drugič zato, ker filozofija daoizma, na kateri temelji taiji quan, že vsebuje koncepte utelešenja in umeščenosti in je brez teh konceptov sploh ne moremo ustrezno razumeti. In tretjič zato, ker pri vadbi borbene različice taiji quana ozaveščamo in spreminjamo naše motorične in tudi miselne vzorce. To spreminjanje pripelje do čisto konkretnih sprememb na ravni naše drže, gibanja in odzivanja, ki bi jih bilo mogoče ob ustrezni določitvi parametrov tudi empirično preverjati in meriti.

V tem tekstu bomo poskušali nakazati, da se v kitajski tradicionalni misli nikoli ni zgodil rez med telesom in umom, ki ga je v Evropo vneslo celotno posokratsko razmišljanje (Jullien, 2004). Preplet telesnih, miselnih, čustvenih procesov in okolja je predvsem znotraj daoistične filozofije in posledično tudi različnih azijskih telesnih tehnik veljal kot osnovno izhodišče. Naš namen je pokazati, na kakšen način je mogoče za nas metaforičen jezik kitajske filozofije prenesti v naš kulturni kontekst, ga razgraditi na konkretne, do neke mere tudi empirično preverljive parametre, in jih s pomočjo koncepta utelešenja povezati v novo celoto. Pomen izročila taiji quana ni zgolj v njegovi borbeni razsežnosti, ampak gre za poizkus razumevanja in spreminjanja človekovega vedenja na ta način, da je z okoljem v čim boljšem ravnovesju. Ne torej v smislu podreditve okolja, kar je v veliki meri logika evropskega stališča, ampak v smislu razumevanja in optimizacije naših motoričnih, vedenjskih in miselnih strategij. Ali kakor pravi Jullien, osnova za učinkovito delovanje v svetu v kitajski tradicionalni misli ni usmerjena v transcendenco akcije, ampak bolj v imanenco transformacije (Jullien, 2004: 59).

Človek in vedenje – preplet mnogih sistemov in podsistemov

Našega delovanja torej ne vodi vnaprejšnji program, ampak je naše vedenje, čustvovanje in razmišljanje posledica delovanja mnogih sistemov in podsistemov, ki lahko potekajo neodvisno od zavedanja in hotenih odločitev. Konkretni odzivi, vedenja in zaznave na zavest lahko vplivajo ali pa so že posledica hotenih odločitev in zavedanja. Na osnovni ravni gre za homeostatične procese, kot je uravnavanje temperature, krvnega tlaka in nivoja sladkorja v krvi. Vendar pa lahko tudi mnogo čustvenih, ravnotežnostnih in

drugih vedenjskih strategij in odzivov poteka neodvisno od centralnega upravljanja. To pa ne pomeni, da z ozaveščanjem teh procesov ne moremo nanje vplivati in jih spreminjati.

Klasičen nevrološki pogled na gibanje vidi preplet različnih ravni na ta način. Višji centri v možganih določijo cilj nekega gibanja, sam proces pa se dogaja na »nižji ravni«, v primeru gibanja predvsem na ravni malih možganov (koordinacija giba) in hrbtenjače (nadzor samih mišic) (Bear, 2007). In čeprav so vsi ti podsistemi do neke mere neodvisni, so hkrati vključeni tudi v celoto. Prepleteni pa niso samo znotraj organizma, ampak so tesno prepleteni tudi z okoljem. Kar na nek način pomeni, da so se naši možgani in s tem tudi naša kognicija razvili v toku evolucijske zgodbe. Na osnovi tega lahko izpostavimo dve hipotezi, ki sta tudi vodilo našega teksta.

a) Naša zavest in misli so tesno povezani z izkušnjami in našimi telesnimi in zaznavnimi nagnjenji. Abstraktne koncepte iz taiji quana je mogoče ustrezno razmeti šele, ko smo razvili izkušnjo, v kateri so ti koncepti utelešeni. Tak koncept je recimo princip »nedelovanja« v kontekstu daoistične filozofije. Gibbs (2006) poskuša na različnih primerih pokazati, kako se lahko na osnovi ustreznih telesnih izkušenj oblikujejo tudi abstraktni simboli in pomeni. Celo popolnoma abstraktni koncepti, kot so ravnovesje in svoboda, imajo svoje reference v konkretnih situacijah, relacijah, stvareh in občutkih. Razumevanje je v veliki meri odvisno od kulture, v kateri se nahajamo, ter od evolucijskega razvoja naših čustvenih in drugih vedenjskih strategij, ki določajo pogoje in območje razumevanja določenega pojma. Proces pa seveda poteka v obe smeri. Abstrakten pojem nas lahko usmeri na novo izkušnjo, ki jo brez tega simbola ne bi mogli odkriti. V taiji quanu ali tudi drugih meditativnih in telesnih praksah so ozaveščanje, spreminjanje telesnih procesov in tudi odnosa do okolja medsebojno prepleteni in delujejo drug na drugega v različne smeri. To pa hkrati pomeni, da v primeru taiji quana ne moremo vedeti, kaj točno pomeni metafora »potopitev qi 氣 energije v 丹田 dan tian«, če nimamo ustrezne telesne izkušnje. Po drugi strani pa te izkušnje najbrž sploh ne bi iskali in razvijali, če ne bi obstajala, oziroma bila zapisana v obliki koncepta.

b) Človeško vedenje in odzivanje deluje na osnovi množice različnih sistemov, ki lahko delujejo neodvisno in so usmerjeni predvsem v praktično učinkovitost (Clark, 1997). Z ustrezno vadbo je mogoče te mehanizme spreminjati in jih optimizirati tako, da bolj ustrezajo spremembam v okolju. Mehanizmi, ki obvladujejo in oblikujejo vedenja in odzive, niso nujno idealni, ampak so predvsem praktični, zadovoljivo učinkoviti in zadostujejo za preživetje v danem okolju. Če poskušamo biti bolj nazorni, si lahko sposodimo primerjavo znanega slovenskega nevrologa dr. Zvezdana Pirtoška. V primeru, da bi primerjali razvoj možganov z razvojem avtomobilov, bi bilo to tako, kot da bi starega fička, nadgradili v modernega Mercedesa višjega razreda z vsemi mogočimi elektronskimi sistemi, napravami in pomagali za varno in udobno vožnjo. Ne glede na vse super predelave, bi v osnovi še vedno imeli fička. Fičko bi bil seveda prepleten z Mercedesom, bil bi popolnoma inkorporiran, umeščen v moderno umetno inteligenco. Kljub temo tak sistem ne bi deloval optimalno.

Pragmatična funkcija našega vedenja pomeni tudi, da z okoljem nikoli ne moremo biti v popolni homeostazi. Eden izmed ciljev taiji quana ali pa tudi osnovni cilj daoistične filozofijeT je prevetriti naša vedenja na ta način, da se bodo čim bolj približala okolju, da z njim postanemo eno. Ta enost pa se imenuje dao. Za doseganje tega cilja v borbi je potrebno spremeniti naše avtomatične odzive. Brez ozaveščanja našega vedenja in spreminjanja telesnih odzivov ta proces ni mogoč.

Utelešenje in umeščenost

Ena izmed klasičnih interpretacij utelešenja je, da gre za povezavo med okoljem, telesom in možgani, oziroma višjimi kognitivnimi procesi (Pecher, Zwaan, 2005: 66). Iz evolucijskega vidika je funkcija možganov predvsem ta, da izbirajo ustrezna vedenja, ki posamezniku omogočijo preživetje. Sposobnost preživetja je odvisna od koalicije med možgani in telesom, ki je umeščeno v konkretnem ekološkem okolju (Clark, 1998). Razumevanje okolja lahko razširimo in ga razumemo kot celoten življenjski prostor nekega organizma, ki ima lahko več ravni: fizično okolje (vpliv gravitacijskih sil), biološko okolje (kjer se zadovoljujejo naše biološke potrebe) ter prav tako tudi kulturno in socialno okolje. Iz tega vidika tudi razmerje med bitjem in okoljem ni enosmerno, ampak bitje s svojimi dejanji deluje nazaj nanj. Okolje je na ta način že spremenjeno in preoblikovano preko bioloških telesnih, vedenjskih in miselnih procesov. Gre torej že za okolje, ki je preoblikovano s samo funkcijo utelešenja, kjer ne gre zgolj za enosmerno zanko, ampak mora ta delovati v obeh smereh.

Utelešenje lahko tako vidimo kot enega izmed poizkusov premostitve problemov, ki so se v evropski kulturi in tudi znanosti pojavili zaradi delitve na um in telo, ki je do neke mere zaznamovana že z klasičnim grškim sokratskim razmišljanjem, ki postavlja razmišljanje in um nad telo in poželenje (Sokrat, Aristotel). Stališče se je kasneje zaostrilo z Descartesom in je do neke mere zaznamovalo tudi parcelizacijo znanosti, ki je postala učinkovita v svojih omejenih okvirjih, zmanjka pa ji sposobnost povezave teh posameznih podsistemov v smiselno celoto. Clark vidi prihodnost nove kognitivne znanosti v sposobnosti razumevanja naše kognicije in vedenja iz prepleta okolja, telesa in možganov. Osnovni cilj, ki si ga postavljamo pri naši nalogi, pa je opazovati ta preplet na konkretnem primeru in sicer na filozofiji, telesnih tehniki in borilni veščini taiji quan.

Razlike med evropsko in kitajsko mislijo

Eden izmed priznanih raziskovalcev kitajske klasične literature F. Jullien izpostavlja bistveno razliko med Kitajsko in evropsko mislijo, ki jo je zaznamovala grška klasična filozofija. Obe kulturni področji razumeta učinkovito delovanje v svetu na različna načina. Grška filozofija delovanje v svetu vidi kot akcijo, ki je usmerjena k nekemu cilju. Iz te perspektive je tudi

narava razumljena kot nekaj linearnega, kar ima notranji cilj, ki ji je določen. Človek ga mora samo odkriti in v skladu z njim delovati. Jullien navaja Aristotela, ki naravo rad personificira. Zanj je narava »demiurgična, pametna, rokodelska« (Jullien, 2004: 59). Z našimi besedami bi to pomenilo, da jo vodi »ghost in the machine«. Ta pa se kasneje lahko preoblikuje v neke vrste absolut, lahko tudi poslednjo znanstveno resnico ali centralni računalnik, ki z vnaprejšnjim programom vodi vsa delovanja robota.

Kitajska misel je drugačna. Človeške učinkovitosti ne vidi v smislu iskanja poslednje resnice ali cilja, ampak kot sposobnost naravnega spreminjanja. Ali kakor pravi Jullien, »klasična kitajska filozofija učinkovitosti ne verjame v transcendenco akcije, ampak bolj v imanenco transformacije« (Jullien, 2004: 59). Ta koncept je hočemo ali nočemo zelo podoben razliki med robotom, ki ga upravlja centralni računalnik s popolnim vnaprejšnjim planom, in na drugi strani robotom, ki se lahko uči iz okolja in se prilagaja spremembam.

Razvoj umetne inteligence je v modernem času pokazal na težave, s katerimi se soočimo, če želimo ustvariti učinkovito umetno inteligenco, ki je postavljena v konkretno okolje. Zahavi omenja ugotovitve programerja Richarda Brooksa (Zahavi, 2008: 133), ki poudarja, da tradicionalne metode izdelovanja umetne inteligence, ki so postavljale umetno inteligenco od zgoraj navzdol, kjer se je utelešeni sintaksi poskušalo dodati funkcionalno telo, preprosto niso učinkovite. Veliko bolje se obnesejo sistemi, ki se gradijo od spodaj navzgor. Taki roboti so umeščeni v določeno okolje, njihovo znanje pa je utelešeno skozi konkretno interakcijo. Sistem se gradi iz preprostih odzivov, ki se jih nadgrajuje. Na osnovi želje po oblikovanju umetne inteligence, ki bi upoštevala mehanizme, ki delujejo v naravi in omogočajo prilagajanje organizmov na najrazličnejše spremembe v njihovi ekosistemih, se je oblikovala ideja biološko navdahnjenega programiranja ali pogosto tudi AI Nouvelle. Osnovna hipoteza tega gibanja je, da če želimo imeti inteligentni sistem, mora biti ta nujno umeščen v konkretno okolje. S tem se izognemo potrebi po tradicionalni delitvi in simbolnih reprezentacijah, ki so shranjene v centralnem računalniku ali možganih. Izkušnja biološko navdahnjenih programerjev je, da ko enkrat postaviš tako stališče, postane potreba po tradicionalnih simbolnih reprezentacijah nepotrebna (Zahavi, 2008: 133).

Kitajska misel se seveda ni srečevala s takimi težavami. Telo, narava in um niso bili nekaj ločenega, ampak so bili del spreminjanja. Del iste reke, ki pa je vendar vedno, ko priteče mimo, malo drugačna, če malo poenostavimo Heraklita. Seveda pa ima tak način razmišljanja tudi določene težave. Čeprav je lahko z vidika življenjske modrosti zanimiv, privlačen in tudi učinkovit, pa v svetu, v katerem je vse »eno«, ni mesta za analitičen pristop. To ne pomeni, da tak pristop ne more biti razumljiv, je pa dejstvo, da je zelo težko strogo znanstven. V tem stilu lahko izpostavimo tudi znano Lao Zijevo misel »ne stori ničesar in nič ne bo ostalo nestorjeno« (Milčinski, 1992:37). Jullien poudarja, da gre v tem primeru za nasprotje logike aktivizma. Aktivacija, ki se zgodi po nekem vnaprejšnjem planu, vedno predvideva tudi nasprotno akcijo. Na ta način se ujamemo v zanko, akcije in nasprotne akcije. Lao Zijeva misel pa zagovarja nekaj drugega: »Logiko, v kateri se posameznik nenehno vzdržuje lastne

aktivnosti in reducira svoje delovanje ali, drugače, ne naredi ničesar in potem ne bo več ničesar, kar ne bi bilo storjeno« (Jullien, 2004: 86).

Kljub temu pa je ta zgodba lahko malo zavajajoča in je ne smemo vzeti iz konteksta. Odsotnost akcije pomeni predvsem to, da ni akcije, ki bi jo vodili vnaprejšnji cilji. V svetu, v katerem akter postane del nenehnega spreminjanja okolja, je njegova aktivnost neopazna. Prav tako se v okolje ne moreš odpraviti z nekim ciljem in ta cilj izpeljati brez kakršnih koli posledic. Posameznik je že vedno del okolja in s tem tudi njegovega spreminjanja, vprašanje je le, ali s svojimi dejanji temu spreminjanju sledimo ali pa si hočemo okolje podrediti. Kar pa pomeni, da se ujamemo v kroga akcije in nasprotne akcije. Ekološke težave modernega sveta so eden izmed takih problemov.

Če se sedaj vrnemo k eni izmed začetnih hipotez. Glede na to, da vedenja, ki so se oblikovala med evolucijo evolucije, niso nujno optimalna, ampak predvsem funkcionalna in pragmatična, smo do neke mere obsojeni, da se z našim vedenjem bolj ali manj uspešno odzivamo na spremembe v okolju. Doseganje stanja, v katerem nobena akcija ni več potrebna, kar naj bi bil cilj tudi daoistične filozofije, pa v bistvu pomeni optimizacijo našega vedenja do take mere, da smo eno s svojim okoljem.

Tradicija taiji quana poskuša tej doktrini slediti v konkretni življenjski situaciji. Osnovni cilj taiji quana v borbi je slediti in se prilagajati, optimizirati svoje gibanje glede na nasprotnika. Nasprotnik pa bo tisti, ki bo storil napako. Zato da lahko to raven dosežemo, je potrebno obvladovati in poznati svoje telo, svoja vedenja, čustva, misli in na osnovi tega znanja čim bolje slediti spremembam.

Ali sta zavest in telo stroja

S prevlado in razvojem empiričnih pristopov se pokaže tudi, da mentalnih stanj ne moremo kar preprosto zreducirati na nevrološka stanja v možganih. Zaznave, občutki, čustva in misli se dogajajo na osnovi prepleta med okoljem, telesom in možgani. Naše telo ni zgolj biološko telo, ki ga je mogoče opredeliti z določenimi parametri in podvreči empiričnemu raziskovanju, ampak je hkrati ali pa v prvi vrsti telo, s katerim čutimo, zaznavamo, delujemo, se z njim ljubimo. Empirična analiza dogajanja nam tako še ne da vsebinskih odgovorov. Koncept utelešenja naj bi poskušal premostiti ta problem. S tem pa tudi raziskovanje človeške kognicije postane fenomenološko naravnano. Kognitivno znanost bi tako lahko razumeli kot področje, kjer se fenomenološka in empirična metodologija dopolnjujeta in povezujeta. S tem pa se dotikamo podobnega področja, kot ga raziskuje tudi moderna nevrofilozofija. Raziskovanja tako poteka v dveh nasprotnih smereh: ali začenja na empirični strani in se nato začne ukvarjati s filozofskimi vprašanji ali pa si postavlja bolj obča vprašanja in išče empirične parametre, ki bi ta vprašanja potrjevala ali reševala (Markič, 2010: 14). Pri nas se filozofski del osredotoča na razumevanje kozmoloških konceptov daoizma in fenomenološko razgradnjo izkušnje taiji quana, empirični del pa pokriva poizkus merjenja manifestacije teh konceptov v konkretni situaciji, bodisi da je to uravnotežena človeška drža, gibanje ali borba.

Zahavi poudarja, da fenomenološki poudarek na telesu očitno pomeni, da se zavrača kartezijanski dualizem, vendar pa to ne pomeni, da pristanemo na kartezijanski materializem (Zahavi, 2008:135). Trditev, da smo ljudje zgolj stroji, ki delujejo v skladu z določljivimi mehanizmi, kakor na to gledajo nekateri programerji, preprosto ne drži. Teles in tudi naših možganov ne moremo zreducirati zgolj na njihove merljive parametre.

Fenomenološko gledano telo ni samo objekt v svetu, ampak je tudi osnova naše izkušnje, ki nam omogoča, da vidimo, se dotikamo, vonjamo. Če pa to misel izpeljemo še naprej, potem telo hkrati tudi določa naše relacije z okoljem, način, kako lahko stvari vidimo, kako se nanje odzivamo in nenazadnje tudi, kako mislimo. Če poskušamo čustva razumeti v skladu z Damasijevo doktrino, potem so tudi mentalna stanja, ki se jih povezuje s čustvi, utelešena v samih bioloških relacijah. Čustva Damasio razume v prvi vrsti kot kompleksne vedenjske odzive (Damasio, 1999: 2008), ki imajo v osnovi čisto biološko funkcijo. Seveda čustva preko občutkov in kognicije tudi občutimo, jih oblikujemo in predelujemo, ampak v prvi vrsti čustva nekaj delajo. Če tako razmišljanje razvijamo še naprej, lahko v skladu z Gibbsom (2006) potrdimo, da so tudi abstraktni koncepti in metafore utemeljeni na popolnoma konkretnih situacijah.

Koncepta utelešenja in umeščenosti nam lahko omogočita povezovanje empiričnega in fenomenološkega pristopa, kjer se mentalna stanja in fenomene poskuša interpretirati preko introspekcije, to pa se lahko okrepi s konkretnimi empiričnimi meritvami in rezultati. Hkrati s tem pa lahko tudi klasično kitajsko misel razumemo kot obliko fenomenološko-kozmološkega razmišljanja, ki sicer uporablja drugačen logičen in metaforične sistem pripovedovanja, vendar pa že imanentno vsebuje razumevanje človeka v njegovi tesni relaciji z okoljem, med možgani in telesom.

Ko torej govorimo o telesu, lahko o njem govorimo na dveh ravneh, eno je lahko biološko telo, ki je predmet empiričnega raziskovanja, drugo pa je naše lastno telo, s katerim zaznavamo, se z njim odzivamo in ga doživljamo. Preplet fenomenološkega pristopa in čisto empiričnih dejstev je skrit tudi v tradiciji taiji quana. Tradicija taiji quana gradi na daoistični filozofiji, hkrati pa se ukvarja s čisto konkretnimi učinki na ravni naše drže, gibanja in borbe. Na ta način pa lahko postane tudi predmet empiričnega raziskovanja.

Taiji quan – zavestno gibanje in utelešenje

Taiji quana ne moreš vaditi, če ne vadiš zavesti, svojega telesa in tega ne počneš v ustreznem okolju. Vse troje lahko prinese izkušnjo daa, enosti, ali bolje ravnovesja med jing in jang. V borilni veščini to pomeni ohranjanje ravnovesja s svojim nasprotnikom, ki ga lahko dosežemo le tako, da razvijemo zavestno gibanje in na osnovi tega prepoznavamo gibanje in napake tudi pri drugih (Wille, 1996). Ozaveščanje telesa in gibanja je eden izmed glavnih procesov pri vadbi taiji quana, brez ozaveščanja ni napredka.

»Najprej moramo razumeti pomen besed zavestno gibanje. Šele ko dojamemo zavestno gibanje, lahko začnemo interpretirati energijo (qi), in končno, iz interpretacije energije lahko gremo na spiritualno razjasnitev« (Wille, 1996: 66).

Jullien poudarja, da daoistična misel izpostavlja tri stopnje v oblikovanju in razvijanju osebnosti, prva je jedro (jing), druga qi (energija diha) in tretja spiritualna (shen). Če se to prevede v konkretno življenjsko situacijo, potem je zadeva videti takole:»Ob rojstvu 'spiritualno' vstopi v fetus, na tej osnovi se oblikuje 'dih', ki povzroči nastanek jedra (prisotnosti). Ko se posameznik začne starati, mora prečistiti svojo prisotnost, torej svoje fizično bivanje (telo) in ga spremeniti v 'dih' (qi), ta pa se potem lahko spremeni v spiritualno energijo, ki je zadnja stopnja energije« (Jullien, 2007:84).

Kozmološki, celostni pogled, ki ga odpira Jullien, nam sicer rahlo zamegli zadevo. Navedel pa sem ga zato, ker gre zgolj za bolj abstraktno različico razvijanja osebnosti, ki jo najdemo tudi v zgornjem odlomku o namenu taiji quana. Ta odlomek lahko na osnovi lastne izkušnje prevedemo v bolj evropsko terminologijo. Prvi del je dokaj enostaven. Osnova taiji quana je zavestno gibanje, torej ozaveščanje našega telesa. Ozaveščanje telesa pomeni prepoznavanje naših fizioloških odzivov, zaznavanje mišičnih napetosti v telesu in prepoznavanje naših motoričnih vzorcev v konkretnih relacijah z okoljem. Na osnovi ozaveščanja lahko naredimo naslednji korak. Prečistimo naše vedenjske strategije, jih optimiziramo in jih na ta način bolje uravnovesimo z okolje Posledica tega prečiščenja je zaznava qi energije.

Koncept qi-ja je zelo težaven koncept, zato ker se ga uporablja v fenomen loškem in kozmološkem kontekstu. Če ga opazujemo čisto na konkretnem pi. mera borbene izkušnje pri taiji quanu, pa ga lahko dokaj ustrezno prevedemo na koncept optimalne poravnave. Teoretični koncept optimalne poravnave lahko najdemo pri kineziologiji. Optimalna poravnavava pomeni stanje, držo, pri kateri se telo s čim manj napetosti upira silam gravitacije (Bronstein, 2004). V primeru taiji quana je potrebno ta koncept rahlo razširiti. Pri učinkoviti drži v taiji quanu poskušamo naše telo nastaviti na ta način, da se zunanjim silam ne upiramo z mišicami, ampak s strukturo telesa, mišice pa uporabimo zato, da telo držimo v tej strukturi. Tako optimalno poravnavanje nam naravno ni dano, ampak v nas obstaja zgolj kot potencial, ki ga je potrebno razviti skozi ustrezno vadbo in ozaveščanje. Oi iz tega vidika simbolizira ta potencial. Oi tudi ni mističen pojem, ampak zgolj fenomenološki pojem, ki označuje trenutek in občutek, ko se naše telo optimalno poravna. Telo je sproščeno, pravilno poravnano, naš um pa ohranja konstantno pozornost. Taka sproščena drža je tesno povezana z mnogimi meditativnimi in telesnimi praksami. Hkrati pa je to tudi drža, ki je vedno le potencialno naša. Ali kakor je rekel eden izmed mojih učiteljev, nikoli nisi v popolnem ravnotežju, lahko se mu le približaš ali pa pride za trenutek, v naslednjem trenutku pa že izgine. Optimizacija telesne drže se v borilni veščini nadaljuje v gibanje in na koncu v borbo. Glavne cilje taiji quana tako lahko pogojno strnemo v tri poglavitne točke.

1.) Optimizacija in izboljšanje telesne drže, ki pomeni vzpostavitev učinkovite poravnave telesa, kjer se za upiranje gravitaciji porabi čim manj energije;

2.) optimizacija našega gibanja in ohranjanje pravilne poravnave v gibanju;

3.) optimalno gibanje ohranjamo tudi v borbi.

Doseganje teh treh ciljev je mogoče le ob tesni povezanosti telesnih in višjih kognitivnih procesov. Učenje je mogoče le v okolju, ki ti tako učenje in napredovanje dopušča. Na tem mestu nimamo prostora, da natančno razdelamo vsako od teh točk. Naš namen je predvsem pokazati, kako je v tradiciji taiji quana vključen koncept utelešenja in umeščenosti. Pokazali pa bi tudi radi, da naj bi pravilna vadba taiji quana pripeljala do sposobnosti zavestnega gibanja, spreminjanja in prilagajanja. Zadnji koncept je mogoče zelo neposredno razbrati tudi iz naslednjega odlomka.

»Omejevanje, nezadostnost, ločitev in upiranje so slabost borbe. Razlog, da jih imenujemo napake, je v nezmožnosti doseganja zavestnega gibanja. Če se ti ne uspe prilepiti, ohranjati, povezati se in slediti, če ne razumeš sebe, kako boš lahko razumel druge? Borba ni omejevanje, nezadostnost, ločitev in upiranje, ampak prilepiti se, ohranjati, povezati se in slediti. Če nam to uspe, ne bomo zgolj brez napake v borbi, ampak bomo naravno dosegli zavestno gibanje in s tem nadaljevali na raven interpretacije energije« (Wile, 1996: 67).

Prava borba nima cilja, ki bi imel jasen učinek in pot. Edini cilj je, da v svojem gibanju in v relaciji do nasprotnika ostanemo optimalni. Če se ne prilepimo in le sledimo, začnemo izgubljati ravnotežje na fenomenološki in tudi na empirično merljivi ravni, s tem pa tudi izgubimo možnost zavestnega gibanja.

V naše odzive se pritihotapijo avtomatične motorične reakcije, ki jih ne predvidimo. Oddaljimo se od potenciala, ki ga imamo, in s tem od qi-ja. Tudi že omenjeni daoistični rek »ničesar ne stori, da nič ne bo ostalo nestorjeno« je potrebno razumeti predvsem v kontekstu nenehnega spreminjanja in sledenja.

Proces spreminjanja in ozaveščanja ni omejen zgolj na naše telo in njegovo interakcijo z okoljem. Glavni cilj borilne veščine je, da s pomočjo višjih kognitivnih procesov prepoznavamo, vplivamo in spreminjamo vedenjske vzorce našega gibanja in hkrati spreminjamo našo interakcijo z okoljem. S spreminjanjem pa se spreminjajo tudi naši miselni vzorci in na koncu tudi naša samopodoba.

Na osnovi nove telesne izkušnje, procesa ozaveščanja in vadbe naših potencialov (qi) lahko razvijemo spiritualno izkušnjo, ki pa zopet ne označuje mističnega doživljanja, ampak predvsem sposobnost konceptualizacije izkušnje na ravni višjih kognitivnih procesov. Na ta način je izkušnja notranjega ravnovesja ozaveščena in umeščena v abstraktni pojmovni svet določenega kulturnega in znanstvenega okolja. S tem pa smo sklenili krog, ki ga izpostavlja Gibbs (2006), namreč, da so še tako kompleksni metaforični pomeni ali abstraktni kozmološki koncepti utelešeni na konkretnih izkušnjah in relacijah iz našega življenjskega okolja. Nova telesna izkušnja na ta način prevetri tudi naše abstraktne koncepte in jim da nove pomene.

Povezovanje različnih ravni pri taiji quanu

Pri opisovanju izkušnje v taiji quanu se uporablja drugačno terminologijo, kot jo uporablja moderna znanost, kljub temu pa je hitro zelo jasno, da gre za preplet različnih ravni, v katerem sodelujejo višji kognitivni procesi, telo in možgani.

»Um in qi sta gospodarja,

Kosti in meso so njuni zastopniki,

Boki in noge so poveljniki,

Roki sta prednja straža,

In oči in koža so vohuni,

Gospodarji dajo ukaz in zastopniki delujejo,

Poveljniki dajo ukaze in gospodar se odzove,

Vohuni morajo takoj poročati poveljniku,

In poveljnik izda ukaze četam,

Gospodar in podanik delujeta skupaj

Zgoraj in spodaj delujeta v harmoniji

In celotno telo je pretok qija« (Wile, prevod Sever, 1996: 56).

Prva stvar, ki jo lahko razberemo iz tega odlomka, je, da gre za preplet različnih ravni. Čeprav gospodar ukaže, se mora prilagajati situaciji in tudi poveljnikom. Nekateri procesi se zgodijo na nižji ravni, med vohuni, zaznavo in poveljniki. Višji kognitivni procesi neposredno ne nadzorujejo vsega, čeprav gospodarji in podaniki delujejo skupaj. Če vse ravni delujejo v harmoniji, potem se naše gibanje približuje nekemu optimalnemu stanju, naši potenciali so izkoriščeni in celotno telo je pretok qi-ja. Ko poskušamo qi interpretirati skozi prizmo potenciala, moramo paziti, da tega potenciala ne razumemo v evropskem smislu, kot transcendenco akcije, ki bi pomenila, da imamo potencial podrediti si okolje in nasprotnika, ampak kot imanenco transformacije. Oi steče, ko smo z okoljem eno, in ne takrat, ko si ga hočemo podrediti. Oi steče, ko je naša drža optimalna, ko se čim bolje prilagaja gravitacijskim silam iz okolja. To načelo lahko velja kozmološko, lahko pa velja tudi čisto konkretno v borbi. Harmonija med vsemi ravnmi je pogoj za učinkovitost. Zato, da si namen, cilje in metodo taiji quana pogledamo še pobliže, si poglejmo še naslednjo pesem.

Pesem o bistvu in aplikaciji taiji quana

Kako čudovit je taiji quan,

Njegovi gibi sledijo naravi,

Neprekinjeno kot žadova zapestnica,

Vsak gib predstavlja taiji simbol,

Celo telo je prežeto s qi-jem,
Zgoraj in spodaj brez neravnovesja,
Stopamo tako kot mačka,
Premikamo qi kot ovijajoča svila
V gibanju se vse premika,
V mirovanju vse miruje,
Zgoraj je teme glave podprto in dvignjeno,
In spodaj se qi potopi v dan tian,
Obesi ramena in potopi komolce,
Dvigni pleča in imej skromen prsni koš,
Ko je wei lv 尾閭 poravnan in pokončen,
Se telo počuti odprto in qi živ.
Uporabljaj namen in ne moči.
Obračaj telo s pasom.
Vse se dviga iz korenin v stopalih,
Ko so noge in pas popolnoma poravnani,
Se sila sprosti iz hrbtenice.
Dosega roke in konico prstov.
Usedi zapestja in razpri prste,
Podaljšaj vezi in potegni ven kosti,
Pojavi se rahel občutek zatekanja v prstih.
Potem qi postane viden.
Vse to je funkcija uma,
In ni povezano s surovo silo.
Jano razlikuj polno in prazno,
Trdo in mehko prilagodi situaciji.
Yin in yang se dopolnjujeta.
Pri gibanju prilagajaj telo.
Qi sledi potencialu situacije.
Pozornost pa je vedno zraven.
Gibi se pojavijo iz mirovanja,
Ampak tudi v gibanju je mirovanje.

Pozornost vodi qi v gibanje.

Dlan in zapestje sta povezana s pasom.

Naši koraki se prilagajajo potencialu spreminjajočih razmer,

Naše roke in oči se uskladijo z okoljem.

Hitrost in počasnost sledita gibanju nasprotnika,

S težo na eni strani, naši gibi ne bodo prepočasni.

Ne da bi izgubili kontakt ali ga močno grabili,

Vsak položaj mora imeti svoj razlog.

Ko povlečemo nasprotnika nase in nevtraliziramo njegovo energijo,

Izrazimo moč, kot žuboreč izvir.

Naj nas napade najmočnejši nasprotnik,

Saj štiri grami premagajo 1000 kg (Wile, prevod Sever, Tršar, 1996).

V pesmi lahko zasledimo različne napotke. Nekateri izmed njih se nanašajo na držo in gibanje. Drugi na samo borbo, tretji pa izražajo tesno povezanost med telesnimi in višjimi kognitivnimi procesi. Naša učinkovitost je odvisna od sposobnosti spreminjanja in sledenja. Čeprav ne more imeti vnaprejšnjega cilja, moramo zaznati potencial oziroma potencialne napake nasprotnika. Na ta način smo vedno korak pred njim in sledimo principu qi-ja. Ko nasprotnik naredi napako, ko pade na nas, za trenutek izgubi ravnotežje in kontrolo, in se pri njem vključijo avtomatične ravnotežnostne strategije, lahko izrazimo svojo moč in s štirimi grami premagamo 1000 kg. Razumevanje teksta je pogojeno z lastno izkušnjo taiji quana in tudi sama izkušnja oziroma stopnje znanja postavljajo mejo razumevanja. Prevedeni napotki so zapisana metaforična oblika izkušnje, ki je ozaveščena in interpretirana na osnovi kitajskega kulturnega konceptualnega konteksta. To pomeni, da je to izkušnjo mogoče postaviti tudi v drug konceptualni okvir, in bi jo bilo mogoče, seveda le delno, prevesti tudi na empirično merljive parametre. Pri tem pa se je potrebno zavedati vseh mej, ki jih predstavlja empiričen raziskovalni proces .

Zaključek: pomen izkušnje taiji quana

S kratko razčlenitvijo nekaterih konceptov iz taiji quana smo poskušali prikazati, na kakšen način se v kitajski tradiciji razume preplet telesa, možganov in okolja. Poskušali smo pokazati, da je mogoče nekatere abstraktne koncepte prevesti na čisto konkretno dogajanja na ravni fenomenološkega ali biološkega, empirično merljivega telesa. Za bolj podrobno analizo bi seveda potrebovali več časa in prostora, ampak to na tem mestu ni bil glavni namen. Glavna težava kitajskih originalov je terminologija, ki se je oblikovala na osnovi kulturnega okolja, v katerem so dela nastala. Ker gre za celosten pristop, sta empirični in fenomenološki moment tesno prepletena in ju zato v taki obliki težko analitično

obravnavamo. Menim, da je koncept gi-ja v primeru taiji quana mogoče razumeti v kontekstu optimalne poravnave telesa. Težava pa je, da tudi na ravni kineziologije optimalna poravnava obstaja bolj kot teoretični koncept, niso pa še postavljeni standardi, ki bi omogočali merjenje njene kvalitete. Doseganje optimalne poravnave v borbi zahteva fino harmonizacijo med telesom in možgani in nam lahko pomaga razumeti na kakšen način je mogoče vplivat in spreminjati naše vedenjske vzorce.

Taiji quan se tako zelo natančno in podrobno ukvarja z razumevanjem delovanja našega telesa na ravni motoričnih in čustvenih odzivov in poskuša skozi vadbo te odzive spreminjati. Raziskovanje in vadba taiji quana je neke vrste fenomenološka izkušnja, ki se sicer včasih interpretira skozi kozmološko terminologijo, vendar pa se jo da prevesti tudi v drugačen terminološki okvir.

Na ravni taiji quana bi se tako lahko potrdili obe začetni hipotezi. Na eni strani tesna povezanost različnih sistemov in podsistemov, ki oblikujejo našo kognicijo, hkrati pa se v njem razkriva tudi možnost spreminjanja in optimizacije naših vedenj in odzivov, kar je eden izmed ciljev taiji quana. Taiji quan poskuša skozi prakso naše avtomatične odzive ozavestiti, jih prečistiti in jih na ta način uravnovesiti z okoljem. V polnem ravnovesju z okoljem ni več razlike med zunaj in znotraj. Iz tega tudi izvira koncept enosti, daa. Vse prežema dao. Vendar to ni pasivna pozicija, ampak sposobnost nenehnega prilagajanja, sledenja, nevtraliziranja. Če pa želimo vsaj za naš kulturni prostor metaforične koncepte, na katerih se gradi teorija taiji quana, zvesti na bolj znanstveno obravnavo, si moramo pri tem pomagati s kombinacijo fenomenološkega in empiričnega pristopa.

EMPIRICAL AND PHENOMENOLOGICAL DIMENSION OF EMBODIMENT AND EMBEDMENT IN THE ENVIRONMENT IN THE TAJIQUAN TRADITION

One of the classic interpretations of embodiment is that there is a link between environment, body and brain, and higher cognitive processes (Gibbs, 2006). Human cognition is not only intertwined with the body and various behavioral mechanisms that have developed through evolution, but is also embedded in a specific environment. The development of artificial intelligence has shown that the design of artificial systems based on the so-called "ghost in the machine" that controls all the subsystems, is not the most effective way of designing artificial intelligent systems. The systems which are placed in a specific environment and are built from the bottom up, are much more efficient (Zahavi, 2008). Persisting on the central controller and on the division of the mind and body in classical European thought reveals the fundamental difference between European thinking and Chinese taoistic philosophy. While the first insists on the transcendence of action which aims at a distant target, the latter believes in the immanence of transformation (Jullien, 2004). This is one of the reasons that in China a human being is traditionally seen as a combination of body, brain and environment and is a part of ongoing change. The technique of Taiji quan is a result of these cultural traditions. The purpose of our text is to show how it is possible for us to translate the metaphoric language of Chinese

philosophy into our cultural context, to deconstruct it into concrete, to a certain extent, empirically verifiable parameters and connect them into new structure using the concept of embodiment.

Keywords: embodiment, embedment, Taiji Quan, taoism, cognitive philosophy.

Literatura

Blackmore, S. (2003). *Consciousness: An introduction.* London: Hodder & Stoughton.

Bronstein, A. M. (2004). *Clinical disorders of balance posture and gait.* London: Arnold cop.

Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* New York: G. P. Putnam's Sons.

Damasio, A. (1999). *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness.* New York: Harcourt Brace and Co.

Damasio, A. (2008). *Iskanje Spinoze: Veselje, žalost in čuteči možgani.* Ljubljana: Krtina.

Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind:* An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. London, New York: Routledge.

Gibbs, R. W. (2006). *Embodiment and Cognitive Science.* Cambridge: Cambridge University Press.

Jullien, F. (2007). *Vital Nourishment, Departing from Happines.* New York: Zone Books.

Jullien, F. (2004). *A Treatise on Efficancy, Between Western and Chinese Thinking.* Honolulu: University of Hawa'i Press,.

Jou, Tsung Hwa (2001). *The dao of Taijiquan.* Tai chi fundation, Scottsdale.

LeDoux, J. (1998). *The Emotional Brain.* New York: Simon & Schuster,.

Markič O. (2010). »Nevrofilozofija čustev«. Časopis za kritiko znanosti, 241.

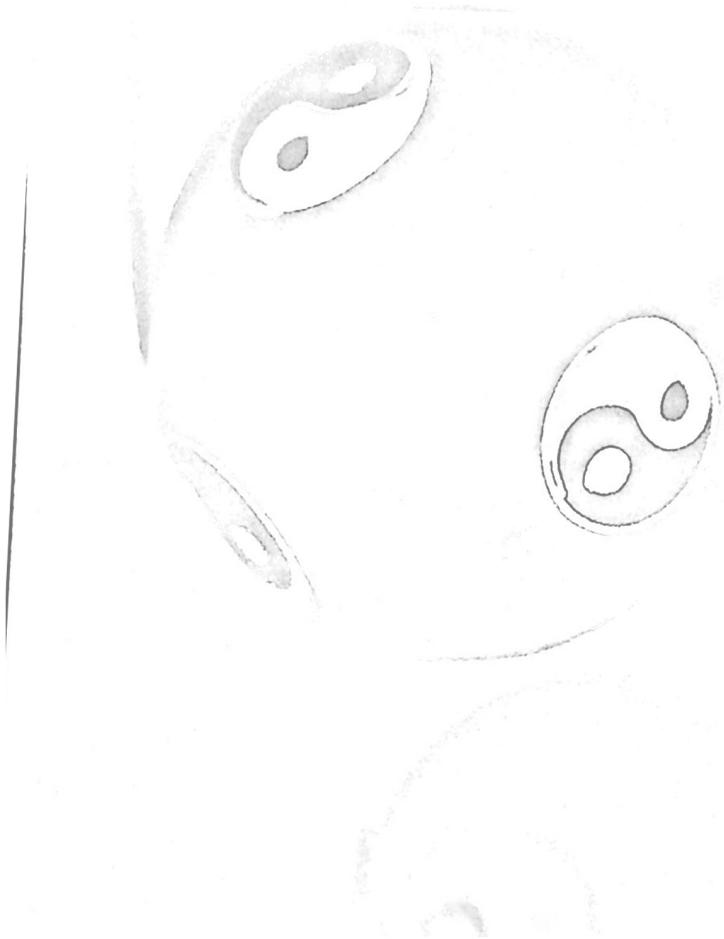
Markič, O., Bregant, J. (ur.). *Narava mentalnih pojavov.* Maribor: Aristej.

Milčinski, M. (1992). *Pot praznine in tišine.* Maribor, Obzorja.

Milčinski, M. (1992). *Klasiki daoizma.* Ljubljana: Slovenska matica.

Ule, A., Markič, O. Kordeš, U. (ur.) (2009). *Konteksti odločanja.* Maribor: Aristej.

Wile D. (1996). *Lost T'ai-chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty.* New York: State University of New York.



Imigracija

Chandran Kukathas
Prevedel Božidar Kante

Primer za odprto imigracijo

Ljudje so naklonjeni imigraciji ali pa ji nasprotujejo zaradi raznih razlogov. Zato je poglede o imigraciji težko povezati z ideološkimi stališči. Medtem ko se zdi očitno, da je za politične konservativce zelo neverjetno, da bi zagovarjali svobodo gibanja in da je za socialiste in liberalce (klasične in sodobne) zelo verjetno, da bodo naklonjeni bolj odprtim mejam, je v realnosti opreznost (če že ne odkrito sovražnost) do imigracije mogoče najti med vsemi skupinami. Celo libertarijanski anarhisti so predlagali razloge za omejitev gibanja ljudi.

Cilj tega poglavja je uspešno braniti večjo svobodo gibanja ali, preprosto, svobodo imigracije. Njegov cilj je zagovarjati imigracijo pred kritiki vseh vrst in tudi zagovarjati imigracijo pred nekaterimi njenimi manj navdušenimi prijatelji. Dokazati zadevo svobodne imigracije ni lahko. Četudi utegne biti dovolj enostavno izraziti politična načela in se jih trdovratno držati, pa sta v vprašanjih javne politike koherenca in konsistenca zgolj nujni, ne pa tudi zadostni, vrlini. Izvedljivost kakršnegakoli političnega predloga je tudi pomembna, politična teorija pa se mora tega zavedati. »Kako odprte so lahko meje?« je očitno vprašanje, ki se mu verjetno ni mogoče izogniti. Tu ponujeni zagovor svobodne imigracije je, upam, občutljiv za to zahtevo. Kljub temu je pomemben del njegovega cilja predlog, da mora naposled politična teorija tudi dvomiti o premislekih izvedljivosti, še posebej ko vodijo k moralno težavnim sklepom.

Preden nadaljujem k zagovoru svobodne imigracije, bo kajpada pomembno razumeti, kaj imigracija natanko pomeni in prepoznati naravo *problema* imigracije, kot obstaja danes v svetu. To je naloga prvega razdelka tega poglavja. Drugi razdelek definira in ponuja kratek zagovor svobodne imigracije. Trije razdelki, ki sledijo, potem obravnavajo razne izzive za načelo svobodne imigracije, ki prihajajo iz ekonomske, nacionalne in varnostne perspektive, in dokazujejo, da se je z vsakim izzivom mogoče spoprijeti. Končni razdelek ponuja nekatere splošne premisleke o dilemah sodobne imigracijske politike, preden na novo močneje formulira zadevo za svobodno gibanje ljudi.

Problem imigracije v sodobnem svetu

Več kot 100 milijonov ljudi danes živi zunaj držav, katerih državljani so (Trebilcock, 1995: 219). Vendar se ta številka ne približa identifikaciji števila ljudi, ki se selijo iz države v državo preko celotne zemeljske krogle. Mnogi ljudje se gibljejo med državami kot turisti, poslovneži, športniki ali umetniki, ne da bi se kdajkoli ustavili, da bi v neki državi »živeli« – kaj šele s kakršnokoli

namero, da bi se namestili v tuji državi. Globalno gibanje ljudi je življenjsko dejstvo, kot je to bilo že stoletja, če že ne v celotni človeški zgodovini. To je vselej imelo svoje lastne težave. Toda problem imigracije je problem posebne vrste, kajti imigranti so ljudje, ki se nameravajo ustaviti, ne pa preprosto iti preko – četudi, kot bomo videli, definicijo »ustavitve« ni lahko vzpostaviti. Preseljevanje ljudi je problem v sodobnem svetu zato, ker je ta svet svet držav, države pa pazijo (včasih ljubosumno) na pravico določanja, kdo se lahko namesti znotraj njihovih meja. Imigracijo je mogoče definirati kot gibanje osebe ali oseb iz ene države v drugo s ciljem začasne ali stalne namestitve (Kukathas, 2002a).

Sodobne države niso voljne dopustiti, da bi ljudje vstopali in se naseljevali znotraj njihovih meja po mili volji zaradi raznih razlogov. Varnost je en pomemben pomislek, čeravno imajo različne države različne varnostne skrbi. Združene države se trenutno bojijo terorističnih napadov in so poostrile svoje imigracijske zakone delno zaradi skrbi za varnost svojih državljanov. Kitajska ima, na drugi strani, drugačne varnostne skrbi, saj njen politični sistem ne dovoljuje veliko notranje svobode gibanja in ne more dopuščati nenadzorovanega dotoka tujcev v prebivalstvo, ki daje zavetje disidentom, ki bi izzvali avtoriteto vlade. Za države, kakršna je Izrael, je varnost izrazita skrb, vendar morda nič bolj pomembna kot želja ohraniti neko kulturno integriteto. Država, ustanovljena kot judovska očetnjava, ne more dopustiti, da jo imigracija preoblikuje v multikulturno državo.

Za sodobne liberalne demokratične države obstajajo kajpada številni pomembni razlogi, zakaj je imigracija problematična. Te države, vključno s Kanado, ZDA, Avstralijo, Britanijo in nekaterimi državami v zahodni Evropi, so posebej popularne destinacije za imigrante bodisi zato, ker so ti begunci, ki iščejo varno zatočišče, ali preprosto ljudje, ki si prizadevajo izboljšati svoje obete za boljše življenje. En pomembnejši razlog, zakaj je v teh primerih imigracija problem, je, da imigranti nalagajo stroške družbi, celo ko prinašajo koristi. Medtem ko si ekonomisti prizadevajo soglašati, da so posledice svobodnega gibanja na splošno pozitivne, saj kompetitivni trgi dela učinkoviteje uporabljajo vire (Simon, 1990; Sykes, 1995: 159–160), vse države ne utegnejo imeti neposredne koristi od priliva imigrantov. Niti bremena prilagajanja ali izravnavanja z imigranti ne enakomerno padejo na vse znotraj družbe – veliko bo odvisno od tega, kdo so imigranti, kje se naselijo in s kom naposled tekmujejo za službe, nepremičnine in javne ugodnosti. Čeprav koristi imigracije odtehtajo stroške za nacijo, bodo tisti, ki jih priliv naseljencev škodljivo prizadene, ugovarjali in v liberalnih demokratičnih državah se bo to prevedlo v volilno pomenljivo opozicijo. Drug pomemben razlog, zakaj je imigracija problem v liberalnih demokratičnih državah, je, da so te države na različnih stopnjah države blagostanja. Država v takih družbah preskrbi niz koristi, vključno z izobraževanjem, podporo za nezaposlenost, pokojnine, zdravniško oskrbo kot tudi s številnimi programi, ki rabijo posebnim interesom. Imigranti so potencialni prejemniki teh servisov in koristi in vsaka država, ki obravnava raven imigracije, ki jo bo sprejela, bo morala premisliti, kakšna je verjetnost, da

bodo imigranti uporabljali te koristi, kako veliko utegnejo porabiti, ali bodo zmožni ali ne financirati dodatne stroške iz davčnih prispevkov teh imigrantov za časa njihovega življenja in kakšne so kratkoročne posledice tega, da sprejemajo imigrante, ki v začetku porabijo več koristi kot plačajo davkov. Posledica tega je, da take države niso nagnjene sprejeti imigrantov, ki so betežni ali prestari, da bi prispevali dovolj davkov v svojem preostanku delovnega življenja, ki bi pokrivali stroške zdravstvene oskrbe in subvencije za pokojnino.

V takih okoliščinah bodo liberalne demokratične države v veliki meri omejile imigracijo, čeprav se bodo soočale s pritiskom, da bi tako dovolile kot zavrnile vstop prosilcem, ki si prizadevajo vstopiti v njihove države. Pritiski za dopustitev bodo prišli iz poslovnega področja, ki išče cenejše delo, iz humanitarnih skupin, ki zahtevajo pripustitev beguncev, in iz družin in etničnih skupnosti, ki pritiskajo, da bi se jim pridružili sorodniki iz njihovih držav izvora. Pritiski za zavrnitev vstopa bodo na splošno prihajali od sindikatov, od »domorodnih« skupin in od konservativcev, ki jih skrbi kulturni in ekonomski vpliv priseljencev, še posebej če so priseljenci prevladujoče iz etnično različnih držav. Kako daleč utegnejo iti liberalne demokratične države, da bi odvrnile imigracijo, dobro ponazarja odziv avstralske vlade avgusta 2001, ko se je v bližini njenih obalnih voda pojavila norveška trgovska ladja, *The Tampa*, ki je imela na krovu begunce, rešene iz morja. Ladji so zavrnili dovoljenje, da bi vplula v avstralske vode in raztovorila svoj človeški ladijski tovor, ki so ga poslali na otok Nauru, da bi preprečili, da bi se begunci prijavili za azil v Avstraliji (Marr in Wilkinson, 2003). Nedavno so ZDA odgovorile na krizo na Haitiju februarja leta 2004 z intervencijo, da bi opogumile odhod predsednika Aristida in vzpostavil nekakšno stopnjo reda, ker so se bale množičnega odhoda haitijskih begunce na poti na Florido.

Imigracija je problem predvsem zaradi narave sodobne države. Večina držav in gotovo vse liberalne demokratične države šteje svoje ljudi za »državljane« ali »člane« države. Članstvo ni standard, narava članstva pa ima bistven vpliv na pravice, ki jih posamezniki imajo znotraj države. Polno članstvo utegne pomeniti državljanstvo in vključuje volilno pravico in položaj za javno službo. (Čeprav velja omeniti, da v ZDA, na primer, celo polno državljanstvo članu ne daje pravice, da bi kandidiral za službo predsednika, če on ali ona nista bila rojena v državi). Status »stalnega bivališča« utegne nekomu dati pravico do dela in da po svoji volji spremeni delodajalca in da tudi črpa iz zdravstvene blagajne, izobraževanja in dobrobitne servise, vendar ne zagotavlja varnosti pred deportacijo. Status »začasnega bivališča« ali začasnega državljanstva utegne oskrbeti še manjše pravice. Sodobne države imigracijo omejujejo zato, ker morajo upravljati z dostopom do dobrin, za katere bodo tekmovali imigranti in domorodci. Sodobne države so kot klubi, ki niso voljni sprejeti novih članov, razen če jim ne zagotovijo, da bodo z dopustitvijo vstopa ljudi več pridobili, kot če bi jih držali zunaj.

V zagovor svobodne imigracije

Glede na to, da bodo imigranti tekmovali za dobrine in vire z domorodci, zakaj naj bi države odprle svoje meje, če je njihova naloga upravljati zadeve znotraj svojih področij? Ali ideja odprte imigracije ne nasprotuje načelom dobrega gospodarjenja?

Obstaja mnogo razlogov, zakaj bi morale biti meje odprte in gibanje ljudi svobodno. Toda preden bomo obravnavali te razloge pobliže, je treba dopustiti, da so obeti, da bodo države popolnoma odprle svoje meje, oddaljeni. Celo ko Evropska unija širi svoje članstvo in olajšuje svobodno gibanje svojih prebivalcev – da bi vzeli en možen nasprotni primer tej trditvi – še naprej nadzira vstop v Evropo in čuti pritisk držav članic, da bi zaostrile omejitve glede vstopa beguncev in brezdomcev. »Odprte meje« ni politična opcija, ki bi jo trenutno obravnavala kaka država. Kljub temu je treba obravnavati primer za odprte meje, čeprav ga na koncu, kot bomo videli, ni mogoče braniti brez ponovnega premisleka o ideji države.

Obstajata dva glavna razloga v prid odprtih meja. Prvi je načelo svobode, drugi pa je načelo človečnosti.

Odprte meje so skladne s svobodo in jo priložnostno varujejo na številne načine. Prvič, in najbolj očitno, zaprte meje omejujejo svobodo gibanja. Meje preprečujejo ljudem, da bi se preselili na ozemlja, katerih vlada jim prepoveduje vstop; v meri, v kateri ne morejo vstopiti na drugo ozemlje, jih meje omejujejo znotraj njihovih načrtovanih ločnic. To dejstvo ni zadostno za ugotovitev, da je tako omejevanje ljudi neubranljivo; toda če za svobodo velja, da je pomembna vrlina, potem vsaj obstaja primer, da lahko rečemo, da so za njeno omejitev potrebni zelo močni razlogi.

Več drugih premislekov namiguje, da bodo morali biti taki razlogi res tehtni. Prvič, držati meje zaprte bi pomenilo držati ljudi zunaj, ki bi posledično ne le izgubili svobodo gibanja, temveč tudi svobodo, ki jo iščejo pri poskusu, da bi ubežali nepravičnim ali tiranskim režimom. Učinek tega je, da se ljudem zanika svoboda, ki bi jo pridobili, če bi zapustili svoje družbe, in da se zmanjša iniciativa tiranskih režimov, da bi reformirale okoliščine, ki jih prenašajo njihovi ujeti ljudje. Drugič, zaprtje meja pomeni, da se ljudem zanika svoboda, da prodajajo svoje delo, in da se drugim zanika svoboda, da ga kupijo. Za upravičenje okrnjenja te posebne svobode so potrebni dobri razlogi, kajti zanikati nekomu svobodo, da menja svoje delo, pomeni zanikati mu zelo pomembno svobodo. Tretjič, in splošneje, držati meje zaprte bi pomenilo omejevanje svobode ljudi do združevanja. Zahtevalo bi ločevanje ljudi, ki želijo priti skupaj bodisi zaradi ljubezni bodisi prijateljstva bodisi zaradi tega, da bi izpolnili pomembne dolžnosti, kakršna je skrb za otroke ali starše.

Zagovorniki omejene imigracije kajpada gotovo na splošno ne dokazujejo, da bi morale biti meje popolnoma zapečatene ali da ne bi bilo nobenemu dovoljeno vstopiti. Mnogi dopuščajo, da je treba narediti izjeme za begunce, da bi moralo biti nekaterim ljudem dovoljeno, da pridejo v državo delati, in da bi moral biti sprejet ukrep, ki bi dovoljeval vstop ljudem, ki se želijo pridružiti svojim

družinam. Tisti, ki želijo omejiti ali nadzirati imigracijo, niso ravnodušni do svobode. Kljub temu pa celo tisti, ki se zavzemajo za blage ravni imigracije, posledično trdijo, da je ljudi na meji treba zavrniti. To je samo na sebi omejitev svobode, za katero je treba dati dobre razloge. Naposled, ali tako bom dokazoval, razlogi, ki so bili ponujeni, niso dovolj tehtni, da bi upravičili omejevanje svobode celo v omejeni stopnji.

Drugi razlog v prid odprtih meja je načelo človečnosti. Velika večina ljudi sveta živi v revščini in za pomembno število le-teh je najbolj obetajoč način izboljšanja njihovih okoliščin to, da se preselijo. To bi ostalo res, četudi bi bila prizadevanja za zmanjšanje trgovskih ovir uspešna, bogate države pa bi soglašale, da več vlagajo v revnejše in bi za razvijajoči se svet bila na voljo veliko večja količina pomoči. Kajti čeprav bi bile splošne okoliščine družbe dobre, bi bila situacija posebnih posameznikov pogosto revna in bi nekaterim od njih imigracija ponujala najboljši obet za izboljšanje njihovih okoliščin. Reči takim ljudem, da jim je prepovedano prečkati mejo, da bi izboljšali svoje okoliščine, jim pomeni reči, da je upravičeno, da jim je zanikana priložnost izvleči se iz revščine ali celo zapuščenosti. In očitno je, da obstaja mnogo ljudi, ki delijo to bolečino, kajti številni ilegalni imigranti sprejemajo bistvena tveganja, da se preselijo iz ene države v drugo – in se ne izpostavljajo le neudobju in celo smrti, ko potujejo pod krinko v nevarnih okoliščinah, temveč tudi kaznovanju v rokah oblasti, če jih ujamejo.

Načelo človečnosti predlaga, da je treba ponuditi zelo dobre razloge za upravičenje zavračanja prizadetih. Bilo bi dovolj slabo, če bi do takih ljudi nastopili z ravnodušnostjo in jim zanikali pozitivno pomoč. Bilo bi celo slabše, če bi jim zanikali priložnost, da si pomagajo sami sebi. Iti tako daleč in zanikati našim tovarišem državljanom pravico pomagati tistim, ki so v slabem položaju, bodisi tako, da se jih zaposli bodisi da se jih preprosto sprejme, se zdi še težje upravičiti – če že ni dejansko popolnoma perverzno.

Niso vsi ljudje, ki so namenjeni preseliti se, revni ali prizadeti. Niti jim vsem ne gre za svobodo. Toda če sta svoboda in človečnost pomembni in tehtni vrednoti, je prima facie primer za odprte meje močan, saj bo treba navesti zelo bistvene premisleke za jamstvo njunega zanemarjanja ali zavračanja. Toda da bi to pokazali, si je nujno pobliže ogledati argumente, da so omejitve imigracije ubranljive in, res, zaželene.

Ekonomski argumenti proti odprtim mejam

Včasih se dokazuje, da obstajajo močni ekonomski argumenti za omejevanje imigracije. Tu obstajata dve vrsti skrbi. Prva je glede vpliva migrantov na lokalno tržno ekonomijo: veliko število ljudi, ki stopi v družbo, lahko spremeni ravnotežje ekonomije in potisne navzdol plače ali potisne navzgor cene nekaterih dobrin, kakršne so nepremičnine – v škodo mnogih ljudi v domorodnem prebivalstvu. Druga je glede vpliva migrantov na stroške in razpoložljivost dobrin in servisov, ki jih oskrbuje država: izobraževanja,

zdravstvene nege, blagostanja in javno osnovane infrastrukture cest, parkov in drugih neizključljivih dobrin. Ali te skrbi jamčijo zaprtje meja za imigrante?

Na koncu mora biti odgovor, da ne. Toda razlogi, zakaj je tako, niso tako premočrtni, kot je mogoče pričakovati. Če je naša skrb vpliv migrantov na lokalno tržno ekonomijo, je en argument, ki ga pogosto navajajo ekonomisti, da je v saldu neto vpliv imigrantov blago pozitiven. Medtem ko imigranti jemljejo službe, ki bi lahko šle lokalcem, in potiskajo navzdol plače, medtem ko dvigajo nekatere cene, imajo tudi pozitiven vpliv na ekonomijo. Migranti širijo velikost delovne sile in delitev dela, tako da družba pridobi koristi, ki jih to prinaša. Kot novi potrošniki širijo velikost domačega trga in pomagajo nižati ceno mnogih dobrin. Merjenje natančnega vpliva katerekoli kohorte imigrantov je težko, toda celoten vpliv je v najboljšem primeru pozitiven, v najslabšem pa zgolj blago negativen – celo glede na zaposlovanje. Se več, globalni učinek migracije je pozitiven, saj vključuje gibanje ljudi iz krajev, kjer so manj produktivni in pogosto nezmožni živeti, v kraje, kjer so tako bolj produktivni kot na boljšem – in v mnogih primerih niso več breme na plečih svojih družb.

Problem je kajpada, da kakršenkoli že je celotni vpliv migracije, bodo posamezne osebe zaradi nje na slabšem. Priliv poceni dela utegne biti dober za družbo na sploh, vendar slab za tiste, ki izgubijo delo ali pa so prisiljeni sprejeti nižje plače. Ravno ti ljudje so tisti, na katere bo pokazal kritik odprtih meja, da bi ponazoril ekonomske stroške imigracije. Zakaj bi *oni* morali nositi stroške? Enako, zakaj bi druge družbe morale biti srečne glede odtekanja možganov, ki je tudi en vidik imigracije, saj sposobni ljudje zapuščajo svoje rojstne države zaradi boljših priložnosti v tujini?

Medtem ko je res, da bremena in koristi imigracije ne padejo pravično in v enaki meri na vse člane družbe gostiteljice, so odprte meje kljub temu ubranljive zaradi številnih razlogov. Prvič, moramo se vprašati, zakaj je treba domnevati, da so lokalci upravičeni do koristi, ki jih uživajo kot ljudje, ki imajo neposreden dostop do posameznih trgov. Kot rezidenti ali državljani ti ljudje uživajo rente, ki si jih zagotovijo z aranžmaji, ki izključujejo druge, da bi vstopili na posamezen trg.[1] Taki aranžmaji so običajni v vsaki družbi in dejansko v svetu kot celoti. Pogosto se tisti, ki najdejo vir za izkoriščanje ali potrebo, ki so jo še posebej zmožni izpolniti, niso zmožni upreti skušnjavi, da bi si zagotovili, da uživajo koristi, ki naj bi jih imeli pri izkoriščanju tega vira ali izpolnjevanju te potrebe, s preprečevanjem drugim, da bi počeli enako. Vendar ni očitno, da obstaja kakršnokoli načelo, ki lahko upraviči, da je nekaterim osebam dovoljen privilegiran dostop do takih rent. Gotovo, mnoge od najbolj razvpitih primerov obnašanja iskanja rente (in varovanja rente) je najti v dejavnostih kapitalističnih firm in industrij. Vendar to ne povzroči, da je taka dejavnost upravičljiva, saj preprosto rabi temu, da zavaruje premožne pred tem, da bi morali deliti svoje

[1] »Renta« je denar, ki ga kdo plačuje, da bi imel dostop do kakega kapitalskega premoženja (kakršno je zemlja, prebivališče ali transportna sredstva), ki ga ne ali ne more imeti neposredno v lasti. Osebe, ki so vključene v »iskanje rente«, iščejo denar od rente namesto od dobička ali dohodkov iz plače.

bogastvo, ki so ga začeli točiti s tistimi, ki bi si želeli zagotoviti malo taistega bogastva zase.

Če pogledamo trge dela, ni nobenega dobrega razloga, da bi nečlane družbe izključili iz tega, da bi ponudili njihovo delo v tekmovanje z lokalci. Medtem ko to lahko škodi lokalcem, da morajo tekmovati, je enako res, da bo nečlanom v škodo, če jim je kaj takega prepovedano početi. Tudi lokalci, ki bodo imeli korist od večje razpoložljivosti dela, bodo tudi imeli škodo z izključitvijo nečlanov. To, da bi recimo firmam prepovedali, da bi najemali zunanje delo, ne bi bilo nič bolj opravičljivo na ekonomskih osnovah kot prepoved, da bi firme svoje delovanje prenesle v tujino, da bi tako izkoristile prednost cenejšega ali produktivnejša dela v drugih državah.

Isti argumenti veljajo, *če* preučimo primere ljudi, ki se želijo preseliti v druge države, da bi prodajali svoje blago, ne pa dela – morda z vzpostavitvijo posla. Nič bolj ni upravičeno preprečevati jim, da bi to počeli, kot preprečevati jim, da bi trgovali s svojim blagom v tujini. Omejevanje dostopa do trgov gotovo koristi nekaterim ljudem, vendar na račun drugih in na splošno v škodo vseh. Če bi morali nekaterim pripisati posebne privilegiji zaradi njihovega članstva v neki državi, upravičenje ne more biti ekonomsko v prvem izmed dveh razlikovanih pomenov.

V drugem ekonomskem pomenu pa kajpada argument za omejitev imigracije ni, da bi morali omejiti dostop do posameznih trgov, temveč da je treba ekonomske koristi, ki jih deli država, omejiti, če naj bi ustrezno upravljali ekonomske vire in dejansko družbeni sistem na sploh. Imigracija pokvari dobro varčno gospodarjenje. Nekatere libertarijance tu skrbi, da bodo odprte meje – ali celo povečana imigracija – naložile večje davčno breme obstajajočim članom družbe, ker se revni in prizadeti selijo v države z bolj obilno blaginjo kot tudi z vzdrževanim izobraževanjem in zdravstvenim varstvom. Res je, številni libertarijanci so dokazovali, da je treba imigracijo, dokler ni ukinjena država blaginje, strogo nadzorovati v državah, kakršne so ZDA (Hoppe, 1998).

Tu ne bo dovolj pokazati, da bodo imigranti – v obsegu, v katerem se pridružijo delovni sili —, tudi prispevali k dohodkom države z davki, celo ko trošijo vire, ki jih daje država. Odprta imigracija utegne upravičeno opogumiti ljudi, da se preselijo z intenco izkoristiti prednosti, ki presegajo njihove davčne prispevke. Ljudem z nizkimi dohodki in z otroki ali starci ali slabotnimi odvisniki se bo zdelo koristno preseliti se v dežele z velikodušnim javnim izobraževanjem in zdravstveno oskrbo. To bi lahko naložilo pomembno dodatno breme na posameznike in firme, ki plačujejo davke, ali pritiskalo na državo s proračunskimi problemi, da bi znižala kvaliteto svojih servisov. Imigracija je problem za države blagostanja – če razumemo blagostanje v njegovem najširšem pomenu, kot da vključuje zdravstvene in izobraževalne servise kot tudi podporo za nezaposlenost in koristi za prizadete.

Ta problem je tu pomemben. Vendar je treba pripomniti, da to ni problem, ki izvira iz preseljevanja bogatih ali zmožnih, temveč zgolj iz preseljevanja revnih. Preseljevanje neodvisno bogatih in dobro stoječih na dobro plačane službe bo prispevalo k državnim blagajnam z neposrednimi in posrednimi davki, ti pa

utegnejo plačati več kot potrošijo. Revni bodo po vsej verjetnosti bili neto potrošniki davčnih dolarjev – vsaj na začetku. Pomemben cilj zaprtih meja je, da se drži zunaj revne.

Če je skrb kajpada ohranjanje integritete države blagostanja, je največ, kar bi bilo mogoče upravičiti, omejevanje članstva v sistemu blagostanja. Preseljevanje ljudi v državo bi bilo potem lahko svobodno. Take omejene oblike imigracije bi še vedno prizadejale resne neugodnosti revnejšim ljudem, za katere bi se privlačnost imigracije zmanjšala, če bi bili prisiljeni dati denar za svojo lastno zdravstveno oskrbo in plačati za izobraževanje svojih otrok. Vendar bi bilo za mnoge to boljše, kot da ne bi imeli sploh nobene priložnosti za preselitev. Gotovo, imigracija z omejenimi danimi pravicami bi bila privlačna za mlade in sposobne ljudi z ljudmi, ki so od njih odvisni, saj bi priložnost delati v tujini in nakazovati denar domov lahko pomembno izboljšala vsa njihova življenja. Kljub temu ne bo dovolj, če smo preveč optimistični glede možnosti take ureditve. Večina držav bi se zgrozila ob predlogu takih ureditev in celo zagovorniki odprte imigracije utegnejo zavrniti idejo različnih razredov članstva. Še več, imigranti, ki plačujejo davke, utegnejo čutiti nezadovoljstvo, če jim njihovi davki ne kupijo enakih danih pravic. Naposled, utegne se zgoditi, da eksistenca države blagostanja naredi odprte meje ali celo obsežno imigracijo zelo težko, če že ne nemogočo. Predlagam, da bi s perspektive načela svobode ali načela človečnosti moral prevladati standard odprtih meja. Za zagovor zaprtih meja bi moralo imeti prednost načelo nacionalnosti. Torej bi se morali pobliže lotiti argumenta iz nacionalnosti.

Nacionalnost in imigracija

V večini argumentov za zaprte meje ali omejeno imigracijo je implicitna domneva, da mora dobro ali dobrobit članov države imeti prednost – v znatni meri, četudi ne absolutno – pred dobrim nečlanov. S te perspektive je to, da je en od mojih tovarišev rojakov oškodovan ali na slabšem, tehten premislek, ko ocenjujem vsakršno politiko na način, na kakršen vpliv te politike na tujce ni tak premislek. Zagovorniki te perspektive lahko ne soglašajo glede obsega, v katerem bi morali zmanjšati interese nečlanov: res je, nekateri utegnejo trditi, da imajo bogate nacije bistvene dolžnosti do svetovnih revežev. Vendar soglašajo, da nekaj več dolgujemo svoji lastni deželi in njenim ljudem. To pa upravičuje varovanje svoje nacije pred vplivom odprte ali znatne imigracije. (Za nasprotne poglede glej Miller, 1988; Goodin, 1988).

V skladu s tem stališčem utegne biti imigracija škodljiva zaradi številnih različnih razlogov. Obravnavali smo že nekatere ekonomske posledice imigracije, vendar obstajajo tudi drugi problemi. Prvič, imigracija v znatnem številu, četudi se zgodi v dolgem časovnem razdobju, »ima učinek spreminjanja sprejemajočega področja« (Barry, 1992: 281). Dotok indijskih delavcev v 19. stoletju je spremenil Fidži iz otoka polinezijskih ljudi v otok, ki je dvokulturen, tako kot je selitev Indijcev in Kitajcev v Malajo to družbo spremenil v multikulturno. Strah mnogih ljudi je, da bo imigracija spremenila značaj družbe

in morda spodkopala ali premestila staro identiteto (Casey, 1982). Kulturni značaj Britanije ali Francije ne more ostati enak, če se tja iz Afrike ali Azije preseli precejšnje število ljudi.

Drugič, imigracija kulturno različnih ljudi utegne biti škodljiva za bogate dežele v meri, v kateri je njihovo bogastvo odvisno od eksistence politične kulture in ekonomskih in družbenih institucij, ki še posebej prispevajo k ustvarjanju bogastva. Imigracija ljudi, ki ne delijo enakih vrednot in ki ne bi pomagali obdržati taistih institucij, lahko naposled spodkoplje te institucije (Buchanan, 1995). Če je tako, to utegne biti dober razlog za omejitev imigracije ne le po številu, temveč tudi po kulturi.

Tretjič, imigracija lahko družbi zelo oteži, da bi razvila ali ohranila raven družbene solidarnosti, ki je nujna za to, da država dobro deluje in še posebej, da vzdržuje načela družbene pravičnosti. Ta argument je še posebej močno razvil David Miller, ki predlaga, da če imigracija preseže absorpcijske zmožnosti neke družbe, se vezi družbene solidarnosti prelomijo. Nacija je naravna referenčna skupina, ko se ljudje sprašujejo, ali dobivajo ali ne dobivajo pravičnega deleža družbenih virov. Če imajo ljudje različna razumevanja o tem, kaj so njihove pravice in dolžnosti in ne soglašajo glede tega, kaj lahko legitimno zahtevajo, postane nemogoče vzpostaviti in delovati z ustreznimi standardi družbene pravičnosti (Miller 1995, 1999a). Zaradi vseh teh razlogov torej ni mogoče upravičiti odprtih meja. Ali vsaj nekaj takega se dokazuje.

Medtem ko so vsi ti premisleki tehtni, niso dovolj za zagotovilo omejitev svobode gibanja. Prvič, medtem ko je res, da imigranti dejansko spremenijo značaj kraja – včasih dramatično – ni očitno, da je to nujno slaba stvar. Če gremo bolj k stvari, težko je vedeti, koliko spremembe je zaželeno, delno zato, ker rezultati ne bodo znani nekaj časa, in delno zato, ker si različni ljudje – celo v sorazmerno homogenih družbah – želijo različne stvari. Popolnoma razumljivo je, da si nekateri ljudje želijo, da bi stvari ostale take, kakršne so bile med njihovim življenjem. Vendar ni nič manj razumljivo, da si drugi ljudje želijo spremembe, ki jih imajo za izboljšave. Agnostiki 19. stoletja v ZDA so bili popolnoma sovražni do katolikov in še posebej do irske imigracije; čeprav so bili irski Američani preveč pripravljeni izreči dobrodošlico v ZDA celo več naseljencem iz Irske. Naposled, naša zmožnost oblikovati družbo ali ohraniti njen značaj utegne biti tako omejena kot naša zmožnost vedeti, kako veliko (ali kako malo) spremembe je dejansko zaželene – četudi bi lahko soglašali o tem, kakšne vrste značaj bi si želeli, da ima naša družba.

Velja tudi upoštevati, da so mnoge družbe doživele pomembna kulturna a družbena preoblikovanja in niso le preživele, temveč tudi napredovale. ZDA s v 19. stoletju izražale dobrodošlico imigrantom iz vsega sveta, vključile velik dele tistega, kar je bila enkrat Mehika, v svoj teritorij, strmoglavile tri stoletja staro tradicijo suženjstva in vendarle v 20. stoletju začele s cvetočo in močno demokracijo. Kanada in Avstralija sta doživeli, da je njihovi družbi preoblikovala povojna imigracija v multikulturni državi, medtem ko sta še naprej uživali ekonomsko rast in družbeno stabilnost. In tudi Evropska unija še naprej širi svoje članstvo s tem, ko dopušča vstop držav iz Vzhodne Evrope – in

morda, verjetno, Turčije – na način, ki omogoča, da se ljudje iz različnih etničnih, religioznih in političnih tradicij svobodno gibljejo iz enega konca kontinenta na drugega, brez strahu izgube prosperitete, četudi ne more biti nobenega dvoma, da bo ta razvoj s sabo prinesel pomembne kulturne spremembe mnogim evropskim skupnostim.

Družbene in kulturne spremembe je mogoče uveljaviti z obsežno imigracijo, njene pomembnosti pa se ne bi smelo zmanjšati. Vendar se je ne bi smelo niti precenjevati. Niti ne bi smeli dati prevelike teže možnosti, da bo imigracija iz revnih nacij v bogate spodkopala institucije ustvarjanja bogastva – četudi je to gotovo neka možnost. Če kaj, potem je morda bolj verjetno, da bodo imigranti, ki se selijo v bogatejše dežele, to počeli zato, ker želijo izkoristiti prednost možnosti, ki jih ponuja, in se bodo asimilirali tako, da bodo sprejeli prakse, ki prinašajo uspeh domorodcem. Kakorkoli že, če je naš interes ustvarjanje bogastva, je bolj verjetno, da se bodo te veščine naučili tisti, ki vstopijo v bogato deželo, kot pa da bo uspešno izvožena v nekatere dežele, ki so revne.

Najbolj kljubovalen argument proti odprti imigraciji je kajpada ta, da je institucije družbene pravičnosti mogoče zgraditi le, če je ohranjena družbena solidarnost – in da imigracija utegne spodkopati to solidarnost, če ni ustrezno omejena. Če sprejmemo, da je družbena pravičnost pomembna skrb, potem sta Millerjeva analiza in argument močna in prepričljiva. Edini način, kako se jima upreti, je, da podvomimo o sami ideji, da je nacija-država ustrezno mesto za ureditev vprašanj distributivne pravičnosti. In res je, to je tisto, kar moramo storiti.

Obstajajo številni razlogi, zakaj bi nam ideja, da je nacija-država mesto distributivne pravičnosti, morala biti sumljiva, toda najmočnejšega je predlagal Miller v svoji lastni kritiki ideje globalne družbene pravičnosti. Miller trdi, da so načela družbene pravičnosti vselej »zadeva psihološkega dejstva, ki se nanašajo znotraj omejenih skupnosti« (1999a: 18). Lažje nam je oblikovati sodbe pravičnosti v majhnih skupnostih, kakršna so delovna mesta, toda težko v enotah, ki so večje kot nacija-država. Take sodbe tvorimo s primerjave sebe z drugimi. Vendar nam je težko primerjati sebe z ljudmi, ki so daleč od naših lastnih okoliščin, kot so ljudje v drugih deželah. Lahko smo bolj pripravljeni oblikovati sodbe, temelječe na primerjavi z ljudmi, ki sodijo v našo lastno referenčno skupino – z ljudmi, s katerimi je verjetno, da si delimo nekatera skupna pojmovanja vrednosti. Ko se pojmovanja vrednosti vira razlikujejo, postane zelo težko vzpostaviti skupne standarde distributivne pravičnosti, saj je samo vprašanje, kaj šteje kot vir, ki naj se porazdeli, lahko nemogoče rešiti. In ko upoštevamo, da imajo različne skupnosti oporekajoča si stališča o tem, kako bi morala potekati, na primer, izmenjava med potrošnjo tistega, kar bo ustvarila zemlja, in ohranitvijo naravnega okolja, bo težko, da bi ena skupnost zahtevala delež virov druge skupnosti na osnovi svoje lastne določitve »resnične vrednosti« teh virov (Miller, 1999b: 193-196). Globalno družbeno pravičnostjo težko zagovarjati.

Vendar pa vse stvari, ki naredijo globalno pravičnost težavno, tudi peljejo k temu, da naredijo težavno družbeno pravičnost *znotraj* nacije-države. Gotovo,

nekatere nacije-države so tako velike, da je težko videti, kako bi si lahko dejansko delile eno samo pojmovanje družbene pravičnosti. Kitajska in Indija med njimi imata več kot tretjino svetovnega prebivalstva in dajeta zavetje različnim jezikom, religijam in običajem. Celo ZDA, čeprav so veliko manjše, so dovolj različne, da obstajajo opazne razlike med pomembnimi skupinami glede morale in pravičnosti – od Kalifornije do Utaha in Louisiane. Britanija in Francija sta še manjši, vendar sta dom za raznolike religije in etnije. Če je ohranitev skupnega etosa ali smisla družbene pravičnosti pomemben razlog za omejitev imigracije, potem bi bilo mogoče zagovarjati, da bi obravnavali majhne, homogene nacije, kakršna sta Islandija ali Tahiti. Mogoče bi bilo zagovarjati tudi državo, kakršna je Izrael, četudi bi bilo težje dokazati to resnico, bolj kot je država multikulturna (ali dvokulturna). Toda v večjih državah, ki so drugačne in že imajo dolgo zgodovino imigracije, utegne biti ideja skupnega pojmovanja družbene pravičnosti nekaj, kar je preveč upati. Gotovo, živahne razprave med filozofi o družbeni pravičnosti namigujejo, da o tem vprašanju ni bistvenega soglasja celo med tako homogeno skupino, kot je akademija. Millerjeva poanta o naravi družbene pravičnosti je povedna, vendar govori proti njegovemu lastnemu zagovoru omejene imigracije. (Za nadaljnjo kritiko Millerjevega stališča glej tudi Kukathas, 2002a).

Celo če bi bile države sprejemljiva mesta družbene pravičnosti, kajpada obstaja drugo vprašanje, ki ga je treba zastaviti. Ali je prav, da ima ohranitev lokalnih institucij družbene pravičnosti prednost pred humanitarnimi skrbmi, ki naredijo odprto imigracijo zaželeno? Kot sem pripomnil prej, ovire za imigracijo delujejo povečini tako, da omejujejo gibanje svetovnih revežev. Zdi se čudno predlagati, da je to mogoče zagovarjati s sklicevanjem na pomembnost družbene pravičnosti. Če je cena družbene pravičnosti izključitev najslabše stoječih iz dežel, ki ponujajo največje priložnosti, utegne to biti znak proti idealu družbene pravičnosti.

Če smo pošteni, bi kajpada morali priznati, da zagovorniki družbene pravičnosti ali prvenstva članstva (Walzer, 1983) na splošno priznavajo potrebo po posebni skrbi za svetovne reveže. V tem pogledu predlagajo, da utegnejo imeti begunci posebno pravico, da jim je dovoljeno imigrirati in se preseliti, da bi ubežali pregonu. Vendar tu vzniknejo številni problemi. Prvič, črta, ki razlikuje begunca od tistega, kar bi lahko imenovali »ekonomski migrant«, je zelo tanka. Kot stoji, konvencija ZN, ki se nanaša na status begunca, privzema zelo ozko definicijo begunca, da bi vključevala zgolj ljudi z dobro utemeljenim strahom pred preganjanjem zaradi razlogov rase, religije, nacionalnosti, članstva v posebni družbe ni skupini ali političnega prepričanja. Tisti ljudje, ki bežijo pred vojno, naravno katastrofo ali lakoto pot tej definiciji niso begunci. Drugič, celo po tej ozki definiciji obstaja več kot 20 milijonov ljudi v svetu, ki štejejo za begunce, ki jih je še treba znova naseliti. Težava, ki jo ti dve točki postavljata, je, da delanje izjem za begunce zahteva zelo pomenljivo povečanje imigracije – četudi se uporablja ta ozka definicija begunca. Če bi privzeli bolj človečno definicijo – definicijo, ki priznava za begunce ljudi, ki, na primer, bežijo pred vojnimi conami —, bi bilo treba sprejeti še večje število imigrantov. Vendar je potem, če

je standard človečnosti primeren standard, težko videti, zakaj je treba narediti kakršnokoli ostro razlikovanje med obupanci, ki bežijo pred vojno, in obubožanci, ki se borijo za preživetje.

Bilo bi morda preveč upati ali pričakovati, da bodo države – posebej bogate – zlahka znižale ovire za prosto gibanje ljudi. Kot stoji, se je svet držav boril za premestitev beguncev, za katere je priznal odgovornost. Res, streznjujoče se je spomniti, da je bil nadzor imigracije omejen z iznajdbo potnega lista med 1. svetovno vojno natanko zaradi nadzora toka beguncev. Kljub temu se vsaj glede tega lahko strinjajo tako zagovorniki odprtih meja kot zagovorniki omejitev: trenutno so meje preveč varno hermetično zaprte.

Imigracija in varnost

En razlog za večjo omejitev imigracije, ki je v sedanjih časih očitno prevzel neznansko pomembnost, je potreba po varnosti. Ali je v dobi terorja imigracija lahko svobodna?

Varnost pred terorističnim napadom, to je treba pripomniti, je zgolj ena vrsta varnosti. Celo preden je teror postal resna skrb, je bilo moderne države strah glede varnosti političnih sistemov pred tujimi grožnjami in varnosti družbe pred mednarodnimi zločinskimi organizacijami. Tihotapci, trgovci z ilegalnim blagom (od mamil do redkih divjih živali in zgodovinskih artefaktov) in trgovcev s sužnji raznih vrst delujejo preko meja, da bi kršili zakone držav gostiteljic. Kljub temu je grožnja terorja pomembno prispevala k varnostnim skrbem številnih zahodnih držav. Ali nam to daje večji razlog za omejitev imigracije ali pa kaže, da ideje odprtih meja preprosto ni mogoče zagovarjati?

Naposled predlagam, da varnostne skrbi ne naredijo veliko, da bi zožile zadevo odprtih mej. To ne pomeni reči, da varnostne skrbi niso utemeljene ali da se jih ne gre lotiti. Vendar pomeni reči, da nadzor imigracije ni ključ. Obstaja mnogo razlogov, zakaj ne. Prvič, medtem ko je lahko omejiti zakonito imigracijo, je druga zadeva nadzirati nezakonito imigracijo. Za omejitev zakonite imigracije ni verjetno, da bo odvrnila bodisi kriminalce bodisi subverzivne agente, da bi se selili med državami. Meje so porozne celo tedaj, ko so zaprte. Drugič, omejevanje imigracije redko kdaj pomeni omejitev gibanja ljudi bolj splošno, saj se mnogi ljudje gibljejo iz ene države v drugo kot turisti ali študenti ali poslovneži ali vladni uradniki, kot pa to počnejo kot imigranti, ki se nameravajo naseliti na novi zemlji. Če je varnost skrb, potem bi se moralo resneje omejiti turizem v mnogih državah, kot je trenutno omejen. Če je za neko osebo verjetno, da bo predstavljala grožnjo za varnost države, bi bilo nenavadno misliti, da je sprejemljivo, da dobi turistično vizo za en, tri ali šest mesecev. Enako, če se za osebo misli, da je varno dodeliti ji trimesečno turistično vizo, je težko videti, zakaj bi ji morali zavrniti pravico do stalnega bivanja *iz varnostnih razlogov*. Utegne se upravičeno zgoditi, da je v negotovih časih potrebna večja budnost: upravičen utegne biti večji nadzor mnogih vidikov obnašanja ljudi – vključno s popotniki -, tako kot bi pričakovali, da bo policija postavila cestne blokade in

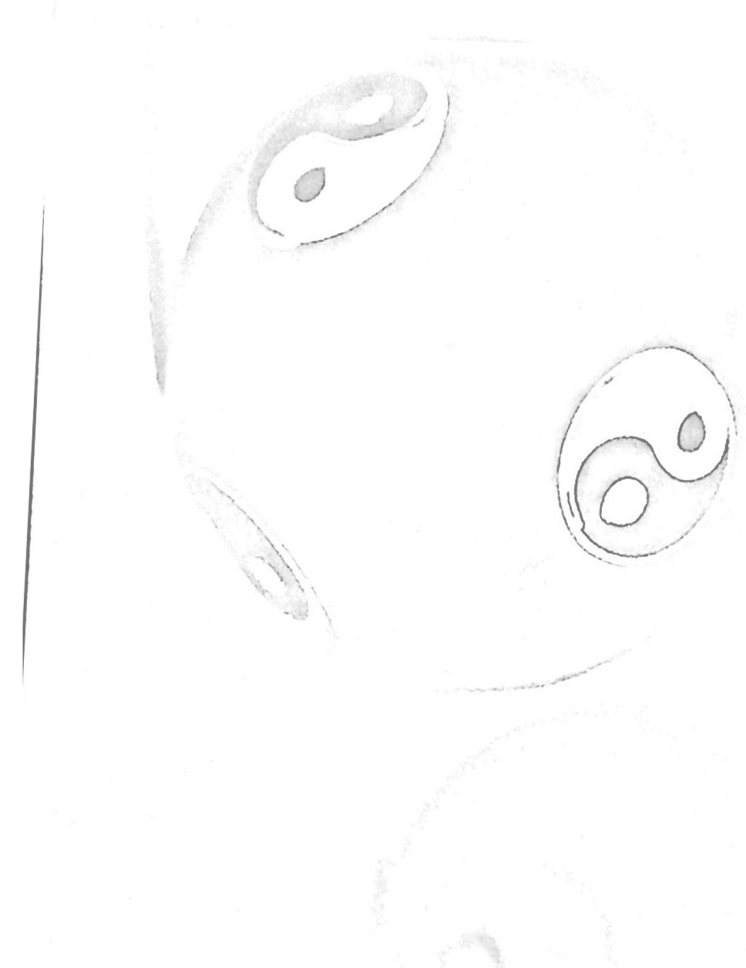
preiskovala avtomobile, ko je v bližini pobegli kriminalec. Vendar pa ni očitno, da bi to upravičevalo nadaljnje omejitve imigracije, ne pa preprosto večjega napora pri odkrivanju, kdo predstavlja grožnjo družbi, poskus izogniti se grožnji in prijeti posamezne osebe, ki so grožnja.

Obstajajo kajpada razlogi, da ne pripišemo preveč teže pomembnosti varnosti, kajti podobno kot vse stvari, prizadevanje za varnost prinaša svoje lastne stroške. V primeru prizadevanja za varnost skozi nadzor imigracije, strošek ne prinese zgolj finančnega izdatka, ki si ga nakopljemo, temveč tudi vpliv, ki ga nadzorovanje imigrantov in imigracije ima na družbo bolj splošno. Nadzor imigracije zahteva nadzor ljudi, ki se gibajo iz in v državo, in do neke mere nadzor ljudi, ki se gibljejo znotraj države. Vendar tega ni mogoče narediti na splošno z imigranti ali nečlani, ne da bi svoje lastne državljane postavili pod nadzor. V nevarnih časih se morda temu vsaj do določene mere ni mogoče izogniti. Toda tveganja, ki jih to prinaša, so precejšnja. Četudi so bremena, naložena državljanom in rezidentom, trivialna, utegnejo vseeno biti bremena – in za nekatere bolj kot za druge. Dalje, obstaja vselej tveganje, da bodo bremena, ki so načrtovana tako, da se spoprimejo s posamezno težavo, ostala na svojem mestu še dolgo potem, ko je nevarnost prešla. (Malezijski zakon o notranji varnosti, ki – med drugim – odobrava aretacijo in pridržanje brez obtožbe, je bil sprejet na vrhuncu komunistične vstaje v šestdesetih letih 20. stoletja, vendar ostaja v veljavi 25 let potem, ko se je izredno stanje končalo). Liberalne demokracije bi morale biti še posebej pazljive na nadzor države, ki se zagovarja v imenu nacionalne varnosti – še posebej od kar je menjava izguba svobode.

Sklepna razmišljanja

Kakršnekoli so že koristi primera za odprte meje, je zelo neverjetno, da bomo videli kmalu konec nadzora imigracije v kateremkoli času – zaradi razlogov, ki smo jih orisali na začetku tega prispevka. V enem pomembnem vidiku je svobodna migracija popolnoma nemogoča: je politično nevzdržna.

En razlog, zakaj je politično nevzdržna, je, da večina volilcev v bogatih državah ni naklonjena imigraciji, še posebno ne imigraciji revežev. Drug je ta, da same države ne podpirajo nenadzorovanih gibanj prebivalstva.



Intuicije v matematiki

Philip Kitcher
Prevedla Iris Merkač

MATEMATIČNA INTUICIJA*

I

»Intuicija« je eden izmed najbolj obdelanih izrazov v filozofiji matematike. Fregejevo ostro opombo se pogosto spregleduje: »Vse prelahko se sklicujemo na notranjo intuicijo, če ne moremo navesti nobenega drugega razloga vednosti«.[1] v tem poglavju bom preiskoval, ali lahko izdelam matematični apriorizem bodisi na realističen ali konstruktivističen način s predpostavljanjem, da obstaja nek poseben proces, ki lahko da osnovno apriorno matematično vednost. Naše raziskovanje bo težko prekinilo s tradicijo, če bomo označevali te domnevne procese kot »intuicije«.

Mojo preiskavo aprioristovih stališč bom začel s premislekom konstruktivistične različice apriorizma. Prednost tega izhodišča je, da obstaja sorazmerno jasen pristop do epistemoloških vprašanj, namreč Kantova teorija čiste intuicije[§] (zora). S premislekom te teorije ne bomo zgolj zmožni zaznati težav, s katerimi se sooča konstruktivistični apriorizem, ampak bomo tudi prišli do nekaj splošnih poant, ki jih je mogoče uporabiti proti nejasnim predlogom realistov.[2] }[...] Naj povzamem. Kant predlaga, da konstruiramo like v mislih, jih pregledamo z očesom uma, in tako pridemo do apriornega spoznanja aksiomov, iz katerih se začnejo naši dokazi. Teorija je najbolj jasna pri pojasnjevanju našega geometrijskega spoznanja in je le težko presenetljivo, da se je Kant zatekel geometriji, ko je moral podati kakšen primer. Kakorkoli, četudi opustimo vprašanja o tem, kako naj bi Kant priskrbel pojasnilo o osnovnem apriornem matematičnem spoznanju na področjih, ki so drugačna od geometrije, obstajajo nekatere značilnosti njegovega predloga, ki so *prima facie* begajoče. Težko je razumeti, kako nam bi lahko proces gledanja miselnih risank dal spoznanje, razen če bi bilo to spoznanje precej nezanimivo in bi se ukvarjalo le s posebnimi liki pred nami. Hilbert in intuicionisti, ki sledijo Kantu pri

* Prevedeno po Kitcher, P. (1984). *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, str. 49–64.

[1] *The Foundations of Arithmetic,* str. 19.

§ V angl. in franc. je beseda »intuition« standardni prevod Kantovega »Anschauung«, ki ga v slov. tradicionalno prevajamo kot »zor«. (Vir uporabe intuicije je v Kantovi »Logiki«, v kateri Kant sam predlaga lat. besedo »intuitio« kot prevod za »Anschauung« (Kant, 1800, str. 536). Mi bomo v oklepaju pisali »zor«, kot opozorilo. – Op. prev.

[2] Naslednja razprava povzema in razširja gradivo, ki je predstavljeno v mojem članku »Kant and the Foundations of Mathematics«.

zatrjevanju, da osnovna oblika matematičnega spoznanja sestoji iz dojemanja lastnosti miselno predstavljenih bitnosti, ne morejo pojasniti, kako je matematika kaj več kot le zbirka trivialnih resnic, ki se ukvarja samo z lastnostmi teh miselnih bitnosti, katere so matematiki po naključju zaznali, ali s tistimi miselnimi konstrukcijami, ki so jih naključno izvedli.[3] Zdi se nam, da se tukaj soočamo z dilemo. Če matematične izjave niso samo poročila o značilnostih začasnih in privatnih miselnih bitnosti, potem ni jasno, kako čista intuicija (proces, v katerem preiskujemo te bitnosti in odčitamo njihove lastnosti) ustvarja matematično spoznanje. Če, po drugi strani, matematične izjave zgolj opisujejo začasne in privatne miselne bitnosti, potem take izjave izražajo drugačne propozicije za različne ljudi in izražajo drugačne propozicije ob različnem času. Na matematična izjave se ne več gleda, kot da bi imele stalno intersubjektivno vsebino. Nadalje je popolnoma nepojasnljivo, zakaj bi bile te izjave tako pomembne v naših izmenjavah s fizičnim svetom. Zdi se, da nam bo bodisi spodletelo pojasniti matematično spoznanje bodisi bomo prišli do sklepa, da je takšno spoznanje trivialno.

Kant razvija bistroumen odgovor na to dilemo. Zanika, da je funkcija čiste intuicije (zora) zgolj to, da nas vodi k spoznanju lastnosti posameznih likov. S konstruiranjem likov v čisti intuiciji (zora) smo predpostavili, da se začnemo zavedati načel, ki nujno karakterizirajo vse naše izkustvo. Šteje se, da naš duh vsiljuje strukturo izkustvu. Konstrukcija matematičnih bitnosti poudarja to strukturo, tako da s preiskovanjem naših miselnih konstrukcij odkrivamo značilnosti, ki karakterizirajo možno izkustvo.

Četudi je Kantov lastni predlog povezan s čutnim pojmom čiste intuicije (zora) – rišemo miselne slike in jih gledamo – ga je sorazmerno enostavno posplošiti. Jedro teorije je sestavljeno iz dveh trditev: matematične resnice so resnične zaradi strukture, ki jo naša psihološka zgradba predpisuje celotnemu izkustvu; z dojemanjem značilnosti miselno predstavljenih matematičnih bitnosti lahko sebi razkrijemo strukturne lastnosti duha, zaradi katerih je matematika resnična, in s takim početjem lahko pridemo do apriornega matematičnega spoznanja. Kakorkoli že izberemo, da bi artikulirali ti temeljni trditvi, smo potencialno ranljivi za tri vrste težav. Prva je *težava irelevantnosti*: kako razlikujemo med temi lastnostmi predstavljenih bitnosti, ki zrcalijo strukturo duha, in onimi, ki so naključne? Druga je *težava praktične nemožnosti:* kako določimo, da so zaporedja predstav, ki jih *praktično* ne moremo doseči, *načeloma* možna za nas? Nazadnje obstaja še *težava natančnosti:* kako se lahko upremo izzivu, da predstavljene bitnosti nimajo *natančno* teh lastnosti, za katere menimo, da jih imajo?

Za ponazoritev teh težav bom na kratko premislil, kako nastanejo glede na Kantov izvirni predlog. Kant verjame, da lahko pridobimo apriorno spoznanje o splošnih lastnostih trikotnikov ob risanju in preiskovanju posameznega trikotnika. Ampak kako prihajamo do posploševanja pravih lastnosti in se izogibamo posploševanju napačnih? Kako imam, na primer, pri preiskovanju

[3] Heyting prihaja zelo blizu priznavanja tega. Glej njegovo knjigo *Intuitionism: An Introduction*, str. 3. Za težavo, ki izvira od Hilberta, glej moj prispevek »Hilbert's Epistemology«.

raznostraničnega trikotnika pravico sklepati, da je vsota dolžin dveh stranic trikotnika večja od dolžine tretje stranice, ne pa da so vsi trikotniki raznostranični? Če bi Kant predlagal, da bi morali posplošiti le te lastnosti, ki so določene s *pojmom* trikotnika, potem bi bil proces konstruiranja miselnih slik preprosto sredstvo za odkrivanje pojmovnih povezav, Kantovo stališče pa bi postalo konceptualistična različica apriorizma.[4] Tako mora Kant sklepati, da ima predstavljen trikotnik tri tipe lastnosti: tiste lastnosti, ki so določene s pojmom trikotnika; tiste lastnosti, ki zrcalijo strukturo, ki jo nujno predpisujemo izkustvu; in tiste lastnosti, ki logično sledijo iz naključnih odločitev, narejenih v konstrukciji. Da bi bilo njegovo pojasnilo uspešno, potrebujemo postopek za razlikovanje lastnosti zadnjih dveh tipov, tako da lahko legitimno posplošimo prvega in se izognemo posploševanju drugih dveh tipov. Toda biti zmožen to početi pomeni natanko imeti tisto spoznanje o strukturi izkustva, ki ga Kant skuša pojasniti!

Težava praktične nemožnosti nastaja na podoben način.[5] Kant trdi, da lahko čista intuicija (zor) prinese spoznanje, da so deli črte neskončno deljivi. Zdaj je jasno, da ne moremo doseči tega spoznanja z opazovanjem dela črte, ki je neskončno deljiv. Torej, na kar mora Kant meriti, je, da si damo zaporedje predstav, ki prikazujejo nenehni proces delitve. Ker obstajajo praktične omejitve naše sposobnosti, da to počnemo, se bomo soočili z nerodnim vprašanjem: ali so te omejitve odsev strukturne lastnosti izkustva? Za rešitev tega vprašanja ponovno potrebujemo ta isti vpogled v strukturo izkustva, ki naj bi ga preskrbela čista intuicija (zor).[6]

Težava natančnosti je še bolj očitna. Tako kot so naše sposobnosti običajne zaznave omejene in zmotljive, so tudi naše sposobnosti miselne zaznave. Zaradi tega ne moremo domnevati, da nam bo miselna zaznava podala natančno spoznanje celo značilnosti posameznih likov, ki jih konstruiramo. Dopustiti moramo, da morda nismo zmožni ločiti ravne črte (premice) od tiste, ki je zelo rahlo ukrivljena. Dopustitev je nevarna, kajti predstavljajte si, da sledimo Kantoven postopku, da bi prišli do prepričanja v neko geometrijsko resnico. Jamstver moč tega postopka lahko spodkopljejo izkustva, ki vključujejo zmotno merjenje, za katero se zdi, da kaže, da je izjava zgolj tesen približek resnice. Glede na takšna izkustva bi bilo za nas racionalno predpostavljati, da naša (miselna) vizualna ostrina ni bila zadostna in da je tako preprečila oblikovanje prepričanja. Potemtakem proces, ki ga Kant opisuje, ne izpolnjuje pogoja (3b) glede apriornih jamstev.

Lahko bi si mislili, da se te težave za Kantovo teorijo pojavijo preprosto zato, ker je njegovo razumevanje procesa zora preveč grobo. Morda miselno slikanje preprosto ni primeren način pridobivanja matematičnega spoznanja. Vendar bi morali upoštevati, da ima Kantovo identificiranje procesa zora prednost v tem,

[4] Intuicionisti se včasih obrnejo v to smer. Glej Heytinga, *Intuitionism: An Introduction*, str. 13–14 in A. Troelstra, *Principles of Intuitionism*, str. 12.

[5] Ta primer izvira iz poučnega spisa Charlesa Parsonsa »Infinity and Kant's Conception of the 'Possibility of Experience'«.

[6] Za intuicioniste in za Hilberta se ta težava pojavlja v zvezi z načelom matematične indukcije.

da izbere proces, ki dejansko igra prepoznavno vlogo v našem miselnem življenju. Nadalje, o takih procesih vemo dovolj, da ocenimo njihove poverilnice kot apriornih jamstev. Če nekdo predlaga, da je intuicija ločena od čutnega, potem imamo pravico vprašati po opisu tega procesa intuicije, ki nam jo bo identificiral in določil, ali lahko rabi kot apriorno jamstvo za matematična prepričanja. Brez opisa te vrste ni jasno, da predlog sploh vodi k teoriji matematičnega spoznanja, še manj k teoriji apriornega matematičnega spoznanja.

V vsakem primeru takšna zameglitev pojma intuicije ne bi nujno rešila težav, ki ogrožajo Kantovo teorijo. Najprej preučimo težavo irelevantnosti. Ta nastaja, ker se Kantov postopek za izogibanje trivializaciji matematike opira na tezo, da imajo liki, konstruirani v čisti intuiciji (zoru), tri tipe lastnosti: tiste, ki so določene z uporabljenimi pojmi v konstrukciji; tiste, ki zrcalijo strukturo, ki jo razum predpisuje izkustvu; in tiste, ki so naključne. Naša težava je razlikovati drugi tip lastnosti od tretjega, saj se zdi, da smo ju zmožni razlikovati le, če imamo nek neodvisni dostop do značilnosti, ki jih predpisuje naš duh. Z zanikanjem, da je intuicija čutna, se ne izognemo tej težavi. Ta težava nas bo mučila, dokler imajo intuitivno (zorno) spoznani objekti tri tipe lastnosti. Lahko bi poskušali odgovoriti z zanikanjem, da imajo ti objekti kakršnekoli naključne lastnosti, vendar to ne deluje. Prvič, objekti ki jih intuitivno spoznavamo bodo imeli (vsaj) naključne lastnosti, da jih mi intuitivno spoznavamo v določenih časih, ne pa v drugih. Drugič pa, kar je bistveno, je naša sposobnost *prepoznavanja*, da posamezna lastnost ni naključna. Tudi če intuitivno spoznani objekti niso imeli naključnih lastnosti, bi to morali vedeti, in težko je videti, kako nam je lahko intuicija pomagala do tega spoznanja ali kako je lahko razveljavila nasprotne predloge nekooperativnega izkustva.

Podobno, ne moremo rešiti težave praktične nemožnosti samo z zanikanjem, da je intuicija (zor) čutni proces. Težava ohranja svojo želo tako dolgo, dokler trdimo, da je naše spoznanje nekaterih matematičnih načel odvisno od našega prepoznavanja možnosti zaporedja intuicij, ki jih v praksi ne moremo dati samim sebi. Naj bo intuicija čutna ali ne, se zdi, da kratkost človeškega obstoja postavi končno zgornjo mejo glede števila intuicij, ki si jih lahko damo samim sebi. Da bi zagovarjali proces intuicije (zrenja) kot vir vsakega apriornega matematičnega spoznanja, bomo prisiljeni dokazovati, da ni matematičnih aksiomov, ki jih je mogoče poznati samo apriorno, tako da samim sebi dajemo neomejeno dolgo zaporedje intuicij. Zdi se, da se lahko konstruktivistični apriorizem izogne tej težavi le s sprejemanjem finitizma.

Ta razdelek smo začeli s postavljanjem dileme za konstruktivista: bodisi je matematika trivialna bodisi obstaja očitna težava pri pojasnjevanju, kako pojmovanje miselnih konstrukcij prinaša matematično spoznanje. Kantov spretni poskus rešitve te dileme vključuje idejo neskladnosti med našimi konstrukcijami in osnovno matematično realnostjo, ki jo predstavljajo, prisotnost tega neskladja pa povzroča dve težavi, o katerih smo razmišljali, *težavo irelevantnosti* in *težavo praktične nemožnosti*. Četudi osvobodimo pojem intuicije od Kantove interpretacije tega pojma kot čutnega procesa, bodo te

težave ostale, tako da se bo vsak poskus konstruiranja teorije apriornega matematičnega spoznanja vzdolž konstruktivističnih linij bodisi soočal z enako usodo kot je Kantova bodisi pa se bo moral okleniti drugega kraka dileme. Preden preučimo, ali obstaja kakršnakoli tolažba za apriorista v tem zadnjem pristopu, želim preučiti tretjo težavo, ki je vzniknila proti Kantu. Ta težava nas bo vodila k vprašanjem, ki bodo pomembna za kasnejše razprave.

II

Na prvi pogled se zdi, da je težava natančnosti težava, ki bi jo lahko preprečili, če bi opustili Kantovo razumevanje intuicije (zora). Jedro problema je kajpada dejstvo, da naše sposobnosti miselne zaznave niso boljše od naših sposobnosti običajne zaznave: glede na ustrezno trdovratno izkustvo, nam miselna zaznava miselnih konstrukcij ne bi podala več pravice do razveljavitve predlogov izkustva kot zaznava lika na tabli. Proces čiste intuicije ne dosega standardov, ki so potrebni za apriorna jamstva, ne zato, ker je *čuten*, ampak zato, ker je *zgrešljiv*. Ko je to enkrat priznano, lahko vidimo, kako predstaviti bolj splošno različico naše kritike.

Govor o zmotljivosti procesa čiste intuicije je sorazmerno nenatančen. Kar je odločilno v ugovoru proti Kantu, je to, da je za nas razumno verjeti, da bi nas lahko proces čiste intuicije (zrenja) vodil do napačnih prepričanj. Naj uvedem nekaj terminologije. Za tip procesa, ki povzroča prepričanje, bomo tekli, da je *dvomljiv*, če obstaja neko [človeško – op. prev.] življenje, glede na katero bi bilo razumno verjeti, da (v njem) nekateri procesi tega tipa povzročajo napačna prepričanja. Zdaj predpostavimo, da preiskujemo status procesa a kot apriornega jamstva za prepričanje, da *p*. Domneval bom, da a pripada k tipu procesa, *tipu razpoložljivosti a*, ki smo ga identificirali, tako da bi bil proces tega tipa razpoložljiv glede na vsako zadostno izkustvo. Potem štejem, da težava natančnosti naposled izvira iz teze

Če je tip razpoložljivosti α dvomljiv in če obstajajo življenja, ki bi kazala na neresničnost p-ja, potem obstajajo ustrezna življenja, glede na katera razpoložljivi procesi istega tipa kot α ne bi jamčili prepričanja, da *p*.

Osnovna ideja je zelo preprosta. Če lahko imam razloge za zaskrbljenost, ali tip procesa proizvaja napačno prepričanje, potem v nekaterih okoliščinah, v katerih izkustvo kaže, da je prepričanje, ki sem ga oblikoval tako, da sem se podvrgel procesu tega tipa, napačno, jaz ne bi imel jamstva za svoje prepričanje.

Preprosto si moramo predstavljati, da moje življenje sestoji deloma iz izkustev, ki mečejo dvom na zanesljivost tipa procesa, in deloma iz izkustev, ki postavljajo pod vprašaj sklep, ki sem ga oblikoval.[7]

[7] Naj razvijem predpostavko. Predpostavljam, da sta lahko dve vrsti izkustev združeni v eno življenje. Tako si zamišljam nekoga, ki mu je predstavljena tako evidenca proti prepričanju kot evidenca proti univerzalni zanesljivosti tipa procesa. V teh okoliščinah bi bilo za osebo nerazumno, da bi uporabila proces tega tipa, da razveljavi zadostno evidenco. Za naše namene tukaj mislim, da je domneva, da sta lahko dva kljubovalna dela izkustva združena, neškodljiva.

Če lahko za dani proces α doženemo ustrezne primere antecedensov od (5), potem lahko sklepamo, da a ni apriorno jamstvo za prepričanje, da *p*. Saj bo sledilo, da obstajajo (ustrezna) življenja, glede na katera razpoložljivi procesi tipa a ne bodo jamčili prepričanja, da *p* in zato a ne bo izpolnil pogoja (3b) naše analize »apriornega jamstva«. Ravno ta strategija je bila uporabljena pri razvijanju težave natančnosti: uporabil sem podobnost miselne zaznave in običajne zaznave, da sem podprl dvomljivost čiste intuicije, in vzel kot samoumevno, da obstaja možno izkustvo, ki bi lahko kazalo neresničnost geometrijskih aksiomov. Če bi imeli takšno izkustvo in tudi izkustvo, ki bi spravilo v dvom zanesljivost čiste intuicije, ne bi bilo za nas jamstveno oblikovati prepričanja v vprašljive aksiome na osnovi čiste intuicije. Teza (5) zajema to idejo in predstavlja njeno splošno obliko, s čimer kaže na širšo uporabo naše kritike.

Na tem mestu predvidevam dve vrsti kritike. Prva se osredinja na posebno obliko moje uporabe teze (5) proti Kantu. Pravkar sem priznal, da sem vzel za samoumevno, da obstaja možno izkustvo, ki bi lahko kazalo na neresničnost geometrijskih aksiomov. Ali imam pravico do te predpostavke? Zagotovo je ena od prednosti Kantove teorije, da ruši tezo, da obstaja možno izkustvo, ki bi kazalo na neresničnost matematičnih resnic. Kajti Kant ne trdi samo, da *so* matematične resnice nujno resnične, ampak tudi, da se morajo nujno *zdeti* resnične. Prava poanta teze, da matematične resnice opisujejo strukturo, ki jo um predpisuje izkustvu, je zanikati, da nas je lahko izkustvo zavajalo glede matematike. Pravzaprav, Kantu bi lahko verjeli, ko je cenil tako hvaljeno nezamisljivost neresničnosti resničnih matematičnih izjav in da je zagotovil prvotno psihološko razlago za ta pojav.

Ta ugovor je zgrešen. Mi nismo upravičeni do predpostavke, da mora izkustvo, ki kaže na neresničnost matematične resnice, obstajati v neki relativno neposredni predstavitvi položaja, v katerem je bilo zvijačno prikazano, da se zdi, kot da je izjava neresnična. Obstajajo posredni načini, v katerih nam lahko izkustvo predlaga, da je ponovni pregled naših prepričanj upravičen. Da bi to ponazorili, nam bo v pomoč, če se začasno vrnemo h Kantovemu pojasnilu geometrije. Vzemimo izjavo, da je vsota vseh kotov kateregakoli trikotnika enaka 180°, ki jo Kant jemlje kot apriorno. Dovolite mi skicirati (grobo) razliko med tremi vrstami zavajajočih izkustev, ki bi lahko izzvale naše prepričanje v izjavo.[8] }*Neposredni izziv* sestoji iz zaznavnega izkustva lika, ki se zdi, če ga presojamo po naših najboljših merilih, da nasprotuje izjavi. *Teoretski izziv* sestoji iz zaporedja izkustev, ki kažejo, da bo fizika-z-geometrijo, ki ne vsebuje te izjave, ponudila enostavnejši popolni opis pojava kot fizika-z-geometrijo, ki jo vsebuje. *Družbeni izziv* bo zaporedje izkustev, v katerih navidezno zanesljivi strokovnjaki zanikajo izjavo, ponujajo hipoteze o napakah, ki smo jih naredili, ko smo prišli do tega, da smo ji verjeli in tako naprej. (Ta delitev izzivalnih izkustev je koristna, vendar očitno groba: ne mislim predlagati, da je izčrpna ali da so meje kategorij natančne). Zdaj lahko Kantova teza, da naša psihološka

[8] Dopuščam nujnost resnice in zato ne predpostavljam, da lahko pride do *veridičnih* izzivov. Očitno, če tega dopuščanja ne bi bilo, bi bil Kantov primer še šibkejši.

zgradba narekuje geometrijsko strukturo izkustva, izključi možnost neposrednih izzivov, vendar je precej združljiva z obstojem teoretskih ali družbenih izzivov. Torej ni nobenega razloga za zavrnitev predpostavke, na kateri sloni težava natančnosti.

Enako strategijo lahko posplošimo proti tistim, ki verjamejo v bolj splošno kantovsko tezo, da razum predpisuje matematično strukturo možnemu izkustvu. Mi lahko naredimo delitve, ki so podobne tistim, ki smo jih pravkar vpeljali. Če kdo tako poskuša ovirati uporabo teze (5) proti poverilnicam predpostavljenega apriornega jamstva na podlagi trditve, da izkustvo ne bi moglo storiti niti tega, da bi se nam *zdelo,* da so posamezne matematične izjave neresnične, se lahko odzovemo z vztrajanjem, da morajo biti upoštevani ne samo neposredni izzivi, ampak tudi teoretski in družbeni izzivi. V geometrijskem primeru nam zgodovina raziskovanja prostora olajša opis teoretskega izziva; v drugih primerih *je* morda težje predvideti, kako se lahko pojavi teoretski izziv. Vendarle, v najslabšem primeru se lahko vedno zatečemo k možnosti družbenih izzivov. Ni nam treba razmišljati o družbenem izzivu kot izkustvu, v katerem navidezne avtoritete preprosto zavračajo, kar trdimo. Predstavljamo si lahko, da strokovnjaki dokazujejo svoje strokovno znanje z izdelovanjem preverljivih rešitev za težave, ki nas begajo, da izdelujejo verjetne argumente proti našim trditvam (argumente, katerih pomanjkljivosti so predobro skrite za nas, da bi jih odkrili) in da ponujajo prepričljiva psihološka pojasnila naše »napake«. V takih primerih bi izkustvo kazalo neresničnost matematičnih izjav, o katerih se pogovarjamo. Drugi ugovor, ki ga želim preučiti, je osnovan na zaskrbljenosti, da je teza (5) premočna. V nekem smislu mislim, da je zaskrbljenost upravičena: videli bomo, da je lahko tezo (5) mogoče uporabiti kot zelo učinkovito orožje proti apriorizmu. Trdil bi, kajpada, da teza (5) kaže osnovno predpostavko apriorizma, predpostavko, ki se je aprioristi morda niso zavedali. Apriorna jamstva morajo biti sposobna jamčiti prepričanje na ozadju vsakršnega izkustva, to pa pomeni (kot (5) v bistvu trdi), da morajo pripadati k tipom, ki so nedvomni. Da bi videli, zakaj je tako, bi morda bilo v pomoč, če bi se spomnili naše razprave o načinih, na katere lahko ozadje izkustva ovrže sposobnost procesov, ki bi običajno jamčili prepričanje. Če imaš razlog, da verjameš, da te tvoji čuti včasih zavedejo, potem, če imaš tudi razlog, da misliš, da je zaznavno prepričanje, ki si ga pripravljen oblikovati, napačno, tvoj zaznavni proces (ki je lahko dejansko popolnoma normalen) ne jamči prepričanja. Teza (5) posplošuje ta nauk. Ko imam enkrat razloge za prepričanje, da nas lahko določen tip procesa vodi na napačno pot, potem bi se morali strinjati, da bi lahko kljubovalno izkustvo prevesilo tehtnico proti njemu. Da se drugače izrazim, če razveljavljamo nasprotne podpore izkustvu, oblikujemo naša prepričanja na osnovi neempiričnega procesa, potem bomo, ko bomo imeli razlog za dvom v zanesljivost procesov tega tipa, postali lahek plen iracionalnosti in dogmatizma.

Poskušal sem pokazati, da je jedro težave natančnosti točka z možnostjo za široko segajoče kritike apriorizma. Zdaj bom poskušal pokazati, kako to velja za konstruktivistične različice apriorizma, ki jemljejo nasproten krak naše dileme od tistega, ki si ga je izbral Kant.

Zatrjevanje, da matematika opisuje lastnosti začasnih in privatnih miselnih bitnosti, ni privlačno stališče za apriorista. Mimogrede bom preprosto pripomnil, da očitno obstajajo resne težave s tem, da imamo apriorno spoznanje s skupno vsebino in da imamo enako apriorno spoznanje ob dveh različnih časih. Jedro konstruktivističnega apriorizma je, da lahko imam apriorno spoznanje značilnosti konstrukcije, ki je trenutno prisotna v našem duhu. Če bi to spodletelo, potem je to stališče propadlo. Zdaj smo v Kantovem primeru ugotovili, da je ta teza ranljiva: Kant bi bil v zmoti, če bi vztrajal, da čista intuicija (zor) prinaša apriorno spoznanje natančnih značilnosti diagramov, ki jih rišemo. Naša razprava nas je pripeljala do rezultata, ki omejuje konstruktivistični apriorizem: konstruktivistični apriorist mora trditi, da imamo sredstva za dojemanje tistih lastnosti naših konstrukcij, ki se lahko izognejo vsakemu sumu, da bi nas lahko zapeljale. Ali imamo takšna sredstva?

Lahko bi pomislili, da jih imamo. Konec koncev, naše konstrukcije so *naše* in smo zlahka zvabljeni v prepričanje, da morajo biti za nas jasne. Vendar pa je to podcenjevanje potencialne kljubovalnosti izkustva. Konstruktivisti nam ne povedo veliko o načinih, kako mi dojemamo naše konstrukcije – četudi bi konstruktivisti verjetno odklonili Kantov očiten poskus biti informativen kot preveč grob. Toda za vsak tip postopka, ki ga lahko predvidimo, obstaja neke vrste izkustvo, ki bi ogrozilo naše zaupanje vanj. Vsakdo od nas bi se lahko soočil z eksperimenti, ki bi dokazali (ali bi se zanje prepričljivo zdelo, da dokazujejo) korelacijo med izvedbo določenih tipov konstrukcije (o katerih introspektivno poročajo subjekti) in posebnimi vrstami možganskih stanj. Potem bi nam lahko pokazali poskuse, ki bi razkrili, da so bile naše sodbe včasih v nasprotju s tistimi, ki so bile napovedane na osnovi korelacij. Če bi nam bila ponujena tudi diagnostična razlaga, ki bi navidezno identificirala pomanjkljivosti v nevronskem mehanizmu, ki naj bi uprimerjal naše odkritje naših konstrukcij, bi naše izkustvo resnično ogrozilo zanesljivost naših sredstev za dojemanje značilnosti konstrukcij. Tako konstruktivisti ne morejo preprosto *domnevati*, da imamo apriorno spoznanje naših pričujočih konstrukcij. Pokazati morajo, da se lahko proces dojemanja takšnih konstrukcij upira grožnji, ki izhaja iz takih izkustev.

Na tej točki bom pustil konstruktivistični apriorizem s sklepom, da celo njegova najbolj minimalna osrednja teza ni nesporno resnična. V naslednjem razdelku bom okrepil moj napad na to osrednjo tezo z nadaljnjim razvijanjem analognega argumenta proti realističnemu apriorizmu.

III

Tako kot konstruktivisti se tudi veliko matematičnih realistov rado sklicuje na matematično intuicijo. Moja raziskava o tem, ali lahko intuicija, interpretirana v realističnem stilu, da osnovno apriorno matematično spoznanje, bo krajša, kot je bila ustrezna preiskava konstruktivistovih sklicevanj na intuicijo. Obstaja preprost razlog za razliko. Realistična epistemologija matematike redko

zagotavlja več kot fragmentarne metafore[9], odsotnost podrobnosti pa otežuje oceno obljube pojasnila spoznanja. Kljub temu bom poskušal pokazati, da realistov pojem intuicije ne more izpolniti standardov, ki jih zahtevajo osnovna apriorna jamstva.

Osrednje načelo matematičnega realizma je teza, da so matematične izjave resnične ali neresnične zaradi značilnosti od duha neodvisne matematične realnosti. Teza je standardno artikulirana s predpostavko, da obstaja domena od duha neodvisnih matematičnih objektov (množic, števil), katerih lastnosti poskušajo opisati matematiki. Ko je realizem artikuliran na ta način, bom imenoval iz tega izhajajoče stališče *platonizem. Prima facie* sta realizem in platonizem različni stališči. Trdil bom, kajpada, da obstajajo ubranljive neplatonistične oblike realizma.[10] Zato, ker je platonizem kajpada najbolj priljubljena različica realizma, se bom osredinil na poskuse izdelave platonistične teorijo apriornega matematičnega spoznanja. Mislim, da bo očitno, da je kritiko, ki jo usmerjam proti tej teoriji, mogoče v enaki meri nanesti na druge realistične aprioristične pristope.

Z dobrim razlogom platonisti predpostavljajo, da matematični objekti niso običajni fizikalni objekti. Ne glede na dejstvo, da verjetno ni dovolj fizikalnih objektov, ki ustrezajo platonistovi smeri, bi bilo neverjetno predpostaviti, da je resničnost matematičnih izjav odvisna od usode posameznih fizikalnih objektov. Torej so matematični objekti vzeti kot *abstraktni*: nimajo prostorsko-časovnih lokacij in, vsaj v skladu z nekaterimi stališči, ne vstopajo v vzročne povezave z drugimi bitnostmi. Podoba, ki nastaja, je univerzum matematičnih objektov, ki ga je matematik raziskal na vzporeden način s tistim, kakor naravoslovec raziskuje fizikalno domeno.

Kako matematični raziskovalec skicira značilnosti te abstraktne domene? On običajno sledi analogiji z naravoslovjem. Tako kot ima naravoslovec v čutnem zaznavanju osnovni način dostopa do objektov, ki jih želi opisati, način dostopa, ki ustvarja spoznanje teh objektov, se prav tako predlaga, da ima matematik osnovni način dostopa do objektov, ki ga zanimajo, in z izvajanjem tega prihaja do osnovnega matematičnega spoznanja. Ker so matematični objekti abstraktni, ne pa fizični, je navadno držalo, da matematikov vir spoznanja ni čutno zaznavanje. Toda za ta vir se predpostavlja, da je podoben čutnemu zaznavanju v tem, da je vrsta procesa, ki povzroča kot rezultat prepričanja, ne da bi jemal prepričanja za vhod; za vir se predpostavlja, da ponuja nesklepalno spoznanje. Naj to imenujemo »matematična intuicija«, upoštevajoč, da se njena delovanja precej razlikujejo od tistih procesov, ki so jih predpostavljali Kant in drugi konstruktivisti.

[9] Izjema je »Perception and Mathematical Intuition« Penelope Maddy. Za razpravo glej opombo 16, spodaj.

[10] Realistične pristopi k matematični resnici, ki se razlikujejo od standardnega platonizma, je ponudil Michael Resnik (»Mathematical Knowledge and Pattern Recognition« in »Mathematics as a Science of Patterns: Ontology«) in Michael Jubien (»Ontology and Mathematical Truth«). Pojasnilo, predlagano v 6. poglavju, je lahko uzrlo kot tip realizma.

Odkritosrčen izrek stališča, do katerega smo prišli, lahko najdemo v slavnem odlomku Kurta Gödla.

> »Ampak kljub njihovi oddaljenosti od čutnega izkustva dejansko imamo nekaj podobnega zaznavanju tudi pri objektih teorije množic, kot je razvidno iz dejstva, da se nam sami aksiomi vsiljujejo, kot da so resnični. Ne vidim nobenega razloga, zakaj bi morali imeti manj zaupanja v to vrsto zaznavanja, to je, v matematično intuicijo, kot v čutno zaznavanje, ki nas spodbuja, da zgradimo fizikalne teorije in pričakujemo, da se bodo bodoče čutne zaznave strinjale z njimi in, potemtakem, verjamemo, da vprašanje, ki zdaj ni odločljivo, ima pomen in bo odločljivo v prihodnosti«.[11]

V tem odlomku Gödel ne trdi, da matematična intuicija proizvaja apriorno spoznanje. Kljub temu obstaja očiten način, kako njegove opombe spodbujajo privržence apriorizma. Matematična intuicija je neempirični proces. Zato bo vsakdo, ki pomeša neempirične procese, ki dejansko jamčijo prepričanje, z apriornimi jamstvi, bral Gödla, kot da ta potrjuje apriorizem. Četudi kdo ne naredi te zmešnjave, bodo matematične intuicije, ki jih Gödel domneva, procesi, ki so na voljo vsakemu primernemu izkustvu, tako da bo pogoj (3a) izpolnjen.

Gödlovski predlog naleti na pomemben teoretski izziv, ki je prevladoval v nedavni razpravi o platonizmu. V sijajnem eseju[12] Paul Benacerraf kaže, da obstaja vidna napetost med platonističnim stališčem o matematični resnici in tremi drugimi verjetnimi tezami: (a) spoznanje matematičnih objektov zahteva vzročno povezavo med matematičnimi objekti in spoznavajočim subjektom; (b) v skladu s platonistično pojasnitvijo ne more obstajati vzročna povezava med matematičnimi objekti in drugimi bitnostmi; in (c) mi vemo nekaj matematike. (Tukaj (a) velja kot posledica vzročne teorije spoznanja; (b) izhaja iz platonistične karakterizacije matematičnih objektov kot abstraktnih). Benacerrafova poanta vzbuja dvom o sposobnosti Gödlovega hipotetičnega procesa, da ustvarja spoznanja. Platonisti so si prizadevali, da bi se izognili tej težavi.[13] Namesto da bi pregledovali celoten vozel vprašanj, ki so iz tega nastala, bom vztrajal na kritikah, ki so pravokotne na tiste, ki jih je podal Benacerraf. Tudi če bi dopuščali splošno možnost procesa, ki proizvaja spoznanje, podobno temu, ki ga je predvideval Gödel, se še zmeraj porajata dve pomembni vprašanji: (i) ali imamo sposobnost za doživljanje takih procesov? in (ii) ali bi lahko ta tip procesa proizvedel *apriorno spoznanje*?

Kako prepoznamo, če imamo sposobnost gödlovske intuicije? Platonisti nam zelo malo povedo o značaju intuicij. Gödlove opombe so tipične: intuicija je uvedena po analogiji s čutnim zaznavanjem, in to je konec zadeve. Zdi se, da je situacija v nasprotju s Kantovim sklicevanjem na intuicijo, ker nam kantovci lahko povedo, kako si dajemo geometrijske intuicije, nas usmerjajo, da skiciramo like in jih pregledujemo z očesom uma. Platonisti lahko odvrnejo, da

[11] »What is Cantor's Continuum Problem?«, str. 271.
[12] »Mathematical Truth«. Glej tudi Jonathana Lear, »Sets and Semantics«; Jubien, »Ontology and Mathematical Truth«.
[13] Steiner, *Mathematical Knowledge*, 4. poglavje; Maddy, »Perception and Mathematical Intuition«.

je to nasprotje površno. Nekomu lahko povemo, kako izvesti proces z zmanjševanjem tega procesa na zaporedja bolj primitivnih procesov, ki jih naši učenci že znajo izvesti. Če procesa, ki ga poskušamo opisati, ni mogoče reducirati na ta način, potem ne bomo mogli ponuditi nobenih koristnih navodil. Platonisti lahko trdijo, da je prav to njihov težavni položaj, ko se jih sprašuje, čemu so intuicije podobne, in dodajo za dobro mero, da so kantovski opisi intuicij malo boljši v tem, da bodo kantovci prisiljeni pojasniti pojem »pregled z očesom duha«.

Čeprav ima platonist svojo poanto, njegova nesporna nezmožnost, da opiše intuicijo, daje podlago za skepticizem. Kako lahko platonisti odgovarjajo tistim, ki se sprašujejo, ali so izvedli intuicije, ali je *kdorkoli* izvedel intuicije? Zdi se, da obstajata dve možni strategiji. Lahko se sklicujemo na pričanje matematikov ali pa lahko trdimo, da mora obstajati nek proces predvidenega tipa. Prva pot je bolj neposredna. Če je skeptik lahko prepričan, da matematiki v sebi prepoznavajo procese intuicije, ki jih seznanijo z osnovnimi dejstvi o matematičnih objektih, potem bo upravičeno sklepal, da bodisi nima sposobnosti za intuitivno spoznanje (tako šteje sebe za nekoga, ki je slep ali gluh) bodisi da mu ni uspelo identificirati vaje te sposobnosti v sebi. Ta metoda nasprotovanja skepticizmu z matematično avtoriteto je bila kajpada manj priljubljena kot strategija zatrjevanja, da mora obstajati proces, ki zagotavlja osnovno spoznanje o matematičnih objektih.

Odločitev za platonistično epistemologijo močno sloni na argumentu za platonistično ontologijo. Platonisti standardno trdijo, da smo prisiljeni gledati na matematiko, kot da sporoča dejstva o od duha neodvisnih abstraktnih objektih, če naj pojasnimo matematično resnico. Pojem matematične intuicije je potem uveden z zasledovanjem poti, ki smo jo izsledili na začetku tega razdelka. Če je to celotna zgodba o matematični intuiciji, potem lahko izpeljemo nekaj pomembnih sklepov. Prvič, procesi intuicije so teoretične bitnosti v smislu, da so bitnosti, v obstoj katerih verjamemo, ker imamo posebno teorijo, v tem primeru teorijo o naravi matematike in našega matematičnega spoznanja. Teorijo je mogoče izpodbiti bodisi na podlagi tega, da se sooča z resnimi težavami pri pojasnjevanju pojavov, s katerimi naj bi se ukvarjala, bodisi zato ker je na voljo boljša teorija.[14] Drugič, kar vemo o procesih intuicije, je tisto, kar nam ta teorija govori o njih, to pa ni zelo veliko. S sprejemanjem posredne strategije dokazovanja, da je pojem intuicije potreben za dopolnitev ontologije, ki nam je vsiljena, platonist opušča idejo, da lahko matematiki prepoznavajo procese intuicije, ki jih opravljajo. Dejansko platonist odgovarja skeptiku s sočutjem: »Tako kot ti, ne morem identificirati procesov intuicije v sebi, vendar sem podal nepremagljive razloge za razmišljanje, da ti obstajajo; in predpostavljam, da potekajo v tebi, tako kot potekajo v meni«. Kot bomo videli v nadaljevanju, je to škodljiva dopustitev, če platonist želi biti apriorist.

Ali se je mogoče tej dopustitvi izogniti? Najbolj obetavna ideja za platonista je dopustiti, da skeptik ni netipičen, da ta ni pomanjkljiv ali da se ne zaveda, kaj se

[14] Benacerrafov esej »Mathematical Truth« je mogoče razložiti kot predlog prve kritike. Moj cilj v 6. poglavju je dati vsebino zadnji kritiki.

dogaja v njegovem miselnem življenju, ampak da je intuicija prednost nadarjenih (morda izjemnih) matematikov. Morda lahko uporabimo pričevanje matematikov, da pokažemo, da *nekaterim* ljudem, morda neopazni manjšini, intuicija rabi kot način osnovnega spoznanja. Ta pristop izrablja dvoumnost »intuicije«. Ko matematiki govorijo o intuiciji, po navadi to počnejo v kontekstu razpravljanja o reševanju problemov. Velike ustvarjalne matematike – kot so Euler, Riemann in Ramanujan – pogosto hvalijo zaradi njihovih sposobnosti intuitivnega sklepanja. Občudovati Riemannove intuicije (ali, bolj skromno, intuicije obetavnega študenta) pomeni prepoznati sposobnost pridobivanja nenavadnega in plodnega gestalta o problemu. Intuicija tega tipa je pogosto *uvod v* matematično spoznanje. Sama po sebi ne jamči prepričanja, čeprav lahko igra pomembno hevristično vlogo in tudi rabi kot *del* procesa jamstva. Nadalje, ta vrsta intuicije se običajno uveljavlja pri reševanju raziskovalnih problemov, ne v spoznanju aksiomov. Nadarjeni matematik obravnava kljubovalen problem z novega zornega kota, »intuitivno spoznava«, da bo določen prijem pomagal pri seštevanju nizov ali preračunavanju integrala, da se problem v teoriji števil omejuje na rezultat v teoriji funkcij. Skrivnost njegovega uspeha se ne šteje za neko posebno sposobnost razločevanja značilnosti matematične realnosti. O matematiku ne razmišljamo kot o tistem, ki strmi v matematične objekte in dobi uspešno idejo. Intuicije, o katerih pogosto govorijo matematiki, niso tiste, ki jih zahteva platonizem.

Kljub temu obstaja ena vrsta običajne opombe, ki se zdi pomembna za platonistov program. Spomnimo se Gödlove trditve, da »se nam sami aksiomi vsiljujejo, kot da so resnični«. Predpostavimo lahko (kot se res zdi, da Gödel predpostavlja), da prisotnost občutka seznanjenosti z osnovnimi načeli, smisel njihove očitne pravilnosti, signalizira dejstvo, da je naše prepričanje vanje ustvarila intuicija matematične realnosti. To stanje »domačnosti« je mogoče tako uporabiti za identificiranje pojava intuicij v nas. Toda dejstvo, da se nam zdijo aksiomi teorije množic (recimo) očitni, nam ne zagotavlja, da naše prepričanje v te aksiome ustvarja proces, v katerem neposredno dojemamo matematične objekte. Tudi če bi sprejeli platonistično stališče o naravi matematične realnosti, bi lahko prejeli drugačno razlago tega pojava. Morda občutek evidence izhaja iz uporabe tistih pojmovnih sposobnosti, ki smo jih pridobili, ko smo se učili govoriti o množicah. Ali pa morda to izvira iz poučevanja, ki smo ga bili deležni v naši matematični mladosti. V nadaljevanju bom podrobneje raziskal obe tekmujoči hipotezi. Za zdaj želim le poudariti, da so opombe o »intuitivni razvidnosti matematičnih prvih načel« odprte za različne razlage in da platonistična epistemologija predlaga neko posebno hipotezo. Intuicije so bitnosti, ki jih uvaja epistemološka teorijo, tisto pa, kar nam ta teorija govori, izčrpa naše spoznanje o njih. Ni nobenega razloga za prepričanje, da ima kdorkoli (vključno z Gödlom in drugimi uglednimi matematiki) neko posebno znanje o tem, kako je, če jih imamo.

IV

Zdaj bom trdil, da ta nedostopnost intuicij, prava nevednost o njihovi naravi, zaradi česar je platonistična epistemologija tako nejasna, govori proti tezi, da so intuicije apriorna jamstva. V zgoraj navedenem odlomku Gödel trdi, da ne smemo misliti, da je intuicija manj zanesljiva kot običajno čutno zaznavanje. Naša razprava v II. razdelku pojasni, da bi bilo potrebno več kot to, če naj bi intuicije štele za apriorna jamstva. Moji argumenti proti platonističnemo aprioristu se bodo oprijeli načela, ki je povezano s tistim načelom, ki sem ga uporabil proti kantovcem. Recimo, da je tip procesa *dvomljiv* samo v primeru, kjer obstajajo možna življenja, glede na katera je oseba lahko izpeljala nek proces tega tipa, ampak glede na katera bi se ta oseba zavedala svoje nesposobnosti razlikovanja tipa izvedenega procesa od drugih procesov, za katera je znano, da ustvarjajo napačna prepričanja. Predpostavimo, da preiskujemo status procesa α kot apriornega jamstva za prepričanje, da *p,* in da smo identificirali tip razpoložljivosti o. Potem, vzporedno s tezo (5), menim,

Če je tip razpoložljivosti a dvomljiv in če obstajajo ustrezna življenja, ki bi kazala neresničnost p-ja, potem obstajajo ustrezna življenja, glede na katera razpoložljivi procesi istega tipa kot a ne bi jamčili prepričanja, da *p.*

Osnovno načelo za tezo (6) je, da če a pripada k dvomljivemu tipu in če obstajajo ustrezna življenja, ki kažejo neresničnost p-ja, bi življenje, ki daje en razlog, da se sprašujem, ali je bil razpoložljivi proces tega tipa take vrste, ki je zmožna povzročanja napačnih prepričanj in tudi kazanja neresničnosti p-ja, ta proces oropalo njegove sposobnosti, da jamči prepričanje, da *p.* Zanašanje na ta proces v luči nasprotnega izkustva bi spodkopalo legitimno vprašanje, ali nismo storili napake, ki je znana iz drugih primerov. Ko sem spoznal, da ne bi mogel ločiti danega procesa od drugega, za katerega sem naknadno izvedel, da *je* proizvedel napačno prepričanje, bi bil nerazumen, če bi oblikoval prepričanje, da p, na podlagi tega procesa.[15]

[15] Osnovno načelo za (6) je očitno sorodno s tistim, ponujenim za (5). V obeh primerih se soočamo s svetovoma, v katerih ima subjekt dokaz proti *p* in poskuša ovreči dokaz z uporabo razpoložljivega procesa. V primeru (5) ima subjekt razloge za prepričanje, da nekateri procesi tega tipa povzročajo napačna prepričanja. V primeru (6) subjekt prepoznava svojo nesposobnost razlikovanja procesov tega tipa od procesov, za katere se ve, da povzročajo napačna prepričanja. Glede na obe vrsti položaja – obe »epistemski omejitvi« – je za subjekt neracionalno, da razveljavi nasprotni dokaz. Zaradi dveh različnih razlogov nisem ponudil nobene jasne kritike nedavnega poskusa zagovarjanja platonistovega apriorizma s strani P. Maddy. Prvič, njeno stališče je različica stališča, ki ga imenujem »konceptualizem«, ne pa nauk, ki je podoben Gödlovemu. Maddy verjame, da smo sposobni razviti nekatere nevrofiziološke mehanizme, ki nam omogočajo, da zaznavamo (nejasne) množice. Ko so enkrat ti mehanizmi vzpostavljeni, so sposobni ustvariti prepričanja o aksiomih teorije množic. Kolikor Maddy ponuja pojasnitev o eksplicitnem spoznanju teoretikov teorije množic (ne pa pojasnitev nekega »tihega spoznanja«, ki ga imajo vsi tisti, ki so si pridobili »detektorje za množice«), je ta pojasnitev blizu stališču, ki ga obravnavamo v naslednjem poglavju. Drugič, in bolj pomembno, Maddy izrecno dovoljuje, da so lahko prepričanja, ki jih ustvarja delovanje njenih domnevno nevrofizioloških mehanizmov, napačna. Glede na to priznanje in analizo o apriornem spoznanju, ki sem ju ponudil, je zlahka uzreti, da tako povzročeno spoznanje ni apriorno.

Da bi uporabil (6) proti platonističnemu apriorizmu, moram pokazati tako, da so tipi razpoložljivosti platonistovičnih intuicij dvomljivi kot da obstajajo ustrezna življenja, ki kažejo neresničnost matematičnih izjav, glede na platonistično interpretacijo teh izjav. Prvo poanto lahko brez težav naredimo, če si prikličemo v spomin nekatere epizode iz zgodovine matematike. Ob več priložnostih v preteklosti so matematiki pozdravili nekatera načela kot intuitivno očitna in jim da li enak status, kot ga dajemo aksiomom teorije množic. Potem se je pač izkaza lo, da so ta načela napačna. Najbolj znani primeri so primeri Fregeja, Dedekind in Cantorja, od katerih je vsak predlagal univerzalno načelo dojemanja, tako da je vzel vsako lastnost, kot da določa množico. To še zdaleč ni edini primer te vrste. Veliko matematikov osemnajstega stoletja je verjelo v samorazvidnost »zakona kontinuitete«, ki pravi, da tisto, kar velja do limite, drži tudi na limiti. Obstoj takšnih primerov nas lahko zaskrbi. Tudi *če* dovolimo, da matematiki lahko in dejansko tudi doživljajo platonistične intuicije, se moramo vprašati, ali procesi, ki jih doživljajo sodobni matematiki, so ali niso bistveno drugačni od tistih, ki so jim bili podvrženi naši zavedeni predniki. Zastavljanje tega vprašanja razjasni, da je za nas, z našim izkustvenim ozadjem, razumno verjeti, da ne moremo razlikovati intuicij od procesov, za katere se ve (po dejstvu), da dajejo napačna prepričanja. Iz tega sledi, da so tipi razpoložljivosti intuicij, za katere platonist trdi, da jih doživljamo, dejansko dvomljivi.

Pri razpravljanju o matematični intuiciji si Gödel sam zastavlja vprašanje o pomenu paradoksov naivne teorije množic. Takoj po odlomku, ki sem ga navedel, Gödel piše: »Paradoksi teorije množic niso skoraj nič bolj mučni za matematiko, kot so iluzije čutov za fiziko«. Podobnost med paradoksi in čutnimi iluzijami se mi zdi pravilna. Če predpostavimo, da obstajajo dejanske matematične intuicije, potem sposobnost takih procesov, da ustvarijo spoznanje, ni izpodbita z našo nesposobnostjo razlikovanja od procesov, ki povzročajo napačna prepričanja, nič bolj, kot je možnost čutnega spoznanja izključena zaradi težave razlikovanja verodostojnih od neverodostojnih čutnih procesov. Kjer so naše razlikovalne pomanjkljivosti *dejansko* pomembne, je to primerih, kjer izkustvo kaže, da je prepričanje, ki smo ga oblikovali, zmotno, in to velja tako za zaznavanje kot za matematično intuicijo. Obstoj iluzij čutov ni ovira za naše spoznanje fizike; je kamen spotike za tezo, da bi lahko čutni procesi, ki dejansko jamčijo naša prepričanja, še naprej tako delovali, ne glede na izkustvo, ki bi ga imeli. Podobno, paradoksi teorije množic ne izzivajo možnosti matematičnega spoznanja, vendar ogrožajo apriorizem.[16]

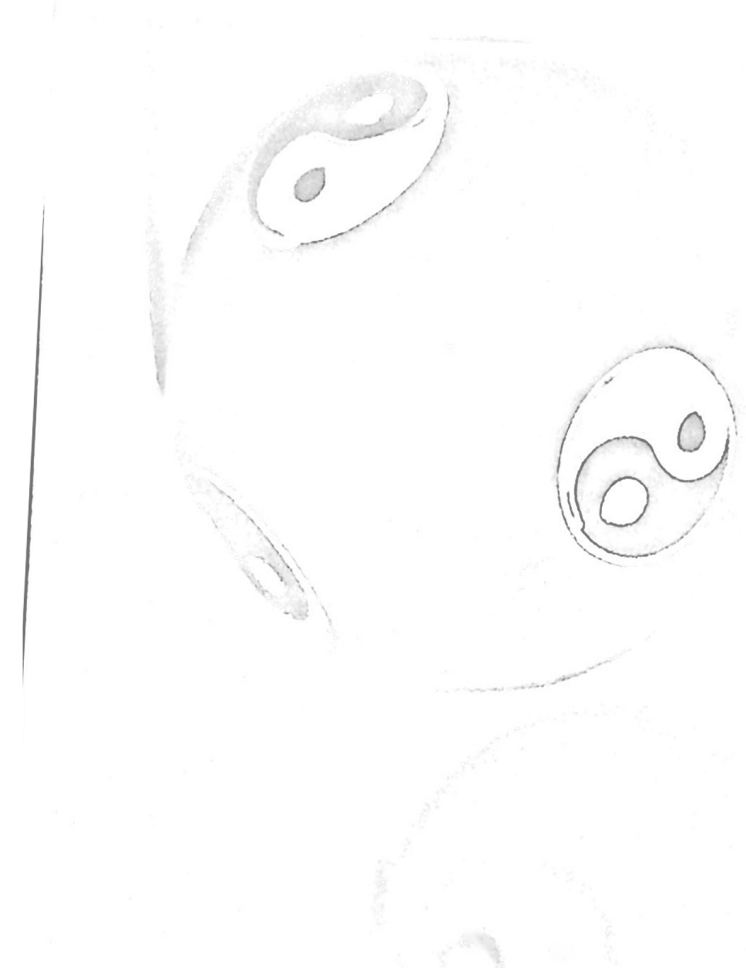
[16] Zaradi dveh različnih razlogov nisem ponudil nobene jasne kritike nedavnega poskusa zagovarjanja platonistovega apriorizma s strani P. Maddy. Prvič, njeno stališče je različica stališča, ki ga imenujem »konceptualizem«, ne pa nauk, ki je podoben Gödlovemu. Maddy verjame, da smo sposobni razviti nekatere nevrofiziološke mehanizme, ki nam omogočajo, da zaznavamo (nejasne) množice. Ko so enkrat ti mehanizmi vzpostavljeni, so sposobni ustvariti prepričanja o aksiomih teorije množic. Kolikor Maddy ponuja pojasnitev o eksplicitnem spoznanju teoretikov teorije množic (ne pa pojasnitev nekega »tihega spoznanja«, ki ga imajo vsi tisti, ki so si pridobili »detektorje za množice«), je ta pojasnitev blizu stališču, ki ga obravnavamo v naslednjem poglavju. Drugič, in bolj pomembno, Maddy izrecno dovoljuje, da so lahko prepričanja, ki jih ustvarja delovanje njenih domnevno nevrofizioloških mehanizmov, napačna. Glede na to priznanje in analizo o apriornem spoznanju, ki sem ju ponudil, je zlahka uzreti, da tako

Edino vprašanje, ki ga je treba rešiti, je, ali lahko ali pa ne more obstajati izkustvo, ki kaže neresničnost matematičnih izjav, glede na platonistovo interpretacijo teh izjav. Platonisti imajo dve možnosti. Lahko bodisi predlagajo, da lahko najdemo resničnostne vrednosti matematičnih izjav z enostavnimi empiričnimi sredstvi (opazovanjem, eksperimentiranjem in tako naprej), bodisi lahko zanikajo, da nas lahko takšna empirična sredstva kdajkoli privedejo do ugotovitve, ali so matematične izjave resnične ali neresnične. Za sprejemanje prvega predloga se zdi, da podpira idejo, da nas je izkustvo lahko zavajalo s predlogom, da so nekatere (resnične) matematične izjave neresnične: če lahko opazovanje in eksperimentiranje razkrivata resničnostne vrednosti matematičnih izjav, potem bi lahko, kot se nam zdi, poskrbeli za to, da zavajajoče izkustvo ponuja neresnične matematične predloge. Alternativni pristop, ki zavrača, da lahko izkustvo razkrije matematično realnost, se izogiba tej očitni posledici, vendar na račun opuščanja primarne odlike platonistične ontologije, in sicer njene sposobnosti, da pojasni uporabo matematike v znanosti.[17] Po *obeh* predlogih kajpada obstaja vsaj ena vrsta izkustva, ki nam lahko pokaže, da so prepričanja, ki smo jih oblikovali na podlagi intuicije, napačna. Matematična prepričanja so občutljiva na družbene izzive. Takšni izzivi so zadostna nevarnost, da bi bilo za nas nerazumno, da bi oblikovali prepričanja na podlagi intuicije, ko spoznamo, da ne moremo razlikovati naših intuicij od procesov, ki so zavedli naše prednike. Pravzaprav mislim, da se platonisti niso sposobni upreti sklepu, da obstajajo neposredni in teoretski izzivi za matematične izjave. Kakorkoli, kazanje tega bi bilo bolj zapleteno, obstoj družbenih izzivov pa je dovolj, da se naredi moja poanta.

Argument tega poglavja lahko predstavimo na naslednji način. Intuicija je najljubši proces matematičnih aprioristov. Apriorist lahko bodisi izbere drzno pot, namreč, da identificira intuicijo z nekim procesom, za katerega priznavamo, da poteka v našem miselnem življenju, bodisi lahko pusti intuicijo kot proces, ki ga označuje zgolj njegova vloga pri tem, da nam da matematično spoznanje. Prvi pristop tvega, da ko je narava procesa razkrita, se nanj ne bo gledalo, kot da izpolnjuje standarde, ki se zahtevajo od apriornega jamstva. (Kantov predlog je ranljiv ravno na ta način). Vendar ne bo pomagalo, če bi se umaknil v nejasnost, ker je naša priznana nevednost o naravi tega procesa sama po sebi ovira za to, da bi deloval kot apriorno jamstvo. Sklepam, da intuicija, bodisi konstruktivistična bodisi platonistična, bodisi jasno določena bodisi slabo opredeljena, ne bo opravila dela, ki ga apriorist zahteva od nje.

povzročeno spoznanje ni apriorno.

[17] V 6. poglavju predlagam, da je lahko platonizem manj uspešen pri zagotavljanju tega tipa pojasnitve, kot se običajno šteje, da je.



Iz zgodovine filozofije

John Locke

Prva knjiga: O prirojenih pojmih

II. poglavje

Ni nobenih prirojenih načel v duhu

§ 1. *Način, ki pokaže, kako pridemo do kakršnekoli vednosti, zadosten za dokaz, da ta ni prirojena*

Med nekaterimi ljudmi je uveljavljeno mnenje, da so v razumu nekatera prirojena načela; nekateri prvotni pojmi, κοιναί ἔννοιαι, znaki, kot da bi bili vtisnjeni v duh človeka, ki jih duša prejme ob samem prvem nastanku in s sabo prinese na svet. Bilo bi dovolj, če bi bralca brez predsodkov prepričal o zmotnosti te predpostavke, če bi lahko zgolj pokazal (kot upam, da bom storil v naslednjih delih te razprave), kako se lahko ljudje, zgolj z uporabo svojih naravnih zmožnosti, dokopljejo do vse vednosti, ki jo imajo, brez pomoči kakršnihkoli naravnih vtisov in lahko pridejo do gotovosti brez kakršnihkoli takih prvotnih pojmov ali načel. Kajti jaz si domišljam, da bo vsakdo zlahka dopustil, da bi bilo nezaslišano domnevati, da so ideje barv prirojene bitju, ki mu je Bog dal vid in moč, da jih sprejema z očmi od zunanjih objektov. Nič manj nerazumljivo ne bi bilo, če bi nekaj resnic pripisali vtisom narave in prirojenim znakom, ko lahko v sebi opazimo zmožnosti, ustrezne za pridobitev lahke in gotove vednosti o njih, kot da bi bile prvotno vtisnjene v duh.

Ker pa človeku ni dopuščeno, da brez graje sledi svojim lastnim mislim v iskanju resnice, ko ga kdaj celo tako vodijo malo stran od običajne poti, bom določil razloge, ki so me spravili v dvom glede resnice tega prepričanja, kot izgovor z mojo napako, če sem jo storil, kar pa prepuščam v presojo tistim, ki se, z menoj, oklepajo resnice, kadarkoli jo najdejo.

§ 2. *Splošna privolitev – veliki dokaz.* Nič ni bolj običajno vzeto za samoumevno kot to, da obstajajo nekatera načela, tako spekulativna kot praktična (kajti govorijo o obeh), o katerih splošno soglaša vse človeštvo. Ta načela morajo biti, tako argumentirajo, konstantni vtisi, ki jih duše ljudi prejmejo ob svojem prvem nastanku in prinesejo s sabo na svet tako nujno in realno, kot prinesejo s sabo katerokoli od svojih inherentnih zmožnosti.

§ 3. *Splošna privolitev ne dokazuje nič prirojenega.* Ta argument, izpeljan iz splošne privolitve, ima v sebi to nesrečo, da če bi bilo dejansko resnično, da obstajajo nekatere resnice, o katerih soglaša vse človeštvo, ne bi dokazal, da so prirojene, če lahko obstaja kakršnekoli drug način, ki pokaže, kako ljudje

utegnejo priti do tega splošnega soglasja o stvareh, v katere privolijo, za kar domnevam, da je mogoče storiti.

§ 4. *»Kar je, je« in »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«* – v *njiju ni splošne privolitve.* Toda, in to je še slabše, ta argument splošne privolitve, ki je uporabljen, da bi dokazal prirojena načela, se mi zdi demonstracija, da takih načel ni, ker ni nobenih načel, v katera bi splošno privolilo vse človeštvo. Začel bom s spekulativnima in primerkoma tistih poveličevanih načel demonstracije, »Kar je, je« in »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«, ki mislim, da od vseh drugih najbolj smeta nositi naslov prirojena. Ta dva sta si tako utrdila sloves splošno sprejetih maksim, da bi bilo nedvomno mišljeno kot nenavadno, če bi morali podvomiti o njiju. Vendar pa si jemljem svobodo reči, da sta ti propoziciji tako daleč od tega, da bi imeli splošno privolitev, da obstaja velik del človeštva, kateremu ti propoziciji nista tako znani.

§ 5. *Nista naravno vtisnjeni* v *duh, saj ju ne poznajo otroci, idioti itn.* Kajti, prvič, očitno je, da vsi otroci in idioti nimajo niti najmanjšega pojma ali misli o njiju. Pomanjkanje tega pa je dovolj za uničenje tiste splošne privolitve, ki mora biti nujna spremljava vseh prirojenih načel. Zdi se mi skoraj protislovje reči, da obstajajo resnice, vtisnjene v dušo, ki jih ta ne zaznava ali razume: vtiskovanje, če sploh kaj pomeni, ni nič drugega kot povzročanje, da so nekatere resnice zaznane. Kajti karkoli vtisniti v duh, ne da bi duh to zaznal, se mi zdi težko razumljivo. Če torej otroci in idioti imajo duše, s tistimi vtisi v njih, jih morajo neizogibno zaznavati in nujno poznati in privoliti v te resnice; ker pa jih ne poznajo in vanje ne privolijo, je očitno, da ni takih vtisov. Kajti če ni naravno vtisnjenih pojmov, kako so potem lahko prirojeni? In če so vtisnjeni pojmi, kako so lahko neznani? Reči, da je pojem vtisnjen v duh in vendarle hkrati reči, da ga duh ne pozna in da ga še nikoli ni opazil, pomeni izničiti ta vtis. Za nobeno propozicijo ni mogoče reči, da je v duhu, ki je ta še nikoli ni (s)poznal, ki se je še nikoli ni zavedal. Kajti če kdo zaradi istega razloga torej reče, da so vse propozicije, ki so resnične in v katere je duh kdajkoli zmožen privoliti, v duhu in vtisnjene; kajti če lahko kdo reče, da je v duhu tisto, kar nikoli ni vedel, je to zgolj zato, ker je to zmožen vedeti in tako so v duhu vse resnice, ki jih bo kdajkoli vedel. Ne, tako so resnice lahko vtisnjene v duh, ki jih nikoli ni niti jih nikoli ne bo vedel, kajti človek lahko živi dolgo in na koncu lahko umre v nevednosti glede mnogih resnic, ki jih je bil njegov duh zmožen vedeti, in to z gotovostjo. Tako da če je zmožnost vedeti naravni vtis, za katerega se borimo, bodo vse resnice, do katerih vednosti se človek kdajkoli dokoplje, po tej razlagi, prirojene; ta velika poanta pa ne bo pomenila nič več kot zgolj zelo neprimeren način govorjenja, ki, medtem ko se pretvarja, da trdi nasprotno, ne pove nič drugega od tistih, ki zanikajo prirojena načela. Saj nihče ni, tako mislim, nikoli zanikal, da je duh zmožen poznati nekatere resnice. Zmožnost, pravijo, je prirojena, vednost pridobljena. Toda zakaj potem tak boj za nekatere prirojene maksime? Če je resnice mogoče vtisniti v razum, ne da bi bile zaznane, potem ne morem videti nobene razlike, ki lahko obstaja med vsakršnimi resnicami, ki je duh zmožen vedeti glede na njihov izvor: vse morajo biti prirojene ali vse morajo biti pridobljene; človek jih bo šel zaman razlikovati. Tisti torej, ki govori o prirojenih pojmih v razumu, ne more (če s tem misli kakršnokoli posebno vrsto resnic) meniti, da so take resnice v razumu kot nikoli zaznane in da jih še v

popolnosti ne pozna. Kajti če te besede »biti v razumu« imajo kakšno dostojnost, pomenijo, da bi bile razumljene. Tako da biti v razumu in ne biti razumljen, biti v duhu in nikoli ne biti zaznan pove ravno toliko kot reči nekaj je in ni v duhu ali razumu. Če sta torej ti dve propoziciji »Kar je, je« in »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni« vtisnjeni po naravi, potem otroci ne morejo, da ju ne bi poznali: otroci in vsi, ki imajo duše, ju nujno morajo imeti v svojem razumu, poznati njuno resnico in vanju privoliti.

§ 6. *Odgovor na to, da ju ljudje spoznajo, ko pridejo do uporabe razuma.* Da bi se temu izognili, se običajno odgovori, da ju vsi ljudje poznajo in vanju privolijo, ko pridejo do uporabe razuma, in to je dovolj za dokaz, da sta prirojeni. Jaz odgovarjam:

§ 7. Dvomljivi izrazi, ki imajo komaj kak pomen, veljajo za jasne razloge za tiste, ki si – ker so pristranski -, sploh ne prizadevajo preučiti celo tisto, kar rečejo sami. Kajti če nanesemo ta odgovor s kakršnimkoli znosnim smislom na naš sedanji cilj, mora pomeniti eno od teh dveh stvari: bodisi da ljudje, takoj ko začnejo uporabljati razum, te domnevne prirojene vpise spoznajo in opazijo, bodisi da ljudem uporaba in vaja njihovega razuma pomaga pri odkrivanju teh načel in gotovo povzroči, da so jim znane.

§ 8. *Če jih je odkril um, to ne bo dokazalo, da so prirojeni.* Če menijo, da z uporabo uma ljudje lahko odkrijejo ta načela in da je to dovolj za dokaz, da so prirojena, bo njihov način dokazovanja ostal naslednji, to je, katerekoli resni« nam lahko um z gotovostjo odkrije in povzroči, da vanje trdno privolimo – vi te so naravno vtisnjene v duh, saj tista splošna privolitev, ki je narejena za ki hov znak, ne pomeni nič drugega kot tole: da smo z umom zmožni priti do nekatere vednosti in vanjo privoliti in da na ta način ne bo nobene razlike med aksiomi matematikov in teoremi, ki jih iz njih izpeljejo – za vse mora biti enako dopuščeno, da so prirojeni, saj so vsi odkritja, ki jih ustvari raba uma, in resnice, do katerih se racionalno bitje gotovo lahko dokoplje, če pravilno uporabi svoje misli na tak način.

§ 9. *Zmotno je, da jih odkriva um.* Toda kako lahko ti ljudje mislijo, da je raba uma nujna za odkrivanje načel, ki so domnevno prirojena, ko um (če jim lahko verjamemo) ni nič drugega kot zmožnost izpeljave neznanih resnic iz načel ali propozicij, ki so že znane? Za tisto, za česar odkritje potrebujemo um, si gotovo nikoli ne moremo misliti, da je prirojeno, razen če, kot sem rekel, da bomo menili, da so vse gotove resnice, ki nas jih kdajkoli nauči um, prirojene. Lahko si tudi mislimo, da je raba uma nujna za to, da omogoči, da naše oči odkrijejo vidne objekte, kot tudi da bi potrebovali um ali njegovo rabo za to, da bi razum videl, kaj je prvotno vanj vtisnjeno in ne more biti v razumu, preden tega razum ne zazna. Tako da narediti, da um odkrije tiste vtisnjene resnice, pomeni, da raba uma človeku odkrije, kaj je vedel že od prej. Če pa ljudje imajo te prirojene vtisnjene resnice prvotno in pred rabo uma, pa jih še vedno vselej ne poznajo, dokler ne uporabijo um, to dejansko pomeni, da jih ljudje hkrati poznajo in ne poznajo.

§ 10. *Pri odkritju teh dveh aksiomov ni bilo uporabljeno sklepanje/dokazovanje.* Morda bo tu rečeno, da v matematične dokaze in druge resnice, ki niso prirojene, ne privolimo takoj, ko se predložene, v čemer se razlikujejo od teh aksiomov in drugih prirojenih resnic. O privolitvi bom imel priložnost govoriti ob prvem

predlaganju, še zlasti v kratkem. Tu bom zgolj in zelo rade volje dopustil, da so ti aksiomi in matematični dokazi različni v naslednjem: da slednji potrebujejo um, uporabo dokazov, da bi jih razložili in da bi dobili našo privolitev, prvih pa se, takoj ko so razumljeni, brez najmanjšega sklepanja/dokazovanja oklenemo in vanje privolimo. Toda jaz poleg tega prosim dovoljenje, da pripomnim, da to razodeva slabost tega izgovora, ki zahteva rabo uma za odkrivanje teh splošnih resnic, saj je treba priznati, da pri njihovem odkritju sploh ni uporabljeno sklepanje/dokazovanje. In jaz mislim, da si tisti, ki dajejo ta odgovor, ne bodo želeli trditi, da je poznavanje tega aksioma »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni« dedukcija našega uma. Kajti to bi pomenilo tisto uničenje darežljivosti narave, za katero se zdi, da jo imajo tako radi, medtem ko naredijo vednost teh načel odvisno od dela naših misli. Kajti vsako sklepanje/dokazovanje je raziskovanje in preudarjanje in zahteva muke in vztrajnost. In kako je mogoče na kakršenkoli znosen način domnevati, da bi tisto, kar je bilo vtisnjeno po naravi kot osnova in vodilo našega uma, moralo potrebovati rabo uma, da bi to odkril?

§ 11. *In tudi če bi bilo uporabljeno, bi to dokazalo, da niso prirojeni.* Tisti, ki se bodo potrudili z malo pozornosti premisliti o delovanjih razuma, bodo odkrili, da ta voljna privolitev duha v nekatere resnice ni odvisna niti od prirojenih vpisov niti od rabe uma, temveč od zmožnosti duha, ki je povsem različna od obojega, kot bomo videli kasneje. Um torej nima ničesar opraviti z doseganjem naše privolitve v te aksiome. Če naj bi rek, da »jih ljudje poznajo in vanje privolijo, ko pridejo do rabe uma«, pomenil, da nam raba uma pomaga pri (s)poznavanju teh aksiomov, potem je izrecno zmoten, če pa bi bil resničen, bi dokazoval, da niso prirojeni.

§ 12. *Čas,* v *katerem pridemo do rabe uma, ni čas, v katerem pridemo do vednosti teh aksiomov.* Če vednost in privolitev vanje, »ko pridemo do rabe uma«, pomeni, da je to čas, v katerem pride do tega, da jih duh opazi in da takoj ko otroci pridejo do rabe razuma, pridejo tudi do tega, da te aksiome poznajo in vanje privolijo, je tudi to zmotno in lahkomiselno. Prvič, je zmotno zato, ker je očitno, da ti aksiomi niso v duhu tako zgodaj, kot raba uma in je torej čas, v katerem pridemo do rabe uma, zmotno določen kot čas njihovega odkritja. Koliko primerov rabe uma lahko opazimo pri otrocih, dolgo preden imajo kakršnokoli vednost o tem aksiomu »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«? In velik del neukih ljudi in divjakov preživi mnogo let, celo let njihovega racionalnega obdobja, ne da bi kdajkoli premišljevali o tej in njej podobnim splošnim propozicijam. Dopuščam, ljudje se ne dokopljejo do vednosti o teh splošnih in bolj abstraktnih resnicah, za katere se misli, da so prirojene, dokler ne pridejo do rabe uma; jaz pa dodajam, da niti tedaj ne. Kar je tako zato, ker dokler se ne dokopljejo do rabe uma, te splošne abstraktne ideje niso v duhu, o katerem so ti splošni aksiomi, ki so zmotno razumljeni kot prirojena načela, vendar so seveda narejena odkritja in resnice, uvedene in prinešene v duh na enak način in odkrite po enaki poti kot več drugih propozicij, za katere nihče ni bil tako ekstravaganten, da bi jih predpostavljal za prirojene. Upam, da bo to jasno v nadaljevanju te razprave. Torej dopuščam nujnost, da bi se morali ljudje dokopati do rabe uma, preden dobijo vednost o teh splošnih resnicah, vendar

zanikam, da je čas, v katerem se ljudje dokopljejo do rabe uma, čas njihovega odkritja.

§ 13. S *tem se ne razlikujejo od drugih resnic, ki jih je mogoče vedeti.* Medtem je opazno, da to govorjenje, da ljudje vedo in privolijo v te aksiome, »ko se dokopljejo do rabe uma«, dejansko ne pomeni ni več kot to: da nikoli niso znani niti opaženi pred rabo uma, vendar je vanje mogoče verjetno privoliti v nekem času po tem, med človekovim življenjem. Toda kdaj, to ni gotovo. In tako se utegne zgoditi z vsemi drugimi resnicami, ki jih je mogoče vedeti, kot tudi temi, ki torej nimajo nobene prednosti niti posebnosti pred drugimi, ki imajo ta sloves, da so znane takrat, ko se dokopljemo do rabe uma. Niti ni s tem dokazano, da so prirojene, temveč povsem nasprotno.

§ 14. *Če bi bil čas, v katerem se dokopljemo do rabe uma, čas njihovega odkritja, to ne bi dokazalo, da so prirojene.* Toda, drugič, če bi bilo res, da je njihov natančen čas, ko so znane in ko se vanje privoli, ko se ljudje dokopljejo do rabe uma, ne bi niti to dokazalo, da so prirojene. Ta način argumentacije je ravno tako lahkomiseln, kot je zmotna sama predpostavka. Kajti po kakšni vrsti logike bi se zdelo, da je vsakršen pojem izvorno po naravi vtisnjen v duh ob svoji prvi tvorbi zato, ker je prvi opažen in se vanj privoli, ko se zmožnost duha, ki ima povsem drugačno področje, začne sama uveljavljati? In če bi se zato za čas, v katerem se dokopljemo do rabe govora, predpostavljalo, da je to čas, ko v te aksiome prvič privolimo (ki utegne biti ravno tako resničen kot čas. v katerem se ljudje dokopljejo do rabe uma), bi to bilo ravno tako dober dok; da so prirojeni, kot reči, da so prirojeni zato, ker ljudje vanje privolijo, ko dokopljejo do rabe uma. S temi ljudmi prirojenih načel potem soglašam, da duhu ni nobene vednosti o teh splošnih in samorazvidnih aksiomih, dokler ne pride do eksistence uma. Vendar zanikam, da je čas, ko se dokopljemo do rabe uma, natanko čas, ko so prvič opaženi; če pa bi to že bil natančen čas, zanikam, da bi dokazoval, da so prirojeni. Vse, kar je resnično mišljeno s to propozicijo, da ljudje »vanje privolijo, ko se dokopljejo do rabe uma«, ni nič več kot tole: da tvorjenje splošnih abstraktnih idej in razumevanje splošnih imen, spremlja racionalno zmožnost in z njo raste in da zato otroci običajno teh splošnih idej ne dobijo niti se ne naučijo imen, ki stojijo namesto njih, dokler se jim – potem ko so precej časa urili svoj um glede običajnih in bolj posameznih idej – ne prizna zaradi njihove običajne razprave in delovanja z drugimi, da so zmožni razumnega pogovora. Če je privolitev v te aksiome, ko se ljudje dokopljejo do rabe uma, lahko resnična v kakršnemkoli drugem smislu, si želim, da bi bilo mogoče to pokazati – ali vsaj, kako v tem ali v kakšnem drugem smislu – dokazuje, da so prirojeni.

§ 15. *Koraki, s katerimi si duh pridobi nekatere resnice.* Čuti najprej spustijo noter posamezne ideje in opremijo še prazen kabinet in duh se postopno seznani z nekaterimi od njih; nastanjene so v spominu in dodana so jim imena. Po tem gre duh dalje, jih abstrahira in se postopno nauči rabe splošnih imen. Na ta način se duh opremi z idejami in jezikom, gradivi, na katerih vadi svojo diskurzivno zmožnost. Raba uma pa postaja dnevno bolj vidna, ker ta gradiva, ki ga zaposlujejo, naraščajo. Toda čeprav imetje splošnih idej in raba splošnih imen in um običajno rastejo skupaj, vendar ne vidim, kako to na kakršenkoli način dokazuje, da so prirojene. Vednost o nekaterih resnicah, priznam, je zelo zgodaj

v duhu, toda na način, ki kaže, da niso prirojene. Kajti če bomo opazovali, bomo ugotovili, da je še vedno o idejah, vendar ne prirojenih, temveč pridobljenih; vednost je o tistih prvih idejah, ki jih vtisnejo zunanje stvari, s katerimi imajo otroci opravka že od najzgodnejših časov in ki naredijo najbolj pogoste vtise na njihove čute. V tako dobljenih idejah duh odkrije, da nekatere soglašajo, druge pa se razlikujejo verjetno takoj, ko kakorkoli uporablja spomin in takoj ko je zmožen ohraniti in zaznati različne ideje. Toda ali se to dogaja takrat ali ne, gotovo je, da se dogaja dolgo preden duh uporablja besede ali se dokoplje do tega, kar običajno imenujemo »raba uma«. Kajti otrok pozna, preden lahko govori, tako gotovo razliko med idejami sladkega in grenkega (to je, da sladko ni grenko), kot kasneje ve (ko pride do govora), da pelin in sladkorček nista ista stvar. § 16. *Privolitev* v *domnevne prirojene resnice je odvisna od imetja jasnih in razločnih idej o tem, kaj pomenijo njihovi termini, ne pa od njihove prirojenosti.* Otrok ne ve, da je 3 plus 4 enako 7, dokler ne pride do tega, da je zmožen šteti do sedem in je dobil ime in idejo enakosti ter potem, ob obrazložitvi teh besed, takoj privoli v to ali, raje, zazna resnico te propozicije. Toda niti ne potem voljno privoli zato, ker je prirojena resnica, niti ni njegova privolitev do tedaj umanjkala, ker si je želel rabo uma. Toda njena resnica se mu pojavi, takoj ko je v svojem duhu uredil jasne in razločne ideje, namesto katerih stojijo ta imena. Potem pa ve resnico te propozicije na enakih osnovah in z enakimi sredstvi, kot je pred tem vedel, da prot in češnja nista ista stvar in na enakih osnovah tudi, da lahko potem pride do vednosti o »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«, kot bo bolj popolno pokazano kasneje. Tako da pozneje kot se kdo dokoplje do tega, da ima tiste splošne ideje, o katerih so ti aksiomi, ali da pozna pomen tistih splošnih terminov, ki stojijo namesto njih, ali da v svojem duhu poveže ideje, za kar stojijo, dlje bo tudi trajalo, preden bo prišel do privolitve v te aksiome, katerih termini, z idejami, za katere stojijo, niso nič bolj prirojeni kot tisti za mačko ali podlasico; počakati mora, dokler ga čas in opazovanje ne seznani z njimi in potem bo zmožen vedeti resnico teh aksiomov ob prvi priložnosti, ki mu bo omogočila te ideje spraviti skupaj v duhu in opaziti, ali soglašajo ali ne soglašajo, v skladu s tem, kot je izraženo v teh propozicijah. In zaradi tega človek ve, da je 18 plus 19 enako 37 z enako samorazvidnostjo, kot ve, da je 1 plus 2 enako 3; vendar otrok tega ne ve tako hitro, kot drugi, in to ne zaradi pomanjkanja rabe uma, temveč zato, ker idej, za katere stojijo besede osemnajst, devetnajst in sedemintrideset, ne dobimo tako hitro, kot tistih, ki so menjene z ena, dva in tri.

§ 17. *Privolitev, takoj ko so predlagane in razumljene, dokazuje, da niso prirojene.* Ko je torej to izmikanje splošni privolitvi, ko se ljudje dokopljejo do rabe uma, neuspešno in ne pušča nobene razlike med tistimi domnevnimi prirojenimi in drugimi resnicami, ki so pridobljene kasneje in naučene, si ljudje prizadevajo zagotoviti splošno privolitev v tiste, ki jih imenujejo aksiome, rekoč, da vanje splošno privolimo takoj, ko so predlagani, in termini, ki so predlagani, razumljeni: ko vidijo, da vsi ljudje, celo otroci, takoj ko jih slišijo in razumejo termine, v te propozicije privolijo, mislijo, da je to dovolj za dokaz, da so prirojene. Ker se ljudje nikoli ne izneverijo, potem ko so enkrat razumeli besede, priznati, da so to nedvomne resnice, bodo sklepali, da so te propozicije gotovo bile najprej naseljene v razumu, katere duh, brez kakršnegakoli učenja, ob prvem predlogu takoj sprejme in vanje privoli in potem nikoli več ne dvomi.

§ 18. *Če naj bo taka privolitev znak prirojenosti, potem morajo biti prirojeno »da je ena plus dva enako tri in da sladkost ni grenkost« in tisoč podobnih.* V odgovoru na to sprašujem, ali je voljna privolitev v propozicijo ob prvem slišanju in razumevanju terminov gotov znak prirojenega načela? Če ni, potem se za tako splošno privolitev zaman zahteva, da je dokaz zanje: če naj se reče, da je znak prirojenosti, morajo potem dopustiti, da so prirojene vse tiste propozicije, v katere se splošno privoli takoj, ko so slišane, s čimer bodo odkrili, da so obilno založeni s prirojenimi načeli. Kajti na enakih osnovah, to je na privolitvi ob prvem slišanju in razumevanju terminov, bodo ti ljudje dopustili, da so prirojene in bodo morali tudi dopustiti, da je prirojenih več propozicij o številih; torej to, da je 1 plus 2 enako 3, da je 2 plus 2 enako 4 in mnoštvo drugih podobnih propozicij o številih, v katere vsakdo privoli ob prvem slišanju in razumevanju terminov, mora imeti mesto med temi prirojenimi aksiomi. Niti ni to prednost zgolj števil in propozicij, tvorjenih o njihovem večjem številu, kajti celo filozofija narave in vse druge znanosti, ponujajo propozicije, za katere je gotovo, da ustrezajo privolitvi, brž ko so razumljene. To, da »Dve telesi ne moreta biti na istem mestu«, je resnica, pri kateri nihče ne vztraja manj kot pri aksiomih »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«, da »belo ni črno«, da »kvadrat i krog«, da »sladkost ni grenkost«. V te in milijon drugih takih propozicij, vs; tolikih, kot imamo razločnih idej, mora vsakdo ob svoji pameti pri prvem slišanju in razumevanju, za kaj stojijo imena, nujno privoliti. Če bodo ti ljud zvesti svojemu lastnemu pravilu in šteli, da je privolitev ob prvem slišanju in razumevanju terminov znak prirojenosti, morajo ne le dopustiti toliko prirojenih propozicij, kot imajo ljudje posebnih idej, temveč toliko propozicij, kolikor jih lahko tvorijo ljudje, pri čemer različne ideje zanikajo drug drugo. Ker bo vsaka propozicija, pri čemer ena različna ideja zanika drugo, gotovo našla privolitev ob prvem slišanju in razumevanju terminov, kot ta splošna »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni« ali tista, ki je njen temelj in jo je lažje razumeti od dveh »Isto ni različno«, bodo ob taki razlagi imeli legije tovrstnih prirojenih propozicij, če ne omenimo kakih drugih. Ker pa nobena propozicija ne more biti prirojena, razen če ni ideja, o kateri je, prirojena, bi to pomenilo domnevati, da so vse naše ideje barv, zvokov, okusov itn. prirojene, ni pa nobene stvari, ki bi lahko bila bolj v nasprotju z umom in izkustvom, kot je ta. Splošna in voljna privolitev ob slišanju in razumevanju terminov je, tako dopuščam, znak samorazvidnosti, toda samorazvidnost, ki ni odvisna od prirojenih vtisov, temveč od nečesa drugega (kot bomo pokazali kasneje), sodi k nekaterim propozicijam, glede katerih še nihče doslej ni bil tako ekstravaganten, da bi se pretvarjal, da so prirojene.

§ 19. *Take manj splošne propozicije, znane pred temi splošnimi aksiomi.* Niti se ne sme reči, da so te bolj partikularne samorazvidne propozicije, v katere se privoli ob prvem slišanju, kot tista »da je 1 plus 2 enako 3«, da »zelena ni rdeča« itn., sprejete kot posledice tistih bolj splošnih propozicij, na katere gledamo kot na prirojena načela, kajti vsakdo, ki se bo potrudil opaziti, kaj se dogaja v razumu, bo gotovo ugotovil, da te in podobne manj splošne propozicije gotovo poznajo in vanje privolijo tisti, ki izrecno ne poznajo teh splošnejših aksiomov. Ker pa so tako prej v duhu kot tista (kot se imenujejo) prva načela, jim ne moremo biti dolžni privolitev, s katero so sprejete pri prvem slišanju.

§ 20. »1 *plus* 1 *je enako* 2 *itn.; niti splošna niti koristna propozicija – odgovor*. Če se reče, da te propozicije, to je »2 plus 2 je enako 4«, »rdeča ni modra« itn., niso splošni aksiomi niti nisi bog ve kaj koristne, odgovarjam, da to nima nobenega vpliva na argument splošne privolitve, ko propozicijo prvič slišimo in razumemo. Kajti če bi to bilo zanesljiv znak prirojenosti, da za katerikoli propozicijo je mogoče ugotoviti, da uživa splošno privolitev, brž ko je slišana in razumljena, mora biti dopuščeno, da je prirojena kot ta aksiom »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«, potem sta na tej osnovi enaki. Kar pa se tiče razlike, da je bolj splošna, to naredi ta aksiom bolj oddaljen od tega, da je prirojen; tiste splošne in abstraktne ideje, ki so bolj tuje našemu prvemu dojetju od onih, ki so bolj partikularne samorazvidne propozicije, zato potrebujejo dalj časa, preden jih dopusti in vanje privoli rastoči razum. Kar pa zadeva koristnost teh veličastnih aksiomov – za to bo ugotovljeno, da morda ni tako velika kot se na sploh pojmuje, ko pride do tega, da jo popolneje obravnavamo na primernem mestu.

§ 21. *Ti aksiomi včasih niso znani, dokler niso predlagani – to dokazuje, da niso prirojeni.* Vendar še nismo opravili s »privolitvijo v propozicije ob prvem slišanju in razumevanju njihovih terminov«. Spodobi se najprej pripomniti, da je to – namesto da bi bilo znak, da so prirojeni – dokaz nasprotnega, saj domneva, da nekateri, ki razumejo in vedo druge stvari, teh načel ne poznajo, dokler jim niso predložena in da lahko nismo seznanjeni s temi resnicami, dokler jih ne slišimo od drugih. Kajti če bi bili prirojeni, zakaj bi potem potrebovali, da so predloženi, da bi si pridobili privolitev, ko pa – s tem ko so v razumu po naravnih in izvornih vtisih (če bi bilo kaj takega) – ni mogoče, da ne bi bili prej znani? Ali pa jih predlaganje dejansko jasneje vtisne v duh, kot jih je narava? Če je tako, potem bo sledilo, da jih človek pozna bolje, potem ko se jih je tako naučil, kot pa se jih je naučil prej. Od tod bo sledilo, da nam ta načela utegnejo biti bolj razvidna s pomočjo učenja drugih, kot pa jih je naredila narava s vtisom, kar pa bo v slabem soglasju s prepričanjem o prirojenih načelih in jim dalo kaj malo avtoritete, temveč, nasprotno, jih naredi neprimerne za to, da bi bila osnova vse naše druge vednosti, za kar se pretvarjajo, da so. Ni mogoče zanikati tega, da se ljudje najprej seznanijo s temi samorazvidnimi resnicami, ko so predlagane, vendar je jasno, da vsakdo, ki to naredi, v sebi ugotovi, da potem začne poznati propozicijo, ki je prej ni poznal, in o kateri od takrat dalje nikoli ne dvomi, ne zato, ker bi bila prirojena, temveč zato, ker mu obravnava narave stvari, ki je vsebovana v teh besedah, ne bi dopustila misliti drugače, kako ali kadarkoli je izzvan, da o njih razmišlja. In če mora vse, v kar se privoli ob prvem slišanju in razumevanju besed, veljati za prirojeno načelo, potem mora biti prirojeno vsako dobro utemeljeno opazovanje, izpeljano iz partikularij v splošno pravilo. Vendar pa je gotovo, da se ne vse, temveč zgolj modre glave, najprej vnamejo glede teh opazovanj in jih zvedejo na splošne propozicije: ne prirojene, temveč zbrane iz prejšnje seznanjenosti in razmisleka o posameznih primerih. V te, ko jih naredijo opazujoči ljudje, neopazujoči ljudje, ko so jim predložene, ne morejo zavrniti svoje privolitve.

§ 22. *Ker so implicitno znane pred predložitvijo, to pomeni, da jih je duh zmožen razumeti ali pa sicer nič ne pomenijo.* Če se reče, da ima razum *implicitno vednost* o teh načelih, vendar pa ne eksplicitne, preden jih tako prvič sliši (kot

morajo reči tisti, ki bodo rekli, da so v razumu, preden so znane), bo težko razumeti, kaj je mišljeno z načelom, implicitno vtisnjenim v razum, razen če to ni to, da je duh zmožen take propozicije razumeti in vanje trdno privoliti. In tako je treba vse matematične dokaze kot tudi prva načela sprejeti za prirojene vtise na duha. Za kar pa se bojim, da bodo tisti, ki sem jim zdi težje dokazati propozicijo, kot pa vanjo privoliti, ko je enkrat dokazana, težko dopustili. Le malo matematikov pa bi bilo pripravljenih verjeti, da so vsi diagrami, ki so jih narisali, zgolj kopije tistih prirojenih znakov, ki jih je narava vtisnila v njihove duhove.

§ 23. *Argument o privolitvi ob prvem slišanju temelji na zmotni predpostavki o nobenem predhodnem učenju.* Obstaja, tako se bojim, še ta dodatna slabost v zgoraj omenjenem argumentu, ki naj bi nas prepričal, da je torej treba razmišljati kot o prirojenih o tistih dokazih, ki jih ljudje *dopuščajo ob prvem slišanju,* ker privolijo v propozicije, ki niso naučene, niti jih ne prejmejo na osnovi moči kakršnegakoli argumenta ali dokaza, temveč na osnovi zgolj eksplikacije ali razumevanja izrazov. V osnovi tega, se mi zdi, leži naslednja zmota: da se za ljudi domneva, da jih ni mogoče ničesar *naučiti* niti da se ne morejo ničesar *naučiti de novo,* ko pa jih je v resnici mogoče nekaj naučiti in se dejansko naučijo nekaj, česar prej niso vedeli. Kajti, prvič, očitno je, da so se naučili izrazov in njihovega pomena; rodili se niso niti z enim niti z drugim. Toda to v tem primeru ni vsa pridobljena vednost: same ideje, o katerih je propozicija, jim niso prirojene nič bolj kot njihova imena, temveč so naknadno pridobljene. Tako da bi pri vseh propozicijah, v katere se privoli, ko jih prvič slišimo, in v katerih tako izrazi propozicij, to, da nadomeščajo take ideje in da tudi same ideje, ki jih ti nadomeščajo, niso nič prirojenega, rad vedel, kaj v takih propozicijah ostane, kar je prirojenega? Kajti rad bi videl tistega, ki bi mi pokazal tisto propozicijo, katere bodisi izrazi bodisi ideje bi bile prirojene. Ideje in imena dobimo korak za korakom in se naučimo ustrezne povezave enih z drugimi ter potem ob prvem slišanju privolimo v propozicije, tvorjene iz takih izrazov, katerih pomen smo se naučili in v čemer je izraženo soglasje ali nesoglasje, ki ga lahko zaznamo v naših idejah, ko so postavljene skupaj, četudi v druge propozicije, ki so same na sebi ravno tako gotove in očitne, vendar pa zadevajo ideje, ki niso tako hitro ali zlahka pridobljene, hkrati nikakor nismo zmožni privoliti. Kajti čeprav otrok hitro privoli v propozicijo »jabolko ni ogenj«, ko je po natančni seznanitvi dobil ideji teh dveh različnih stvari, ki sta posebej vtisnjeni v njegov duh, in se nauči, da ju imeni *jabolko* in *ogenj* nadomeščata, bo vendar preteklo še nekaj let, preden bo isti otrok morda privolil v propozicijo »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«. Kajti četudi se je besed morda zlahka naučiti, njihov pomen pa je širši, obsežnejši in abstraktnejši kot pomen imen, pridruženih tem čutnim stvarem, mora otrok z njim opraviti. Zato traja dlje časa, preden se nauči njihovega natančnega pomena in zahteva dlje časa, da si v svojem duhu jasno ustvari tiste splošne ideje, ki jih nadomeščajo. Dokler to ni narejeno, si boste zaman prizadevali, da bi katerikoli otrok privolil v propozicijo, sestavljeno iz takih splošnih izrazov, toda takoj ko je otrok dobil te ideje in se naučil njihovih imen, pripravljeno sprejme tako eno kot drugo od zgoraj omenjenih propozicij in to iz istega razloga, *to je,* ker ugotovi, da ideje, ki jih ima v svojem duhu, soglašajo ali ne soglašajo druga z drugo, v skladu s tem, ali so besede v propoziciji, ki jih nadomeščajo, zatrjene ali zanikane druga o drugi. Če pa so mu dane propozicije

v besedah, ki nadomeščajo ideje, ki jih še nima v svojem duhu, v take propozicije, ki so same na sebi očitno resnične ali neresnične, ne da niti privolitve niti z njimi ne soglaša, temveč je glede njih neveden. Kajti za besede, ki so zgolj prazni zvoki, ne da bi bile znaki naših idej, si ne moremo kaj, da ne bi vanje privolili, kolikor ustrezajo tistim idejam, ki jih imamo, in nič več od tega. Toda pokaz, s kakšnimi koraki in načini pride vednost v naš duh, in razlogi za več stopenj privolitve – to bo zadeva razprave, ki sledi; tu utegne zadostovati, da smo se dotaknili zgolj enega razloga, ki me je spravil v dvom glede tistih prirojenih načel.

§ 24. *Niso prirojena, ker privolitev vanje ni univerzalna.* Da bi sklenil ta argument *univerzalne privolitve,* soglašam s tistimi zagovorniki prirojenih načel, da če so ta *prirojena,* potem morajo *imeti univerzalno privolitev.* Kajti to, da bi resnica morala biti prirojena, pa vendarle vanjo ne bi bilo privolitve, je zame nerazumljivo, kot takrat, ko bi človek hkrati vedel in ne bi vedel resnice. Toda potem – po lastnem priznanju teh ljudi – ne morejo biti prirojena, ker vanje ne privolijo tisti, ki ne razumejo izrazov, niti velik del onih, ki jih razumejo, vendar teh propozicij še nikoli niso slišali niti o njih razmišljali, kar je, tako mislim, vsaj ena polovica človeštva. Toda tudi če bi bilo število veliko manjše, bi bilo dovolj za uničenje *univerzalne privolitve* in s tem pokazalo, da te propozicije niso prirojene, če zanje ne bi vedeli zgolj otroci.

§ 25. *Te maksime niso znane prve.* Da pa me ne bi lahko obtožili, da dokazujem na podlagi misli otrok, ki so nam neznane, in da sklepam na podlagi tega, kar se dogaja v njihovem razumu, preden to izrazijo, takoj za tem pravim, da ti dve splošni propoziciji nista resnici, ki *jih najprej ima* otrokov *duh,* niti niso predhodnica vseh pridobljenih in naključnih pojmov, ki bi to – če bi bili prirojeni – morali biti. Ali to lahko določimo ali ne, ni pomembno, saj gotovo obstaja čas, ko otroci začnejo govoriti, njihove besede in dejanja pa nam zagotavljajo, da to počnejo. Ko so torej zmožni mišljenja, vednosti in privolitve, ali je mogoče racionalno predpostavljati, da lahko ne poznajo tistih pojmov, ki jih je vtisnila narava, če kaj takega obstaja? Ali si je mogoče po kakršnemkoli prikazu uma zamisliti, da zaznavajo vtise od zunanjih stvari in da hkrati ne poznajo tistih znakov, za katere je narava sama poskrbela, da jih je vtisnila vanje? Ali lahko prejmejo in privolijo v naključne pojme in hkrati ne vedo nič o onih, ki so domnevno vtkani v sama načela njihovega bivanja in tja vtisnjeni z neizbrisnimi znaki, da bi bili temelj in vodilo vse njihove pridobljene vednosti in prihodnjega umovanja? To bi pomenilo, da bi se narava naprezala brez kakega smotra ali da bi vsaj pisala zelo slabo, saj njenih znakov ne bi mogle brati tiste oči, ki vidijo druge stvari zelo dobro. Za te domnevno najbolj jasne dele resnice in temelje naše celotne vednosti bi bilo potem zelo slabo, če ne bi bili najprej znani in če bi brez njih bila mogoča nedvomna vednost o nekaterih drugih stvareh. Otrok gotovo ve, da *dojilja,* ki ga hrani, ni niti *mačka,* s katero se igra, niti *črni Maver,* ki se ga boji; da *ingverjevo seme* ali *gorčica* , ki jo zavrača, nista *jabolko* ali *sladkor,* po katerem hlepi. To je gotovo in nedvomno zagotovljeno, toda ali bo kdo rekel, da zaradi tega načela »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni« on tako trdno privoli v te in druge dele svoje vednosti? Ali da ima otrok kak pojem ali da razume to propozicijo v starosti, v kateri je jasno, da pozna zelo veliko drugih resnic? Za tistega, ki bo rekel, da se otroci s temi splošnimi abstraktnimi

spekulacijami srečajo ob svojih stekleničkah za dojenčke in svojih ropotuljah, bi se utegnilo nemara upravičeno misliti, da ima več strasti in vneme za svoje mnenje, vendar manj iskrenosti in resnice od nekoga te starosti.

§ 26. *In zato niso prirojene.* Četudi torej obstaja več splošnih propozicij, ki naletijo na nenehno in voljno privolitev, brž ko so predlagane odraslim ljudem, ki so se dokopali do rabe bolj splošnih in abstraktnih idej in imen, ki jih nadomeščajo, in ki jih ne gre najti pri tistih v nežni starosti, ki kljub temu vedo druge stvari, te ne morejo izražati zahteve po univerzalni privolitvi inteligentnih oseb in tako nikakor ne gre domnevati, da so prirojene: nemogoče je, da bi morala kaka resnica, ki je prirojena (če bi kaj takega obstajalo), biti neznana vsaj vsakomur, ki ve kaj drugega. Kajti če obstajajo prirojene resnice, morajo biti prirojene misli; nič ni resnica v duhu, o čemer se nikoli ni razmišljalo. S čimer je očitno, da če naj bi obstajale kake *prirojene resnice,* bi *morale biti nujno prve* v *katerikoli misli,* prve, ki se tu pojavijo.

§ 27. *Niso prirojene, ker se malo kažejo, pri čemer se tisto, kar je prirojeno, samo kaže najbolj jasno.* To, da splošne maksime, o katerih razpravljamo, niso znane otrokom, *idiotom* in velikemu delu človeštva, smo že zadostno dokazali, pri čemer je očitno, da nimajo univerzalne privolitve, niti niso splošni vtisi. Vendar v tem obstaja še nadaljnji argument proti temu, da bi bile prirojene: da bi se ti znaki, če bi bili prirojeni in izvirni vtisi, *morali zdeti najbolj čitljivi in jasni v* tistih osebah, v katerih še ne najdemo nobenih njihovih sledi. Po mojem mnenju obstaja močna domneva, da niso prirojene, saj so najmanj znane tistim, v katerih bi se morale, če bi bile prirojene, izkazovati z največjo močjo in silovitostjo. Kajti *otroke, idiote, divjake* in *nepismene* ljudi je od drugih najmanj pokvarila navada ali sposojena mnenja; učenje in izobraževanje nista ulila njihovih prirojenih misli v nove kalupe niti niso še dodatno vpeljani tuji in preučevani nauki zmešali tiste jasne znake, ki jih je tam zapisala narava; lahko bi si razumno domišljali, da bi morali v njihovem duhu ti prirojeni pojmi biti precej odprti za pogled vsakogar, kot se gotovo zgodi z mislimi otrok. Utegne se upravičeno pričakovati, da bi ta načela morala biti znana naturščikom, ki niso – ker so neposredno vtisnjena v dušo (kot ti ljudje predpostavljajo) – odvisna od konstitucije ali organov telesa, kar je edina priznana razlika med njimi in drugimi. Mislili bi si, v skladu temi načeli ljudi, da bi morali vsi ti prirojeni žarki svetlobe (če bi kaj takega obstajalo) v tistih, ki nimajo nobenih zadržkov in nobene veščine skrivanja, zasijati v vsem svojem polnem lesku in nas ne bi smeli več pustiti v nobenem dvomu, da obstajajo, nič bolj, kot ne dvomimo o njihovi ljubezni do zadovoljstva in mržnji do bolečine. Toda kakšne splošne maksime gre najti med *otroki, idioti, divjaki* in skrajno *nepismenimi?* Kakšna splošna načela vednosti? Njihovih pojmov je malo in so ozki ter sposojeni zgolj od objektov, s katerimi so imeli povečini opraviti in ki so na njihove čute naredili najpogostejše in najmočnejše vplive. Otrok pozna svojo dojiljo in zibko in postopno z naraščajočo starostjo svoje igrače, mlad divjak pa ima svojo glavo morda napolnjeno z ljubeznijo in lovom, v skladu z modo svojega plemena. Toda tisti, ki bo od nepoučenega otroka ali divjega prebivalca gozdov pričakoval te abstraktne maksime in znana načela znanosti, se bo, bojim, znašel v zmoti. Taka vrsta splošnih propozicij se redko omenja v kočah *Indijancev,* še manj jih je najti v mislih *otrok* ali kak njihov vtis v duhu *naturščikov.* So jezik in posel šol

in akademij učenih nacij, ki so navajene na to vrsto pogovora ali učenja, kjer so spori pogosti. Te maksime so primerne za umetno argumentacijo in koristne za prepričevanje, vendar bolj malo prispevajo k odkritju resnice ali k napredku vednosti. Toda o njihovi majhni koristi za napredovanje vednosti bom imel priložnost obširneje govoriti v 4. knjigi, 7. poglavju.

§ 28. *Rekapitulacija.* Ne vem, kako nesmiselno se to utegne zdeti mojstrom dokaza in bo verjetno ob prvem slišanju težko šlo v glavo vsakomur. Zato moram prositi za majhno premirje s predsodkom in za opuščanje cenzure, dokler ne bom v nadaljevanju te razprave uslišan; pri tem sem zelo voljan podvreči se boljšim sodbam. In ker nepristransko iščem resnico, mi ne bo žal biti prepričan, da sem imel preveč rad svoje lastne pojme, za kar priznam, da smo vsi nagnjeni storiti, ko sta naprezanje in študij z njimi ogreli naše glave.

V celoti gledano ne vidim nobenega razloga za mišljenje, da sta ti dve znameniti spekulativni maksimi prirojeni, ker vanje ni univerzalne privolitve. Privolitev, ki jo tako splošno najdeta, pa ni druga kot tista, katere je v enaki meri deležno več propozicij, ki jim ni dopuščeno, da so prirojene. Privolitev pa, ki jim je dana, je ustvarjena na drugačen način in ne prihaja iz naravnega vpisa, kar bom – o tem ne dvomim – pokazal v nadaljevanju razprave. Če pa se za *ta prva načela* vednosti in znanosti ugotovi, da *niso prirojena, ne more nobena druga spekulativna maksima* (tako predpostavljam) z *večjo pravico zahtevati, da je taka.*

III. poglavje

Ni nobenih prirojenih praktičnih načel

§ 1. *Ni nobenih moralnih načel, tako jasnih in splošno sprejetih, kot so zgoraj omenjene spekulativne maksime.* Če tiste spekulativne maksime, o katerih smo razpravljali v prejšnjem poglavju, nimajo dejanske privolitve vsega človeštva, kot smo tam dokazali, je, kar zadeva *praktična načela*, veliko bolj vidno, da *ne zadovoljujejo univerzalnega sprejetja.* Mislim pa, da bo težko navesti katerokoli moralno pravilo, ki lahko izraža zahtevo po splošni in voljni privolitvi, kot to počne »Kar je, je«, ali ki bi bilo tako manifestna resnica kot »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«. S čimer je očitno, da so še dlje odmaknjena od upravičenja, da so prirojena; dvom o tem, da so to prirojeni vtisi na duh, pa je močnejši glede teh moralnih načel kot pa drugih. Ne gre za to, da je sploh vprašljiva njihova resnica. So enako resnična, četudi ne enako očitna. Te spekulativne maksime nosijo s seboj svoja lastno razvidnost, toda moralna načela zahtevajo premisleke in razpravljanja in nekaj vaje duha, da bi odkrili gotovost njihove resnice. Niso odprte kot naravni znaki, vtisnjeni v duh, ki bi morali, če bi kaj takega obstajalo, biti vidni sami na sebi in s svojo lastno svetlobo biti gotovi in znani vsakomur. Vendar to ni krnitev njihove resnice in gotovosti, nič bolj kot krnitev resnice ali gotovosti tega, da so trije koti trikotnika enaki dvema pravima kotoma zato, ker to ni tako očitno, kot »da je celota večja od dela«, niti ni to tako prikladno, da bi se vanj privolilo ob prvem slišanju. Utegnilo bi biti dovolj, da so ta moralna pravila zmožna dokaza in je

potemtakem naša lastna napaka, če se ne dokopljemo do nekega njihovega poznavanja. Toda nevednost, v kateri so mnogi glede njih, in počasnost privolitve, s katero jih drugi sprejemajo, sta očitna dokaza, da niso prirojena in da so taka, da se sama ponujata njihovemu pogledu brez iskanja.

§ 2. *Vere in pravičnosti nimajo kot načel vsi ljudje.* Ali obstajajo kakršnakoli moralna načela, glede katerih soglašajo vsi ljudje – glede tega se sklicujem na vsakogar, ki se je le kaj seznanil z zgodovino človeštva in pogledal preko svojega lastnega plota. Kje je tista praktična resnica, ki je univerzalno sprejeta brez dvoma in pomisleka, kot bi se moralo zgoditi, če bi bila prirojena? *Pravičnost* in izpolnjevanje dogovorov – to se *zdi tisto, o čemer večina ljudi soglaša.* To je načelo, za katerega se misli, da sega do razbojniških gnezd in do zvez največjih lopovov; in sami tisti, ki so odšli najdlje v odpravljanju človečnosti, ohranjajo vero in pravila pravičnosti drug do drugega. Priznam, da tudi sami izobčenci to počnejo med seboj, ne da bi ju sprejemali za prirojene zakone narave. Znotraj lastnih skupnosti ju uveljavljajo kot pravila prikladnosti, vendar si ni mogoče zamisliti, da se drži pravičnosti kot praktičnega načela tisti, ki ravna pošteno *c* svojega tovariša cestnega razbojnika, hkrati pa oropa ali ubije prvega častne^ moža, na katerega naleti. Pravičnost in resnica sta skupna vez družbe in za morajo celo izobčenci in roparji, ki so prekinili z vsem svetom onkraj, obdržati vero in pravila enakosti med seboj ali sicer ne morejo držati skupaj. Toda ali bo kdo rekel, da imajo tisti, ki živijo od sleparstva in ropanja, prirojena načela resnice in pravičnosti, ki jih dopuščajo in vanje privolijo?

§ 3. *Odgovor na ugovor: četudi jih ljudje zanikajo* v *svoji praksi, jih vendarle dopuščajo* v *svojih mislih.* Morda bo poudarjeno, da se *tiha privolitev njihovega duha strinja s tistim, čemur njihova praksa oporeka.* Odgovarjam, *prvič,* da sem vselej mislil, da so dejanja ljudi najboljši interpreti njihovih misli. Ker pa je jasno, da so praksa večine ljudi in odkrite izpovedi nekaterih ljudi bodisi podvomile o ali zanikale ta načela, ni mogoče vzpostaviti univerzalne privolitve (četudi bi jo morali iskati zgolj med odraslimi ljudmi), brez katere pa ni mogoče skleniti, da so prirojena. *Drugič,* zelo nenavadno in nerazumno je predpostavljati prirojena praktična načela, ki se iztečejo zgolj v kontemplacijo. Praktična načela, izpeljana iz narave, so tam za delovanje in morajo ustvariti primernost dejanja, ne pa zgolj spekulativne privolitve v njihovo resnico, sicer se zaman razlikujejo od spekulativnih maksim. Narava, priznam, je v človeka postavila željo po sreči in odpor do nesreče: to sta res prirojeni praktični načeli, ki (kot praktična načela morajo) še naprej nenehno delujeta in vplivata na vsa naša dejanja brez prestanka. Ti je mogoče opaziti pri vseh osebah in v vseh starostih, stalno in univerzalno, vendar so to nagnjenja poželenja po dobrem, ne pa vtisi resnice na razum. Ne zanikam, da obstajajo naravna stremljenja, vtisnjena v duh ljudi in da od samih prvih primerov čutov in zaznavanja obstajajo nekatere stvari, ki so jim ugodne, in druge, ki so jim neugodne, nekatere stvari, h katerim so nagnjeni, in druge, od katerih bežijo, vendar to ne naredi nič za prirojene znake v duhu, ki naj bi bili načela vednosti, ki uravnavajo našo prakso. Taki naravni vtisi na razum so s tem tako daleč od tega, da bi bili potrjeni, da je to argument proti njim. Kajti če bi obstajali kaki znaki, ki bi jih narava vtisnila v razum kot načela vednosti, ne bi mogli drugega, kot da bi nenehno zaznavali, da delujejo v nas in vplivajo na našo vednost, kot se to

dogaja s tistimi drugimi na voljo in poželenje, ki nikoli ne nehajo biti stalno gonila in motivi za vsa naša dejanja, za katere nenehno čutimo, da nas k njim močno spodbujajo.

§ 4. *Moralna pravila potrebujejo dokaz, torej niso prirojena.* Drug razlog, da dvomim o kakršnemkoli prirojenem praktičnem načelu, je, da mislim, *da ne more biti predloženo niti eno moralno pravilo, za katerega človek ne bi utegnil upravičeno zahtevati razlog.* Kar pa bi bilo popolnoma smešno in nesmiselno, če bi bila prirojena ali toliko kot samorazvidna, kar pa vsako moralna načelo mora biti in ne potrebuje nobenega dokaza za zagotovitev svoje resnice niti ne zahteva nobenega razloga, da bi si pridobilo potrditev. Tisti, ki bi po eni ali drugi strani, ko bi se to od njega zahtevalo, dal razlog za »Za isto stvar ni mogoče, da je in da ni«, bi se zanj mislilo, da nima zdravega razuma. Ta propozicija nosi s sabo svojo lastno svetlobo in evidenco in ne potrebuje nobenega drugega dokaza: tisti, ki razume izraze, privoli vanjo zaradi nje same, saj sicer ne bo nič bilo kdajkoli zmožno, da bi ga pregovorilo, da bi to storil. Toda ali bi morali tisto najbolj neomajno pravilo morale in osnovo vse družbene vrline »da bi morali drugemu delati, kar si sami želimo, da bi drugi delali nam« predlagati nekomu, ki zanj prej nikoli ni slišal, vendar je zmožen razumeti njegov pomen; ali ne bi lahko ta brez kakršnegakoli nesmisla vprašal po njegovem razlogu? In ali ne bi bil tisti, ki mu ga je predlagal, zavezan prikazati mu njegovo resnico in razumnost? Kar očitno kaže, da ni prirojeno, kajti če bi bilo, ne bi smelo niti zahtevati niti sprejeti kakršnegakoli dokaza, temveč bi moralo biti (vsaj takoj potem, ko bi bilo slišano in razumljeno) sprejeto in vanje privoljeno kot nedvomno resnico, o kateri človek nikakor ne more dvomiti. Tako da je resnica vseh teh moralnih pravil očitno odvisna od neke druge predhodnosti in iz katere morajo biti izpeljana, kar se ne bi moglo zgoditi, če bi bila bodisi prirojena bodisi toliko kot samorazvidna.

§ 5. *Primer ohranjanja dogovorov.* To, da bi se ljudje morali držati svojih dogovorov, je gotovo veliko in nezatajljivo pravilo morale. Vendar če bi kristjana, z njegovim pojmovanjem sreče in nesreče v drugem življenju, vprašali, zakaj mora človek držati svojo besedo, bo kot *razlog dal* naslednje: zato, ker to od nas zahteva Bog, ki ima moč večnega življenja in smrti. Če pa bi vprašali privrženca Hobbesa, bi odgovoril, da zato, ker to zahteva javnost, Leviatan pa vas bo kaznoval, če tega ne storite. Če bi se vprašalo enega od starih poganskih filozofov bi ta odgovoril: zato, ker je nečastno, pod dostojanstvom človeka in v nasprotju z vrlino, največjo popolnostjo človeške narave, če bi ravnali drugače.

§ 6. *Vrlina se ne splošno odobrava zato, ker je prirojena, temveč zato, ker je koristna.* Od tod naravno izhaja velika raznolikost mnenj, ki zadevajo moralna pravila in ki jih je mogoče najti med ljudmi, v skladu z različnimi vrstami sreče, ki si jih obetajo ali zadajajo, kar se ne bi moglo zgoditi, če bi bila praktična načela prirojena in bi jih v naš duh neposredno vtisnila božja roka. Priznavam, da je eksistenca Boga na tako mnogo načinov očitna in poslušnost, ki mu je dolgujemo, tako skladna z lučjo uma, da velik del človeštva priča o tem zakonu narave: vendar mislim, da mora biti dovoljeno, da lahko nekatera moralna pravila dobijo zelo splošno potrditev od človeštva, ki niti ne ve niti ne dopušča resničnega razloga morale, ki je lahko le volja in zakon Boga; ta vidi ljudi v temi,

ima v svojih rokah nagrade in kazni ter dovolj moči, da pokliče na odgovornost najbolj ošabnega kršitelja. Kajti Bog je z neločljivo zvezo združil *vrlino* in javno srečo in je njuno uveljavljanje postavil kot nujno za ohranitev družbe in vidno *dobrodejno* za vse, s katerimi ima opraviti vrl človek, zato se ne gre čuditi, da bi moral vsakdo ne zgolj dopustiti, temveč priporočiti ta pravila drugim. Če bodo drugi ta pravila spoštovali, je gotovo, da bo imel korist tudi sam. To lahko zaradi interesa ali iz prepričanja poveličuje za sveto. Če je enkrat poteptano in profanirano, on sam ne more biti varen niti brez skrbi. To – četudi ničesar ne vzame moralni in večni dolžnosti – ki jo ta pravila očitno imajo, vendarle kaže, da zunanje priznanje, ki jim ga ljudje izkazujejo v svoji besedah, ne dokazuje, da so prirojena načela. Ne, ne dokazuje toliko tega, kot to, da ljudje vanje privolijo notranje v svojem duhu kot v neprekršljiva pravila svoje lastne prakse: medtem ko odkrivamo, da sebičnost in prijetnosti tega življenja storijo, da so mnogi ljudje v lasti njihove zunanje izpovedi in potrdi tve, njihova dejanja zadostno dokazujejo, da zelo malo premišljujejo o zakonodajalcu, ki je ta pravila predpisal, niti o peklu, ki ga je zaukazal za kaznovanje tistih, ki jih prekoračujejo.

§ 7. *Dejanja ljudi nas prepričujejo, da pravilo vrline ni njihovo notranje načelo.* Kajti če ne bomo v vljudnosti dopustili preveč iskrenosti do izjav večine *ljudi*, temveč mislili, da so njihova dejanja razlagalci njihovih misli, bomo ugotovili, da nimajo *nobenega* takega notranjega spoštovanja do teh pravil niti tako *polnega prepričanja o njihovi gotovosti* in zavezujočnosti. Veliko načelo morale »da bi morali drugemu delati, kar si sami želimo, da bi drugi delali nam« se bolj priporoča kot izvršuje. Toda kršitev tega pravila ne more biti večji greh, kot bi bilo za poučevanje drugih, da to ni moralno pravilo niti zavezujoče, mišljeno, da je norost in v nasprotju s tistim interesom, ki se mu ljudje žrtvujejo, ko ga sami kršijo. Morda se bo poudarjalo, da nas glede takih kršitev posvari *vest* in da naj bi bila tako ohranjena notranja zavezujočnost in vzpostavitev pravila.

§ 8. *Vest ni dokaz kateregakoli prirojenega moralnega pravila.* Na kar odgovarjam, da ne dvomim, da utegne mnogo ljudi, ne da bi bila ta pravila zapisana v njihova srca, priti do privolitve v več moralnih pravil in so prepričani o njihovi zavezujočnosti na enak način, kot pridejo do vednosti o drugih stvareh. Tudi drugi lahko pridejo do enakih misli na osnovi svoje izobrazbe, družbe in običajev svoje dežele. *Prepričanja, kakorkoli že pridobljena, bodo rabila za to, da bodo pognala* v *delovanje vest*, ki ni nič drugega kot naše lastno mnenje ali sodba o moralni pravilnosti ali izprijenosti naših lastnih dejanj. In če naj bi bila vest dokaz prirojenih načel, potem utegnejo biti prirojena načela tudi nasprotja, ker se nekateri ljudje z enakim nagnjenjem vesti ženejo za tistim, čemur se drugi izogibajo.

§ 9. *Primeri grozot, ki se opravljajo brez očitanja vesti.* Vendar ne morem uvideti, kako naj bi katerikoli *človek* kdajkoli *prekoračil* tista *moralna pravila z zaupanjem* in *mirnostjo*, če bi bila prirojena in vtisnjena v njegov duh. Poglejte si vojsko pri obleganju nekega mesta in izsledite kako spoštovanje ali občutek za moralna načela ali kak dotik vesti za vse nasilje, ki ga storijo! *Ropi, umori, posilstva* so športi moških, ki so osvobojeni kaznovanja in graje. Ali niso obstajali celi narodi in to narodi najbolj civiliziranih ljudi, med katerimi je bilo izpostavljanje svoji otrok in njihovo puščanje na poljih, da so umirali od lakote

ali divjih zveri, praksa, ki so jo ravno tako malo obsojali ali o njej imeli pomisleke kot o njihovem spočetju? Ali jih v nekaterih deželah še vedno ne dajejo v iste grobove s svojimi materami, če umrejo ob rojstvu otroka, ali pa se jih hitro znebijo, če domnevni astrolog razglasi, da so se rodili pod nesrečno zvezdo? In ali ne obstajajo kraji, ko v določeni starosti ubijejo ali izpostavijo svoje starše sploh brez kakršnegakoli kesanja? V delih Azije, bolne, ko mislijo, da je njihov primer brezupen, peljejo ven in poležejo na zemljo, preden so mrtvi. Pustijo jih tam, izpostavljene vetru in vremenu, da umrejo brez pomoči ali sočutja.[1] Med Mingrelijanci, ljudstvom, ki izpoveduje krščanstvo, je običaj, da svoje otroke pokopljejo žive brez pomisleka.[2] Obstajajo kraji, kjer jedo svoje lastne otroke.[3] }Na Karibskih otokih so imeli navado kastrirati svoje otroke, da jih bi namenoma zredili in pojedli.[4] In Garcilasso de la Vega nam pripoveduje o ljudstvu v Peruju, ki so imeli navado zrediti in pojesti otroke, ki so jih dobili od svojih ženskih ujetnic, ki so jih v ta namen imeli za svoje konkubine; ko so te prešle čas rodnosti, so ubili tudi matere in jih pojedli.[5] Vrline, s katerimi so Tououpinambos verjeli, da zaslužijo raj, sta bili maščevanje in to, da pojedo obilo svojih sovražnikov.[6] }Niso imeli kaj takega, kot je ime za Boga, Lery (216. stran). Nobenega priznavanja kakršnegakoli boga, nobene religije, nobenega bogočastja (231. stran). Svetniki, ki so kanonizirani med Turki, so živeli življenje, o katerem ne moremo poročati s spodobnostjo. V ta namen bom omembe vreden odlomek iz Baumgartnovega *Potovanja*, ki je knjiga, na katero ne naletimo vsak dan, obširno zapisal v jeziku, v katerem je objavljena: »Ibi (sc. prope Belbes in Ægypto) vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulos, it ut utero matris prodiit nudum sedentem. Mos est, ut didicimus, Mahometistis, ut eos qui amentes et sine ratione sunt, pro sanctis colant et venerentur. Insuper et eos qui cum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demum pœnitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi verò genus hominum libertatem quandam effraenem habent, domos quas volunt intrandi, edendi, bibendi et quod majus est, concumbendi; ex quo concubitu, si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus, dum vivunt, magnos exhibent honores; mortuis verò vel templa vel monumenta extrauunt amplissima, eosque contingere ac sepelìre maximæ fortunae ducunt loco. Audivimus haec dicta et dicenda per interpretem à Mucrelo nostro. Insuper sanctumellum, quem eo loci vidimus, publicitus apprimè commendari, eum esse Hominem sanctum, divinum ac integritate præcipuum; eo quod, nec fæminarum unquam esset, nec puerorum, sed tantummodo asellarum concubitor atque mularum«[7] *(Peregr.* Baumgarten, L 2.

[1] Gruber *apud* Thevenot, 4. del, str. 13
[2] Lambert *apud* Thevenot, str. 38.
[3] Vossius *de Nili Origine*, 18. in 19. pogl.
[4] P. Mart., 1. December.
[5] *Hist. de Incas*, I i, 12. pogl.
[6] Lery, str. 216.
[7] »Tam (namreč v Belbesu v Egiptu) smo videli nekega svetega Saracena, ki je sedel med peščenimi griči nag, kot da bi prišel iz maternice svoje matere. Med mohamedanci je običaj, kot smo slišali, da norce in slaboumne častijo in nanje gledajo kot svetnike. Vrhu tega štejejo, da gre tiste, ki na koncu prostovoljno vzamejo nase pokoro in revščino, potem ko so dolgo živeli kolje le mogoče sprijeno, častiti kot svetnike. Take vrste ljudje imajo enkrat nebrzdano svobodo, da po mili voljo stopajo v domove, jedo, pijejo, in še več, da spolno občujejo, če pa iz tega nastane kako potomstvo, tudi to velja za sveto. Dokler ti ljudje živijo, se jim izkazuje velika čast, po njihovi

1. pogl., str. 73). Več o tem istem, kar zadeva te plemenite svetnike med Turki, je mogoče najti pri Pietru de la Valle v njegovem pismu z dne 26. januarja leta 1616. Kje so potem tista prirojena načela pravičnosti, sočutja, hvaležnosti, enakosti, čistosti? Ali, kje je tista univerzalna privolitev, ki nam zagotavlja, da obstajajo taka prirojena načela? Umori v dvobojih, ko jih je moda naredila za častne, so storjeni brez kesanja vesti: ne, v mnogih krajih je nedolžnost v teh primerih največja sramota. In če pogledamo ven, da bi videli ljudi, kakršni so, bomo ugotovili, da se v nekem kraju kesajo zato, ker so naredili ali opustili tisto, za kar drugi, v drugem kraju, mislijo, da so zaslužili.

§ 10. *Ljudje imajo nasprotna praktična načela.* Tisti, ki bo skrbno pregledal zgodovino človeštva in se ozrl v tujino po več različnih plemenih ljudi in ravnodušno pregledal njihova dejanja, bo zmožen zadovoljiti sebe, da težko obstaja kako načelo morale, ki naj bi ga imenovali, ali *pravilo vrline*, ki naj bi ga poučevali (izvzeta so zgolj tista, ki so absolutno potrebna, da držijo družbo skupaj, ki so običajno tudi zanemarjena med različnimi družbami), ki ga ne bi, tu ali tam, *omalovaževale* in obsojale po splošni modi *celotne družbe* ljudi, ki jih vodijo praktična mnenja in pravila življenja, povsem nasprotna z drugimi.

§ 11. *Cela ljudstva zavračajo nekatera moralna pravila.* Tu bo morda ugovor, da ni nikakršen argument, da *pravilo ni znano, ker* je *kršeno.* Ta ugovor dopuščam tam, kjer ljudje, četudi zakon prekoračujejo, se mu ne odrekajo; kjer strah pred sramoto, grajo ali kaznovanjem nosi znak nekega strahospoštovanja, ki ga ima nanje. Vendar si je nemogoče zamisliti, da *celo ljudstvo javno zavrača* in se odreka tistemu, za kar vsakdo izmed njih gotovo in nezgrešljivo ve, da je zakon, kajti tako bi morali storiti tisti, ki bi ga imeli naravno vtisnjenega v svoj duh. Možno je, da ljudje utegnejo včasih imeti *pravila morale*, v katera v svojih zasebnih mislih ne verjamejo, da so resnična, zgolj zato, da bi si ohranili sloves in bili cenjeni med tistimi, ki so prepričani o njihovi zavezujočnosti. Vendar si ne gre zamišljati, da bi celotna družba ljudi javno in izrecno zavračala in zavrgla pravilo, za katerega ne bi mogli biti v svojem lastnem duhu nič drugega kot nezgrešljivo gotovi, da je zakon, niti ne bi mogli zanemariti, da vsi ljudje, ki imajo z njim opraviti,vedo, da je tako. Zato se mora vsakdo od njih bati, da ga bodo drugi tako zaničevali in sovražili kot tistega, ki izpoveduje praznoto človečnosti, in na katerega, ki zamenjuje znane in naravne ukrepe pravilnega in zmotnega, ni mogoče gledati nič drugače kot na izrecnega sovražnika njihovega miru in sreče. Za katerokoli praktično načelo, ki je prirojeno, mora biti znano vsakomur, da je pravično in dobro. Zato je malo manj kot protislovje predpostavljati, da naj bi celotna ljudstva tako v svojih izjavah kot v praksi enodušno in univerzalno lagala o tistem, za kar vsakdo od njih po najbolj nepremagljivi razvidnosti ve da, je resnično, pravilno in dobro. To je dovolj, da nas poteši, da nobeno praktično pravilo, ki ga povsod univerzalno in z javnim odobravanjem ali dopuščanjem kršijo, ne more biti domnevno prirojeno. Vendar imam v odgovoru na ta ugovor še nekaj dodati.

---

smrti pa jim postavljajo v njihov spomin velike templje ali spomenike, kraje, ki jim pripadajo in kjer so pokopani, pa imajo za najbolj srečne. O tem smo slišali od tolmača našega Mucrelusa. Poleg tega so za tistega svetega moža, ki smo ga tam videli, rekli, da ga imajo za božjega in da ima posebno integriteto, saj nikoli ni imel spolnega odnosa z ženskami ali dečki, temveč zgolj z osli in mulami.« Resnice, ki cvetejo povsod, niso omejene na posamezno religijo. V duh so vpisane z neba in niso Odvisne niti od zapisane niti nezapisane tradicije.

§ 12. Kršenje pravila, pravite, ni noben dokaz, da je neznano. To dopuščam, toda *splošno dopuščeno kršenje pravila povsod*, pravim, je *dokaz, da ni prirojeno*. Na primer, vzemimo katerekoli od teh pravil, katere si je – ker so najbolj očitne izpeljave človeškega razuma in se skladajo z naravnim nagnjenjem največjega dela človeštva – le najmanj ljudi drznilo zanikati ali o njih nepremišljeno dvomiti. Če se lahko za katerokoli misli, da je naravno vtisnjeno, nobeno, tako mislim, nima bolj upravičene pravice, da je prirojeno, kot tole: »Starši ščitite in skrbite za svoje otroke«. Ko torej pravite, da je to prirojeno pravilo, kaj s tem mislite? Bodisi da je prirojeno načelo, ki ob vseh priložnostih vzbudi in vodi dejanja vseh ljudi, bodisi da je resnica, ki jo imajo vsi ljudje vtisnjeno v svoj duh in jo zato poznajo in vanjo privolijo. Toda v nobenem od teh smislov ni prirojena. *Prvič*, da ni načelo, ki vpliva na vsa dejanja ljudi, je tisto, kar sem dokazal s prej navedenimi primeri, niti nam ni treba iskati dlje od Mingrelije ali Peruja, a bi našli primere takega zanemarjanja, zlorabe, celo uničenja svojih otrok; niti e moremo na to gledati kot na zgolj brutalnost nekaterih divjih in barbarskih ljudstev, če se spomnimo, da je bila običajna in neobsojena praksa med Grki in Rimljani, da so brez sočutja in kesanja izpostavljali svoje otroke. *Drugič*, to, da je prirojena resnica, znana vsem ljudem, je tudi zmotno. Kajti »Starši ščitite svoje otroke« je tako daleč od prirojene resnice, da sploh ni resnica; ker je zapoved, ne pa propozicija in tako ni zmožna resnice ali neresnice. Da bi storili, da je zmožna, da se vanjo privoli kot resnično, jo je treba zreducirati na kako tako propozicijo, kot je naslednja: »Dolžnost staršev je, da ščitijo svoje otroke«. Toda tega, kaj je dolžnost, ni mogoče razumeti brez zakona, niti ni mogoče zakona poznati ali predpostavljati brez zakonodajalca ali brez nagrade ali kaznovanja, tako da ni mogoče, da bi to ali katerokoli drugo praktično načelo bilo prirojeno, *to je* vtisnjeno v duh kot dolžnost, ne da bi predpostavljali, da so prirojene ideje Boga, zakona, dolžnosti, kaznovanja, življenja po smrti. Kajti to kaznovanje – po kršenju tega pravila – ne sledi v tem življenju in je torej to, da nima moči zakona v deželah, kjer mu splošno dopuščena praksa nasprotuje, samorazvidno. Toda te ideje (ki bi morale biti vse prirojene, če naj bi bilo tako kaj takega kot dolžnost) so tako daleč od tega, da bi bile prirojene, da v vsakem marljivem in razmišljujočem človeku, še manj v vsakem, ki se je rodil, ne obstajajo jasno in razločno. In to, da ena izmed njih, za katero se od vseh ostalih najbolj verjetno zdi, da je prirojena, ni taka (mislim na idejo Boga), bo, mislim, postalo zelo očitno premišljujočemu človeku v naslednjem poglavju.

§ 13. Iz tistega, kar je bilo rečeno, lahko, tako mislim, mirne duše sklenemo, da za *katerokoli pravilo, ki se na kateremkoli kraju, splošno in* z *dopustitvijo krši, ni mogoče domnevati, da je prirojeno*, saj ni mogoče, da bi ljudje brez sramu ali strahu, prepričano in mirno kršili pravilo, za katerega si ne morejo kaj, da ne bi očitno vedeli, da ga je postavil Bog in bi gotovo kaznoval kršitev (kar bi morali vedeti, če bi bilo prirojeno) v meri, ki bi bila zelo slaba kupčija za kršitelja. Brez take vednosti, kakršna je ta, človek ne bi mogel biti nikoli gotov, da je sploh kaj njegova dolžnost. Nevednost ali dvom o zakonu; upanje, da se izognemo vednosti ali moči zakonodajalca ali podobno, utegne storiti, da se ljudje umaknejo sedanjemu poželenju; toda naj vsakdo vidi napako in ob njej palico in ob kršitvi ogenj, pripravljen za kaznovanje; vabljivo skušnjavo in roko Vsemogočnega, ki je vidno dvignjena in pripravljena, da se maščuje (kajti to se

mora zgoditi, kjer je kaka dolžnost vtisnjena v duh), in naj mi potem pove, ali je mogoče, da ljudje s takim pogledom, tako gotovo vednostjo, kakršna je ta, objestno in brez predsodkov kršijo zakon, ki ga nosijo s seboj v neizbrisljivih znakih in ki jim strmi v obraz, medtem ko ga kršijo? Ali lahko ljudje, hkrati ko čutijo v sebi vtisnjene ukaze vsemogočnega zakonodajalca, z zaupanjem in veseljem omalovažujejo in hodijo po njegovih najbolj svetih prepovedih? In naposled, ali bi bilo mogoče, da medtem ko človek tako odprto kljubuje temu prirojenemu zakonu in najvišjemu zakonodajalcu, bi ju vsi gledalci, res, celo voditelji in vladarji ljudstev, polni enakega občutka tako zakona in zakonodajalca, tiho spregledali, ne da bi izpričali svojo nenaklonjenost ali jima pripisali najmanjšo krivico? Načela de janj so res umeščena v hrepenenja ljudi, toda ta so tako daleč od tega, da bi bil prirojena moralna načela, da če bi bila prepuščena svoji popolni svobodi, bi ljudi privedla do uničenja vse narave. Moralni zakoni so postavljeni kot uzda i omejitev teh pretiranih želja, ki lahko zgolj z nagradami in kaznimi odtehtajo zadovoljstvo, ki bi ga kdo načrtoval zase pri kršenju tega zakona. Če naj bo torej kaj vtisnjeno v duh vseh ljudi kot zakon, morajo imeti vsi ljudje gotovo in neizogibno vednost, da bo gotova in neizogibna kazen spremljala njegovo kršitev. Kajti če ljudje lahko ne poznajo ali dvomijo o tem, kaj je prirojeno, potem se na prirojenih načelih vztraja in se jih uveljavlja brez kateregakoli smotra: resnice in gotovosti (mišljeni stvari) sploh ne zagotavljajo, toda ljudje so v istem negotovem, lebdečem stanju tako, če jih imajo, kot če jih nimajo. Prirojeni zakon mora spremljati očitna nedvomna vednost o neizogibni kazni, dovolj veliki, da naredi prekoračenje zelo nezaželeno, razen če ne lahko s prirojenim zakonom predpostavljajo tudi prirojeni evangelij. Tu ne bom v zmoti, ker naj bi – ker zanikam prirojen zakon —, mislil, da ne obstaja nič drugega kot pozitivni zakoni. Obstaja velika razlika med prirojenim zakonom in naravnim zakonom, med nečem, kar je vtisnjeno v naš duh v svojem samem izvirniku, in nečem, o čemer ničesar ne vemo, vendar se lahko dokopljemo do njegove vednosti z uporabo in zaradi uveljavitve naših naravnih zmožnosti. Mislim pa, da se enako odrekajo resnici tisti, ki – ko gredo v nasprotne skrajnosti – bodisi prirojeni zakon zatrjujejo bodisi zanikajo, da obstaja zakon, ki ga je mogoče poznati z lučjo narave; to je brez pomoči pozitivnega razodetja.

§ 14. *Tisti, ki branijo prirojena praktična načela, nam ne povedo, kaj ta so.* Razlika, ki obstaja med ljudmi glede njihovih praktičnih načel, je tako očitna, da mi ni treba, tako mislim, povedati nič več, da bi pokazal, da bi bilo nemogoče najti kako moralno pravilo s tem znakom splošne privolitve. To pa je dovolj, da sumimo, da je predpostavljanje takih prirojenih načel zgolj mnenje, pobrano po mili volji, ker so tisti, ki tako prepričano govorijo o njih, tako skopi, da bi nam *povedali, katera so ta načela.* To se utegne upravičeno pričakovati od tistih ljudi, ki poudarjajo to mnenje. To pa daje priložnost, da dvomimo bodisi o njihovi vednosti bodisi dobrohotnosti, ki so – ko razglašajo, da je Bog v duh ljudi vtisnil temelje vednosti in pravila življenja – vendarle tako malo naklonjeni informaciji svojih sosedov ali miru človeštva, da jim ne pokažejo, katera so ta načela v množici, ki bega ljudi. Toda v resnici, če bi kaka taka prirojena načela obstajala, ne bi bilo nobene potrebe, da bi se jih učili. Če bi ljudje ugotovili, da so take prirojene propozicije vtisnjene v naš duh, bi jih bili zlahka zmožni razlikovati od drugih resnic, ki so se jih naučili pozneje in jih iz njih izpeljali, in

nič ne bi bilo bolj lahko, kot vedeti, kaj in koliko jih je. Ne bi moglo biti nič več dvoma o njihovem številu, kot je o številu naših prstov, potem pa je verjetno, da bi bil vsak sistem pripravljen, da bi jih nam dal z naštevanjem. Ker pa si nihče, ki ga poznam, še ni drznil dati njihovega seznama, ne morejo kriviti tistih, ki o teh prirojenih načelih dvomijo, kajti celo tisti, ki od ljudi zahtevajo, da verjamejo, da taka prirojena načela obstajajo, nam ne povedo, kaj ta so. Zlahka je predvideti, da če bi različni ljudje različnih sekt morali poskrbeti za to, da bi nam dali seznam teh prirojenih praktičnih načel, bi zapisali zgolj taka, ki so primerna za njihove posebne hipoteze in bi bila prikladna za podporo naukov njihovih posebnih šol ali cerkva: to je jasna evidenca, da ni nobenih takih prirojenih načel. Ne, velik del ljudi je tako daleč od tega, da bi v sebi samih našli kako tako prirojeno moralno načelo, da jim z zanikanjem svobode človeštvu in s tem, da jih naredijo za nič drugega kot stroje, odvzamejo ne le prirojena, temveč sploh vsa moralna pravila, in ne puščajo nobene možnosti, da bi verjeli v katerokoli tako pravilo tistim, ki ne morejo razumeti, kako je karkoli, kar ni svobodni delovalec, zmožno zakona. Na podlagi tega, morajo nujno zavrniti vsa načela vrline, ki ne morejo *sestaviti skupaj morale in mehanizma*, kar pa ni tako zelo lahko pomiriti ali narediti konsistentno.

§ 15. *Preiskovanje moralnih načel lorda Herberta.* Ko sem to pisal, so mi sporočili, da je moj lord Herbert v svoji knjigi *De Veritate* sprejel/določil ta prirojena načela in sem ga takoj vprašal za nasvet v upanju, da bom pri tako pametnem človeku našel kaj, ki me glede tega utegne zadovoljiti in moje raziskovanje privesti do konca. V njegovem poglavju »De instinctu naturah«, str. 76., izd. iz leta 1656, sem naletel na teh šest znakov njegovih *notitiæ cummunes:* 1. *Prioritas. 2. Indenpendentia.* 3. *Universalitas.* 4. *Certitudo.* 5. *Necessitas,* to je, kot razloži, *faciunt ad hominis conservationem.* 6. *Modus confermationis,* to je *Assensus nulà interpositâ morà.* In ob koncu svoje kasnejše male razprave *De Religione Laici* pravi o teh prirojenih načelih naslednje: »Adeo ut non uniuscujusvis Religionis confinio arctentur qu ubique vigent veritatis. Sum enim in ipsà mente cœlitùs descriptæ nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis, obnoxiæ«[8] (str. 3). In še: »Veritates nostræ Catholicæ, quæ tanquam indubia Dei effata in foro interiori descripta«.[9] Ko je tako dal znake prirojenih načel ali občih pojmov in zatrdil, da so vpisani v duh ljudi z božjo roko, nadaljuje, da bi jih določil, ti pa so naslednji: L *Esse aliquod supremum numen.* 2. *N umen illud coli debere.* 3. *Virtutem cum pietate conjunctam optimam esse rationem cultûs divini.* 4. *Resipiscendum esse à peccatis.* 5. *Dari præmium vel pœnam post hanc vitam transactam.*[10] Četudi dopuščam, da so to jasne resnice in take, da se – če so prav pojasnjene – racionalno bitje lahko le stežka izogne temu, da bi vanje privolilo, pa vendar mislim, da je daleč od tega, da bi dokazalo, da so prirojeni vtisi *in foro interiori decriptæ*.[11] Kajti moram si dovoliti reči, da

[8] Resnice, ki cvetejo povsod, niso omejene na posamezno religijo. V duh so vpisane z neba in niso odvisne niti od zapisane niti nezapisane tradicije.
[9] Naše katoliške resnice, ki so vpisane v našo vest kot nedvomni izreki Boga.
[10] 1. Obstaja najvišje božje bitje. 2. To božje bitje je treba častiti. 3. S pobožnostjo povezana vrlina je najboljše čaščenje božjega bitja. 4. Kesati se je treba greha. 5. Kazen ali nagrada je dana po tem življenju.
[11] Vpisane v našo vest.

§ 16. prvič, teh pet propozicij bodisi sploh niso bodisi niso nič več kot vsi tisti obči pojmi, ki jih je v naš duh zapisal božji prst, če bi bilo razumno, da bi bili sploh kakšni tako zapisani. Obstaja še več drugih propozicij, ki celo po svojih lastnih pravilih ravno tako upravičeno zahtevajo tak izvor in jih je mogoče ravno tako priznati za prirojena načela kot, vsaj, kot nekatera od teh petih, ki jih našteva, to je, »da bi morali drugemu delati, kar si sami želimo, da bi drugi delali nam«, in morda nekaj sto drugih, po natančnem preučevanju.

§ 17. Drugič, da vseh njegovih znakov ni mogoče najti v vsaki od njegovih petih propozicij, to je, njegov prvi, drugi in tretji znak se ne popolno ujema z nobeno od njih, prvi, drugi, tretji, četrti in šesti znak pa se le slabo ujema z njegovo tretjo, četrto in peto propozicijo. Kajti poleg tega nas zgodovina uči, da mnogo ljudi, kaj ljudi, cela ljudstva dvomijo ali ne verjamejo nekaterim ali celo vsem propozicijam; ne morem uvideti, kako je lahko tretja, to je »s pobožnostjo poveza na vrlina je najboljše čaščenje božjega bitja« prirojeno načelo, ko je tako težki razumeti ime ali zvok *vrlina* in je v svojem pomenu podvržen tako veliki nego tovosti in je stvar, ki jo nadomešča, tako sporna ter jo je težko vedeti. Zato to ne more biti nič drugega kot zelo negotovo pravilo človeške prakse in zelo malo rabi za vodenje naših življenj in je zato zelo neprimerno za pripis prirojenega praktičnega načela.

§ 18. Naj preučimo to propozicijo glede njenega pomena (saj je pomen, ne pa zvok, tisti, ki je in mora biti načelo ali obči pojem), to je, »vrlina je najboljše čaščenje božjega imena«, to je zanj najbolj sprejemljiv pomen. Če bi za *vrlino* šteli, kot najbolj običajno delamo, tista dejanja, ki so v skladu z različnimi mnenji več dežel razložena kot hvalevredna, bo ta propozicija tako daleč od tega, da bi bila gotova, da ne bo resnična. Če pa bi za *vrlino* šteli dejanja, ki ustrezajo božji volji ali pravilu, predpisanemu od Boga, ki je resnično in edino merilo vrline, ko se vrlina uporablja, da pomeni tisto, kar je v njegovi lastni naravi prav in dobro, potem bo ta propozicija, »vrlina je najboljše čaščenje božjega imena«, najbolj resnična in gotova, vendar pa kaj malo uporabna za človekovo življenje: ker ne bo pomenila nič več kot to, to je, »da je Bog zadovoljen, če počnemo tisto, kar ukazuje«. Za kar pa človek lahko gotovo ve, da je res, ne da vedel, kaj je tisto, kar Bog dejansko ukazuje, in bo torej tako daleč od kakršnegakoli pravila ali načela njegovega dejanja, kot je bila prej. Mislim, da bodo le redki vzeli propozicijo, ki ne pomeni nič več od tega, to je, »da je Bog zadovoljen, če počnemo tisto, kar ukazuje«, za prirojeno moralno načelo, zapisano v duh vseh ljudi (kakorkoli resnično in gotovo že utegne biti), saj pove tako malo. Kdorkoli počne tako, bo imel razlog za mišljenje, da obstaja na stotine propozicij, prirojenih načel, saj jih je veliko, ki so dobro upravičene, tako kot ta, da se jih sprejme za take, ki pa jih nihče še nikoli ni postavil v red prirojenih načel.

§ 19. Niti ni kaj bolj poučna četrta propozicija, to je »kesati se je treba greha«, dokler ni določeno, kaj so tista dejanja, ki so mišljena z grehom. Kajti beseda *peccata* ali *grehi* običajno na splošno pomeni zla dejanja, ki bodo izmamila kazni za storilce: kakšna velika načela morale so lahko ta, ki nam povedo, da bi nam moralo biti žal in da bi morali nehati to početi ter da nam bodo prinesla nesrečo, ne da bi vedeli, kaj so ta posamezna dejanja, ki bodo to naredila? Res je, to je zelo resnična propozicija in primerna, da se vbije v glavo in da jo sprejmejo

tisti, za katere se domneva, da so bili poučeni, katera dejanja vseh vrst so *grehi;* toda niti za to niti za prejšnjo si ni mogoče zamisliti, da sta prirojeni načeli, niti da bi bili za kakršnokoli rabo, če bi bili prirojeni, razen če ne bi bila v duh ljudi vpisane posebna merila in meje vseh vrlin in grehov, in bili tudi prirojeni načeli, o čemer pa gre, tako mislim, zelo dvomiti. In zato si domišljam, da bi bilo le stežka mogoče, da bi Bog v duh ljudi vtisnil načela z besedami, ki imajo negotov pomen kot *vrline* ali *grehi*, ki med različnimi ljudmi nadomeščajo različne stvari: ne, ni mogoče domnevati, da je sploh v besedah tisto – ko so te v večini teh načel zelo splošna imena -, česar ni mogoče razumeti, kot le tako, da se ve posameznosti, ki jih zajemajo. Pri praktičnih primerih pa je treba merila vzeti iz poznavanja samih dejanj, njihova pravila pa so povzeta iz besed in so pred poznavanjem imen; ta pravila mora človek poznati, katerikoli jezik že se je človek imel priložnost naučiti, bodisi angleški bodisi japonski, ali pa se ni naučil sploh nobenega jezika ali pa ne razume rabe besed, kot se dogaja pri nemih in gluhih ljudeh. Ko se bo razumelo, da ljudje, ki ne poznajo besed ali niso poučeni z zakoni in običaji svoje dežele, vedo, da je del čaščenja Boga, da ne ubiješ drugega človeka, da ne poznaš več žensk kot eno, da ne napeljuješ k splavu, da ne izpostavljaš svojih otrok, da od drugega ne jemlješ, kar je njegovo, čeprav si to želimo zase, temveč nasprotno, da razbremenimo in preskrbimo njegove želje, in kadarkoli smo naredili nasprotno, bi se morali kesati, bi nam moralo biti žal in bi se morali odločiti, da ne bomo več tako delali: ko pravim, da bo za vse ljudi dokazano, da dejansko poznajo in dopuščajo vsa ta in tisoč drugih takih pravil, ki vsa sodijo v ti dve splošni besedi, uporabljeni zgoraj, namreč *virtutes et peccata, vrline* in *grehi*, bo več razlogov za dopustitev, da so te in podobne obči pojmi in praktična načela. Vendar bi naposled splošna privolitev (če bi kakšna taka obstajala v moralnih načelih) v resnice, katerih poznavanje je mogoče doseči drugače, le stežka dokazala, da so prirojene, kar je vse, za kar se borim.

§ 3. *Odgovor na ugovor, da utegnejo biti prirojena načela pokvarjena.* Niti ne bi tu bilo zelo pomembno ponuditi tisti zelo priročen, vendar ne zelo bistven odgovor, namreč, da *utegnejo prirojena načela* morale *skaliti izobrazba in običaji* ter splošno mnenje tistih, s katerimi se pogovarjamo, in naposled *povsem izčrpati* duh ljudi. Njihovo zatrjevanje, če je resnično, povsem odstranjuje argument splošne privolitve, s katerim si to mnenje o prirojenih načelih prizadeva, da bi bilo dokazano, razen če ti ljudje ne bodo mislili, da je razumno, da njihovo zasebna prepričanja ali prepričanja njihove strani veljajo za univerzalno privolitev; taka stvar se ne zgodi nepogosto, ko sami ljudje domnevajo, da so edini mojstri pravega uma in zavržejo glasove in mnenja ostanka človeštva kot tiste, ki niso vredni upoštevanja. In potem se njihov dokaz glasi takole: načela, ki jih vse človeštvo dopušča za resnične, so resnična; tista, ki jih ljudje pravega uma dopuščajo, so načela, ki jih dopušča vse človeštvo; mi in tisti našega duha smo ljudje uma: zato soglašamo, da so naša načela prirojena, kar je zelo lep način dokazovanja in bližnjica do nezmotljivosti. Kajti drugače bi bilo zelo težko razumeti, kako lahko obstajajo nekatera načela, ki jih vsi ljudje priznavajo in z njimi soglašajo, vendar pa ni nobenih tistih *načel*, ki jih *ne bi* v duhu mnogih ljudi *pokvarili izprijeni običaji in slabo izobraževanje*, kar pomeni reči, da jih vsi ljudje dopuščajo, vendar jih mnogi ljudje dejansko zanikajo in se z njimi ne strinjajo. Predpostavka takih prvih načel pa bi nam dejansko le zelo

malo koristila in mi bi bili ravno tako v zadregi z njimi ali pa brez njih, če bi jih v nas lahko spremenila ali bi se izgubili zaradi kakšne človekove moči, kot je volja naših učiteljev ali mnenje naših tovarišev, in bi bili kljub vsemu temu skličeva nju na prva načela in prirojeno luč ravno tako v temi in negotovosti, kot da tak« stvari sploh ne bi bilo: bilo bi vseeno, če ne bi imeli nobenega pravila ali pa ta ko, ki bi tako ali drugače izkrivljalo, ali da bi med raznimi in nasprotnimi pravih ne vedeli, katero je pravo. Toda kar zadeva prirojena načela, si želim, da bi mi ti ljudje povedali, ali jih je mogoče ali pa ne izbrisati in pokvariti z izobrazbo in običajem: če jih ni mogoče, potem jih moramo enako najti pri vseh ljudeh in morajo biti očitna pri vsakomur, če pa utegnejo biti podvržena odstopanjem od po naključju pridobljenih pojmov, potem moramo ugotoviti, da so najbolj jasna in razumljiva najbliže viru, pri otrocih in neizobraženih, ki so prejeli najmanj vtisov iz tujih mnenj. Naj se postavijo na tisto stran, ki si jo želijo, bodo gotovo ugotovili, da je ta v protislovju z vidnimi dejstvenimi zadevami/stanji stvari in vsakdanjim opazovanjem.

§ 21. *Nasprotna načela* v *svetu.* Zlahka dopuščam, da obstaja veliko število *mnenj,* ki jih ljudje različnih dežel, izobrazbe in značajev sprejemajo in se jih *oklepajo kot pravih in nedvomnih načel, za mnoge od katerih* – tako zaradi njihove nesmiselnosti kot zaradi tega, ker nasprotujejo druga drugemu – *ni mogoče, da bi bila resnična.* Pa vendarle so te propozicije, kakorkoli že oddaljene od uma, tu ali tam svete, tako da se bodo ljudje, ki so sicer v posesti znatnega razuma v drugih zadevah, prej poslovili od svojega življenja in od tistega, kar jim je najdražje, kot pa da bi se sami podvrgli dvomu ali pa da bi drugi dvomili o njihovi resnici.

§ 22. *Kako ljudje običajno pridejo do svojih načel.* To, kakorkoli nenavadno se že utegne zdeti, je tisto, kar potrjuje vsakdanje izkustvo in se morda ne bo zdelo tako čudovito, če si ogledamo *načine* in korake, *s katerimi* do njega pride in kako se lahko zgodi, da lahko *nauki,* ki niso bili izpeljani iz nič boljšega izvora kot praznoverja dojilje ali avtoritete stare babe, sčasoma in s privolitvijo sosedov *zrastejo do dostojanstva načel v* religiji ali morali. Kajti tisti, ki so pozorni (kot jih imenujejo) na načela, ki privrejo iz otrok (so pa le redki, ki nimajo zase množice teh načel, v katera verjamejo), vcepljajo v neoprezen, pa vendarle razum, ki še nima predsodkov (kajti bel papir sprejme katerikoli znak), tiste nauke, ki bi jih ohranili in izpovedovali sami otroci. Ker se teh naučijo, takoj ko lahko kaj razumejo, in jih med odraščanjem potrjujejo bodisi z odkritim izpovedovanjem ali tiho privolitvijo v vse, s katerimi imajo opraviti, ali vsaj v tiste, o katerih modrosti, vednosti in pobožnosti imajo mnenje, ki teh propozicij nikoli ne podvrže temu, da bi bile omenjene drugače, temveč kot temelj in podlaga, na kateri gradijo svojo religijo ali navade, tako dobijo sloves nedvomnih, samorazvidnih in prirojenih načel.

§ 23. K čemur lahko dodamo, da ko *ljudje,* tako poučeni, odrastejo in premišljujejo o svojem lastnem duhu, ne morejo v njem najti nič bolj starega od teh mnenj, ki so se jih naučili, preden je njihov spomin začel ohranjati seznam njihovih dejanj in datirati čas, ko se jim je pojavila kakšna nova stvar, in zato brez predsodkov *sklepajo, da so bile tiste propozicije, za katerih poznavanje ne morejo najti nikakršnega vira v sebi samih, gotovo vtis Boga in narave* v njihov duh in jih ni naučil nihče drug. S temi se ukvarjajo in se jim podrejajo, kot mnogi

storijo s svojimi starši, z globokim spoštovanjem, ne zato, ker je naravno, niti tega ne počnejo otroci, kjer niso tako naučeni, temveč zato, ker mislijo – potem ko so bili vselej tako naučeni in ker nimajo nobenega spomina o začetku tega spoštovanja – da je to naravno.

§ 24. To se bo zdelo zelo verjetno in domala neizogibno, da se bo zgodilo, če se ozremo na naravo človeštva in ustroj človeških zadev, pri čemer *večina ljudi ne more živeti, ne da bi svoj čas porabila v dnevnih delih svojih poklicev, niti ne morejo biti mirni* v *svojem duhu, ne da bi obstajali kaki temelji ali načela, na katera bi oprli svoje misli.* Komaj da obstaja kdo, tako nestalen in površinski v svojem razumu, ki nima kakšne visoko cenjene propozicije, ki mu je načelo, na katerem temelji njegovo sklepanje in s katero presoja o resnici in zmoti, o pravici in krivici. Medtem ko nekaterim manjka veščina in prosti čas, drugim pa nagnjenje, nekateri pa so poučeni, da jih ni mogoče pregledovati, pa je mogoče najti le malokoga, ki jih ne bi – izpostavljen svoji nevednosti, lenosti, izobrazbi ali prenagljenosti – *vzel v zakup.*

§ 25. To se očitno zgodi pri vseh otrocih in mladih ljudeh; običaj ima večjo moč kot narava in mu redko spodleti, da bi ga po božje častili, in jih je navadil, da se mu klanjajo s svojim duhom in mu podrejajo svoj razum. Zato ni nič čudnega, da se odrasli *ljudje* bodisi zapleteni v nujne zadeve življenja bodisi goreči v iskanju užitka resno *ne* usedejo, *da bi preučili svoja lastna načela,* še posebej ko je eno od njihovih načel, da o načelih ne gre dvomiti. In če bi ljudje imeli prosti čas, nadarjenosti in voljo, kdo bi bil domala tisti, ki bi si drznil pretresti temelje vseh svojih preteklih misli in dejanj in vztrajal, da bi si nakopal sramoto, da je bil dolgo časa popolnoma v zmoti in zablodi? Kdo je tam, dovolj trden, da se bori z očitkom, ki je povsod pripravljen za tiste, ki se drznejo spustiti v nesoglasje s sprejetimi mnenji svoje dežele ali strani? In kje gre najti moža, ki se lahko potrpežljivo pripravi na to, da bo nosil ime kapriciozneža, skeptika ali ateista, s katerim se bo moral gotovo soočiti tisti, ki ima že najmanjše pomisleke glede kateregakoli splošnega mnenja? Ta pa bo še veliko bolj v *strahu, da bi dvomil o tistih načelih,* ko bo o njih razmišljal – kot to počne večina ljudi -, kot o merilih, ki jih je v njihov duh postavil Bog, da bi bila pravila in preskusni kamen vseh drugih mnenj. Kaj pa ga lahko ovira, da bi o njih razmišljal kot o svetih, ko ugotovi, da so najzgodnejša od vseh njegovih lastnih misli in da jih najbolj častijo drugi?

§ 26. Lahko si je zamisliti, *kako* se na ta način zgodi, da *ljudje* častijo idole, ki so ji postavili v njihov duh, da imajo radi pojme, s katerimi so bili že dolgo seznanjeni, in *vtisnejo pečat božjega nesmislom in napakam,* postanejo vneti častilci bikov in opic in se pri obrambi svojih mnenj tudi pričkajo, bojujejo in žrtvujejo svoje življenje. »Dum solos credit habendos esse Deo, quos ipse colit«.[12] Kajti za zmožnosti mišljenja duše, ki se domala nenehno, čeprav ne vselej previdno niti modro, uporabljajo, ne bi vedele, kako začeti, ker zaradi pomanjkanja temeljev in podlage pri večini ljudi preko lenobe ali razvedrila dejansko ne prodrejo ali zaradi pomanjkanja časa ali prave pomoči ali zaradi drugih vzrokov ne morejo prodreti v načela vednosti in resnici slediti do njenega Studenc in izvira, je naravno in domala neizogibno, da se strinjajo z nekaterimi sposoje nimi načeli, ki imajo sloves in za katere se domneva, da so očitni dokazi

[12] On šteje za Boga zgolj tiste, ki jih sam časti (Juvenal, *Satires,* 15, str. 37–38).

za | ge stvari, in za katere se misli, da sama ne potrebujejo kakršnegakoli drugega dokaza. Kdorkoli bo sprejel kako od teh v svoj duh in se z njim ukvarjal z čaščenjem, ki se ga običajno posveča načelom, in si ne bo upal, da bi ga preučil, temveč se bo sam prilagodil, da mu bo verjel, ker mu je treba verjeti, utegne iz svoje izobrazbe in navad svoje dežele za prirojeno načelo pobrati kakršenkoli nesmisel. Z dolgim strmenjem v iste objekte lahko postane njegov vid tako moten, da lahko pošasti, nastanjene v svojih lastnih možganih, vzame za podobe božanstva in izdelek njegovih rok.

§ 27. *Načela je treba preiskati.* Koliko je tistih, ki na tak način pridejo do načel, za katera verjamejo, da so prirojena, je mogoče zlahka opaziti iz raznolikosti nasprotnih načel, ki jih imajo in za katera se bojujejo vse vrste in stanovi ljudi. Tistemu pa, ki bo zanikal, da je to metoda, s katero se večina ljudi napoti k zagotovitvi, ki jo imajo o resnici in evidenci svojih načel, se bo morda zdelo težko najti kakršnokoli drugo pot za razlago nasprotnih načel, v katera se trdno verjame, se jih z zaupanjem zatrjuje in za katere je veliko število ljudi vsak trenutek pripravljeno, da jih zapečati s svojo krvjo. In dejansko, če naj bi bil privilegij prirojenih načel, da so prejeta na podlagi njihove lastne avtoritete, brez preiskovanja, ne vem, v kaj se morda ne bi verjelo ali kako bi se lahko dvomilo v *načela* kogarkoli. Če se jih lahko in *bi se jih moralo preiskovati* in preizkušati, si želim vedeti, kako je mogoče preizkusiti prva in prirojena načela, ali pa je razumno zahtevati znake in značilnosti, s katerimi je prava, prirojena načela mogoče razlikovati od drugih, tako da so mi med veliko raznolikostjo aspirantov prihranjene napake pri tako bistveni točki, kot je tale. Ko se to zgodi, bom pripravljen sprejeti take dobrodošle in koristne propozicije, do tedaj pa lahko zmerno dvomim, saj se bojim, da se bo univerzalna privolitev, ki je edina ustvarjena, le stežka izkazala za zadostni znak, da bi vodila mojo izbiro in mi jamčila kakršnokoli prirojeno načelo. Iz tega, kar je bilo povedano, je – tako mislim – onstran vsakega dvoma, da ni nobenih praktičnih načel, o katerih bi vsi ljudje soglašali, in torej ni nobenih prirojenih načel.

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.



Danilo Šuster
IN KAJ (SPLOH) JE (TO) METAFIZIKA?

Theodore Sider
KONSTITUCIJA

Jernej Sever
EMPIRIČNE IN FENOMENOLOŠKE RAZSEŽNOSTI UTELEŠENJA IN UMEŠČENOSTI V OKOLJE V TRADICIJI TAIJI QUANA

Chandran Kukathas
PRIMER ZA ODPRTO IMIGRACIJO

Philip Kitcher
MATEMATIČNA INTUICIJA

John Locke
PRVA KNJIGA
NITI NAČELA NITI IDEJE NISO PRIROJENE

ISSN 1408-2969
9 771408 296906