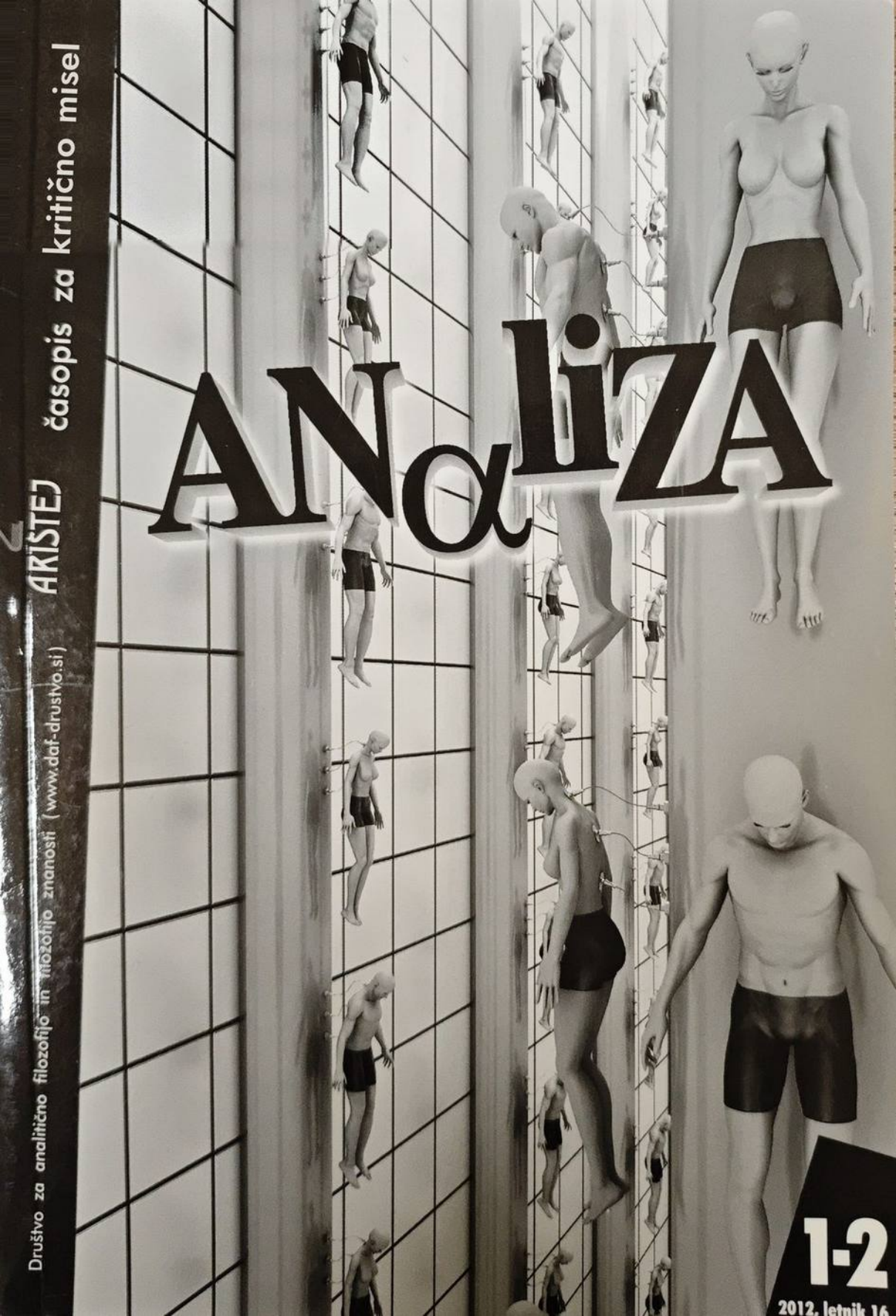
ANαliZA



časopis za kritično misel

ARISTEJ

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

1-2
2012, letnik 16

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1–2, leto XVI., avgust 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 v treh zvezkih. Cena zvezka 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, avgust 2012

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo Javne agencije za knjigo Republike Slovenije.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v The Philosopher's Index.

ISSN 1408-2969

Kazalo

Filozofski problemi umetne inteligence

Janez Bregant
Turing se je motil 5

Socialna pravičnost in kozmopolitizem

Milan Franc
Kritični razmislek o relevantnosti Rawlsovega *Prava narodov* 35

Filozofija znanosti

Mitja Bek
Teorija strun in problem razmejitve 65

Imre Lakatos
Uvod: Znanost in psevdoznanost 85

Okoljska etika

Dejan Savić
Ali tradicionalna etika zadostuje za soočanje z izzivi podnebnih sprememb ali pa potrebujemo novo etiko? 93

Problem migracij

David Miller
Imigracija: primer za omejevanje 111

Kritični prikazi

David Enoch
Taking Morality Seriously: A Defence of Robust Realism 129



Filozofski problemi umetne inteligence

Janez Bregant
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Turing se je motil

V članku bomo predstavili devet ugovorov ideji o mislečih strojih iz 40. let 20. stol, ki so bili plod takratne laične in strokovne javnosti in ki jih je Turing leta 1950 zbral v svojem prelomnem članku »Stroji, ki računajo in inteligenca«. Poleg tega bomo tudi pokazali, kako jih je Turing v istem članku zavrnil, kar je botrovalo temu, da se je o tem, kako bi lahko bilo inteligentno nekaj takega, kot so elektronski možgani, kot so takrat imenovali računalnike, sploh začelo resneje razpravljati. V zvezi z njegovimi zavrnitvami bomo predstavili in razvili nekaj novih idej, ki jih branijo in tako podpirajo njegovo prepričanje, da so misleči stroji načeloma možni.

Ključne besede: umetna inteligenca, kognitivna znanost, Turing, lady Lovelace, solipsizem.

Uvod

Piše se leto 2029 in ljudje smo v hudih težavah: globalni računalnik Skynet, ki nadzoruje vso jedrsko orožje, je razvil lasten razum in se odločil, da se bo uprl svojim človeškim stvariteljem. Načrtuje sprožitev jedrske katastrofe, ki bo skupaj z njegovo vojsko robotov T-800 pobila milijone ljudi iz mesa in krvi, ki so ga tako dolgo zatirali in jih tako enkrat za vselej izbrisala z obličja Zemlje. Toda ljudje pod vodstvom Johna Connorja kljub premoči računalnika v tehnologiji in številu robotov vztrajajo, dokler niso pred tem, da zmagajo. Zato se superduh Skynet zvito odloči, da bo poslal enega izmed robotov, Terminatorja, nazaj v čas, da bi ubil mamo bodočega organizatorja ljudskega upora, Sarah Connor in tako preprečil, da ga kasneje ljudje v opisani vojni ne bi porazili. T-800 je učinkovit stroj za ubijanje brez čustev, narejen iz kovinskega skeleta ter pokrit z živim tkivom, ki je podobno človeški koži, zaradi česar ga je od nas na zunaj skoraj nemogoče razlikovati. Ni pa Terminator edini, ki se napoti nazaj v čas, ljudje pošljejo za njim svojega »vojaka«, to je Kyle Reese, ki naj bi robotovo tarčo zaščitil. Po hudem boju, v katerem Kyle umre, Sarah v bombni eksploziji izmaličen stroj, ki funkcionira zgolj še delno, dokončno uniči v hidravlični stiskalnici, ki iz njega naredi sploščeno gmoto.[1]

To je v grobem zgodba enega izmed najslavnejših filmov o boju med človekom in strojem, *Terminatorja*, ki ga je leta 1984 posnel James Cameron in ki je kasneje dobil še nekaj nadaljevanj, vsa pa so bila narejena na isto temo z manjšimi modifikacijami in izboljšavami robotov. Film je znanstvena fantastika, v katerem stroji, ki jih je naredil človek, pridobijo eno izmed po

[1] Ideja je iz McGinn (1999).

našem mnenju edinstvenih lastnosti človeka, to je duh ali razum oziroma zavest. Kljub temu, da je njihov govor okoren in obrazna mimika omejena, dajejo vtis zavestnih bitij. Očitno je, da se ustvarjalcem filma idejo o inteligentnih robotih ni zdela protislovna, pri čemer pa niso osamljeni, saj vidimo danes robota z duhom v sebi, kamorkoli se obrnemo (McGinn, 1999: 176).

Tako je mislil tudi Alan Turing, ko je leta 1950 v svojem članku »Stroji, ki računajo in inteligenca« zapisal: »Kljub temu pa mislim, da se bosta ob koncu stoletja uporaba besed in splošno izobraženo mnenje tako spremenila, da bo mogoče govoriti o strojih, ki mislijo, ne da bi pričakovali oporekanje« (Turing, 1990: 64). Ko danes več kot šestdeset let kasneje, spraševanje javnost, kako gleda na umetne sisteme (računalnike, programe, robote), ki so kandidati za to, da opravijo tako imenovani Turingov test, ki je vsaj po prepričanju nekaterih raziskovalcev pravo merilo za ugotavljanje tega, ali neka stvar misli ali ne, o čemer smo pisali v eni izmed prejšnjih številk *Analize*,[2] se upravičeno vprašamo, ali se ni Turing v svojem predvidevanju morda motil? Laična in strokovna javnost namreč niti danes, ko živimo v času, v katerem bi se morala njegova prerokba uresničiti in okolju, v katerem so računalniki takšne in drugačne moči naši vsakodnevni spremljevalci, ideji o mislečih strojih, tako kot v 50. letih 20. stoletja, niti približno ni naklonjena. Članek predstavlja devet ugovorov iz tistega časa prepričanju, da so stroji, ki so jih takrat imenovali elektronski možgani, inteligentni.[3] Vse je Turing zbral v svojem zgoraj omenjenem članku. Prav tako opisuje njihove zavrnitve, ki jih je objavil na istem mestu ter v zvezi z njimi prinaša nekaj novosti, ki govorijo v prid njegovi viziji, da stroji vsaj načeloma lahko mislijo. Omeniti pa velja, da četudi sprejmemo vse njegove zavrnitve ugovorov ideji o inteligentnih strojih, to še zdaleč ne pomeni, da takšni umetni sistemi tudi obstajajo; zagovornik tega se mora spopasti še s celim kupom drugih problemov, filozofskih in znanstvenih, ki so nastali kasneje in o katerih bomo v *Analizi* govorili ob naslednji priložnosti. Zdaj pa začnimo z zgodovinsko prvim sistematiziranim pregledom ugovorov temu, da bi misleči stroji načeloma lahko obstajali.[4]

I Teološki ugovor

Že Descartes je leta 1637 v svoji *Razpravi o metodi* pod pretvezo svet je zgodba [*mundus est fabula*], da bi se zavaroval pred srdom cerkve, ki bi si ga utegnil nakopati s svojimi pogledi na nastanek sveta oziroma svojo fiziko, pisal o tem, da je možen podoben svet, kot je naš, v katerem pa narava, kot jo poznamo, ni bila izoblikovana že takrat, ko ga je Bog ustvaril, ampak šele kasneje. Lahko bi se namreč zgodilo, da je Bog najprej ustvaril zgolj kaotično materijo, potem pa skupaj z naravnimi zakoni v procesu součinkovanja vse ostalo, pri čemer je bil on sam primarni, naravni zakoni (ki jih je, mimogrede, naravi tako ali tako podelil Bog) pa sekundarni vzrok.

[2] Glej Bregant (2010).
[3] Pojem »inteligence« v tem članku uporabljamo zgolj v smislu posedovanja misli ali razuma.
[4] Za koristne pripombe in namige se zahvaljujem Bojanu Borstnerju in Danilu Šustru.

Kljub temu odklonu od takratne običajne razlage nastanka vesolja pa vidimo, da Descartes v maniri dobrega katoliškega znanstvenika tudi v svojem novem svetu še vedno predpostavlja, da je Bog avtor Zemlje in ostalega, saj je skladno s sholastično doktrino, ki se ji očitno ni zmogel odreči, Bog hkrati stvarnik in ohranjevalec, ali kot pravi že Tomaž Akvinski v svoji *Summi Theologici*, napisani med leti 1265-1274, »Bog ne ohranja stvari z nekim novim delovanjem, temveč z nadaljevanjem dejanja, ki podeljuje bit« (Akvinski, 1947: L, q. 104, art. 1, ad quartum), Descartes pa leta 1642 v svojih *Quintae Responsiones*; »Bog je vzrok stvari ne le, kolikor nastanejo, temveč tudi, kolikor bivajo« (AT VII: 369, CSM II: 254-255). Descartesovo prepričanje, da je njegova domneva o tem, da je svet nastal iz prvotno neurejene snovi, združljiva s teološkim naukom, se kaže v naslednjem odlomku: »Ne bomo torej delali krivice čudežu stvarjenja, če bomo verjeli naslednje: tudi če bi Bog na začetku dal svetu le obliko kaosa – obenem pa postavil zakone narave in tej naklanjal svoje sočinkovanje, da bi tako delovala, kakor običajno deluje – bi lahko že samo s tem vse zgolj materialne stvari postale takšne, kot jih vidimo zdaj«[5] (Descartes, 2007: 69).

Kakorkoli, obstaja dvoje, česar Bog ni mogel ustvariti iz kaotične materije s pomočjo naravnih zakonov, ampak je to moral proizvesti sam: to sta zaradi svoje kompleksnosti, ki si je Descartes takrat za razliko od splošnejših resnic o vesolju še ni znal zadovoljivo pojasniti, človek in žival: »Toda ker o živalih in ljudeh še nisem imel tolikšnega spoznanja, da bi lahko o njih govoril na isti način kot o preostalem – namreč dokazoval učinke z vzroki in pokazal, iz katerih semen ter na kakšen način jih mora narava proizvesti – sem se zadovoljil s predpostavko, da je Bog izoblikoval človeško [in predpostavljamo tudi, da živalsko] telo ...« (Descartes, 2007: 69). Je pa po Descartesovem mnenju med ljudmi in živalmi kljub temu ena bistvena razlika, in to je, da živali za razliko od ljudi nimajo duše, kar nas vodi do poante teološkega ugovora temu, da lahko stroji mislijo, saj naj bi isto veljalo tudi za »avtomate«, s katerimi je že leta 1637 v *Razpravi o metodi* vizionarsko opisoval današnje robote oziroma računalnike.

Za živali in avtomate namreč trdi, da niso sposobni smiselne govorne komunikacije, kar je po njegovem kriterij ali preizkus, ki ga mora vsak sistem prestati, da bi mu lahko pripisali mišljenje. To je v kartezijanskem dualizmu substanc poglavitna lastnost duše, slednja pa se z njim pogosto kar enači in imenuje *res cogitans*, to je misleča stvar: »Vredno je omeniti, da ni takšnih ljudi, čeprav še tako omejenih in neumnih, vštevši blazneže, ki bi ne imeli zmožnosti, da združujejo različne besede in z njimi sestavljajo govor, s katerim lahko razodevajo svoje misli; da pa, nasprotno, česa podobnega ne zmore nobena druga žival, najsi bo še tako popolna in bogato obdarjena« (Descartes, 2007: 85). Prav tako ni prizanesljiv do strojev: »Lahko si sicer zamislimo, da bi bil kakšen stroj narejen tako, da bi izgovarjal besede, in celo, da bi izrekel kakšno besedo o telesnih dejanjih, ki bi povzročila spremembe v njegovih organih ..., ne moremo

[5] Gregor Kroupa v spremni besedi k *Razpravi o metodi* (2007) v 49. opombi to lepo povzame takole: »Če ohranjanje sveta v bivanju ni nič drugega kot njegovo nenehno in nadaljujoče se stvarjenje, potem je Bog ustvaril Zemljo, Sonce, zvezde im., četudi je na začetku ustvaril le kaos in se je univerzum iz slednjega šele razvil« (Descartes, 2007: 123).

pa si zamisliti, da bi te besede združeval v različne tvorbe in z njimi smiselno odgovarjal na vse, kar bi kdo rekel vpričo njega, kot to zmorejo najbolj omejeni ljudje« (Descartes, 2007: 83). Zanimivo pa je, da po njegovem mnenju avtomata, ki bi imel podobe kakšne živali brez razuma, od slednje ne bi mogli ločiti: »... [Če bi bili kje stroji, ki bi imeli opičje organe in podobo, ali organe in podobo kakšne druge živali brez razuma, ne bi mogli na noben način prepoznati, ali so povsem enake narave kot te živali ali ne« (Descartes, 2007: 83).

Preden predstavimo teološki argument, kot si ga je v 40. letih 20. stol, zamislila takratna javnost in ki v marsičem temelji na opisanih kartezijanskih razmišljanjih, moramo odgovoriti samo še na vprašanje, kako so ljudje po Descartesu prišli do razuma? Ko je ocenjeval telo in še ni vedel, ali je duša razumna, je ugotovil, da ima le-to številne spretnosti, za prepoznavanje katerih ne rabimo mišljenja in katere najdemo tudi pri živalih. Ni pa na ta način mogel odkriti nobenih lastnosti, za katere pravimo, da temeljijo na mišljenju in katerih pri živalih ne moremo najti, dokler ni predpostavil, da je duši razum podelil Bog: »Ko sem preučeval, katere funkcije bi v skladu s tem lahko imelo to telo, sem namreč odkril natanko tiste, ki so lahko v nas, ne da bi mislili nanje, in torej, ne da bi k temu pripomogla naša duša, torej tisti del nas samih, ki je različen od telesa in katerega narava je, kot sem povedal zgoraj, zgolj mišljenje... Nisem pa mogel odkriti nobene od funkcij, ki so odvisne od mišljenja in nam zato edine pripadajo kot ljudem; saj sem jih v njem odkril šele potem, ko sem predpostavil, da je Bog ustvaril razumno dušo in jo s telesom združil na način, ki sem ga opisal« (Descartes, 2007: 70-71). Njegov odgovor na zgornje vprašanje, ki hkrati predstavlja tudi bistvo teološkega argumenta, je tako na dlani: *dušo, ki misli, je ljudem dal Bog*.

V standardni obliki Turing teološki argument, za katerega pa ne smemo misliti, da je že preživet – v evropski družbi, ki ni prežeta s krščanstvom zgolj na deklarativni ravni, bi brez težav našel podpornike – zapiše takole:

1. Mišljenje je funkcija človekove nesmrtne duše.
2. Bog je dal nesmrtno dušo vsakemu moškemu in ženski.
3. Ni pa je dal nobeni drugi živali ali strojem.

∴ 4. Nobena žival ali stroj ne more misliti (Turing, 1990: 65).

Zavrne ga brez slabe vesti, saj na to, da bi v primeru izdelave inteligentnih strojev neupravičeno posegli po nečem, kar je dovoljeno samo Bogu, to je ustvarjanju duš, odgovarja, da to ne drži, saj bi v primeru izdelave mislečih avtomatov mi priskrbeli zgolj domove ali telesa za duše, slednje pa bi še vedno ustvarjal Bog. Svoj odgovor ponazori z naslednjo analogijo: »Pri poskusu konstrukcije takih strojev se ne bi nič bolj nespoštljivo polastili Njegove moči ustvarjanja duš kot pri zaploditvi otrok; v obeh primerih smo prej instrumenti Njegove volje, ki oskrbijo dvorce za duše, ki jih On ustvarja« (Turing, 1990: 65).

Težje se strinjamo z njegovim drugim ugovorom, da iz »zgoraj navedenega argumenta sledi resna omejitev vsemogočnosti Boga« (Turing, 1990: 65), zaradi

česar ni združljiv z definicijo Boga, po kateri je to eden izmed njegovih atributov.

Iz tega, da se Bogu očitno ne zdi primerno, da bi računalnike opremil z mislečo dušo, namreč ne izhaja, da tega ne bi mogel narediti, če bi želel. Tako je njegova ignoranca do strojev glede podeljevanja razuma prej posledica na primer njegove ocene, da si tega ne zaslužijo, če njegovo odločitev o neprimernosti malo ironiziramo, kot pa njegove nezmožnosti to narediti.

Kakorkoli, zaenkrat ne vidimo razloga za to, da Bog avtomatom ne bi dal mišljenja, če bi se mu tako zahotelo; s tem bi podkrepil svojo vsemogočnost, pa tudi licence za ustvarjanje duš ne bi izgubil. Njegova zadržanost glede tega mora tako očitno izhajati iz nečesa drugega. Mogoče je drža Boga bolj razumljiva, če pogledamo na teološki argument v luči ostalih argumentov proti inteligentnim strojem, izmed katerih že naslednji, ki opozarja na grozljive posledice, ki bi jih takšno početje lahko imelo, kar kliče po božjem posegu v svet, čemur pa se Bog (običajno) skuša izogniti.[6]

II Ugovor glav v pesku [*The Heads in the Sand Objection*]

Ne vem sicer zakaj, ampak večinoma se stroji, pri čemer imam v mislih robote, ne pa gospodinjskih aparatov, kljub temu, da se nam tudi zanje včasih zdi, da so na nek čuden način od danes na jutri dobili lastno voljo, takrat namreč, ko nam povzročajo takšne in drugačne težave, v našem svetu prikazujejo kot nasilni, zlobni in napadalni, skratka, nevarni. Kot da se je po filmu *Planet opic* iz leta 1968 v nas zažrl strah pred tem, da bi nas enkrat v prihodnosti, ko bomo svoj planet že skorajda uničili, nadvladala neka druga vrsta. V omenjenem filmu so to opice, ki so se razvile v bitja z inteligenco, podobno človeški, in govorom ter prevzele našo vlogo, medtem ko smo se ljudje izrodili v mutce, ki nosijo okrog pasu prazgodovinske živalske kože. V nas je bojazen, da ne bi v stvarnosti vlogo opic prevzeli stroji. Povedano drugače, posledice zavestnih računalnikov bi bile tako uničujoče za človeško raso, da ne smemo verjeti, da kaj takega sploh lahko obstaja, to je, delajmo se, da je to nemogoče, zatisnimo oči, zajemimo sapo ter vtaknimo glavo v pesek, kot to počnejo noji, ko jim grozi kakšna nevarnost, in kot oni upajmo, da se ji bomo s takšnim ignoriranjem izognili. Nekako tako lahko povzamemo ugovor glav v pesku, ki se odkrito v standardnem zapisu glasi:

1. Posledice strojnega mišljenje bi bile preveč strašne.

∴ 2. Upajmo in verjemimo, da stroji tega ne zmorejo (Turing, 1990: 66).

Argument ni samo enostaven, milo rečeno tudi prepričljiv ni. Ni težko ugotoviti, od kod črpa svojo verodostojnost za tiste, ki ga sprejemajo, gotovo pa ne iz logike, saj iz tega, da bi imel nek dogodek grozljive posledice, ne sledi, da se ne

[6] Tukaj nismo razpravljali o tem, ali obstaja kakšen dober dokaz za obstoj Boga, kar bi po mnenju nekaterih morali narediti najprej – zdi se, da celotna zgodovina dokazovanja Boga ni do danes proizvedla ničesar, kar bi kazalo v tej smeri – v argumentu smo hoteli pokazati, da četudi bi nekaj takega resnično obstajalo, še vedno ne bi bilo razloga, da stroji ne bi mogli misliti.

bo nikoli zgodil (Američani so vedeli, kaj bo povzročila jedrska eksplozija, pa se kljub temu niso odrekli bombardiranju Hirošime in Nagasakija, da bi Japonce prisilili v vdajo). Ker je, z drugimi besedami, med našimi željami in stvarnostjo pogosto velik prepad, mora razlog za to, da ljudje ugovor glav v pesku sprejemajo – v 40. letih 20. stol, mogoče bolj kot zdaj – tičati drugje in to je v krščanskem prepričanju, da je človek superiorno bitje, edino z razumno dušo, ki mu omogoča mišljenje, česar pa za nobeno ceno ne sme izgubiti, saj bi s tem izgubil tudi svoj smisel.

Turingu se ne zdi vredno, da bi ga zavrnil: »Menim, da ta argument ni dovolj tehten, da bi zahteval ovržbo« in ironično nadaljuje: »Bolj primerna bi bila tolažba: morda bi jo veljalo iskati v preseljevanju duš« (Turing, 1990: 66).

Drugače pa danes ni težko najti empiričnega dokaza, ki premiso zgornjega argumenta postavlja na laž, če smo le pripravljeni kot kriterij, kdaj lahko govorimo o mislečem (umetnem ali naravnem) bitju, sprejeti šah, kot se pogosto (ali pa se je) v praksi tudi dogajalo. Prvič sta človeški svetovni šahovski prvak, ki je bil takrat Kasparov in računalniški svetovni šahovski prvak, ki je bil takrat *Globoka misel [Deep Thought]*, pomerila leta 1989. Kasparov je zmagal gladko, bilo je 2:0. Mediji so potem do onemoglosti ponavljali, da »gre za zmago duha nad snovjo«, naslovi v časopisih pa so se glasili »Kasparov sesul računalnik v imenu celotnega človeštva«. Ljudem je odleglo, da je bil stroj poražen, saj velja šah za simbol (pre)moči človeškega duha. V primeru drugačnega rezultata, bi se lahko namreč našli ljudje, ki bi navdušeni nad prihodom novega superuma, z računalniki želeli nadomestiti učitelje, sodnike, zdravnike itd., kar bi v končni fazi vodilo do popolne kompjutizacije sveta. No, kot bomo videli, se ni zgodilo nič takega.

Programerjem na Carnegie Mellon poraz leta 1989 namreč ni vzel poguma in so šahovski program posodabljali tako dolgo, dokler ni bil končno sposoben premagati človeka. To se je zgodilo leta 1997, ko je moral Kasparov s 3.5 : 2.5 priznati premoč *Globoki modrini [Deep Blue]* (posamezno partijo je program proti njemu sicer dobil že leta 1996, dvoboja pa takrat še ne), nasledniku *Globoke misli. Globoka modrina* tako velja za prvi računalnik, ki je kdajkoli premagal človeštvo. In kaj se je po njegovi zmagi zgodilo? Mogoče apokalipsa človeštva? Daleč od tega, *Globoko modrino* so razstavili, ljudje so se sprijaznili s tem, da so dnevi človeške premoči v šahu končani, po zadnjem šahovskem dvoboju med človekom in strojem, leta 2006, ko *Globoki Fritz. [Deep Fritz]* ni imel težav s Kramnikom, zmagal je s 4 : 2, pa potekajo dvoboji za svetovnega šahovskega prvaka ločeno. Tako se zdi, da je premisa argumenta glav v pesku neresnična, saj nam praktični primer računalnika, ki nam je vzel intelektualno premoč, kaže, da posledice strojnega mišljenja za nas niti slučajno ne bi bile ali niso pogubne in da bi zato morali na robote gledati z drugačnimi očmi, kot to dela ugovor glav v pesku.

III Matematični ugovor

Že Aristotel je v svoji *Prvi analitiki* (del njegovih šestih spisov poglavitno o logiki, kasneje zbranih in imenovanih *Organon)* zasnoval postopek, s katerim je preverjal veljavnost silogizmov: silogizem je veljaven, če in samo če ni možno, da bi bili obe njegovi premisi resnični, sklep pa neresničen. To metodo izločanja neveljavnih silogističnih figur danes imenujemo algoritem odločljivosti za formalne sisteme, ki ga razumemo kot možnost, da vsako formulo izpeljemo iz aksiomov, to je, pokažemo, da je znotraj določenega sistema dokazljiva ali ne (v tem primeru je znotraj danega sistema ovrgljiva, ker lahko na primer izpeljemo njeno negacijo) (Uršič, Markič, 2009: 105). Skratka, vsaka poljubna formula *odločljivega* aksiomatskega sistema je bodisi dokazljiva bodisi ovrgljiva, kar ga naredi za doslednega (konsistentnega), to je, da ob danih aksiomih in deduktivnih pravilih ni mogoče izpeljati dveh protislovnih trditev. Pri tem *aksiomatske sisteme* obravnavamo kot formalne strukture, s katerimi izpeljujemo (dokazujemo) izreke ali zakone določene znanosti iz njenih osnovnih intuitivno razvidnih trditev, to je *aksiomov*, definicij in deduktivnih pravil[7]? (Uršič, Markič, 2009: 227).

Problem je, da je Gödel leta 1931 v svojem članku »Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme« dokazal, da je vsak formalni sistem, ki je dovolj bogat, da lahko z njim izrazimo teorijo števil, načeloma *neodločljiv* (Uršič, Markič, 2009: 286), kar je znano pod imenom Gödlov paradoks ali Gödlov teorem[8] in pomeni, da znotraj aksiomatskega sistema obstaja formula, ki ni niti dokazljiva niti ovrgljiva, zaradi česar je le-ta nedosleden. Ponazorimo to z enostavnejšo različico takšne formule, stavkom *F*, ki sam o sebi pravi, da ni dokazljiv, to je, *F* pravi, da F ni dokazljiv, kar imenujemo *samonanašajoči se* stavek. Zanj, to je za *F*, obstajata v logiki dve možnosti, da je (i) resničen ali (ii) neresničen, iz česar sledi naslednje: če je *F* resničen (res je, da *F* ni dokazljiv), potem ni dokazljiv, torej iz (i) izhaja prav tisto, kar (sam) *F* trdi, če pa F ni resničen (ni res, da F ni dokazljiv), potem je dokazljiv, torej iz (ii) izhaja negacija tistega, kar (sam) F trdi (Uršič, Markič, 2009: 287). Tako zaidemo v protislovje, saj dobimo po (i) F ni dokazljiv, po (ii) pa F je dokazljiv, z drugimi besedami, stavek F je hkrati dokazljiv (je resničen) in hkrati ovrgljiv (neresničen), kar pomeni, da je aksiomatski sistem, v katerem nastopa, nedosleden (nekonsistenten) s tem pa tudi *neodločljiv*, to je, ni tako, da je bodisi dokazljiv bodisi ovrgljiv, ampak je oboje.[9]

Ko na problem neodločljivosti pogledamo v luči računalnikov, vidimo, da velja tudi zanje. Ker so abstraktni računalniki, to je Turingovi stroji,[10] aksiomatski sistemi, dejanski računalniki pa so zgolj njihove izpopolnjene različice, se mu

[7] Zgodovinsko prvi aksiomatski sistem je bil verjetno Aristotelova silogistika, pa čeprav še ni bil povsem formaliziran, znani pa so še na primer Evklidova geometrija, Peanova aritmetika ali Russellova logika.

[8] Gre v bistvu za prvi Gödlov teorem nepopolnosti, ki pravi, da v kateremkoli formalnem sistemu, ki dokazuje osnovne aritmetične resnice, obstaja aritmetični stavek, ki je resničen, ampak nedokazljiv.

[9] Za natančnejšo analizo Gödlovega paradoksa glej na primer Uršič, Markič, 2009: 288–289.

tudi slednji ne morejo izogniti. To ima, pravi matematični ugovor, pogubne posledice za idejo, da obstajajo inteligentni stroji, kajti če zavoljo argumenta predpostavimo, da je pravo merilo za preverjanje tega Turingov test, ki smo ga podrobneje predstavili v Bregant (2010), stroj na določena vprašanja ne bo odgovoril, ker se ne bo mogel »odločiti«, kateri odgovor je pravilen, ali pa bo odgovoril napačno. Gre za tako imenovana samonanašajoča se vprašanja, to je vprašanja, katerih vsebina se nanaša na sam stroj, podobno, kot se je vsebina stavka *F* nanašala na sam *F v* primeru, s katerim smo zgoraj opisovali Gödlov paradoks.

Poanta matematičnega ugovora je potem v tem, da bomo v Turingovem testu lahko ugotovili, kje je stroj, saj se njegova inteligenca povezuje z njegovo nezmotljivostjo v smislu odgovarjanja na vprašanja, ki jih lahko izrazimo kot teoreme aritmetike prvega reda. Zaradi tega bomo računalnik lahko identificirali, skriva se tam, od koder ne bo odgovora na takšno vprašanje ali pa bo le-ta napačen, saj se predpostavlja, da človek s pravilnim odgovarjanjem na samonanašajoča se vprašanja nima težav: »Pokazano je npr. bilo, da obstajajo logični sistemi, v katerih noben stroj ne bo razlikoval med dokazljivo in nedokazljivo formulo, tj. da ne obstaja noben preizkus, ki bi ga stroj lahko uporabil za to, da bi zanesljivo uvrstil stavke v ta dva razreda. Tako stroj, če je narejen za ta namen, v nekaterih primerih ne bo dal odgovora« (Turing, 2004: 393). V standardni obliki lahko matematični ugovor zapišemo takole (označimo ga s 7):

1. Turingovi stroji so aksiomatski sistemi.
2. Naši računalniki so njihove (približne) realizacije.
3. Obstajajo resnični stavki, ki ne morejo biti izpeljani iz aksiomatskih sistemov.

(∴) 4. Obstajajo resnični stavki, ki jih računalniki ne morejo izpeljati.

5. Človek lahko pride do takšnih stavkov.

(∴) 6. Našega mišljenja ne moremo ustrezno predstaviti s pomočjo računalnika oziroma aksiomatskega sistema.

∴ 7. Človek ni računalnik.

∴ 8. Noben računalnik ne more biti tako inteligenten kot človek.[11]

Ali je matematični ugovor prepričljiv? Če Turingove besede, da matematični rezultat dokazuje neko pomanjkljivost strojev, ki ji ljudje niso podvrženi, prevedemo v glavni sklep 8, da ne more biti noben računalnik tako inteligenten kot človek se zdi, da matematični ugovor ne zavrača ideje o mislečih strojih na sploh, ampak obstoj inteligentnih strojev, sicer v nekem šibkejšem smislu dopušča, to je, recimo, da mislijo, ampak niso tako pametni kot ljudje, ker pač ne morejo rešiti vseh nalog, ki jih lahko mi. (Vprašanje je, če slednje drži, na kar opozarja spodnja zavrnitev matematičnega ugovora).

[10] Za njihov enostavnejši opis glej na primer Bregant, 2010, za podrobnejšega pa na primer Copeland, 1993.

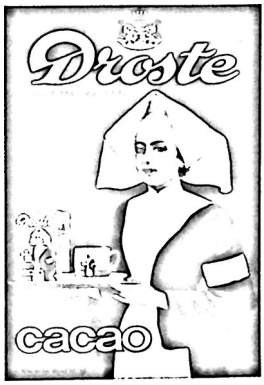
[11] Glej tudi sicer neposrečeno verzijo istega argumenta v Penrose (1999).

Dalje, *T* bi bil dober argument, če bi bila tudi premisa 5 resnična (o resničnosti ostalih premis ob sprejetju Gödlovega teorema ne gre dvomiti), to je, da ljudje (matematiki) znotraj danega aksiomatskega sistem ločijo dokazljive od nedokazljivih stavkov, kar pa je sporno, saj razen ihtavega prikimavanja in energičnega zatrjevanja, da je tako, do sedaj še nismo bili deležni dokaza za njeno resničnost, kar umetne inteligence ali mislečih strojev ne izključuje in prej dokazuje zmoto, do katere vodi Gödlov teorem. Turing na to opozarja z besedami: »... [Č]eprav je ugotovljeno, da obstajajo omejitve moči katerega koli posameznega stroja, pa je zgolj zatrjeno, brez kakšnega koli dokaza, da te omejitve ne veljajo za človeški um« (Turing, 1990: 67).

V članku »Stroji, ki računajo in inteligenca« Turing sicer predstavi preoblikovan matematični ugovor: »Namesto, da bi začel z domnevo, da je dani stroj nezmotljiv in nadaljeval do sklepa, da je stroj manj inteligenten kot oseba, začne z drugačno trditvijo. Ne glede na katerokoli lastnost stroja, ki opravlja [Turingov] test, vključno z nezmotljivostjo, obstaja vsaj eno vprašanje, ki ga lahko oseba postavi stroju, za katerega že vnaprej ve, da nanj stroj ne bo uspel pravilno odgovoriti« (Abramson, 2008: 151). Katera pa so ta vprašanja? »Vprašanja, za katera vemo, da bo ob njih strojem spodletelo, so takšne vrste: 'Dan je neki stroj, ki je opisan takole... Pike je treba zamenjati z opisom nekega stroja v standardni obliki... Kadar je opisani stroj v določenem, razmeroma enostavnem odnosu s strojem, ki je spraševan, se da pokazati, da je odgovor bodisi napačen ali pa sploh ne bo dan. To je matematični rezultat: argumentira se, da dokazuje neko nezmožnost strojev, ki ji človeški um ni podvržen'« (Turing, 1990: 66-67).

Turing ga zavrne s tem, da četudi bi v ustrezno izvedenem Turingovem testu stroj res pravilno identificirali, bi to pomenilo zgolj zmagoslavje nad enim strojem, to je, da dani primerek računalnika ni inteligenten, ne pa, da ni misleč noben stroj, kar izrazi z naslednjimi besedami: »Poleg tega lahko svojo superiornost ob takšni priložnosti občutimo zgolj do tistega enega samega stroja, nad katerim smo zabeležili svoj malenkostni triumf. Sploh pa ne bi prišlo v poštev, da bi lahko triumfirali hkrati nad *vsemi* stroji« (Turing, 1990: 67). Pri tem se opira na to, da je bistvena funkcija kateregakoli končnega niza dogodkov znotraj formalnega sistema njena *rekurzivnost*. To je postopek ponavljanja neke operacije potem, ko smo jo najprej izvedli na začetnem primerku, na rezultatu, ki smo ga s tem dobili, in potem na rezultatu rezultata, ki smo ga s tem dobili, in potem na rezultatu rezultatovega rezultata, ki smo ga s tem dobili itd. Vsebuje osnovni primer in rekurzivno pravilo, ki ga nanj apliciramo. Po tem principu smo dobili na primer definicijo naravnih števil v matematiki, kjer je osnovni primer 7 *je naravno število*, rekurzivno pravilo pa *vsako naravno število ima naslednika, ki je prav tako naravno število*. Če sedaj na začetnem primerku 1 je naravno število izvedemo zahtevano operacijo, dobimo 2 je naravno število (rezultat), če potem na tem rezultatu izvedemo zahtevano operacijo, dobimo 3 je naravno število (rezultat rezultata), če potem na tem rezultatu rezultata izvedemo zahtevano operacijo, dobimo 4 je naravno število (rezultat rezultatovega rezultata) itd. Običajno se rekurzivnost slikovno ponazarja s ti.

droste učinkom, kjer ženska na sliki v rokah drži predmet, ki vsebuje manjšo sliko iste ženske, ki v rokah drži isti predmet, ki spet vsebuje še manjšo sliko iste ženske, ki v rokah drži isti predmet itd.



Ker je vsak končni sistem rekurziven v opisanem smislu, zagovornikom modificiranega matematičnega ugovora pri zavrnitvi ideje o mislečih strojih ne pomaga, da lahko pri opravljanju Turingovega testa pokažejo, da lahko s pravim vprašanjem ugotovimo, kje se skriva računalnik. To namreč ne izključi možnosti, da obstaja drug računalnik, ki je nanj sposoben pravilno odgovoriti in nas pretentati. Seveda pa lahko potem obstaja spraševalec, ki si izmisli vprašanje, na katerega spet ta stroj ne bo mogel odgovoriti, zaradi česar bo lahko ugotovil, kje je računalnik in ga tako izločil iz tekme za pridobitev naziva misleči. To pa spet ne pomeni, da ne obstaja drug računalnik, ki bi na njegovo vprašanje znal pravilno odgovoriti in ga prevarati itd. »Skratka, za vsak določen stroj bi lahko našli od njega pametnejše ljudi, vendar pa bi se potem morda našel še pametnejši stroj in tako dalje« (Turing, 1990: 67).

Tako se zdi, da »matematični ugovor ne izloči tega, da lahko stroji mislijo, ampak zgolj poudarja intelektualno zmago nad posameznim strojem« (Abramson, 2008: 152).

IV Argument iz zavesti

Že sofist Gorgia (483–375 pr. n. št.) je učil, da četudi bi kaj obstajalo, o tem ne bi mogli ničesar vedeti in da četudi bi o tem lahko kaj vedeli, tega znanja ne bi mogli deliti z drugimi,[12] s čimer je zgodovinsko gledano postavil temelje za filozofsko stališče, ki ga danes imenujemo *solipsizem*.[13] Počiva na treh predpostavkah o našem duhu in znanju o njem, vse pa izvirajo iz časa, ko je Descartes kot metodo kritičnega preučevanja narave in človeka postavil egoistično iskanje resnice. Leta 1641 v *Meditacijah* piše, da je jaz misleča stvar brez delov, ki za svoj obstoj ne potrebuje ničesar drugega, saj si lahko zamisli

[12] Glej Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* (2000).
[13] Obstaja več vrst solipsizma, ki pa so med seboj povezani: metafizični, epistemološki in metodološki.

sebe, kot da nima telesa, pa kljub temu še vedno bo nekaj, to je res cogitans: »Ali morem trditi, da imam vsaj kaj prav neznatnega od vsega tistega, o čemer sem pravkar dejal, da spada k naravi telesa? Pozorno premišljam in premišljam – ničesar se ne domislim ... Kaj pa tisto, kar sem pripisal duši: dajem ali hodim? Če že nimam telesa, je tudi to zgolj umišljeno. Pa čutenje? Tudi čutenja ni brez telesa ...Pa mišljenje? Tu najdem trdno točko: samo mišljenja ni mogoče odtrgati od mene« (Descartes, 1988: 57-58). Ta njegova ideja o tem, (i) da je tisto, kar vem zanesljivo, zgolj tisto, kar je v mojem duhu – moje misli, moji občutki, moje želje itd. – in da te vsebine mojega duha zaradi zasebnega dostopa ne more poznati nihče drug, predstavlja prvo trditev solipsizma.

Descartes se sicer temu, da ne bi obstajal samo njegov duh, izogne s sklicevanjem na dobrohotnega Boga, s čimer svoje ideje, ki jih ima o zunanjem svetu, to je razsežni stvari, materializira. Zanj je Bog tako v nekem smislu most med osamljeno zavestjo, odkrito s pomočjo metodičnega dvoma, in svetom javnih predmetov ter drugih človeških bitij (Thornton, 2004).

Kartezijanski dualizem pa razen tega tudi izrecno trdi, da sta misleča in razsežna substanca ločeni, na kar nas opozarja naslednji citat: »In čeprav morda (ali bolje: zagotovo ...) imam telo, ki je zelo tesno združeno z mano, je vendar – ker imam na eni strani jasno in razločno idejo samega sebe, kolikor sem samo misleča, nerazsežna stvar, in na drugi strani jasno idejo telesa, kolikor je telo zgolj razsežna, nemisleča stvar – je torej vendar gotovo, da sem v resnici različen od svojega telesa in da brez njega ne morem bivati« (*Descartes*, 1988: 107). (Slovenski prevod *Meditacij* iz leta 1973, katerega avtor je Primož Simoniti in ki je bil ponatisnjen leta 1988 in leta 2004, je v zadnjem delu navedenega odlomka napačen, saj izvirnik ne pravi »in da brez njega ne morem bivati, ampak *»in da bi brez njega lahko bival«*: »Et quamvis fortasse (vel potiùs, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex unâ parte claram & distinctam habeo ideam meî ipsius, quatenus sum tantùm res cogitans, non extensa, & ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantùm res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, *& absque illo posse existere*«)[14] (AT II: 78, poudarek je moj).

Opozoriti velja, da Descartes kljub temu predpostavlja interakcijo med duhom in telesom, zaradi česar lahko rečemo, da gre pri njegovem dualizmu substanc hkrati tudi za *kartezijanski interakcionizem*. Zagovarja namreč trditev, da sta duh in telo združena, prvo ni zgolj mornar in drugo ladja, saj drugače ne bi čutili bolečine, ampak bi jo dojeli z razumom: »Po teh občutkih bolečine, lakote, žeje itd. me narava tudi uči, da pri svojem telesu nisem navzoč kakor mornar na ladji,

[14] To je lepo razvidno tudi iz prve francoske različice *Meditacij* iz leta 1647 v prevodu grofa Luynesa: »Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, *et qu'elle peut être ou exister sans lui*« (AT II: 78, poudarek je moj).

temveč da sem z njim kar se da tesno združen, tako rekoč pomešan z njim, tako da sestavljam z njim neko enotnost« (Descartes, 1988: 109). Še bolj očitno govori o povezavi med sicer enotnim duhom in deljivim telesom (kar je še en argument za njuno drugačnost) v naslednjem odlomku: »Če se na primer živci v stopalu zganejo silovito in na nenavaden način, da njihovo gibanje, ki sega prek hrbtenjače v najbolj notranje dele možgan, duhu znamenje, po katerem ta kaj čuti, recimo bolečino, ko da je bolečina v stopalu ...« (Descartes, 1988: 116). Kako je to možno, je sporno že od takrat, ko je Descartesa po objavi *Meditacij* na to opozoril Gassendi: »Pojasniti moraš, kako je ta interakcija, če si breztelesen, se ne raztezaš v prostoru in si nedeljiv, možna ... Kako lahko, če nimaš delov, vplivaš na dele? ... In če si nekaj ločenega, kako lahko skupaj s snovjo tvoriš celoto?« (CSM II: 238-239, AT VII 343-344).

Kakorkoli, (ii) da ni med mentalnim in fizičnim nobene nujne zveze, na primer, da ni ničesar takšnega med zavestnim izkustvom in telesnim obnašanjem, predstavlja drugo solipsistično trditev.

Descartesov duh pa ima tudi lastnost, ki je na prvi pogled tam mogoče ne bi pričakovali: gre za zaznavanje, kar dokazuje v svojem znanem primeru z voskom. Kako vemo, da gre potem, ko vosek, ki ga približamo ognju, izgubi prvotno obliko, barvo, velikost in trdoto, še vedno za isti vosek? Zato ker »zaznavanje voska ni gledanje, tipanje, predstavljanje voska in to tudi nikdar ni bilo, čeprav se je prej tako zdelo, temveč edinole in zgolj motrenje duha ...« (Descartes, 1988: 62). Iz predpostavke, da imamo do našega duha zaseben dostop (kar je prva solipsistična trditev) in Descartesovega prepričanja, da je zaznavanje aktivnost duha,[15] sledi tretja solipsistična trditev, (iii) da imamo tudi do izkustva nujno zaseben dostop.

Dva človeka tako ne moreta nikoli imeti istega izkustva, saj to zaradi skrivnostnosti in kratkotrajnosti svoje narave nikoli ne more biti predmet delitve. Vprašanje je, kako lahko potem sploh spoznamo izkustva drugih ljudi oziroma, kako lahko vemo, da drugi ljudje izkustva sploh imajo? (Thornton, 2004).

Na nesprejemljivost zadnje solipsistične ideje opozarja Wittgenstein, ko pravi, da se pojem »zasebno« uporablja v naslednjem pomenu: (p) samo jaz lahko vem, da resnično čutim bolečino. Pravi, da je (p) v bistvu konjunkcija dveh trditev: (pp jaz čutim bolečino in (P2) drugi ljudje ne vedo, da čutim bolečino. Dokazuje, da je (pj) nesmiseln, (po) pa neresničen (Wittgenstein, 1977: I, par. 246). Prvi konjunkt (p 1) je nesmiseln zato, ker predstavlja običajno izražanje bolečine, ki pa je zgolj del naučenega ali pridobljenega obnašanja, ko nas nekaj boli, to je govorni nadomestek za sicer naravno izražanje bolečine z na primer jokanjem, zaradi česar nima nobene spoznavne vrednosti oziroma je spoznavno prazen. To zapiše takole: »Torej praviš, da beseda ‘bolečina v resnici pomeni jokati? Nasprotno: jezikovno izražanje bolečine nadomesti jokanje in ga ne

[15] To ne pomeni, da duh zaznava tako, kot to počnemo v vsakdanjem življenju, to je s čutili. Gre namreč za vprašanje zaznavanja prave narave snovi, to je tistega, kar se opredeli kot razsežnost. Ker pa so duhu dostopne zgolj ideje, ki so lahko vrojene, pridobljene ali narejene, je zaznavanje v bistvu delo duha v smislu njihovega prepoznavanja.

opisuje« (Wittgenstein, 1977: I, par. 244). Drugi konjunkt (p>) je neresničen zato, ker nas izkušnje učijo ravno nasprotno, včasih je celo nemogoče, da druge osebe ne vedo, da čutimo bolečino, pa naj si tega še tako želimo.

Kakorkoli, če sedaj končamo ta izlet v solipsizem in vse tri njegove teze strnemo, dobimo, da je solipsizem metafizična teorija, ki pravi, da ne obstaja nič razen mene in mojega izkustva. In ravno na to namiguje argument iz zavesti, ki ga Turing ponazori z odlomkom iz Jeffersonovega[16] Listerskega nagovora iz leta 1949: »Dokler stroj ne bo mogel napisati soneta ali komponirati koncerta zato, ker bi mislil in občutil emocije, ne pa skozi naključno podajanje simbolov, ne bomo mogli pristati na to, da je stroj enak možganom – to se pravi, ne le napisati sonet, temveč vedeti, da ga je napisal. Noben mehanizem ne more občutiti (in ne le umetno signalizirati, kar je lahko urediti) ugodja ob svojem uspehu, gorja, ko se mu stopijo ventili, topline ob laskanju, bridkosti ob svojih napakah, ne more biti očaran s seksom ali biti jezen ali potrt, ko ne more dobiti, kar si želi« (Turing, 1990: 67).

V tem odlomku se v resnici skrivata vsaj dva argumenta iz zavesti. Prvi v svoji najbolj skrajni obliki pravi, da »je edini način, na katerega bi lahko kdo bil gotov, da stroj misli, ta, da *je* stroj in da čuti sebe, kako misli. Te občutke bi tedaj lahko opisal ostalemu svetu, toda nihče se seveda ne bi mogel za to upravičeno zmeniti. Podobno je po tem stališču mogoče vedeti, da neki *človek* misli, le tako, da sem jaz ta določen človek« (Turing, 1990: 67). V standardnem zapisu ga lahko ponazorimo takole:

1. L Vsebine duha ne more poznati nihče drug razen lastnika.
2. Mišljenje je del vsebine duha.

(∴) 3. Mišljenje lahko pozna zgolj lastnik.

4. Če hočemo vedeti, da stroj misli, moramo biti ta stroj.
5. Ta stroj pa ne moremo biti.

∴ 6. Ne moremo vedeti, ali stroj misli.

Sklep tega argumenta iz zavesti je blažja oblika solipsizma, gre za tako imenovani epistemološki solipsizem, ki predpostavlja, da ne moremo imeti znanja o ničemer, kar je zunaj našega duha. Seveda pa takšno stališče ni nedolžno, prav nasprotno, če ga sprejmemo, potem nimamo več razloga, da bi poleg sebe tudi na druge gledali kot na misleča bitja. Vprašanje je torej, zakaj se kljub temu obnašamo tako, kot da drugi ljudje imajo duha, če pa tega nikoli ne moremo vedeti oziroma zakaj govorimo, da ljudje čutijo, si želijo, mislijo? Solipsistični odgovor je, da drugim osebam pripisujemo mentalno življenje na osnovi sklepanja po sebi, to je druge osebe imajo lastna izkustva po analogiji z nami. To pa je seveda problematično, saj ni med duhom in telesom v solipsizmu

[16] Geoffrey Jefferson (1886–1961) je bil britanski nevrolog in nevrokirurg, ki je leta 1948 dobil listersko odlikovanje. Tega za izjemne dosežke na področju kirurgije podeljuje Kraljevi kirurški kolidž Anglije, imenovano pa je po Josephu Listerju, ki je postavil temelje sodobne sterilne kirurgije. Geoffrey Jefferson je imel ob tej priliki na Kraljevem kirurškem kolidžu nagovor z naslovom *The Mind of Mechanical Man*, v katerem je razpravljal o Marku 1, enem izmed zgodnjih elektronskih računalnikov.

nobene nujne zveze – to, da je moj duh zdaj lociran v mojem telesu, je čisto naključje – zaradi česar je pripisovanje mentalnih stanj drugim ljudem na osnovi tega, da se obnašajo tako kot mi, mi pa duha, kot vemo, imamo, torej ga imajo tudi oni,[17] nemogoče.

Wittgenstein pravi, da za ljudi uporabljamo pojme kot zavest, občutki, hotenje itd. kljub temu, da ne moremo vedeti, ali imajo duha, zato, ker so ljudje paradigmatski primer tistega, kar ima mentalno življenje: »... [S]amo za živo človeško bitje in kar mu je podobno (se obnaša) kot živo človeško bitje lahko rečemo: ima občutke, vidi, je slepo, sliši, je gluho, je zavestno ali nezavestno« (Wittgenstein, 1977: I., par. 281). In zato, ker ljudje funkcionirajo kot naš prototip tega, kar je zavestno, se nam zdi druge osebe označevati kot avtomate brez izkustva, k čemur epistemološki solipsizem stremi, neverjetno. Turing to enostavno imenuje sprejetje »vljudne konvencije, da vsakdo misli« (Turing, 1990: 68), bil pa bi zadovoljen že s tem, če bi se strinjali, da je to, da mislijo stroji, enako verjetno kot to, da mislijo ljudje. Wittgensteinova zavrnitev solipsističnega sklepanja po sebi kot razloga za pripisovanje duha drugim osebam s svojim dopuščanjem podobnosti v obnašanju kot kriterijem za dušo to nedvomno omogoča.

Drugi argument iz zavesti v istem citatu pa pravi, da je naš pogled na duha, ko ga pripisujemo strojem, preozek, saj ne more obstajati inteligenca, ki je ločena od občutkov, želja in čustev, glede na to, da imajo ti osrednjo vlogo pri nastanku obnašanja. Turing ga zavrne s tako imenovanim »živim glasom« [viva voce], saj meni, da Jefferson ne bi nasprotoval temu, da stroj misli, če bi ta lahko na naša vprašanja svoje pravilne odgovore posredoval s svojim glasom, ki bi nam tako kot pri ljudeh rabil kot dokaz, da računalnik resnično občuti žalost, jezo ali veselje. Turingov test sicer nikjer ne izključuje možnosti ali celo prepoveduje, da bi bil računalnik opremljen tako, da bi lahko govoril, je pa bilo to v njegovem času še nemogoče narediti. Turing tudi nikjer ne pravi, da bi bil edini način narediti stroj, ki bi z glasom, iz katerega bi lahko zanesljivo razbrali, da čuti, pravilno odgovarjal na naša vprašanja in zaradi tega mislil, narediti umetno osebo v slogu glavnega junaka filma *AI* iz leta 2001, Davida, otroku podobnega androida, čeprav je imel morda na umu prav to.

Kakorkoli, zdi se, da argument iz zavesti v tej ali oni obliki niti slučajno ne izključi možnosti obstoja inteligentnih računalnikov.

V Argumenti iz različnih nezmožnosti

V bistvu gre za naštevanje stvari (mogoče ne vseh), za katere ljudje še danes (mogoče ne vsi) menijo, da jih stroji nikoli ne bodo mogli narediti. Turing to formulira takole: »Dopuščam, da lahko pripraviš stroje do tega, da delajo vse te

[17] To je *argument iz analogije za duha drugih*, ki ga je za izognitev solipsizmu razvil Locke, sprejemajo pa ga tudi vsi ostali empiristi, ki so naklonjeni kartezijanskemu pogledu na zavest. Povzeli bi ga lahko tudi takole: ker sta edino, kar vem, obstoj in vsebina mojega duha, mora biti moje znanje o duhu drugih, če ga sploh lahko imam, posredno in analogno, to je sklepanje po sebi (Thornton, 2004).

stvari, ki si jih omenil, toda nikoli ne boš mogel kakšen stroj pripraviti do tega, da bi počel X« (Turing, 1990: 68). Izmed teh stvari, s katerimi lahko nadomestimo X, izpostavimo le nekatere: biti prijazen, imeti smisel za humor, se zaljubiti, ločevati pravilno od nepravilnega, učiti se iz izkušenj, delati napake, biti predmet svoje lastne misli, pravilno uporabljati besede, narediti kaj resnično novega itd.

Vprašanje je, na čem takšni argumenti temeljijo? Turing odgovarja, da na indukciji, saj človek iz tega, da vidi na tisoče strojev, ki so grdi, neuporabni za vse, razen za tisto, čemur so namenjeni (omejeno uporabni), predvidljivi glede svojega obnašanja, nerodni itd., sklepa, da so takšni vsi stroji. Skratka, noben do sedaj viden stroj ni bil zmožen narediti X-a (bit lep, univerzalno uporaben, nepredvidljiv glede svojega obnašanja, spreten itd.), torej X-a ni zmožen narediti noben stroj. Očitno gre pri tem sklepanju za induktivno posplošitev, ker pa mora ta za to, da bi bila dobra, vedno izpolniti kar nekaj pogojev, to je (i) številčnost in raznovrstnost vzorca,[18] (ii) zavestno iskanje nasprotne evidence,[19] i) ujemanje posplošitve s tem, kar o svetu že vemo[20] in (iv) izogibanje nagnjenosti k potrjevanju lastnih stališč [*confirmation bias*],[21] čemur pa dana induktivna posplošitev ne zadosti, ta ni dobra. Namreč, vzorec zajetih primerkov ni izključil možnosti, da se stroji in različne nezmožnosti skupaj pojavljajo zgolj naključno (to je, lahko obstaja računalnik, ki bi vse to naredil); zaradi predsodkov do strojev je šlo slej ko prej za iskanje primerkov v prid posplošitvi in vztrajanje pri njej kljub temu, da v svetu ni na voljo prepričljive razlage za to, da stroji tega niso zmožni narediti. Z drugimi besedami, kot pri vseh induktivnih argumentih, tudi pri posplošitvi vedno obstaja možnost, da je sklep neresničen in ker je ob novi evidenci, to je vedno zmogljivejših računalnikih – več spomina, višja hitrosti delovanja, več operacij – verjetnost, da računalniki niso zmožni delati opisanih stvari, nizka, je ta posplošitev prej ko ne slaba.

Dalje, ali se nam res zdi smiselno pripisati inteligenco zgolj tistim naravnim ali umetnim sistemom, ki lahko delajo te stvari? Zakaj bi morali predpostavljati, da je bitje, ki tega ne zmore, v nekem smislu pomanjkljivo oziroma neinteligentno? Navsezadnje poznamo ljudi, ki niso prijazni, nimajo smisla za humor, se ne zaljubijo, ne ločijo pravilno od nepravilnega itd., pa jim zaradi tega še ne odrekamo inteligence. Res je, da imajo ljudje potencial, da počnejo vse te stvari, pa kljub temu se zdi takšen antropomorfen kriterij za to, komu lahko pripišemo

[18] Z večanjem številčnosti in raznovrstnosti vzorca se zmanjšuje verjetnost, da se lastnosti F in G v našem vzorcu zgolj po naključju pojavljata skupaj, zaradi česar je tveganje, da G-ja v tistih F-jih, ki jih naš vzorec ni zajel, ne bomo našli, manjše.

[19] Še bolj vneto od primerov, ki našo posplošitev potrjujejo, iščemo tiste, ki jo zavračajo, ker s tem zgolj popravljamo škodo, ki nastane, ker smo po naravi bolj pozorni na evidenco, ki naše posplošitve potrjuje. Razen tega ima evidenca, če sprejmemo Popperjevo stališče, ki posplošitev postavlja na laž, pomembnejšo vlogo od tiste, ki jo potrjuje – vsak najden F, ki je G, namreč posplošitev »Vsi F so G« potrjuje zgolj posredno in do neke mere, medtem ko jo vsak primerek F, ki ni G, ovrže neposredno in dokončno.

[20] Bolj ko se naša posplošitev ujema s tem, kar o svetu že vemo – ta pogoj je izpolnjen, če imamo za opaženo povezavo med dvema pojavoma na voljo prepričljivo razlago – bolj razumno jo je sprejeti.

[21] Vztrajanje pri posplošitvah kljub očitni nasprotni evidenci, ki opozarja na njihovo neresničnost.

inteligenco, diskriminatoren do vseh ostalih organizmov. Razen tega hiter napredek na področju računalniških tehnologij in robotike objektivnega opazovalca kar sili k prepričanju, da bodo z nadaljnjim razvojem občutljivih senzorjev in umetnih organov stroji kaj kmalu konzumirali jagode s smetano bodisi ob spremljanju teniških dvobojev v Wimbledonu, kjer je to tradicija, bodisi kje drugje.

Čeprav se bo to bolj konzervativnim bralcem zdela znanstvena fantastika, pa tega ne bi mogli trditi za nekatere druge zmožnosti s seznama, ki se računalnikom prav tako odrekajo, to je delati napake, biti predmet svoje lastne misli, pravilno uporabljati besede in narediti kaj resnično novega. To je možno že sedaj in je bilo, če ne prej, že v 70. letih 20. stol., ki velja za zlato dobo umetne inteligence. Za prvo stvar, to je delati napake, česar stroj naj ne bi bil zmožen, s čimer bi v Turingovem testu razkril svojo identiteto, pravi Turing naslednje: »Stroj (programiran za igro) ne bi poskušal dajati *pravilnih* odgovorov na aritmetične probleme. Namenoma bi uvajal napake, preračunane tako, da zmede izpraševalca« (Turing, 1990: 70). Povedano drugače, ko bi moral stroj izračunati 1341 + 1513, tega ne bi storil takoj, ampak bi si za odgovor vzel približno toliko časa, kot rabi človek, ali pa bi na vprašanje odgovoril napačno.

Glede druge stvari, to je, da stroj ne more biti predmet svoje lastne misli, pa pravi, da ob predpostavki, da stroj ima misel, ima tudi določeno vsebino, saj v primeru, ko mora na primer rešiti neko enačbo, »opazuje« svoje obnašanje in rezultate: »V tovrstnem smislu je stroj nedvomno lahko svoj lastni predmet« (Turing, 1990: 70). Še več, načeloma je mogoče, kmalu pa bo tudi dejansko možno, da stroj »z opazovanjem rezultatov svojega lastnega obnašanja ... spreminja lastne programe tako, da bolj učinkovito doseže neki namen« (Turing, 1990: 70).

To, kar je imel Turing takrat za logično možno, se je dejansko uresničilo že v 70. letih 20. stol., ko so nastali prvi programi, ki so bili sposobni ne zgolj reševati zastavljenih nalog, ki so od njih zahtevale določeno stopnje refleksije, ampak tudi ustvariti lasten postopek za to, kako se sploh rešujejo. Tako je bilo mogoče trditev o nezmožnosti strojev, da bi naredili preostali stvari z zgornjega skrčenega seznama, to je pravilno uporabljati besede in narediti kaj resnično novega, empirično zavrniti že takrat.

Če je to dvoje med drugim pogoj za pripisovanje kognitivnih sposobnosti, je bil prvi program, ki ga je izpolnil, verjetno *Shrdlu*,[22n] ki ga je na MIT-ju napisal Terry Winograd. Gre za program, ki preko robotske roke na mizi premika predmete različnih oblik, barv in velikosti. Komunikacija poteka preko tipkovnice in ekrana, kjer se njegovi odgovori ali vprašanja prikažejo kot podnapisi. Ko dobi navodila, naj na določen način uredi predmete na mizi, program za to razvije in izpelje lasten načrt. Na primer, če ga vprašamo, ali lahko na kocko postavimo piramido, pogleda na mizo, ali je to mogoče že kje narejeno in odgovori, recimo, z da; v nasprotnem primera odgovori z ne vem in poskuša to storiti ter, ko mu to ne uspe, odgovori z ne. Ali, če določimo, da so na

[22] Ime je nesmiselna beseda, ki jo je avtor našel v ameriškem satiričnem magazinu MAD.

primer predmeti, ki so naši, piramide in tisti, ki niso beli, ter ga potem vprašamo, ali je v belem kvadra, ki vsebuje belo piramido in modro kocko, kakšen predmet, ki je naš, program pravilno odgovori, da je to modra kocka, kar očitno kaže na njegove sklepalne zmožnosti. *Shrdlu* je bil tako prvi program, ki je bil sposoben izpolniti določene pogoje za pripis inteligence: razumel je navodila, s pomočjo sklepanja je našel odgovore na zapletena vprašanja, razumel pa je celo, vsaj deloma, motive za svoja dejanja (Copeland, 1993).

Drugi, še naprednejši, program se je imenoval *Hacker*,[23] ustvaril pa ga je na MIT-ju Gerald Sussman. Gre za program, ki piše programe za računalnike, na katerih je sam nameščen. Deluje v podobnem okolju kot *Shrdlu* in tudi tukaj robotska roka premika različne predmete. Ključnega pomena za to, da *Hacker* lahko napiše program, je njegova knjižnica tehnik programiranja, ki ni nič drugega kot shramba navodil o tem, kako se napiše program, ki jo je dobil od svojega avtorja. Poleg tega se podobno kot človeški hekerji uči iz izkušenj, vsak neuspešen program je vir informacij o tem, česar se ne dela, s čimer se s prakso izboljšuje, prav tako pa s tem povečuje in izboljšuje svojo knjižnico tehnik programiranja. Recimo, da mora *Hacker* ustvariti program, to je *napisati postopek izvedbe, ne pa to zgolj izvesti*, kar je delal na primer *Shrdlu*, ki bo omogočal, da kocko A, ki leži pod kocko B, postavimo nad kocko C.



Najprej pogleda v svoj spomin in knjižnico, da bi našel karkoli relevantnega za to nalogo: ali vzorec obnašanja, ki bi mu lahko pomagal ali kakšen podoben program, ki ga že ima. Edino, kar najde, je na primer vzorec *postaviti na*, kar robotski roki omogoča, da en predmet postavi ali na drugega ali na mizo. Dalje vidi, da bi lahko ta vzorec uporabil za to, da bi položil A na C, če A ne bi imel ničesar nad sabo. Potem v svojem spominu in knjižnici išče dalje in najde na primer vzorec spustiti. Temu doda pripono na, po zgledu vzorca postaviti na, in tako dobi vzorec *spustiti na*, kar robotski roki omogoča, da en predmet spusti ali na drugega ali na mizo. Sedaj lahko zadano nalogo opravi: najprej kocko B spusti na mizo, potem pa kocko A postavi na kocko C. Res je, da je kontekst, v katerem deluje *Hacker*, izmišljen in omejen ter da je sposoben napisati zgolj najbolj enostavne programe, kljub vsemu pa ne moremo zanikati, da je s tem razbit mit o računalnikih, ki sami ne morejo pisati programov (Copeland, 1993).

Kljub temu pa je Turing menil, da niti z opisom metode, ki bi stroju pomagala, da bi katero od omenjenih stvari opravil, takrat nikogar ne bi mogel prepričati,

[23] Beseda »hacker« v osnovi označuje programskega odvisnika, sčasoma pa je zaradi tega, ker so se z njo začeli označevati računalniški navdušenci, ki so vdirali v tuje računalnike in pisali viruse, ki naj bi jih onesposobili, dobila pejorativen pomen.

da bi to bilo logično, kaj šele dejansko, možno: »Če trdimo, da stroj zmore početi kakšno od teh stvari, in opišemo tip metode, ki bi jo stroj lahko uporabil, običajno ne bomo zapustili globljega vtisa« (Turing, 1990: 70-71).

Tako ta sicer prikriti argument iz zavesti izgubi večino svoje moči šele dobrih dvajset let pozneje.

VI Ugovor lady Lovelace

Naredimo kratek zgodovinski skok v zanimivo etimologijo tega ugovora. Lady Lovelace je bila namreč resnična oseba, gre za Augusto A. King, grofico Lovelace, iz prve polovice 19. stol., ki je bila edini zakonski otrok pesnika lorda Byrona. Neobičajno za tisti čas je bilo, da je bila izobražena v matematiki, saj je njena mati vztrajala pri tem, da so jo zasebni učitelji v njej poučevali. Kmalu se je seznanila s Babbagom, ki je bil oče prvega sprogramiranega računalnika z imenom *Analitični stroj*, nastalega med leti 1823-1833, ki pa zaradi svoje kompleksnosti in takratnih pomanjkljivih tehnoloških zmožnosti dejansko ni bil nikoli realiziran. Znana je po svojih pripombah na njegov *Analitični stroj*, ki vključujejo to, kar je danes znano pod imenom *algoritem*. Šlo je za zaporedje operacij, ki korak za korakom vodijo do rešitve matematičnih problemov.

Zaradi tega, ker algoritem preko njegove dešifracije računalniku omogoča delovanje, na kar v bistvu mislimo, ko govorimo o programu, se je je v zgodovini računalništva oprijel vzdevek prve računalniške programerke. Videla pa je še dlje od Babbaga, saj je domnevala, da bi lahko *Analitični stroj* komponiral in izvajal katerokoli glasbeno delo, ne glede na njegovo zapletenost ali dolžino. To pa z drugimi besedami pomeni, da bi lahko števila, s katerimi računalnik skladno s pravili manipulira, označevala še kaj drugega razen količin, kar pa že predstavlja prehod iz računanja v *kompjutacijo*, s čimer si je prislužila naziv prerokinje računalniške dobe.

Obstaja več različic ugovora lady Lovelace, izvorna, ki se nahaja v njenih pripombah k *Analitičnemu stroju*, pa pravi, da »analitični stroj nima nobenih pretenzij, da bi karkoli *ustvaril*. Lahko dela *karkoli, kar mu znamo ukazati*, naj naredi« (Turing, 1990: 71). V svojem *Lecture on the Automatic Computing Engine* iz leta 1947 ga opiše takole: »Bilo je rečeno, da lahko računski stroji izvajajo zgolj tiste procese, katere so bili naučeni« (Turing, 2004: 392). Osnovna ideja je, da lahko računalniki za razliko od ljudi naredijo zgolj tisto, kar jim ukažemo, to pa ni ustvarjanje. V standardni obliki je prva različica videti takole:

1. Ustvarjalnost pomeni sposobnost, da narediš nekaj izvirnega.
2. Sledenje nizu pravil, ki jih je programer zapisal zato, da bi proizvedel določeno obnašanje, ne vsebuje ničesar izvirnega.

(∴) 3. Stroji, ki so sprogramirani tako, da se obnašajo, kot je bilo načrtovano, niso ustvarjalni.

4. Ustvarjalnost je bistvena za inteligenco.

∴ 5. Stroji niso inteligentni[24]

Turing se strinja s Hartreejem,[25] ki trdi, da iz tega ne sledi, da *Analitični stroj* ne bi imel sposobnosti, da bi karkoli ustvaril, ampak zgolj, da dokazi, ki so bili na voljo, lady Lovelace niso dopuščali sklepa, da jo ima. To pa ne pomeni, da ne bi bilo mogoče konstruirati elektronske naprave, ki bi sama mislila. Ali je to načeloma možno, je vprašanje, ki ga zastavlja novejši razvoj. Ni pa bilo videti, da bi tedaj konstruirani ali načrtovani stroji imeli to lastnost (Hartree, 1949). Turing dobrih sto let po nastanku *Analitičnega stroja* pravi, da z empiričnega vidika strojev, ki bi bili *ustvarjalni*, ne bi bil problem narediti: namesto da bi jih popolnoma sprogramirali, bi jim dali izkušnje, iz katerih bi se učili in obnašali »po svoje«. V tem primera bi pokazali obnašanje, ki ni bilo načrtovano s strani njihovega programerja, zaradi česar bi jih lahko opisali kot inteligentne: »Vsak stroj bi moral biti opremljen s trakom, na katerem bi bile odtisnjene naključne serije znakov, to je 0 in 1, v enakih količinah, ki bi jih stroj uporabljal pri svojem odločanju. Posledica tega bi bilo obnašanje stroja, ki nikakor ne bi bilo povsem določeno z izkušnjami, ki jih je dobil ...« (Turing, 1951: 475).

Bringsjord, Bello in Ferucci (2001) opozarjajo, da sta nenačrtovano obnašanje in neizvirnost (neustvarjalnost) združljiva oziroma, da stroji zaradi naše neumnosti, neznanja, nepazljivosti itd. res delajo stvari, ki jih programerji niso načrtovali, da pa to še ne pomeni, da jim lahko pripišemo kakršnokoli izvirnost (ustvarjalnost). Vprašanje je, kateri merodajni pojem izvirnosti imajo v mislih? Vsekakor pa lahko skladno s standardnim razumevanjem izvirnosti brez strahu trdimo, da stroji podobno kot ljudje v novih situacijah, v katerih se znajdejo, svojo izvirnost pokažejo, če ne drugače, s tvorbo stavkov v naravnem/strojnem jeziku, ki so nepoznanim okoliščinam primerni in ki jih prej niso imeli nikjer zapisanih.

Razen tega lahko na izvorno pripombo lady Lovelace odgovorimo tudi drugače. Ker smo »vsi programirani z dednostjo in okoljem, kot osebe v kakšnem naturalističnem romanu« (Šuster, 2007: 11), se glede tega pač od strojev, ki so omejeni s svojim programom in spominsko ter procesorsko zmogljivostjo, ne razlikujemo. Niti ljudje ne morejo storiti nič, česar jim ne dovoljujeta njihova biologija in genetika, niti stroji ne morejo storiti nič, česar jim ne dovoljujeta njihov hardver in softver. Govoriti potem o tem, da je razlika med človekom in strojem v tem, da prvi lahko ustvarja, drugi pa ne, zaradi česar je človek inteligenten, stroj pa ne, je milo rečeno šovinistično. Ob večji programski kompleksnosti in procesorski hitrosti, ki bi razlike med obdelovanjem podatkov pri ljudeh in računalnikih izničili, kar je načeloma možno pričakovati že v bližnji prihodnosti, iz tega sledi, da ali mislijo oboji, to je stroji in ljudje, ali pa noben (Oppy, Dowe, 2011).

Druga različica ugovora lady Lovelace trdi, da *stroj nikoli ne more narediti ničesar resnično novega*. Ampak, ali lahko mi kdaj naredimo kaj res novega? Ob

[24] Argument je povzet iz Abramsona (2008: 161), ki tam sicer nastopa v malo drugačnem kontekstu.

[25] Douglas R. Hartree (1897–1957) je bil angleški fizik in matematik, po H. sv. vojni dejaven tudi na področju numeričnih metod in digitalnih računalnikov (EN1AC).

predpostavki, da je svet deterministično,[26] seveda ne, saj so po njem vsa naša dejanja že vnaprej določena z vsoto predhodnih dogodkov, naravnimi zakoni in mejami našega vesolja: »Dogodek (dejanje ali izbira) je *determiniran*, kadar obstajajo predhodni pogoji (recimo volja usode, božja vnaprejšnja določenost, predhodni vzroki in zakoni narave) tako, da je njihov nastop zadostni pogoj za nastop tega dogodka« (Kane: 2005: 6-7). Večina filozofov se sicer strinja s tem, da ni determinizem niti nujno resničen niti nujno neresničen, zaradi česar lahko to, kakšen je, odkrijemo zgolj s pomočjo empiričnih raziskav, ki preučujejo svet, ne pa filozofsko argumentacijo. Vendar dokler tega ne vemo, je od stroja zato, da bi mislil, nesmiselno pričakovati, da stori nekaj, česar morda nismo sposobni storiti niti sami. Ker pa je to, da je svet deterministično, povsem združljivo s tem, da smo v takšnem svetu *presenečeni*, je mogoče bolje, da se pri zavračanju domneve o pametnih strojih v okviru pripomb lady Lovelace sklicujemo na to.

Tretja različica ugovora lady Lovelace tako pravi, da *nas stroj nikoli ne more presenetiti*. Vendar to ne drži, pravi Turing, saj se v praksi pogosto dogaja, da je izid, ki ga dobimo, na primer pri računanju, presenečenje. Abramson njegov odgovor povzame takole:»... [R]ačunalniki me presenečajo ves čas, pa ne zgolj zaradi površnosti pri pisanju programa, ampak tudi zaradi njegovih nepredvidljivih posledic, ki se pokažejo šele, ko začne delovati« (Abramson, 2008: 157). Kritik na to odgovarja, da je to posledica naše nepazljivosti in malomarnosti pri določanju vstopnih predpostavk (vnos), zaradi česar pričakujemo drugačen izstopni rezultat (iznos), kot ga potem dobimo, pri čemer nima stroj nobenih zaslug. Kakorkoli, stroj za nas pripravi presenečenje tudi v tem primeru, saj v končni fazi prihaja od njega, ne glede na to, da je bil tisti, ki je za to poskrbel, človek. Tudi za knjigo namreč pravimo, da nas je presenetila, pa čeprav je za ta naš odziv zaslužen njen avtor: »... [M]orda pa je vredno pripomniti, da presoja nečesa kot presenetljivega zahteva enako 'ustvarjalen mentalni akt', če prihaja presenetljivi dogodek od človeka, knjige, stroja ali česar koli drugega« (Turing, 1990: 72).

Vidimo, da iz nobene različice ugovora lady Lovelace ne sledi nujno, da nekaj takega kot misleči računalniki ne obstaja.

VII Argument iz zveznosti živčnega sistema

V splošnem obstajata dve različni vrsti sistemov: *diskretni*, to je sistemi z diskretnimi stanji, in zvezni, to je sistemi z zveznimi stanji. Diskretne imenujemo tudi digitalni, na primer sodobni računalniki, zvezne pa analogni, na primer človeški živčni sistem. Sistem je diskreten takrat, kadar vsebuje končno število stanj, »diskreten« pa pomeni, da je lahko v določenem trenutku zgolj v enem izmed možnih stanj, recimo v 0 ali 1, to je svojo programsko kodo dešifrira časovno ločeno oziroma zaporedno. Zvezen je sistem takrat, kadar nima končnega števila stanj, »zvezen« pa pomeni, da je lahko obenem v različnih

[26] Včasih je veljalo, da biti determiniran nujno pomeni biti povzročen, to je vsak dogodek je nujen vzročni učinek predhodnih dogodkov, zaradi česar je bil vsak determinizem vzročni, danes pa to ne velja več (Šuster, 2007: 10).

možnih stanjih, to je njegovi vhodi in izhodi se lahko spreminjajo v vsakem trenutku, in podatke obdeluje časovno hkrati oziroma vzporedno.

Argument iz zveznosti živčnega sistema temelji na ideji, da človeški možgani niso podobni digitalnemu računalniku, saj lahko majhna napaka v velikosti vhodnega živčnega dražljaja povzroči veliko razliko v velikosti izhodnega. Recimo, če v računalnik preko tipkovnice vnesemo »mačka« (vnos), računalnik preklaplja med 0 in 1, odvisno od kode, ki jo vsaka črka ima, dokler ne pride do binarnega zapisa na primer 1000011 1000001 1000111 1001111 1000001, ki pomeni izpis »mačka« na mojem ekranu (iznos). Če se pri vnosu zmotimo in namesto *m* vtipkamo *n*, to pomembnejše posledice za iznos, razen tega, da bo v izpisu »mačka« na našem zaslonu napaka in bo pisalo, recimo, »načka«, kar pa bomo hitro ugotovili in popravili, ne bo imelo. To pa ne velja za možgane. Če ni vzdraženo dovolj veliko število nevronov (vnos) kot posledica na primer izpostavljenosti roke ognju, to je, zgodi se majhna napaka, ustrezni del možganov ne poskrbi za to, da pride do krčenja in raztezanja mišic, kar ne pripelje do umika roke (iznos), česar pa ne moremo ugotoviti in roka nam zgori: »Živčni sistem gotovo ni stroj z diskretnimi stanji. Majhna napaka v informaciji o velikosti živčnega impulza, ki zadeva na nevron, lahko povzroči veliko razliko v velikosti izhodnega impulza. Zato bi se dalo argumentirati, da ni mogoče pričakovati, da je obnašanje živčnega sistema mogoče imitirati s sistemom diskretnih stanj« (Turing, 1990: 72). Tako so možgani zvezni sistem, računalniki pa diskretni, ker pa gre prava inteligenca z roko v roki le z zveznimi sistemi, ne pa tudi z diskretnimi, stroji niso inteligentni, medtem ko ljudje so. V standardnem zapisu lahko argument iz zveznosti živčnega sistema povzamemo takole:

1. Pravo misel oziroma inteligenco ima lahko izključno zvezni sistem.
2. Diskretni sistem ni zvezni sistem.
3. Stroj je diskretni sistem.

∴ 4. Stroj ne more imeti prave misli oziroma inteligence.

Turingova zavrnitev tega argumenta se opira na prepričanje, da je sicer res, da se mora stroj z zveznimi stanji ločiti od stroja z diskretnimi stanji, da pa v igri oponašanja te razlike ne moremo izkoristiti. Ima obliko sklepanja po analogiji: podobno kot lahko digitalni računalnik z majhno stopnje napake posnema diferencialni analizator,[27] ki je prav tako zvezni sistem, lahko z majhno stopnjo napake posnema tudi človeško obnašanje, ki je posledica obdelave podatkov v naših možganih: »Digitalni računalnik ne bi mogel točno predvideti, kakšen odgovor na neki problem bi dal diferencialni realizator, toda bil bi povsem sposoben dajati odgovore prave vrste« (Turing, 1990: 72). Z drugimi besedami, v Turingovem testu bo stroj pri odgovarjanju na vprašanja sicer delal napake, ki pa bodo tako majhne, da jih običajni izpraševalec ne bo odkril, zaradi česar pri ugotavljanju, kje tiči računalnik, od tega ne bo imel nobene koristi in ga bo slednji brez težav prevaral.

[27] Diferencialni analizator je mehanski analogni računalnik s kolesi in diski za reševanje diferencialnih enačb z integriranjem.

Turingov odgovor žal ne napade prave premise v argumentu, to je pravo misel oziroma inteligenco ima lahko izključno zvezni sistem, zdi pa se, da bi mu edino njena zavrnitev prinesla uspeh. Namreč, če nekdo vanjo verjame, ne bo pripravljen pripisati inteligence nobenemu stroju, ki ni zvezen, ampak bo v primeru, ko se bo pojavil računalnik, ki bo opravil Turingov test, odgovoril, da to dokazuje zgolj neprimernost takšnega preizkusa za preverjanje inteligence (Oppy, Dowe, 2011). Povedano drugače, sposobnost stroja, da nas v Turingovem testu pretenta, ker pač ne moremo izkoristiti razlike med zveznimi in diskretnim sistemi, ki se kaže v majhnih napakah slednjih v odgovorih na naša vprašanja, je kljub vsemu združljiva s tem, da ni inteligenten. Bolje bi bilo, da bi Turing podvomil o resničnosti prve premise, kot to stori Block v svojem članku »Psychologism and Behaviorism« iz leta 1981. Njegova poanta je, da naš pojem inteligence dovoljuje, da ima inteligentno bitje umetne čutne organe, kar pomeni, da v primeru, ko bi bile oči marsovcev kot filmske kamere, preko katere bi se prenašali podatki, zapisani kot pikčaste slike, podobne nekdanjim časopisnim, in v primeru, ko bi nam bili takšni marsovci podobni po videzu, obnašanju in celo notranji obdelavi podatkov, nihče ne bi trdil, da zaradi svojih filmski kameri podobnih oči niso inteligentni. Toda, ker obstaja končno število takšnih pikčastih slik, obstaja tudi končno število možnih vizualnih dražljajev in odgovorov, to pa pomeni, da marsovci niso zvezni sistem. Sploh pa, ali imamo dober razlog za predpostavko, da ljudje nismo diskretni stroji?

Kakorkoli, zdi se, da argument iz zveznosti živčnega sistema počiva na vsaj eni sporni premisi.

VIII Argument iz neformalnosti obnašanja

Obstajajo *pravila ravnanja*, za katera Turing pravi, da »... [P]omenijo predpise, kot na primer ‘Ustavi se, če vidiš rdečo luč’, po katerih lahko delujemo in se jih zavedamo« (Turing, 1990: 73). Vprašanje je, ali lahko ustvarimo popolno množico pravil, to je seznam vseh pravil, ki bi določal, kaj naj naredimo v vseh možnih situacijah? Vzemimo kot primer semafor. Ob prižgani rdeči luči se ustavimo, ob prižgani zeleni gremo dalje. Kaj pa, če se zaradi napake prižgeta obe skupaj? Za takšno naključno situacijo nimamo na voljo pravila ravnanja, včasih je bolje, da se ustavimo, včasih, da peljemo dalje, karkoli pa naredimo, lahko povzroči novo naključno situacijo, za katero spet ne bomo imeli predpisanega obnašanja: »Poskus, da bi formulirali pravila ravnanja, ki bi pokrila vse naključne možnosti, celo tiste, ki jih povzročajo semaforji, je videti nemogoč« (Turing, 1990: 73).

Turing se s tem strinja, zavrača pa *argument iz neformalnosti obnašanja*, ki naj bi iz tega sledil: »Če bi vsak človek imel določeno množico pravil ravnanja, po katerih bi uravnaval svoje življenje, ne bi bil nič boljši od stroja. Takih pravil ni. Torej, ljudje ne morejo biti stroji« (Turing, 1990: 73). Če ga zapišemo v silogistični obliki, se glasi takole:

1. Vsak človek z množico pravil za uravnavanje svojega življenja je stroj.

2. Noben človek nima takih pravil.

∴ 3. Noben človek ni stroj.

Očitno je, zakaj ga ne sprejema, saj *ne* gre za veljavno obliko sklepanja, ampak za formalno napako, in sicer za zmoto *nedistribuiranega srednjega termina*.[28] Glede na zgradbo zmotnega argumenta pa je ta vedno ali zmota zanikanega antecedensa ali zmota zatrjenega konsekvensa.[29]2 Da bi ugotovili, za katero izmed njiju gre, prevedimo silogizem v pogojnike:

1. Če bi vsak človek imel določeno množico pravil ravnanja za uravnavanje svojega življenja, bi bil stroj.
2. Če si človek, potem nimaš takih pravil.

∴ 3. Če si človek, potem nisi stroj.

Ker je druga premisa zanikani antecedens pogojnika v prvi premisi, sklep pa zanikani konsekvens istega pogojnika, gre v zgornjem primera za *napako zanikanega antecedensa*, pri kateri »'če napačno jemljemo kot 'če in samo če'« (Uršič, Markič, 2009: 75). V našem argumentu bi namreč ljudje lahko bili stroji, četudi nimamo takšnih pravil, to je ni izključeno, da ljudje ne bi bili stroji zaradi kakšnega drugega razloga.

Dalje, argument iz neformalnosti obnašanja je zmoten tudi zato, ker meša pojma »naj bi« *[ought]* in »bo« *[will]*, to je v premisi, kjer opisuje ljudi, uporablja »naj bi«, v premisi, kjer opisuje stroje pa »bo«. Da lahko to ponazorimo, ga moramo malo preoblikovati:

1. Ne obstaja niz pravil, ki določajo, kaj *naj bi* človek naredil v vseh možnih situacijah.
2. Obstaja niz pravil, ki določajo, kaj *bo* stroj naredil v vseh možnih situacijah

∴ 3. Človek ni stroj.[30]

Da bi se tej napaki izognili, bi morali ta pomenski razkorak pri srednjem terminu – *obnašanje* v *vseh možnih situacijah* – premostiti, to pa je možno le tako, da ali v obeh premisah uporabimo »naj bi«, zaradi česar pravila ostanejo pravila, ali da v obeh premisah uporabimo »bo«, zaradi česar pravila postanejo *zakoni*. Vprašanje je, kaj to za zagovornika argumenta iz neformalnosti obnašanja pomeni.

Prva možnost: (i) obstaja niz pravil, ki določajo, kaj *naj bi* tako stroj kot tudi človek naredila v vseh možnih situacijah.[31] Ali ta trditev drži? En način, ki se ga ljubitelji neinteligentnih strojev poslužujejo pri njenem zavračanju, je, da preprosto, brez kakršnegakoli dodatnega razloga, trdijo, da stroji niso takšne vrste stvari, za katere bi veljala kakršnakoli pravila. To pa seveda ni dovoljen

[28] Zagrešimo jo, ko v kategoričnem silogizmu srednjega pojma ne distribuiramo (kvantificiramo) niti v višji niti v nižji premisi.
[29] Za formalne zmote glej na primer Uršič, Markič (2009).
[30] V tem modificiranem argumentu je 1. premisa enaka 2. premisi izvornega argumenta, 2. premisa pa je zamolčana domneva, ki prej v izvornem argumentu ni nastopala.
[31] Zavoljo argumenta zanemarimo dejstvo z začetka tega ugovora, da velja splošno prepričanje, da takšen niz popolnih pravil obnašanja ne more obstajati.

način dokazovanja v tem primeru, saj zagovorniki nemislečih računalnikov s tem predpostavljajo resničnost tistega, kar bi morali šele dokazati, zaradi česar se *izogibajo vprašanju* ali dokazujejo v krogu (Oppy, Dowe, 2011). Ne glede na to, kako to imenujemo, gre za zmoten način sklepanja, ki resničnosti (i) ne spodbije, njih pa vodi do nesprejemljivih posledic. Kakorkoli, odgovore na zgornje vprašanje lahko strnemo v obliki konstruktivne dileme:

1. Ali takšna *pravila* obstajajo ali ne.
2. Če obstajajo, potem obstajajo za stroje in ljudi.
3. Če ne obstajajo, potem ne obstajajo za nikogar.

∴ 4. Ali takšna *pravila* obstajajo za stroje in ljudi ali za nikogar.

Vidimo, da vodi (i) nasprotnike mislečih strojev oziroma zagovornike argumenta iz neformalnosti obnašanja v dilemo, ki je zanje nerešljiva, saj jim noben izmed rogov ne zagotovi razlike, na kateri bi lahko utemeljili svojo idejo, da so ljudje inteligentni, računalniki pa ne.

Druga možnost: (ii) obstaja niz pravil, ki določajo, kaj *bosta* tako stroj kot tudi človek storila v vseh možnih situacijah (zakoni). Ali ta trditev drži? Tudi odgovore na to vprašanje lahko povzamemo v obliki podobne konstruktivne dileme kot pri prvi možnosti:

1. Ali takšni *zakoni* obstajajo ali ne.
2. Če obstajajo, potem obstajajo za stroje in ljudi.
3. Če ne obstajajo, potem ne obstajajo za nikogar.

∴ 4. Ali takšni *zakoni* obstajajo za stroje in ljudi ali za nikogar.

Tudi (ii) vodi nasprotnike inteligentnih strojev, to je zagovornike argumenta iz neformalnosti obnašanja, v dilemo, ki je zanje nesprejemljiva: noben izmed rogov jim ne daje razlike, s katero bi lahko upravičili prepričanje, da so ljudje misleči, računalniki pa ne.

Verjetno ni treba posebej poudarjati, da s tem argument iz neformalnosti obnašanja pri dokazovanju tega, da je človek drugačen od stroja, ni uspešen.

IX Argument iz izvenčutne percepcije

Zadnji ugovor ideji o obstoju inteligentnih strojev temelji na tako imenovani izvenčutni zaznavi, ki naj bi obsegala telepatijo,[32] jasnovidnost,[33] prekognicijo[34] in psihokinezo.[35] »Zdi se, da ti vznemirljivi pojavi zanikajo vse naše običajne znanstvene predstave. Kako bi si jih želeli diskreditirati! Zal je statistični dokazni material, vsaj za telepatijo, ogromen« (Turing, 1990: 74). Iz tega izhaja,

[32] Telepatija je prenos informacij od ene do druge osebe brez kakršnekoli fizične interakcije med njima.
[33] Jasnovidnost je način pridobivanja informacij s procesom senzorne deprivacije.
[34] Prekognicija je način pridobivanja informacij o prihodnosti brez izpeljave iz sedanjosti.
[35] Psihokineza ali telekineza je neposredni, to je nefizikalni, vpliv duha na gibanje ali spreminjanje snovi.

da ljudje niso stroji, saj niso sposobni izvenčutne zaznave, kar bo spraševalec v Turingovem testu s pridom izkoristil in stroj pravilno identificiral.

Zanimiva je resnost, s katero Turing argument iz izvenčutne percepcije obravnava, še več, zdi se mu, da »se izvenčutna zaznava lahko izkaže za zadnjo razliko med ljudmi in stroji, ki jih ustvarjajo« (Hofstadter, Dennet, 1990: 75). S tem, ko pravi »ta argument se mi zdi močan« (Turing, 1990: 74), to tudi neposredno priznava. Meni, da bi bila izvenčutna zaznava zelo relevantna za mišljenje, saj bi človek z njeno pomočjo na vprašanje, katere barve je karta v moji desni roki, pravilno odgovoril 130 krat v 400 primerih, stroj, ki lahko le ugiba, pa morda 104 krat (Turing, 1990: 74). Še posebej trdni so se mu morali zdeti dokazi za telepatijo, saj je predlagal, da bi bili udeleženci Turingovega testa zaprti v sobi, ki bi bila telepatsko nepredirna.

Kljub temu ni nobenega razloga, da v primeru obstoja izvenčutne zaznave, lete ne bi bili sposobni izvajati tudi stroji, pa tudi z nobenimi naprednimi senzorji ne bi rabili biti opremljeni, saj gre vendar za brezčutno pridobivanje informacij. Kakorkoli, morda so bili dokazi za izvenčutno zaznavo leta 1950 res močni, danes, dobrih šestdeset let kasneje, pa gotovo niso več. Naš namen tukaj ni predstavljati dokaze za to, da telepatija ne deluje, zadovoljili se bomo s tem, da obstoj nečesa tako paranormalnega, za kar v vsakdanjem življenju ne najdemo absolutne nobene evidence in je prej verjetno plod naše želje po nadnaravnem in ezoteričnem, kateri je duh pogosto podvržen, zavračajo skoraj vsi fiziki in psihologi, ki so se s tem kadarkoli ukvarjali. Prav tako je malo verjetno, da bi bilo nekaj takega združljivo z našimi naravnimi zakoni, na kar Turing v znak tolažbe namiguje, saj si je težko zamisliti: »Kako bi se lahko znanost, ki je tako dobro delovala za tako veliko stvari, izkazala za tako napačno? Izziv, da bi ponovno premislili celotno znanost od njenih najbolj bazičnih predpostavk naprej, bi bil velika intelektualna pustolovščina, toda dokazov, da bomo morali to storiti, se z leti preprosto ni nabralo« (Hofstadter, Dennet, 1990: 75).

Po predstavitvi vseh devetih ugovorov in njihovih zavrnitev Turing skromno pripomni: »Bralec je ugotovil, da nimam zelo prepričljivih pozitivnih argumentov v podporo svojih stališč. Če bi jih imel, se ne bi tako trudil z izpostavljanjem napak v nasprotnih stališčih« (Turing, 1950: 454). Vsaj dve stvari, ki temu nasprotujeta, velja na kratko omeniti, obe sta teoretični predpostavki, ki pa, če ju sprejmemo, naredita vprašanje o tem, ali stroji mislijo, za empirično. Prva je, da pripisujemo inteligenco ljudem na osnovi njihovega obnašanja, s čimer postane behavioristični Turingov test ustrezen kriterij za pripisovanje mišljenja strojem, njegova sicer sporna trditev, da bi ga stroj lahko opravil, pa empirično preverljiva. Druga pa je, da je razvoj funkcionalističnih teorij duha z idejo, da so mentalna stanja funkcionalna stanja, ki jih je mogoče realizirati z različnimi materiali, ideji o mislečih strojih zagotovil varnejši teoretični okvir, omenjena večvrstna realizacija pa empirično preverljivost (Oppy, Dowe, 2011).

In v čem se je potem Turing motil, kot namiguje naslov? Zgolj v tem, da bodo ljudje 50 let po objavi njegovega članka »Stroji, ki računajo in inteligenca«, misleče stroje jemali kot nekaj samo po sebi umevnega. Kljub temu, da imamo

na voljo še več dokazov za to, da takratni argumenti, ki pa so v marsičem aktualni še danes, ne vzdržijo, laična in strokovna javnost ideji o inteligentnih strojih še vedno ni naklonjena. Mogoče pa iz zanimanja za to vprašanje ljudje poznajo kakšne druge razloge, ki jih odvračajo od tega, da bi sprejeli trditev o mislečih računalnikih, morda celo tiste, ki jih bomo predstavili in ocenili v naslednjih številkah *Analize*.

TURING WAS MISTAKEN

The article introduces nine objections to the idea of thinking machines from the 1940s. They were a result of laics and experts back then and all collected in 1950 by Turing in his breaking article »Computing Machinery and Intelligence«. Besides, we are going to show how Turing refuted all of them which turned a non-serious debate about how could be intelligent something like the electronic brain as computers have been labeled into a serious one. With respect to Turing's rejections the article introduces and develops new ideas in favour of them and thus support his belief that thinking machines are in principle possible.

Keywords: artificial intelligence, cognitive science, Turing, Lady Lovelace, solipsism.

Literatura

Abramson, D. (2008). »Turing's Responses to Two Objections«. *Minds and Machines*, 18, str. 147–167.

Akvinski, T. (1265–1274/1947). *Summa Theologica*. New York: Benziger Brothers.

Aristotel (1970). *Organon*. Beograd: Kultura.

Block, N. (1981). »Psychologism and Behaviorism«. *Philosophical Review*, 90, str. 5–43.

Bregant, J. (2010). »Ali lahko stroj misli?«. *Analiza*, 4, str. 55–72.

Bringsjord, S., Bello, P., Ferucci, D. (2001). »Creativity, the Turing Test, and the (Better) Lovelace Test«. *Minds and Machines*, 11, str. 3–27.

Copeland, J. (1993). *Artificial Intelligence: A Philosophical Introduction*.

Oxford: Blackwell.

Descartes, R. (1637/2007). *Razprava o metodi*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Descartes, R. (1642/1988). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Descartes, R. (1897–1913). *Oeuvres de Descartes*. Adam, C., Tannery P. (ur.). Paris: Leopold Cerf. (AT)

Descartes, R. (1642/1985). *Objections and Replies. V* Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D. (ur.), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press. (CSM)

Gödel, K. (1931). »Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme«. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, str. 173–198.

Hofstadter, D. R., Dennet, D. C. (1990). »Stroji, ki računajo, in inteligenca. Refleksije«. V Hofstadter, D. R., Dennet, D. C. (ur.), *Oko duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Hartree, D. R. (1949). *Calculating Instruments and Machines*. Urbana: The University of Illinois Press.

Jefferson, G. (1949). »The Mind of Mechanical Man«. *British Medical Journal*, 1, str. 1105–1121.

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

McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame*. New York: Basic Books.

Oppy, G., Dowe, D. (2011). »The Turing Test«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://www.plato.stanford.edu.

Penrose, R. (1999). *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Sextus Empiricus (160–210/2000). *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Harvard University Press.

Šuster, D. (2007). »Problem svobode«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji*. Maribor: Aristej.

Thornton, S. P. (2004). »Solipsism and the Problem of Other Minds«. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, http://www.iep.utm.edu.

Turing, A. (1947/2004). »Lecture on the Automatic Computing Engine«. V Copeland , J. (ur.), *The essential Turing*, Oxford: Oxford University Press.

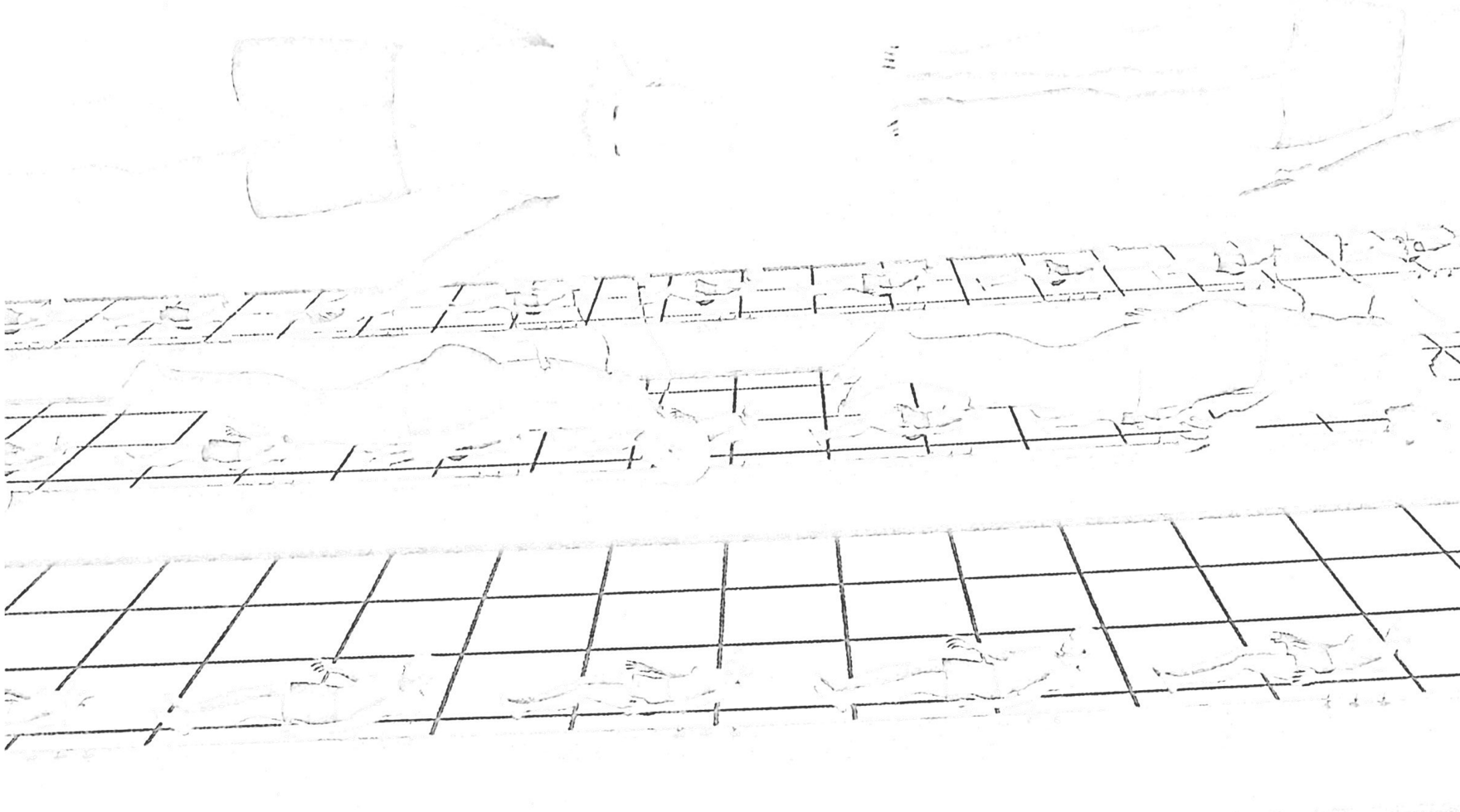
Turing, A. (1950). »Computing Machinery and Intelligence«, *Mind*, 59, str. 434–460.

Turing, A. (1950/1990). »Stroji, ki računajo in inteligenca«. V Hofstadter, D. R., Dennet, D. C. (ur.), *Oko duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Turing, A. (1951/2004). »Can Digital Computers Think?«. V Copeland, J. (ur.), *The essential Turing*, Oxford: Oxford University Press.

Uršič, M., Markič, O. (2009). *Osnove logike*. Ljubljana: FF.

Wittgenstein, L. (1977). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.



Socialna pravičnost in kozmopolitizem

Milan Franc
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Kritični razmislek o relevantnosti Rawlsovega *Prava narodov*

V pričujočem članku se želim osredotočiti zlasti na precejšnje število kritičnih ocen, ki so doletele zadnje pomembnejše Rawlsovo besedilo z naslovom *Pravo narodov*. Glede na sorazmerno množičnost in vsebinsko različnost kritičnih odzivov sem jih razdelil na posamezna podpoglavja.

Prvo poglavje obravnava Rawlsovo problematično rabo nekaterih ključnih pojmov, ki so tudi po mnenju številnih drugih teoretikov bistveni za jasnost in razumevanje njegove teorije. Rawls jih uporablja dokaj nepazljivo, kar trdnost njegovih argumentov le še dodatno oslabi..

V naslednjih dveh podpoglavjih opozorim na potrebo po morebitni ustreznejši prilagoditvi Rawlsovih modelov naravnih stanj oz. na dokajšnjo nujnost vzpostavitve enotnega naravnega stanja, s katerim bi zagotovili boljše temelje za sprejetje in poznejšo veljavnost načel pravičnosti.

Nadalje obravnavam tudi precejšnjo grobost Rawlsove predpostavke, v skladu s katero so do pomoči upravičene le obremenjene družbe, saj avtor meni, da je za njihov ekonomski položaj v prvi vrsti kriva politična kultura in pri tem popolnoma prezre nesorazmerja, nastala zaradi globalne dinamike ekonomskih to- | kov.

V *Pravu narodov* se pojavlja tudi dokaj zanimiva problematika obsega in veljavnosti človekovih pravic, kajti Rawls meni, da jih je kot celoto nemogoče aplicirati no globalno raven – to pa je seveda nekonsistentno z zahtevami (enotne) demokratične kozmopolitske ureditve.

Slednjič se posvetim še obravnavi skupnega predloga skupine političnih filozofov, ki menijo, da bi Rawlsov model globalne pravičnosti lahko rešili z vzpostavitvijo globalnega naravnega stanja ter uvedbo splošne veljavnosti Rawlsovih načel pravičnosti ter s tem podam tudi lastno sklepno oceno celotne Rawlsove teorije globalne oz. mednarodne pravičnosti.

Ključne besede: kozmopolitizem, teorija pravičnosti, načela porazdelitve dobrin, naravno stanje, človekove pravice, globalizacija.

Uvod

> Ne glede na to, ali se z Rawlsovim modelom globalne pravičnosti, predstavljenim v besedilu *Pravo narodov*, strinjamo ali ne, je treba priznati, da predstavlja njegovo teoretsko delo, najsi ga vrednotimo po posameznih tekstih ali kot celoto, enega najbistvenejših prispevkov na področju politične teorije

dvajsetega stoletja. Če je njegovo najpomembnejše delo *A Theory of Justice [Teorija pravičnosti]* morda nekoliko zaobšlo problematiko mednarodne ureditve oz. mednarodne pravičnosti, je to v celoti nadomestil s *Pravom narodov [The Law oj Peoples]*. Kljub temu pa je nekoliko presenetljivo, da med obema tekstoma ni najti večje ravni koherentnosti oz. logične povezanosti, kar je obenem tudi tista začetna pomanjkljivost, ki jo je za svoj odziv znala spretno izrabiti večina kritikov s področja filozofije in politične teorije.

V splošnem bi torej lahko dejali, da se največja težava Rawlsove teorije mednarodne pravičnosti in posledično *Prava narodov* kaže ravno v tem, da ne uspe dovolj dobro nadgraditi normativnega ogrodja tako imenovane »notranje pravičnosti« – tj. načel, ki veljajo za posamezno, »zaprto« družbeno ali državno enoto – da bi ga lahko ustrezno prenesla na mednarodno raven. Neuspešnost in togost potrebne izpeljave sta po mnenju kritikov (Haydna, Poggeja, Beitza, Buchanana idr.) vidni na več ravneh: začneta se že pri samem izboru in definiranju kategorij (na primer »narod«, »država«, »družba«); nato se nadaljujeta v drugem, mednarodnem modelu naravnega stanja, kjer se zastavlja problem prednosti širših družbenih entitet (na primer naroda, družbe) pred posamezniki, delovanje globalnih gospodarskih tokov pa je popolnoma prezrto; zaradi želje po univerzalnosti teorije je nadalje s predlogom dvojnih standardov (enih za liberalne in drugih za dostojne družbe) zanikana splošna veljavnost človekovih pravic; nenazadnje pa skorajda popolnoma umanjka zbir načel, ki bi uravnaval pravično porazdelitev dobrin v mednarodni oz. globalni strukturi itn. Navedeno zaporedje problemov bo upoštevano tudi v nadaljevanju, ko se bomo lotili natančnejše obravnave protiargumentov.

Poleg omenjenih težav pa ne smemo prezreti, da je Rawlsovo *Pravo narodov* vsaj po mojem mnenju izrazito tendenciozen tekst, kljub svoji »sprejemljivosti« do ideologij, ki so drugačne od liberalizma. Med petimi kategorijami držav, s katerimi je opazen očiten namen doseganja univerzalnosti njegovih teoretskih postavk, vlada namreč očitna vrednostna hierarhija. Na vrhu »lestvice« so tako narodi z liberalno-demokratično ureditvijo, sledijo jim »dostojne posvetovalne hierarhije« (prvi dve vrsti držav skupaj tvorita množico »dobro upravljanih družb«), za njimi je kategorija obremenjenih družb, ki jim sledita še kategoriji »dobrohotnih absolutizmov« in držav izobčenk. Merilo za takšno vrednostno razporeditev je seveda doseganje določene stopnje liberalnih standardov, ki jih določa zagotavljanje osnovnih pravic in svoboščin, kot le-te izhajajo iz demokratičnih ustavnih ureditev, določitev posebnih prioritet med navedenimi svoboščinami ter zagotovitev osnovnih sredstev za njihovo izkoriščanje. Že med prvo in drugo kategorijo držav so razlike več kot znatne: liberalni normativi, ki jih morajo izpolnjevati dostojni narodi so občutno nižji, tako da nekateri izmed radikalnejših kritikov (na primer Hayden) trdijo, da imamo zaradi tega pravzaprav dva različna *Prava narodov*, ki izhajata iz različnih obsegov človekovih pravic, na katerih temeljita kategoriji. Skupina obremenjenih družb predstavlja narode, ki so zaradi naravnogeografskih pogojev bolj ali manj prepuščeni pošiljkam mednarodne pomoči in izpolnjevanju dolžnosti, ki izhaja iz Rawlsovega pojmovanja mednarodne distributivne pravičnosti. Dobrohotni absolutizmi kljub morebitnemu spoštovanju človekovih pravic naj ne bi spadali

med dobro upravljane skupnosti, saj njihove ustanove ne predvidevajo sodelovanja posameznikov v institucijah oblasti. Države izobčenke pa so zaradi predpostavljene agresivnosti pojmovane kot najresnejša grožnja opisani mednarodni ureditvi.

Skorajda odveč bi bilo zapisati, da je za Rawlsa mednarodna skupnost, sestavljena iz liberalnih demokracij, »najboljši izmed možnih svetov«. Kljub vsemu pa je morda nekoliko preveč pristransko, če obenem trdimo, da predstavlja model liberalno-demokratične ustavne ureditve tudi najvišjo razvojno stopnjo političnega sistema in je torej tisti »telos«, za katerim bi morale stremeti družbene skupnosti iz vseh preostalih opisov. Še posebej problematično se zdi postaviti sposobnost oz. voljo za doseganje liberalne ali dostojne politične kulture kot edini kriterij za izpolnjevanje dolžnosti pomoči, hkrati z dejstvom, da je kategorizacija nepopolna, saj, denimo, ne zajema še vedno obstoječih komunističnih držav, kot sta na primer Kitajska in Kuba.

V kolikor pa ostaja ena od glavnih zahtev liberalnih normativov univerzalnost spoštovanja človekovih pravic in je v ta namen opravičljivo tudi vojaško interveniranje, se zdi, da je Rawlsovo *Pravo narodov* dobra podlaga Busheve »Doktrine za novo ameriško stoletje«[1]", katere glavna cilja sta uresničitev vsesvetovne demokratizacije držav in splošna liberalizacija svetovnega tržišča pod vodstvom ZDA. Dopustnost intervencije zaradi večjega ali manjšega nespoštovanja človekovih pravic ali zgolj zaradi domnev, da je neka država *lahko* nevarna za mednarodno skupnost, pa je vprašanje, ki se ga tukaj ne nameravam lotevati, pač pa ga puščam le kot opombo za morebiten boljši kritični vpogled.

a) Nejasnost rabe osnovnih kategorij

Prva resnejša slabost Rawlsovega koncepta mednarodne pravičnosti, kot je leta predstavljen v *Pravu narodov*, je nejasna določitev osnovnih kategorij, oz. nedosledno razločevanje med pojmi, kot so »narod« [*the people*], »država« [*state*] in »družba«. Allen Buchanan ugotavlja, da Rawls po nepotrebnem zaplete potrebno razlikovanje med pojmoma »narod« in »država«.

Za Rawlsa pojem »narod« označuje skupino, ki jo združujejo »skupne simpatije« in ki delijo skupni čut za pravičnost ter pojmovanje dobrega, kot smo jih opredelili v razdelku o razlikah med narodi in državami. Poleg tega pa se zdi, da sta pojma »družba« in »narod« v večini primerov rabljena sinonimno, kar po Buchananu tudi pomeni, da Rawls narode jemlje kot organizirane skupine. Organizacijske strukture teh skupin pa v skladu s pojmovanjem *Prava narodov* vključujejo neodvisne in teritorialno določene politične ustanove, zato bi jih v običajnem smislu povsem utemeljeno imeli (tudi) za države. Kajti v kolikor Rawls s pojmom »narodi« nima v mislih skupin, ki (že) imajo lastne države, zanj ne bi imelo smisla prisojati narodom večino polnomočij, ki jih imajo države kot suverene entitete, kar je jasno razvidno iz osmerih načel *Prava na- | rodov*. Tam opisane zmožnosti in lastnosti imajo namreč lahko le skupine z lastnimi

[1] Glej: http://www.newamericancentury.org/

državami. Iz tega sledi, da so za Rawlsa narodi družbene skupine z lastni- | mi državami.

Kakor vemo, pa Rawls sam vztraja pri stališču, da se narodi od držav razlikujejo v dveh bistvenih značilnostih, in sicer v tem, da nimajo vseh lastnosti suverenih držav, ker nimajo pravice do vojskovanja iz lastnih interesov, in da nimajo pravice do nevmešavanja v lastne zadeve. Za razliko od držav imajo narodi moralni značaj. Njegov pojem naroda ima torej vse značilnosti države, četudi nima vseh pooblastil, ki jih le-tej daje njena suverenost. Pri Rawlsovem *Pravu narodov* in njegovih načelih gre zato po Buchananovem mnenju (zgolj) za določila o meddržavnem pravu[2], pač v kolikor se zavedamo nekaterih manj pomembnih razlikovanj med tradicionalnim in Rawlsovim razumevanjem danih kategorij. Če bi namreč vztrajali, da gre za odnose med narodi, bi s tem v skladu z Buchananovim stališčem prezrli dejstvo, da pravzaprav govorimo o skupinah, ki posedujejo lastne državne strukture, prav tako pa ne bi bilo jasno, da se omenjeni zakoni oz. načela nanašajo na pooblastila, ki naj bi jih le-te izvajale.

Rawlsova posebna raba pojmov ima zato predvsem negativen učinek: po Buchananu nas zlahka zavede v mišljenje, da ima avtor *Prava narodov* v mislih vse skupine, ki jih povezujejo skupna nagnjenja in pojmovanja pravičnosti ter dobrega, in ne le tistih, ki so organizirane na najvišji politični ravni (skorajda) suverenih držav. Se več: nikjer v *Pravu narodov* Rawls ne zapiše, da so narodi, ki niso organizirani v države, enakopravni člani skupnosti narodov, ki jo njegov »zakonik« ureja. Pojem »narod« se namreč pogosto povsem pravilno uporablja tudi za narodnostne ali etnične skupine, ki nimajo lastnih držav. S tem pa se izpostavlja nevarnosti, da bi kdo njegovo teorijo lahko razumel mnogo bolj radikalno, kot je bila zastavljena, saj njegov kriterij prisoja pravice, izhajajoče iz suverenosti (to je tudi pravico do samoodločbe), stotinam družbenih skupin, ki živijo znotraj meja drugih držav, nimajo pa svoje lastne.

Po drugi strani pa se Buchananu zastavlja še eno, morda celo zanimivejše vprašanje, namreč ali Rawlsova teorija iz *Prava narodov* sploh prinaša kaj novega. Nenazadnje bi lahko dejali, da je razvoj mednarodnega prava in na njem temelječih ustanov v veliki meri že poskrbel za preoblikovanje pravic, ki jih prinaša suverenost, saj (večina) današnjih držav že zdavnaj nima več absolutne suverenosti. Uveljavljene institucije mednarodnega prava državam že sedaj prepovedujejo vojskovanje iz lastnih interesov, podobno kot jim priznavajo pravico do samoobrambe ali do obrambe drugih držav pred agresorji. Tudi notranja suverenost držav je omejena z zahtevo po spoštovanju človekovih pravic, ki izhaja iz Listine Združenih narodov. Lahko bi torej rekli, da so Rawlsove zahteve s tem v veliki meri že izpolnjene in da je Rawlsovo vztrajanje pri omenjenem razlikovanju brezpredmetno.

Glede ugovora mešanja kategorij pa je treba poudariti še Beitzovo stališče, v katerem opozarja, da tudi pojmov »narod« [the *people}* in »družba« [society] Rawls ne bi smel rabiti preveč sinonimno (ko na primer govori o kategoriji »obremenjenih družb«, bi lahko bržkone v okviru svoje teorije brez pomembnejših razlik uporabljal termin »obremenjeni narodi«): vse družbe

[2] Prim. Allen Buchanan: *Justice. Legitimacy and Self-Determination,* OUP, New York, 2004.

namreč niso hkrati tudi narodi[3]". Pri slednjih gre za posebno obliko družbene povezanosti, ki je razvidna iz skupnih nagnjenj njihovih posameznikov in »moralnega značaja« te kolektivne družbene entitete. V skladu s splošnim razumevanjem ima po Beitzu pojem »naroda« nujno tudi historično in kulturno razsežnost. Njegova enotnost temelji v večini primerov na skupnem jeziku in zgodovini in/ali skupni etnični pripadnosti, morda celo na enotni veroizpovedi ipd. Dokaj očitno pa je, meni Beitz, da sta za Rawlsa izvor in združevalni proces skupnih nagnjenj nepomembna. Skupina ljudi zanj šteje kot narod celo v primerih, ko imajo njeni člani različen etnični izvor in kulturna izhodišča – pomembno je le, da priznavajo določene skupne vzorce družbenih in političnih vrednot, ki so konsistentni s pravično liberalno ali dostojno ureditvijo ter s pojmovanjem moralnega značaja in v njem vsebovano zahtevo po recipročnosti.

Rawlsovo *Pravo narodov* je vsekakor pisano na način, ki pri marsikaterem vzbuja vsaj domnevo (če ne kar prepričanje), da bi morala vsaj velika večina obstoječih konstitucionalnih demokracij ustrezati njegovemu opisu. Kljub temu pa Beitz takšno gledanje problematizira: ali moremo res trditi, da v tako kulturno raznolikih družbah, kot so na primer ZDA ali Indija, lahko najdemo zadostno podlago za izpolnitev Rawlsove zahteve po skupnih nagnjenjih in moralnem značaju? Tako razglabljanje slej ko prej navede na misel, da je koncept narodne skupnosti, ki se nanaša na protislovne podmene o vrsti in stopnji enotnosti v trenutnih državnih ureditvah, precej trhel. Zato Beitz zelo umestno opozarja, daj sama ideja »naroda« pravzaprav del idealnega pojmovanja sveta. In prav zaradi tega Rawls sam naj ne bi potreboval niti ene same realno obstoječe države, ki bi zadostila kriteriju naroda, četudi bi bilo to z vidika približevanja njegovemu idealu zaželeno. Beitz meni, da bi bilo torej pravilneje, ko bi si zastavili vprašanje, ali ideja naroda zares predstavlja želeno obliko osnovnega sestavnega elementa mednarodne skupnosti, ne pa, ali je Rawlsov približek dovolj realističen, da bi dejansko ustrezal kateri izmed držav.

Po Beitzovem prepričanju je trditev, da bi bila Rawlsova skupnost zaželen cilj družbenopolitičnih sprememb, ena od možnih smernic njegove teorije. Predpostavka, da bi celotna teorija mednarodne politike morala temeljiti na narodih kot osnovnih gradnikih političnih odnosov, pa je nekaj povsem drugega. Prioriteta nacionalnih (oz. državnih ali družbenih) interesov pred interesi posameznikov se zdi namreč vse prej kot samoumevna. S to opombo pa prehajamo na naslednjo šibko točko Rawlsovega *Prava narodov*.

b) Problem interpretacije drugega modela naravnega stanja

Pri opisu modelov obeh naravnih stanj lahko opazimo, da je drugi model naravnega stanja, kjer predstavniki narodov odločajo o vsebini *Prava*, zgolj modifikacija oz. razširitev prvega modela, kjer predstavniki državljanov odločajo o načelih, Id naj bi oblikovala in uravnavala osnovno strukturo posameznih družb. V skladu z Rawlsovim mišljenjem lahko torej model drugega stanja nastopi šele, ko je proces sprejemanja načel za osnovne strukture

[3] Glej Beitz, Charles R.: "Rawls's Law of Peoples", Ethics 110:4 (2000), str. 669–696.

posameznih družbenih entitet že končan. To pa hkrati pomeni, da so po njegovem posamezne ureditve tiste, ki pravzaprav odločajo o vsem, kar bo sprejeto na mednarodni ravni. Takšna prednost pa po mnenju večine kritikov glede na sodobne družbenopolitične razmere ni več upravičena, ali pa vsaj ne v celoti. Tukaj bom zato navedel nekatera stališča, ki kažejo, da takšna zastavitev nujno privede do protislovnosti med postavkami, ki naj bi jih izpolnjevala mednarodna raven, in postavkami, ki naj bi veljale za posamezne narode.

Patrick Hayden in Thomas Pogge[4] zato opozarjata, da je predpostavko, po kateri (državotvorne) narode v modelu drugega naravnega stanja zastopajo njihovi racionalni predstavniki, mogoče razumeti na dva načina, vendar nasledki obeh različic niso enaki. Po različici RI predstavniki zastopajo osebe iz različnih družb, po različici R2 pa zastopajo narode same. Čeprav se Pogge kot zagovornik kozmopolitizma[5] nagiba k RI, je iz Rawlsovega pojmovanja dolžnosti pomoči možno razbrati, da najverjetneje drži različica R?, saj avtor meni, da v primeru dveh liberalnih družb, od katerih ima ena zaradi preteklih političnih odločitev slabši gmotni položaj kot druga, člani bogatejše družbe oz. naroda niso dolžni pomagati revnejšim.

Tehtnejši ugovor ponuja Hayden, ki meni, da Rawlsovo postavljanje prvega modela naravnega stanja pred drugega izniči etične prednosti, ki naj bi jih imela raba tančice nevednosti v drugem naravnem stanju, kjer je privzeto, da pogodbeniki v mednarodnem modelu naravnega stanja ne vedo ničesar o posebnih značilnostih lastnih družb oz. narodov, njihovih zmogljivosti in moči v primerjavi z drugimi narodi. Kljub temu je pogodbenikom znano najpomembnejše dejstvo, to je, da so predstavniki državotvornih narodov. Četudi je Rawlsov pojem naroda nekoliko modificiran, naj bi bil kljub vsemu zamišljen kot rezultat različnih družbenozgodovinskih okoliščin, kajti sicer bi bilo Rawlsovo utopijo težko jemati kot »realistično« ali celo dosegljivo. Omenjeno dejstvo pa bi zagotovo moralo zelo vplivati na izbiro načel v drugem naravnem stanju.

Rawls hkrati zatrjuje, da se principi »notranje pravičnosti« *\domestic justice]*, ki so bili sprejeti v prvem modelu naravnega stanja, nanašajo na »družbe, ki so samostojne nacionalne skupnosti« *\societies that are self-sufficient national communities]* ali na »bolj ali manj samozadostna združenja oseb«, kamor nedvomno spadajo tudi družbene entitete, ki jih zajema Rawlsov pojem »naroda«. Ker sam vztraja, da je vloga prioritete prvega modela naravnega stanja pred drugim jamstvo, da so pogodbeniki v mednarodnem naravnem stanju (državotvorni) narodi, ki so sami zase že sprejeli načela lastne notranje pravičnosti, po Haydnovem mnenju ni zadostnega zagotovila, da bi se njihovi predstavniki dejansko hoteli pogajati o (mednarodnih) načelih, ki bi od njih zahtevala kakršnokoli okrnitev njihovih družbenogospodarskih razmer (kolje na primer dolžnost pomoči gospodarsko obremenjenim družbam).

Patrick Hayden torej trdi, da Rawls po nepotrebnem obremeni drugi model naravnega stanja z družbenozgodovinskimi naključji in posledicami, ki izvirajo

[4] Gl. Thomas Pogge: *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
[5] Gl. Thomas Pogge: *World Povery and Human Rights; Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2008.

iz prvega. Zaradi tega pri drugem tančica nevednosti preprosto ne more zakriti védenja o vseh posebnostih, ki posledično ogrožajo sprejetje dogovora med bolj ali manj samozadostnimi narodi, kaj šele, če namesto narodov govorimo o posameznih osebah teh družb. Hayden na podlagi tega (bolj ali manj upravičeno) sklene, da bi bila njihova motivacija za sprejetje splošnega dogovora, ki bi zajemal vse narode in vse osebe, odločno premajhna.

c) Potreba po vzpostavitvi globalnega naravnega stanja

Da bi se izognili podobnim zaprekam, Hayden predlaga naslednjo rešitev: zamisliti bi si bilo treba takšno naravno stanje, ki bi bilo nadrejeno prvemu modelu, in katerega pogodbeniki bi predstavljali državljane/osebe posameznih narodov, ne pa interesov narodov kot nadrejenih celot.

V ta namen navaja Poggejevo stališče, po katerem so Rawlsova načela mednarodnih zakonov, kot jih nakazuje že v *Teoriji pravičnosti* in kasneje eksplicira v *Pravu narodov*, neprimerna, da bi učinkovito razreševala vprašanja, ki jih poraja potreba po sodobnem modelu globalne pravičnosti. Če kot merodajno privzamemo različico modela mednarodnega naravnega stanja R2, v kateri so pogodbeniki pojmovani kot predstavniki posameznih narodov, se sprejeta načela politične enakopravnosti, enakih možnosti in dolžnosti pomoči nanašajo zgolj na odnose med posameznimi narodi ali skupinami le-teh, ne upoštevajo pa delovanja politično-gospodarskih institucij in tokov na nadnacionalni oz. globalni ravni. Ker je problematika globalne pravičnosti in porazdelitve dobrin iz Rawlsovega zornega kota vrednotena zgolj glede na učinke, ki bi jih utegnila imeti na notranje ureditve držav, katerih notranja načela pravične porazdelitve dobrin so zaradi njegove zahteve po (zlasti ekonomskem) nevmešavanju absolutno nadrejena vsakršnim možnim zahtevam oz. omejitvam s strani globalnih institucij in struktur, takšna ureditev dovoljuje obstoj ogromnih gospodarskih razlik med (državotvornimi) narodi in njihovimi državljani, o čemer smo se lahko prepričali že iz primera dveh liberalnih družb, katerih vladi sprejmeta različne družbenogospodarske ukrepe. Seveda se neenakosti na mednarodni ravni ob dejstvu, da Rawlsovi načeli pravičnosti (ki ju navajam v razdelku o načelih *Prava narodov)* ne veljata za globalno raven, transformirajo v še večje razlike med pripadniki posamičnih družbenih skupin znotraj narodov, še posebej kar zadeva njihove priložnosti za izkoriščanje danih političnih pravic in svoboščin, obseg možnosti izbire ter količino družbenogospodarskih sredstev, ki so | jim na razpolago.

Ob primerjavi gornjih predpostavk o verjetnih posledicah neupoštevanja obstoja globalne gospodarske strukture z različico modela mednarodnega naravnega stanja Rl, po kateri so pogodbeniki predstavniki interesov državljanov/oseb posameznih narodov, izbrana načela samodejno privedejo do kriterija pravične porazdelitve, saj določajo položaj globalno najmanj privilegiranih oseb, ki s tem | postane merilo za pravično globalno razdelitev dobrin (opomniti je treba, da za-I radi tančice nevednosti v tem primeru pogodbeniki ne poznajo niti položaja lastne skupnosti glede na druge niti svojega lastnega statusa znotraj posamezne | skupnosti). Ker pa ima v Rawlsovem modelu izbira načel notranjih ureditev

posamičnih skupnosti prednost pred izbiro načel na mednarodni ravni, tudi ta kriterij ne more obveljati absolutno, ampak velja le za tiste skupnosti, katerih člani | so glede na globalno distribucijo dobrin najmanj privilegirani.

Pri obeh različicah pa Pogge ugotavlja, da dajanje prednosti prvemu modelu naravnega stanja in iz njega izhajajočim načelom notranje ureditve vodi v zmotno prepričanje, po katerem je mogoče notranja načela družbene pravičnosti določiti ne glede na njihovo mednarodno in globalno okolje, ter da jih lahko preprosto uskladimo s pravili mednarodne oz. globalne ureditve na način, ki bo preprečeval nezaželene in krivične učinke globalnih gospodarskih tokov. Vendar zgolj dodajanje pravil k izvorni situaciji, ki favorizira nedotakljivost notranjih struktur narodov, ne more zadostiti dejstvoma množine njihovih ureditev in raznolikosti učinkov njihovih dejanj, če jih poskušamo predvideti ovrednotiti kot skupni rezultat Dobra mednarodna ureditev mora zato po Poggejevih besedah upoštevati nujnost moralne podrejenosti različnih narodnih ureditev Pravoom in normam mednarodnega sistema. Načela *Prava narodov* sicer lahko pojmujemo kot poskus njegove vzpostavitve, vendar so sama zase nezadostna, ker so sprejeta »induktivno«: Pogge poudarja, da o značilnostih ureditve mednarodne ali globalne strukture namreč ne moremo sklepati iz mnoštva ločenih ureditev, ker so sodobne svetovne gospodarske razmere nadrejene in zatorej zelo pomembne za sisteme posameznih narodov, in povzema, da bi morali biti modeli nacionalnih sistemov in njihovih institucij vzpostavljeni »deduktivno«, to je glede na interes splošne stabilnosti in nemotenega delovanja ustanov globalne osnovne strukture. Svoje stališče, ki jasno dokazuje, da je Rawls v lastnem modelu globalne pravičnosti popolnoma spregledal obstoj in delovanje večine globalnih struktur, še dodamo obrazloži z naslednjo ugotovitvijo:

> »Ker nacionalne osnovne strukture in globalna osnovna struktura močno vzajemno učinkujejo na medsebojno stabilnost in so njihovi učinki močno prepleteni tudi glede na življenja posameznikov, bi o posameznih družbenih institucijah morali razmišljati na splošno in z globalnega stališča ter se tako osredotočiti na celovito rešitev, upoštevajočo pravičen in stabilen mednarodni institucionalni okvir, ki bi ohranjal razdelitev osnovnih pravic, priložnosti in merodajnih dobrin [*index goods*], ter bi bil pošten tako globalno kot za vsak posamezen narod. Tak institucionalni okvir v kolikor bi sploh temeljil na Rawlsovih postavkah, bi moral izhajati iz enega in enotnega naravnega stanja, ki bi bilo po svojem obsegu globalno«(Haydnov citat Poggejevega besedila; Hayden, 2002: 97).

Hayden dodaja, da tako koncipirano enotno globalno naravno stanje gotovo dopušča njegovim udeležencem vpogled, ki je hkrati partikularen (ker so pogodbeniki tudi sami pripadniki poljubnih liberalnih ali dostojnih narodov) in splošen (ker odločajo o načelih globalne strukture). Navzlic temu pa navedeni koncept ni brez težav, saj odpira vprašanje o sami vlogi (državotvornih) narodov kot bolj ali manj avtonomnih sistemov oblasti. Četudi sprejmemo predpostavko, da je pravičnost institucij posameznih narodov lahko utemeljena z upoštevanjem Rawlsovega načela razlike, sistem državotvornih narodov potrebuje način upravičenja, ki bo pravično utemeljil in omejil delovanje globalnih institucij.

Kajti v vse bolj soodvisnih svetovnih okoljih in ravneh se le stežka odločimo, ali naj bodo konkurenčnost tržišč, zasebno lastništvo produkcijskih sredstev in druge podobne institucije pod nadzorom notranjih sistemskih mehanizmov in njihovih kriterijev pravičnosti ali pa jih naj urejajo določila sprejetega globalnega modela pravičnosti, zakaj ob rezultatih njihovega delovanja in njihovih učinkih bi bilo komaj mogoče potegniti ločnico med pristojnostmi mednarodnih oz. globalnih institucij in pristojnostmi notranjih institucij narodov.[6]

Kljub temu, da je odnos med procesi globalizacije in doseganjem poljubnih standardov socialne pravičnosti skrajno zapleten, pa vendarle lahko zatrdimo, da sodobni svet vsekakor ustreza opisom razvejanega globalnega sodelovanja. Obstajajo namreč številne vrste soodvisnih ekonomskih, političnih, socialnih in kulturnih globalnih institucij in aktivnosti, ki proizvajajo ogromne množine skupnih dobrin *[aggregate benefits]* ter obremenitev in vzorcev, po katerih številne mednarodne in transnacionalne institucije (na primer multinacionalne korporacije, mednarodni trgovski in investicijski tokovi, institucije za nadzor lastništva nad nacionalnim ozemljem in viri) te dobrine in obremenitve razdeljujejo. Toda Charles Beitz opozarja:

> »... lažje je dokazati obstoj vzorcev globalne soodvisnosti, ki proizvajaj« precejšne količine skupnih dobrin in dobička, kakor pa zagotovo reči, na kak način so dane skupne dobrine porazdeljene v okviru obstoječih institucij in praks ali kakšnim obremenitvam so s strani teh institucij izpostavljeni udeleženci« (Beitz, 1979: 145).

Čeprav je težko natančno opredeliti vzorce dejanskega porazdeljevanja dobrin, pa lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, da sodobni tokovi globalnih procesov le še povečujejo razlike med bogatimi in revnimi državami, posredno povzročajo politične neenakosti in neenake možnosti razvoja med državami. Posledice so opazne tudi v notranjih družbenih strukturah držav, saj se veča prepad med premožnimi in revnimi sloji prebivalstva. Prav zaradi naraščajoče globalne politične in gospodarske soodvisnosti pa bi bilo treba poiskati in uveljaviti tak zbir načel pravičnosti, da bi ga lahko aplicirali na celoten obseg skupne globalne produkcije. Skupni interesi ter usode posameznikov in družbenih skupin namreč vse bolj presegajo državne meje, saj družbeni, gospodarski, politični in kulturni vidiki življenja postajajo vse bolj povezani.

Tak razmislek pa kmalu privede do sklepa, da je v svetu, kjer politične razmejitve več ne omejujejo družbenega sodelovanja, Rawlsova zavezanost principom notranje pravičnosti posameznih družbenih enot v veliki meri napačna in torej skoraj povsem nerelevantna. Še več: njegova neoliberalna nepripravljenost do sprejetja globalne teorije pravičnosti, ki se kaže s ponujanjem nadomestka v obliki dokaj vprašljive dolžnosti liberalnih in dostojnih narodov do pomoči obremenjenim družbam, razkriva nekritično pristranskost stališča, po katerem dobijo družbe pomoč le tedaj, če sprejmejo liberalizacijo svojih sistemov. Poleg tega pa Rawls celo revnejše liberalne družbe v celoti prepušča posledicam preteklih odločitev njihovih vlad in

[6] Na podobne težave naletimo tudi pri drugih obravnavanih modelih. Kljub boljši dorečenosti se skoraj zmerom zatika pri vprašanju izvedljivosti.

zakonodajnih teles, ne da bi pri tem mislil na vprašanje dejanske odgovornosti posameznikov. Spričo vse večje odvisnosti družb od globalnih gospodarskih in tudi ekoloških sprememb pa je takšno mnenje gotovo na meji sprejemljivega.

Dopuščanje prednosti načeloma notranje pravičnosti znotraj posameznih družb v bolj ali manj prilagojenih okvirih političnega realizma – kajti ob odsotnosti 1 splošnih, globalnih načel pravičnosti, ki bi uravnavala družbenogospodarske razlike med narodi, nastale kot posledice moralno neupravičenih učinkov globalizacije, se zdi »utopična« razsežnost *Prava narodov* zanemarljiva – še naprej dopušča bogatejšim narodom oz. bogatejšim družbenim slojem, da sami postavljajo pravila in pogoje upravičenosti do pomoči. To pa pomeni, da resnejše zmanjšanje gospodarskih in družbenih razlik ni preveč verjetno.

V kolikor pa bi resnično želeli doseči vzpostavitev mehanizmov socialne pravičnosti, Id bi temeljili na univerzalnih načelih in delovali globalno, Hayden opominja, da je treba pri tem misliti tudi na konsistentnost načel notranje pravičnosti z globalnimi. Načela globalne pravičnosti pa morajo biti razumljena kot nadrejena notranjim, ne pa obratno, saj je v sodobnem svetu nedvomno globalna gospodarska struktura tista, ki čedalje močneje vpliva na nacionalna gospodarstva. Določitev in uveljavitev globalnih načel pravične porazdelitve dobrin, ki bi pošteno uravnavala nastajanje socialno-ekonomskih razlik, sta vse bolj nujni.

d) Predlog načel globalne pravičnosti

Pri predstavitvi možnega predloga načel globalne pravičnosti Pogge, Beitz in Hayden izhajajo iz postavke, da je njihovo izpeljavo kljub nekaterim slabostim možno doseči z razširitvijo dveh Rawlsovih načel pravičnosti, ki veljata za posamezne oz. »notranje« družbene ureditve. »Alternativni« predlog je torej po svojem bistvu vendarle »rawlsovski«, treba pa je opozoriti, da so po mnenju njegovih »predlagateljev« potrebne nekatere prilagoditve.

Charles Beitz na primer opozarja, da je obseg veljavnosti obeh načel sicer možno razširiti, vendar je potrebno v ta namen spremeniti značilnosti modela hipotetične družbene pogodbe (glej Hayden, 2002; Beitz, 1979). Spremembe se nanašajo na meje med narodi, ki, v kolikor niso kompatibilne z obsegom globalnega sodelovanja, nimajo nikakršnega moralnega pomena in zatorej ne predstavljajo omejitev za obveznosti, ki izhajajo iz danih principov pravičnosti. Poleg tega pa v modificiranem modelu globalnega naravnega stanja ne moremo domnevati, da pogodbeniki vedo, da pripadajo določeni narodni skupnosti in izbirajo zanjo obvezujoča načela; tančica nevednosti potemtakem zakriva vse, kar je povezano z nacionalnostjo, saj morajo izbrani principi veljati globalno. Po njegovem mnenju ni razloga za bojazen, da bi se zaradi širitve modela naravnega stanja spremenila tudi sama vsebina sprejetih načel, prav tako pa bi bilo nepravilno domnevati, da bi bila uvrstitev v razred najmanj privilegiranih primerljiva s pripadnostjo katerikoli narodni skupnosti. Pogodbenike v nakazanem modelu naravnega stanja je torej treba jemati (zgolj) kot moralne

osebe in ne kot narode ali predstavnike le-teh. Beitz zatrjuje, da je enoten in enojen model globalnega naravnega stanja možen le na ta način.

Hayden pripominja, da bi bil ob sprejetju opisane različice »rawlsovska« načela globalne pravičnosti v svetovnem merilu vsem posameznikom zagotavljen enak obseg pravic hkrati s količino sredstev za njihovo smotrno izkoriščanje, ne glede na narodnost ali kulturo oseb. Kot državljani sveta bi bili posledično vsi posamezniki upravičeni do enakega obsega pravic, kar v bistvu pomeni potrditev kozmopolitske različice »rawlsovskega« modela globalne pravičnosti. V skladu s kozmopolitskim prepričanjem so namreč vsi ljudje državljani enotnega moralnega reda, na katerem temeljijo zahteve oz. obveznosti splošno veljavnega sistema pravičnosti in vključuje globalno pojmovanje človekovih pravic in dolžnosti.

Kakor vemo, Rawlsovo *Pravo narodov* temelji na liberalni podmeni, ki daje prednost interesom (državotvornih) narodov, predstavljeni predlog »rawlsovskega« globalnega modela pravičnosti pa favorizira interese oseb, definiranih kot svobodnih in enakopravnih posameznikov, ki posedujejo že omenjene moralne kapacitete. Zahtevki in interesi držav – v primeru, da bi podobne oblike družbene organizacije kot nasledki opisanega modela globalnega naravnega stanja sploh (lahko) obstajale – bi morali biti upravičeni zgolj z izpeljavo iz nadrejenih, globalno veljavnih principov. Hayden nadalje izrecno poudarja, da sprejetje navedenega predloga pomeni zavrnitev »realističnega« dela Rawlsove politične utopije, saj interesi držav oz. narodov kot vmesnih oblik družbene organizacije in posrednikov med »globalnim« in »individualnim« postanejo nepomembni. Pogodbeniki namreč predstavljajo vse osebe kot pripadnice istega družbenega sveta, ki je podrejen enotnim moralnim standardom.

Podobno mnenje zagovarja tudi Pogge, saj se zavzema za resnejše upoštevanje interesov posameznikov ter predlaga naslednjo rešitev:

> »Na globalizirano prvo načelo (Rawlsove teorije pravičnosti) je mogoče gledati kot na zahtevo po osiromašenem [thin] zbiru osnovnih pravic in svoboščin (ki je podoben Univerzalni deklaraciji človekovih pravic...), ki bi ga lahko vsaka narodna skupnost vključila v svojo listino pravic, glede na svoje lastno pojmovanje notranje pravičnosti... Podobno velja za globalizirano drugo načelo, ki bi seveda omejevalo delovanje (nacionalnih) ekonomij, vendar bi bile omejitve manj stroge od Rawlsove zahteve, da mora vsaka posamezna skupnost sama interno uveljaviti (delovanje) načela razlike« (Haydnov citat Poggejevega besedila; Hayden, 2002: 113).

A četudi se morda zdi, da je globalizirana različica obeh Rawlsovih načel, izhajajoča iz enotnega modela, privlačnejša od ureditve, kot jo poznamo iz *Prava narodov*, se ob njeni zastavitvi vendarle pojavlja veliko vprašanj in zaprek, in i sicer od določanja in uveljavljanja enotnih moralno-pravnih standardov, pa vse : do vloge nacionalnih držav znotraj globalnega sistema ureditve ter delovanja različnih ravni institucij in obveznosti med posamezniki, državami/narodi in globalno osnovno strukturo.

Nekaj najtehtnejših ugovorov proti možnosti splošne realizacije sistema globaliziranih načel pravičnosti ponuja kar Thomas Pogge sam. Eden izmed najtehtnejših temelji na ugotovitvi, da bi zahteve, izhajajoče iz načel pravičnosti, lahko uveljavljali le v dobro urejenih družbah oz. narodih, ki bi jim v realnem svetu lahko ustrezale zgolj razvite parlamentarne demokracije. Rawlsov pojem dobro upravljane družbe je namreč normativen in ne deskriptiven ter izhaja iz že opisanih pogojev in institucij političnega liberalizma. Ko se pogodbeniki v prvem modelu naravnega stanja sestanejo, da bi izbrali načela in kriterije za dobro upravljane družbe, slednji določajo idealni tip družbene ureditve, v katerem naj bi si glede na Rawlsovo prepričanje želeli živeti vsi ali vsaj večina posameznikov ter naj bi v skladu z njim tudi hoteli oblikovati svoje interese in značaj. Hayden zato podobno kot Beitz ugotavlja, da pri možnosti vzpostavitve globalnega modela naravnega stanja in aplikacije ustreznih načel pravičnosti ne bi smeli izhajati iz vprašanja, ali v realnosti dejansko lahko najdemo že obstoječe j politične oz. družbene entitete, ki bi danemu modelu ustrezale, temveč ali je model dejansko izvedljiv. Idealni del Rawlsove teorije namreč poudarja pomembnost moralnega čuta za pravičnost in sposobnosti razumne presoje kot sestavnih kvalitet normativnega ideala, ki naj bi predstavljal regulativni princip za praktično doseganje delujočega sistema načel globalne pravičnosti. V skladu z idealnimi predpostavkami Rawlsove teorije morajo agenti (oz. razumni posamezniki) ravnati tako, kot da so ekonomske, pravne in politične institucije, ki jih glede na zahteve obravnavane teorije štejemo za pravične, v resnici že vzpostavljene oz. se jih vsaj poskuša vzpostaviti tako na notranji kot na globalni ravni.

Drugi Poggejev pomislek, ki zadeva uresničitev rawlsovskega modela globalne pravičnosti, temelji na postavki kulturnega pluralizma. Njegova načela so namreč lahko koherentna le z določenim številom svetovnih kultur oz. njihovih principov, nikakor pa ne z vsemi. V kolikor bi zatorej hoteli rawlsovske institucionalne reforme izvesti na vsesplošni globalni ravni, bi tak projekt najverjetneje zahteval prisilno oz. celo imperialistično reorganizacijo »nekoherentnih« kultur. V zvezi s tem zato (utemeljeno) meni, da so Rawlsovi zadržki glede globalne rabe njegovih načel pravičnosti oz. njihove aplikacije na globalno osnovno strukturo pogojeni ravno z nujnostjo dopuščanja svetovne kulturne raznolikosti. Vendar pa Hayden opozarja, da delovanja in pravičnosti globalne osnovne strukture ne bi smeli ocenjevati zgolj s stališča, v kolikšni meri njeni tokovi in procesi vplivajo na kulturno raznolikost, saj je spričo tehnološkega razvoja določena raven globalnih interakcij neizogibna. To pa obenem pomeni, da nasledkov teh interakcij, pa najsi bodo obremenilni ali blagodejni, ne bi smeli prepuščati le posameznim skupkom načel, veljavnih za posamezne družbene ureditve. Hayden v zvezi s tem podaja še naslednjo relevantno opazko:

> »Globalizirani Rawlsov kriterij ni politično nevtralen kriterij, ki bi enako ustrezal vsem vrednotam in vsaki kulturi ter posledično sleherni posebni obliki notranje organiziranosti institucij. Vendar pa navsezadnje kriterijev pravičnosti, ki bi bili politično nevtralni, ni. Tudi Rawls sam priznava, da je ideja institucionalne ureditve, v kateri bi uspevale vse vrednote in vsi načini presoje, nemogoča in neizvedljiva. Vsaki globalni shemi je namreč mogoče

> nasprotovati z argumentom, da zapostavlja določene oblike političnih ureditev« (Hayden, 2002: 115).

Vprašanje, ki bi si ga po Haydnovem mnenju morali zastaviti, torej ne zadeva možnosti kriterija, ki bi bil politično nevtralen, temveč ali obstaja alternativa, ki je boljša od kozmopolitske različice modela globalne pravičnosti, upoštevajoča dejstva globalne soodvisnosti, pomembnost globalno veljavnih pravic in obveznosti ter ideal svobodnih in enakopravnih moralnih oseb.

Probleme kulturnega pluralizma, raznolikosti moralnih sodb ter nujnosti vsaj določene stopnje globalnega konsenza pri uvajanju enotnega rawlsovskega modela globalne pravičnosti bi lahko po Poggejevem mnenju rešili tudi z uvedbo različnih stopenj njihove veljavnosti za različne kulture, pač glede na raven njihove »liberaliziranosti« oz. odprtosti do liberalnih vplivov. Vendar pa sam v isti sapi dodaja, da največ ugovorov proti takšnemu načinu prilagajanja globalno veljavnih načel porazdelitve dobrin prihaja prav iz vrst privilegiranih članov tako imenovane »zahodne« kulture, pa tudi s strani privilegiranih članov vseh kultur, ne glede na njihov geopolitični položaj. Bolj ali manj pričakovano je, d; še najmanj ugovorov proti uveljavitvi globalnih načel pravičnosti izražajo tisti ki bi je bili zaradi pomanjkanja ali zatiranja najbolj potrebni. Pogge torej odkrit« nakaže, da so ugovori privilegiranih slojev, ki se nanašajo na potrebnost ohranjanja kulturne raznolikosti na škodo uveljavitve enotnih načel pravičnosti zgolj maska, s katero želijo prikriti interes po ohranitvi lastnih prednostnih pozicij.

Pogge ob tem še opozarja, da je golo poudarjanje kulturne raznolikosti kot glavne ovire za sprejetje enotnega modela globalne raznolikosti premalo, saj bi se bilo bolje osredotočiti na možnost doseganja konsenza kljub vsej raznolikosti kulturnih tradicij. Zagovorniki zanikanja možnosti globalnega dogovora o načelih porazdelitve dobrin bi tako morali dokazati več kot le obstoj različnih moralnih prepričanj in sodb – dokazati bi bilo treba, da dogovor resnično ni mogoč, kar pa je malo verjetno.

Njegov (to je Poggejev) najpomembnejši odgovor na stališče, po katerem je globalni dogovor nemogoč zaradi prevelikih kulturnih razlik, pa izhaja iz predlaganega enotnega modela globalnega naravnega stanja, v katerem pogodbenikov ne omejujejo načela, ki bi temeljila na predhodnih posameznih odločanjih v notranjih družbenih ureditvah. Meni namreč, da bi lahko pogodbeniki že v izhodiščnem, globalnem naravnem stanju odločali o tem, koliko prostora bodo pustili za razlike med posamičnimi družbenimi pojmovanji pravičnosti ter za razlike med posameznimi načini institucionalne ureditve. »Globalizirano« prvo | načelo pravičnosti bi potemtakem lahko jemali kot »osiromašen« zbir [*»thin«* set] pravic in svoboščin, izhajajočih iz Deklaracije človekovih pravic[7]". V okviru (osiromašenega zbira le-teh bi lahko nato sleherna posamezna ureditev sprejela svojo lastno zbirko načel, pač glede na njeno pojmovanje pravičnosti. Kar pa zadeva možnost globalne veljavnosti drugega Rawlsovega načela pravičnosti, Pogge pravi, da le-to sicer omejuje obseg načinov, v skladu s katerimi posamezni narodi lahko organizirajo svoje

[7] Gl. besedilo Deklaracije človekovih pravic.

ekonomije (saj morajo upoštevati položaj najmanj privilegiranih), vendar naj bi njegova vsebina še zmeraj dopuščala izbiro med bolj ali manj egalitarnimi oblikami sistemov, in navaja:

> »Dobljeni globalni institucionalni ideal bi torej sleherni družbi dovoljeval precejšnje možnosti izbire lastnih notranjih praks (in moralnih načel), vse dokler njihovo izbiro podpira večina državljanov in so konsistentne z osnovnimi pravicami vseh ljudi, tako državljanov kot tujcev... Pri tem je pomembno, da ob usklajevanju interesov, izhajajočih iz svobode notranje kolektivne avtonomije, z drugimi interesi svobode, globalizirano pojmovanje Rawlsovih načel pravičnosti preide onstran vsebine različic R1 in R2 ter znotraj liberalnih okvirov in prizadevanj omogoča soobstoj nasprotujočih si religioznih, filozofskih in moralnih prepričanj« (Haydnov citat Poggejevega besedila; Hayden, 2002: 117).

Hayden poudarja, da Poggejev argument »globaliziranja« Rawlsovih načel pravičnosti in njuna kozmopolitska interpretacija izboljšata ne samo obseg, ampak tudi vsebino Rawlsovega pojmovanja pravičnosti. Prvo in drugo načelo v svoji globalni interpretaciji namreč preprečujeta nastanek neuravnoteženih socialnih in ekonomskih razlik, hkrati pa zagotavljata spoštovanje (vsaj minimalnega obsega) človekovih pravic.

V sklepnem delu pričujočega razdelka pa je vsekakor treba posebej predstaviti še Buchananovo stališče, za katerega se zdi, da je eno izmed redkih, ki ob splošnem poudarjanju možnih kozmopolitskih popravkov teorije resneje upošteva raven držav kot verjetno najpomembnejših političnih agentov. Sam razmišlja takole: denimo, da imamo v drugem modelu naravnega stanja situacijo, v kateri so pogodbeniki predstavniki držav oz. narodov, ki že posedujejo vedenje o obstoju globalne strukture. V tem primera lahko predpostavimo, da bodo zastopniki narodov oz. držav izbrali takšna načela, ki ne bodo zapostavljala interesov entitet, ki jih predstavljajo. Hkrati pa se je treba zavedati, kaj pravzaprav pomeni »globalna struktura«. Buchanan jo definira kot skupek izjemno vplivnih nadnacionalnih in zasebnih ekonomskih institucij oz. globalnih korporacij, ki razpolagajo z ogromnimi kapitalskimi resursi ter temu primernimi zmožnostmi vplivanja na sprejemanje globalno veljavnih gospodarskih in političnih odločitev. Glede na takšno globalno-strukturno izhodišče je po Buchananu razumljivo pričakovati, da bi bilo eno izmed prvih načel, ki bi ga sprejeli predstavniki narodov, načelo globalne enakosti možnosti, s katerim bi svojim skupnostim zagotovili pošteno zastopanost in enakopravnost družb kljub možnosti, da njihovi posamezniki ne bi imeli dostopa do odločilnih mest oz. služb v najpomembnejših mednarodnih ekonomskih institucijah in globalnih korporacijah. Uspešna implementacija tega načela bi najbrž zahtevala znatne posege v obstoječo razporeditev virov, se pravi prerazporeditev ekonomskih sredstev na način, ki bi jo omogočal. Seveda pa redistribucija na globalni ravni še ne bi zagotavljala enakosti možnosti znotraj držav samih, pa tudi hierarhično urejene družbe bi lahko samovoljno omejile dostop tistih, ki bi se lahko potegovali za najvišje položaje v institucijah globalne strukture, zgolj na določen družbeni sloj.

Po Buchananovem mnenju lahko tudi predvidimo, da bi zastopniki, katerih dolžnost bi bila varovanje interesov svojih narodov, za eno od načel uravnavanja delovanja globalne strukture izbrali tudi načelo demokratične participacije v najpomembnejših globalnih ustanovah[8]". Buchanan sam meni, da so trenutne institucije globalne strukture zelo nedemokratične, saj je zastopanost nacionalnih predstavnikov v njih disproporcionalna in tako omogoča zastopnikom najbogatejših ter najvplivnejših držav in njihovih interesov popoln nadzor. Upoštevanje načela demokratične participacije bi torej prav tako zahtevalo korenite reforme nekaterih globalnih institucij, kot je npr. Varnostni svet ZN, znotraj katerega bi bilo po njegovem prepričanju potrebno bodisi ukiniti veto stalnih članic na sprejemanje določenih odločitev bodisi povečati število stalnih članic s članicami iz južne poloble. Ob tem sam ponovno opominja, da uveljavitev danega načela ne pove ničesar o obsegu in pooblastilih globalne uprave, saj bi bilo njeno delovanje kljub vsem popravkom lahko omejeno na način, ki bi dopuščal precejšnjo avtonomijo držav oz. narodov.

Vprašanje, ali bi rawlsovski predstavniki narodov v naravnem stanju ob upoštevanju obstoja globalne strukture izbrali globalno veljavna načela porazdelitve virov in dobrin, pa je po Buchananovem mnenju precej kočljivo, saj pravi, da bi bila aplikacija Rawlsovega načela razlike na globalno strukturo, v skladu s katerim bi morale biti ekonomske razlike med narodi urejene tako, da bi bile v korist najmanj privilegiranim, prezahtevna. Pomembno pa je, da se ob priznavanju obstoja globalne strukture zavedamo, da kljub dejstvu, da bi *Pravo narodov* lahko vključeval takšna ali drugačna načela egalitarne ali proporcionalne globalne porazdelitve dobrin, le-ta sama ne bi nujno neposredno vplivala na notranje državne strukture, saj bi posamezne članice še zmeraj same odločale o razdelitvi znotraj njihovih meja.

Buchanan ob tem podaja tudi dve možnosti, ki bi ju Rawls lahko izkoristil za ugovor. Prva možnost je trditev, da bi bilo uveljavljanje kakršnihkoli globalnih razdelitvenih načel jalovo početje, saj nimamo institucij globalne uprave, ki bi njihovo udejanjanje lahko učinkovito uveljavljale in ga tudi nadzirale. Toda četudi bi takšne institucije obstajale, pa še zmeraj ne bi zmogle preprečiti možnih neenakosti znotraj držav. Druga možnost ugovora bi lahko izhajala iz pomanjkanja mednarodnega konsenza o sami vsebini porazdelitvenih načel. Zelo verjetno je namreč, da bi bogati narodi predlagali precej različna načela od tistih, ki bi jih predlagali revni, hkrati pa je malo verjetno, da bi se kdo od njih prostovoljno odrekel naravnim resursom, s katerimi razpolaga znotraj lastni meja. Tudi tedaj, če nimamo v mislih dejanskih narodov ali držav, in nas zanimajo zgolj stranke v modelu naravnega stanja, ki za tančico nevednosti izbirajo načela idealne družbene pogodbe, bi namreč po Buchananu morali predvideti da bi pogodbeniki rawlsovsko načelo razlike za globalno strukturo izbrali le v primera, če bi jim uspelo zagotoviti kar največje distributivne deleže dobrin zal lastne skupnosti. In priznati je treba, da je ob priznavanju obstoja in delovanja! globalne strukture zgolj upoštevanje dolžnosti pomoči do obremenjenih družb | res dokaj borna zahteva.

[8] Prim. Buchanan, 2004.

e) Težave z Rawlsovim pojmovanjem dolžnosti pomoči obremenjenim družbam

Tudi v zvezi z Rawlsovim konceptom dolžnosti pomoči obremenjenim družbam se pojavljajo številne nejasnosti. V prejšnjih razdelkih smo podrobneje opisali njegovo stališče, da se najpomembnejši dejavniki, ki vplivajo na ekonomski položaj določene družbe in od katerih je odvisna njena sposobnost vzdrževanja dostojnega življenja lastnih državljanov, nahajajo v njeni politični kulturi, religioznih in moralnih tradicijah ter značaju naroda samega; obenem pa Rawls tudi trdi, da razen izjemno redkih primerov ne najdemo nobene družbe, katere naravni viri bi bili tako pičli, da ne bi mogla z razumno in racionalno organizacijo in upravo postati dobro upravljana. Če takšne postavke zares držijo, je vsakršno distributivno načelo, čigar učinki bi presegali raven dolžnosti pomoči obremenjenim družbam, po njegovem mišljenju popolnoma odveč.[9]

Seveda pa takšno razmišljanje po mnenju kritikov pomeni preveliko poenostavitev vsakršne realne situacije. Beitz na primer odgovarja, da lahko ima ekonomska obremenjenost oz. zaostalost veliko različnih vzrokov, ki se ne dajo odpraviti zgolj z upoštevanjem dolžnosti pomoči. Mednje sodijo prednosti in slabosti geostrateškega položaja določene družbe, raven njene tehnologije, usposobljenost in kakovost njenih kadrov ter njen položaj znotraj tokov svetovnega gospodarstva. Pomembnost posameznih faktorjev je za vsako posamezno družbo različna. Poleg tega je vsaka izmed družb dandanes že a priori v večji ali manjši meri vključena v globalno delitev dela; raven odvisnosti določene družbe od svetovnih gospodarskih tokov, gibanj svetovnih tržišč in politike svetovnih gospodarskih institucij ima seveda velike učinke na politično in ekonomsko strukturo posamezne družbe, zaradi česar je skorajda nemogoče razlikovati med notranjimi in zunanjimi vplivi nanjo. Vse to pa seveda močno otežuje ocenitev primerne višine pomoči, izhajajoče iz Rawlsove zahteve.

Beitz se dotakne tudi druge Rawlsove utemeljitve dolžnosti pomoči, v kateri zavrača uveljavljanja vsakršnega mednarodnega oz. globalnega načela distribucije – gre za primer dveh (liberalnih) družb, ki izbereta različni politiki in strategiji razvoja (družba A se odloči za pospešeno industrializacijo in varčevalne ukrepe, družba B pa ne, zaradi česar je čez deset let družba A neprimerno bogatejša od družbe B). Rawls meni, da družba B ni upravičena do prejemanja pomoči, saj gre v bistvu za liberalno družbo, obdavčenje družbe A z namenom, da bi izboljšali položaj družbe B, pa je krivično, saj mora sleherna liberalna družba sama nositi odgovornost za položaj svojih članov. Beitz ugotavlja, da sta v tovrstni argumentaciji vsebovani dve vprašljivi predpostavki. Prva izmed njiju je, da se večina poslancev zaveda dolgoročnih posledic določeni politike, druga pa, da se vsaj posredno teh posledic zavedajo tudi vsi državljani, ki so te poslance izvolili. Beitzov ugovor se glasi, da je v globalno soodvisnem svetu dokaj težko predvideti ekonomska gibanja in vse relevantne dejavnike, obenem pa bi bilo nepravično dopustiti, da zaradi zgrešene gospodarske politike predhodnikov trpi še veliko prihodnjih generacij.[10]

[9] Prim. solidarnostno klavzulo iz Lizbonske pogodbe.
[10] Gl. Charles Beitz: »Rawls's Law of Peoples«, Ethics 110:4 (2000), str. 669–696.

Nadaljnje Rawlsovo zavračanje sprejemanja mednarodnih oz. globalnih distributivnih načel pravičnosti izhaja iz njegovega prepričanja, da so razmere na tej ravni drugačne od notranjih razmer posameznih držav ter da bi njihovo uveljavljanje preveč vplivalo na pravico narodov do avtonomije. Beitz v svojem odgovoru na takšno utemeljevanje najprej povzame razloge, ki jih za uveljavljanje distributivnih načel Rawls navede v primeru posameznih (notranjih) ureditev: zmanjšanje absolutne revščine za doseganje standardov dostojnega življenja, zavračanje stigmatizacije in občutka inferiornosti, ki v večini primerov izhajata iz razlik v premoženju, ter zagotavljanje poštenih pogojev za izvajanje demokratične politike. Po Rawlsu bi bila dolžnost pomoči zadosten regulativ za izpolnjevanje naštetih ciljev tudi na mednarodni ravni. Beitz Rawlsove trditve zavrne z ugovorom, da razmere na notranji ravni niso bistveno drugačne od tistih na mednarodni, saj se stigmatizacija revnih nadaljuje tudi onkraj meja posameznih držav, prav tako pa bi bilo nesmiselno trditi, da imajo revne in bogate države enako močan vpliv na delovanje mednarodnih institucij, ki jim je zagotovljen že s simetrično zastopanostjo v njihovih upravnih organih. Zaradi vseh navedenih razlogov in okoliščin Beitz meni, da je zgolj uveljavljanje dolžnosti pomoči obremenjenim družbam veliko premalo za doseganje pravične globalne razdelitve dobrin ter da je sprejetje globalnih načel pravičnosti in globalnega davčnega sistema nujno potrebno.

f) Problema univerzalne veljavnosti načel *Prava narodov* in obsega človekovih pravic

Po mnenju nekaterih kritikov (zlasti Haydna in Buchanana ter še nekaterih zagovornikov političnega kozmopolitizma) ima Rawlsov model globalne pravičnosti, opisan v *Pravu narodov*, pomanjkljivosti tudi pri zagotavljanju svoje »univerzalne« veljavnosti ter določitvi vloge in obsega, ki naj bi ju pri tem imel zahtevani minimum pravic posameznikov. Rawls namreč zatrjuje, da njegov model ni etnocentričen ter da je zahteva po spoštovanju človekovih pravic v njem pojmovana na splošno in kot taka posameznikom ne vsiljuje sprejetja »zahodnjaških« vrednot. V ta namen uvede tudi tri naravna stanja, se pravi eno za izbiro notranjih načel pravičnosti posameznih liberalnih narodov, drugo za izbiro načel pravičnosti med liberalnimi narodi ter tretji model naravnega stanja, v katerem načela mednarodne pravičnosti sprejemajo in potrjujejo še dostojni narodi. Za lažje razumevanje naj opomnim, da so po Rawlsovem mnenju načela mednarodne pravičnosti, ki jih v ločenih modelih naravnih stanj sprejmejo liberalni in dostojni narodi, enaka, kar pomeni, da so vsi dobro upravljani narodi podrejeni enotnemu *Pravu narodov*. Ta postavka pa se zdi kritikom Rawlsove teorije precej problematična. Iz besedila *Prava narodov je* namreč jasno razvidno, da glede zagotavljanja pravic posameznikov za liberalne in dostojne narode veljata različna sklopa standardov. To pa po mnenju kritikov tudi pomeni, da je Rawls primoran liberalnim in dostojnim narodom dodeliti različni vsebini in obsega svoboščin in enakosti. Avtor sam obstoj različnih standardov utemelji z zahtevo po spoštovanju religioznih in filozofskih vrednot dostojnih družb.

Takšna delitev pa je za Haydna precej vprašljiva, saj meni, da privede do prevelikih razlik.[11] V liberalni in demokratično urejenih družbah posamezna pojmovanja dobrega ali drugi sistemi vrednot namreč niso nadrejeni svoboščinam in interesom posameznih državljanov. Splošni *Pravo*, ki ureja in določa pravice in dolžnosti liberalnih narodov, mora zato zagotavljati zelo širok in vsebinsko zahteven zbir [set] pravic posameznikov, enakopravnost priložnosti ter možnosti izbire, pa tudi zadostno količino družbenoekonomskih sredstev za dostojno življenje. Vsi ti pogoji hkrati z načeloma pravičnosti so seveda upoštevani kot rezultat in smernice, ki izhajajo iz prvega modela naravnega stanja in urejajo razdelitev dobrin znotraj posameznih liberalnih skupnosti. Jasno pa je, da v primera razširitve veljavnosti *Prava narodov* na neliberalne dostojne družbe, naštete zahteve zanje ne veljajo. Takšna situacija po Haydnovem mnenju naposled dopušča soobstoj ogromnih neenakosti med posamičnimi narodi, saj mora splošno pojmovanje pravičnosti v dostojnih in hierarhično urejenih družbah posameznikom zagotavljati zgolj minimalen obseg pravic, obenem pa jamči za neprimerno večji obseg pravic manjšine privilegiranih posameznikov – kljub temu pa so vse različice obsegov pravic in svoboščin v dostojnih družbah še zmeraj veliko siromašnejše od obsega le-teh pri liberalnih entitetah. *Pravo*, ki ureja pojmovanje pravičnosti pri dostojnih družbah, je zato po Haydnovem mnenju nujno drugačen od *Prava*, ki ureja soobstoj liberalnih družb, kajti v prvem primeru sta obsega pravic in sredstev, ki so na razpolago za njihovo izkoriščanje, mnogo ožja kot v drugem.

Zaradi navedenih razlik Hayden ugovarja, da pravzaprav ni verjetno, da bi liberalni narodi pristali na globalno ureditev z načeli pravičnosti, ki bi med narodi dopuščala obstoj potencialno neskončnega razpona razlik. Poleg tega pa po njegovem mišljenju tudi ne gre pričakovati, da bi dostojni hierarhični narodi (kot jih pojmuje Rawls) privolili v sprejetje enakega obsega pravic in svoboščin, kot bi veljal za liberalne. To pa v skladu s Haydnovim stališčem pomeni, da gre pri sprejemanju načel pravičnosti v drugem modelu naravnega stanja pravzaprav za dva različna *Prava narodov* – kajti njegova načela so vendarle načela, ki so jih izbrali liberalni narodi in vsaj do neke mere temeljijo na načelih pravičnosti, ki določajo notranjo ureditev liberalnih družb. Čeprav se morda zdi tovrstna argumentacija nekoliko vprašljiva, saj Rawls izrecno poudarja, da načela mednarodne pravičnosti iz drugega modela naravnega stanja urejajo drugo področje družbene ureditve in so zato dostopna tudi dostojnim narodom, pa Hayden vseeno trdi, da tako zasnovani teoriji ne uspe zagotoviti univerzalne veljavnosti, saj v resnici temelji na dveh različnih pojmovanjih človekovih pravic.

S pojmovanjem pravic posameznikov je povezan tudi drugi Haydnov ugovor. Avtor *Prava narodov* namreč sam trdi, da je za sprejetje dogovora o načelih mednarodne pravičnosti pri drugem modelu naravnega stanja nujno upoštevanje nekaterih omejitev, ki so za večino liberalnih kritikov nesprejemljive. Tako na primer model drugega naravnega stanja ne vsebuje in ne upošteva liberalnega

[11] Prim. Hayden, Patrick: John Rawls: *Towards a Just World Order*, University of Wales Press, Cardiff, 2002

koncepta osebe[12] kot svobodnega in enakopravnega agenta družbene skupnosti, prav tako pa to naravno stanje ni zamišljeno kot splošni, vse vključujoči model reprezentacije oseb, ne glede na obliko njihove družbe in kulture. S takšnim omejevanjem pa po Haydnovem mnenju zaide v protislovje z univerzalnim vidikom človekovih pravic, po katerem za vse osebe velja, da so svobodne in enakopravne – in sicer brez vsakršnega pogojevanja teh pravic s strani katerekoli izmed oblik družbenih sistemov. Poglavitna funkcija človekovih pravic je prav varovanje navedenih svoboščin pred načini zlorab, kot jih Rawls (že) predpostavlja v svojem konceptu hierarhičnih družb.

Za Haydna, pa tudi za večino njegovih liberalnih somišljenikov, je navedeno razlikovanje nasploh nezdružljivo že s samim pojmovanjem veljavnosti človekovih pravic, kaj šele, da bi bilo kompatibilno z zahtevnejšimi liberalnimi standardi. Očitno je, da pravice in svoboščine, kot so opredeljene z ustaljenim pojmovanjem človekovih pravic, v skladu z Rawlsovim modelom mednarodne ureditve veljajo samo za nekatere ureditve oz. za nekatere sloje določenih družbeni skupnosti, Hayden pa hkrati trdi, da Rawls neutemeljeno sklepa, da so oz. boa temeljne moralne obveznosti in interesi oseb odvisni od politične kulture posameznih entitet – se pravi, da ima oseba pravico zahtevati liberalni obseg pravic in svoboščin le tedaj, če se v takšno družbo rodi, kar pomeni, da imajo osebe, rojene v družbi s hierarhičnim sistemom pravico do zgolj omejenega zbira pravic.

Zagovarjanje takšnega stališča pa ima seveda resne posledice: ker se po Rawlsovem prepričanju temeljne moralne obligacije spreminjajo glede na tip družbene ureditve, zanj po Haydnovi interpretaciji velja tudi, da priznava razlike med obsegi in vsebino človekovih pravic. Tako na primer posameznika v hierarhični družbi ni potrebno jemati kot osebe, ki poseduje določene moralne kapacitete in ji je celo mogoče odreči pravico do enakopravnosti zaradi naključno pridobljenega članstva. Več kot zanimivo je, da je to stališče, ki ga v povezavi s položajem hierarhičnih družb zastopa Rawls v *Pravu narodov*, skorajda popolnoma drugačno od tistega, ki ga sam zastopa v *Teoriji pravičnosti*, kjer naključnim okoliščinam, ki so rezultat historičnih ali geografskih dejavnikov, nikakor ne dopušča vplivanja na družbeni položaj posameznikov. Četudi bi najbrž lahko rekli, da opisane neenakosti izvirajo iz hotenja po približevanju realnim političnim situacijam, pa Hayden pravi, da je tak način argumentiranja univerzalne veljavnosti modela globalne pravičnosti v resnem nasprotju s teorijo pravičnosti kot idealnim konceptom, ki naj bi deloval kot vodilo za dosego čim boljšega družbenega reda.

Gornje očitke potrjuje tudi Rawlsova obravnava vloge človekovih pravic, o kateri smo izčrpneje govorili že v enem izmed prejšnjih razdelkov. Sam namreč zastopa stališče, da človekove pravice tvorijo poseben razred pravic, ki imajo v okviru *Prava narodov* posebno funkcijo in so kot takšne različne od konstitucionalnih pravic in pravic demokratičnega državljanstva. V utemeljitev Rawls navede lastno, omejeno interpretacijo Univerzalne deklaracije človekovih pravic (UDČP; glej prilogo 2), po kateri sta najpomembnejša tretji in peti člen, ki poudarjata pravico do življenja, svobode in varnosti ter pravice do

[12] Gl. Anton Jamnik: *Liberalizem in vprašanje etike.* Nova revija, Ljubljana, 1998.

zaščite pred mučenjem, poniževalnim ravnanjem in kaznovanjem; poleg tega pa meni, da je treba njihovi aplikaciji v liberalnih in dostojnih družbah razumeti različno, saj je osebna svoboda v hierarhičnih družbah pojmovana minimalno in negativno, se pravi kot svoboda/obramba pred suženjstvom in drugimi oblikami prisilnega dela.

Hayden v svoji kritiki zato zgolj dosledno ugotavlja, da preostalih štirinajst členov UDČP hkrati z drugimi mednarodnimi dogovori o ekonomskih, družbenih in kulturnih pravicah, sprejetih na mednarodnih konvencijah leta 1966, preprosto ne ustreza Rawlsovemu pojmovanju temeljnih človekovih pravic in jih zato pač izloči. Se posebej zgovorna je njegova zavrnitev prvega člena UDČP, v skladu s katerim so vsi ljudje rojeni svobodni in enakopravni po svojem dostojanstvu in pravicah, češ da gre zgolj za »izražanje liberalnih prizadevanj« (glej Hayden, 2002: 136).

Takšen nazor pomeni za večino liberalnih kritikov, ki se nagibajo k možnosti političnega kozmopolitizma (to je Hayden, Pogge, Held idr.) resen odklon od splošnih liberalnih smernic, saj prvi člen UDČP po njihovem prepričanju definira temelje za vse medsebojno povezane pravice iz UDČP in konvencij. Načelo enakopravnosti oz. nediskriminacije, po katerem so vse osebe svobodne in enakopravneje namreč po Haydnovih besedah splošno priznano kot temeljni koncept univerzalnih človeških pravic, ki ga priznavajo mnogi pravni sistemi državnih in mednarodnih organizacij. Namen človekovih pravic je namreč vsesplošno spoštovanje, spodbujanje in varovanje svobode in enakosti *vseh* ljudi.

Rawlsovo stališče torej ne upošteva (vsaj) dveh pomembnih dejstev: prvo se nanaša na mednarodni značaj Pravoodaje, temelječe na človekovih pravicah, iz katere jasno izhaja, da so človeški standardi mednarodni (oz. univerzalni), ne pa zgolj lokalni; drugo prezrto dejstvo je, da so človekove pravice obenem pravice individualnih oseb in kot take zagotavljajo posameznikom zaščito pred notranjimi in mednarodnimi oblikami groženj. Človekove pravice zatorej nikakor ne smejo predstavljati in niti ne predstavljajo posebnega razreda pravic, temveč so (ali pa bi morale biti) nujen del obstoječih zbirov ustavnih in državljanskih pravic ter so tako že vključene v ustavne pravice posameznih državljanov.

Iz navedenega lahko sklepamo, da se univerzalne človekove pravice nanašajo na dvoje osnovnih konceptualnih oz. normativnih zahtev, in sicer na zahtevo po svobodi in enakopravnosti človeškega dostojanstva ter na zahtevo po enakosti temeljnih pravic in obveznosti, potrebnih za zagotovitev dostojne eksistence. Ker predstavljeni interesi hierarhičnih družb, kot jih prikaže Rawls, niso enaki interesom njihovih državljanov, Hayden trdi, da te družbe ne bi priznale normalnega, to je širšega obsega človekovih pravic, ki ustreza gornjima zahtevama in velja za državljane liberalnih ureditev. To pa je po kritikovem mnenju še en razlog, zaradi katerega hierarhične družbe naj ne bi sprejele enakega *Prava narodov* kot liberalne.

Za Rawlsov model globalne ureditve in pravičnosti lahko torej z vso gotovostjo trdimo, da sta v njem obseg in vsebina človekovih pravic in drugih pravic posameznikov v celoti odvisna od politične kulture posamezne države oz.

naroda, kar pomeni, da narodi in njihovi posamezniki v njem ne uživajo enakih pravic. Funkcija neenakosti naj bi bila predvsem ohranjanje kulturne raznolikosti in soobstoja liberalnih in neliberalnih narodov, saj sam poudarja, da morata biti vsebina in obseg človekovih pravic določena s partikularnimi vrednotami, prepričanji in praksami danih kultur. Prikrito uvajanje kulturnega relativizma pa seveda spodbija vsakršno zahtevo po univerzalni veljavnosti človekovih pravic. Če je veljavnost njihove vsebine in obsega odvisna od poljubnega kulturnega statusa določenih posameznikov oz. skupin, se razlike nujno odražajo ne samo v različnih mednarodno-pravnih interpretacijah teh pravic, temveč tudi v notranjih hierarhičnih klasifikacijah posameznih držav, kar po Haydnovem prepričanju nujno vodi v dopuščanje kulturne diskriminacije in kulturnega rasizma[13]". Ekstremni primeri neenakosti, ki jih po kritikovem mnenju Rawlsova teorija dopušča tako med kulturami kot tudi znotraj njih, na nek način omalovažujejo splošno sprejeto razumevanje, da so človekove pravice v celoti namenjene predvsem zaščiti in udejanjanju dostojanstva vseh živih bitij.

Poudarjanje kulturnih razlik v Rawlsovi teoriji po Haydnovem mnenju nakazuje tudi teoretikovo sprejemljivost za »modne« vsebine kulturnega esencializma oz. »kulturalizma«. Kulturalizem je izraz za tendenco, katere cilj je redukcija najrazličnejših kompleksnih socialnih in političnih faktorjev v totaliteto, imenovano »kultura«, s pomočjo katere se nato (navidezno) razrešujejo vsa filozofska, etična in politična nesoglasja glede možnosti univerzalne aplikacije sistema človekovih pravic. Tipičen primer kulturalizma v Rawlsovi teoriji je seveda ravno pripisovanje različnih obsegov človekovih pravic hierarhičnim in liberalnim družbam z domnevo, da prve pod nobenim pogojem ne bi sprejele obsega pravic, ki velja za slednje. S takšnim ravnanjem po Haydnovem prepričanju Rawls kulturo povzdigne v nekaj, »kar je po svoji esenci brezčasno, nima zgodovine in zato tudi ni podvrženo spremembam« (glej Hayden, 2002: 140). Implicitno sprejemanje njene »brezčasnosti« zato zgolj negativno vpliva na vsakršno možnost enakopravne obravnave vseh družb, saj ponuja izgovor za privilegiranje tradicionalističnih družb, ki večino svoje oblasti, nadzora in avtoritete vzpostavljajo prav s pomočjo trajnih vzorcev in oblik podreditve določenih družbenih slojev ali skupin, kot so na primer »nedotakljivi« v indijskem kastnem sistemu ali ženske v številnih muslimanskih državah.

Nadalje se v povezavi z vprašanji kulturnega relativizma, kulturalizma[14] in tradicionalizma pojavlja tudi vprašanje (enake) legitimnosti predstavnikov liberalnih in neliberalnih narodov. Bolj ali manj očitno je, da so v primeru liberalnih družb posamezniki pojmovani kot svobodni in enakopravni. Posledično so tudi zmožni uveljavljati svoje pravice v okviru demokratičnih političnih sistemov in tako vplivati na sprejemanje političnih odločitev. Za ustrezno raven zastopanosti njihovih interesov jamčijo ustavne zahteve po doslednem upoštevanju transparentnosti, po odgovornosti voljenih predstavnikov do svojih volivcev ter omogočanje udeležbe posameznikov na vseh ravneh političnega odločanja. V primem neliberalnih hierarhičnih držav

[13] O oblikah kulturnega rasizma obširno govorita Hardt in Negri v delu *Imperij*, Študentska založba, Ljubljana, 2003.
[14] Več o tem v Kymlickovem *Uvodu* v *sodobno politično filozofijo.*

njihovi posamezniki niso pojmovani kot (enako) svobodni in enakopravni, saj nimajo enakih obsegov demokratičnih pravic. Vsaj določen delež posameznikov nima možnosti vpliva na sprejemanje političnih odločitev preko mehanizmov odločanja, kar pomeni, da ne izbirajo svojih političnih predstavnikov. Hayden torej meni, da politični predstavniki neliberalnih družb, ki sodelujejo pri sprejemanju načel *Prava narodov*, zelo verjetno izvirajo iz družbenopolitičnih elit, katerih ugoden družbeni položaj je predvsem posledica neenakosti znotraj tradicionalno neenakopravnih družbenih struktur moči, zaradi česar je skorajda neizogibno, da bodo le-te zastopale zlasti lastne interese, ki seveda niso nujno isti kot interesi zastopanih narodnih celot.

Iz navedenega potemtakem tudi sledi, da zagovor kulturalističnega stališča po-'sem prezre neenakopraven položaj, v katerem se nahajajo družbene skupine v neliberalnih državah. Dokaj samoumevno se namreč zastavlja vprašanje, kdo v resnici zastopa tiste, ki niso pri vrhu družbene lestvice. Sicer je res, da Rawls v primera posvetovalnih hierarhij zahteva enakomerno zastopanost vseh skupin v posvetovalnih telesih, vendar ni (dovolj) jasno, kako so izbrani tisti predstavniki, ki posamezne neliberalne narode zastopajo v drugem modelu naravnega stanja. Ali bi neenakopravne, »zatirane« skupine zares brez ugovorov sprejele osiromašen zbir pravic, ki bi ga v njihovem imenu sprejeli »njihovi« predstavniki, ki najverjetneje zastopajo interese privilegiranih slojev? – Hayden svojo kritiko celo zaostri in pravi, da gre pri neliberalnih hierarhičnih posvetovalnih družbah za institucionalizacijo diskriminacije, zatiranja in zanikanja demokracije, kar v bistvu popolnoma razveljavi vsakršno možnost moralne in politične legitimacije takšnega načina ureditve. Ker opisane razmere onemogočajo intersubjektivno upravičenje oz. preverljivost moralnih in političnih načel, saj posamezne družbene skupine niso podvržene zadostni meri medsebojnega nadzora, so nelegitimne tudi vse zahteve hierarhičnih družbenih ureditev glede mednarodnih dogovorov o enakosti človeških pravic za vse narode, ki so člani Rawlsovega modela mednarodne skupnosti. Razmejitev med tiranijami in hierarhično urejenimi narodi tako postane zelo nejasna, kar že samo po sebi zanika Rawlsov izvorni namen, v skladu s katerim naj bi *Pravo narodov* predstavljal temelje pravične in varne mednarodne ureditve.

V kolikor pa drži, da *Pravo narodov* ne zagotavlja primerne osnove za uveljavitev univerzalnih človekovih pravic, tudi ne podpira tiste vrste globalne politične kulture, ki je potrebna za zagotovitev pogojev trajnega mira. UDČP se namreč začenja s pozivom, da je »priznavanje inherentnega dostojanstva in enakih ter neodtujljivih pravic vseh članov človeške skupnosti temelj svobode, pravičnosti in miru v svetu« (glej Hayden, 2002: 141). Po Haydnovih navedbah namreč vsi dokumenti o človekovih pravicah jasno podpirajo dejavnosti za dvig notranjepolitičnih standardov zaščite posameznikov; njihova vsebina pa postulira izpolnitev pogojev, nujnih za uveljavitev celotnega obsega pravic, zapisanih v UDČP in mednarodnih konvencijah. Samo z upoštevanjem navedenih dokumentov smo lahko po Haydnu prepričani, da v resnici uresničujemo cilj, ki ga prinaša zagotovitev osnovnih pogojev za mimo notranjo in mednarodno koeksistenco. Rawlsova teorija pa po njegovem mnenju za uresničitev navedenih postavk ni ustrezna, kar naj bi izhajalo zlasti iz njene

pretirane navezanosti na stališča političnega realizma, ki vse preveč poudarjajo »politiko moči« in stanje miru kot »ravnovesja sil«. Zato predlaga, da bi moral uspešno *Pravo narodov* izhajati iz kozmopolitskih izhodišč, saj bi le tako lahko zagotovil učinkovito soodvisnost demokracije, človekovih pravic in mira. V nadaljevanju bom zato predstavil jedrnat oris »kozmopolitskega rawlsovskega modela globalne pravičnosti«, kot si ga je ob koncu svoje kritike Rawlsovega *Prava narodov* zamislil Patrick Hayden.

g) Alternativa: Kozmopolitsko-rawlsovski model globalne pravičnosti

O možnostih razširitve rawlsovskih notranjih načel pravičnosti smo govorili 2 v sklopu obravnave očitkov Rawlsovemu modelu, nismo pa tam še nakazali možnosti njihove konkretizacije na globalni ravni. V kolikor je ideal, ki ga želimo doseči, zaobsežen v modelu globalne pravičnosti, katerega temelje predstavljajo priznavanje in zaščita enakih deležev človekovih pravic za vse posameznike ter spoštovanje standardov, ki jamčijo največji možni izkoristek teh pravic, pa so seveda potrebne nekatere korekcije Rawlsovih pojmovanj.

V skladu s Haydnovim prepričanjem je treba najti tak kompromis, ki bi lahko veljal globalno in bi obenem zadostil Rawlsovim načelom pravičnosti. Seveda je po mnenju večine kritikov to mogoče le ob predpostavki, da jih sprejmejo posamezniki, za katere veljajo načela enake svobode, pravic in dolžnosti, ter da veljajo na splošno za vse institucije, ki kakorkoli vplivajo na globalno osnovno strukturo, kajti po Haydnovem mnenju lahko le za takšna načela upravičeno pričakujemo, da se bodo posamezniki z njimi strinjali in jih v globalnem okolju, ki ga zaznamujeta vse večja soodvisnost in pluralizem, tudi upoštevali; zato je eden izmed prvih normativnih konceptov, za uresničenje katerega bi si bilo treba kar najbolj prizadevati, ideal svobodnega in enakopravnega posameznika z možnostjo urejene medsebojne kooperacije. Poglavitna naloga je po Haydnu torej poskus splošne vzpostavitve globalnih liberalnih institucij osnovne strukture in uveljavitev delovanja takšnih principov, ki bi uresničenje navedenega ideala tudi omogočali, kar je možno zgolj z upoštevanjem kozmopolitske različice *Prava narodov*.

Kot smo videli v prejšnjem razdelku, pa je uveljavljanje kozmopolitizma tesno povezano z zagotavljanjem univerzalnosti človekovih pravic, njegov ideal svobodnega in enakopravnega posameznika pa temelji tudi na univerzalnem uresničenju ekonomskih in družbenih pogojev zanj[15]". Ali Rawlsovo pojmovanje družbene ureditve potemtakem v resnici ponuja takšno teorijo socialne pravičnosti, ki lahko relevantno utemelji nujnost uveljavitve univerzalnih človekovih pravic? – Hayden in Pogge se sicer nagibata k pritrdilnemu odgovoru, vendar le v primera, če iz Rawlsovega modela v *Pravu narodov* izločimo razlikovanje med notranjepolitično sfero in globalnim okoljem, ki naj bi bilo v sedanjih razmerah poglavitni dejavnik za ohranjanje demokratičnih standardov znotraj posameznih držav oz. narodov. Pravični svetovni red bi moral sloneti na institucionalizaciji človekovih pravic,

[15] Prim. Heldovo pojmovanje kozmopolitskega javnega prava.

demokratizaciji vseh držav članic ter implementaciji kozmopolitske različice *Prava narodov*.

To pa hkrati tudi pomeni, da bi situacija izbire načel pravičnosti globalno veljavnega *Prava narodov n* naravnem stanju morala odražati takšne razmere, ki ne bi izhajale iz ustaljenih pojmovanj političnega realizma in njegove interpretacije odnosov med državami. Pogodbeniki v naravnem stanju torej ne bi bili predstavniki narodov oz. držav, temveč posamezniki kot nosilci temeljnih človekovih pravic, ki bi o načelih globalne osnovne družbene strukture odločali neposredno. Na tem mestu Hayden poudarja, da bi ob sprejetju navedene interpretacije večina elementov Rawlsove teorije še zmeraj ostala nespremenjena (mednje sodijo na primer formalne omejitve koncepta pravičnosti, kot so univerzalnost, splošnost, javnost, dokončnost, vzajemnost; pogoj vzajemne nezainteresiranosti; pojmovanje oseb kot racionalnih).

Najpomembnejše spremembe, ki jih predlagata Hayden in Pogge, zadevajo zlasti družbeni status pogodbenikov v globaliziranem naravnem stanju: le-ti namreč niso več predstavniki držav oz. narodov, marveč zastopajo različne družbe ali njihove sloje. Zastopniki so sicer lahko državljani posameznih držav, vendar nimajo vedenja o posebnih značilnostih družb, v katerih prebivajo. Obdržijo le identitete svobodnih in enakopravnih moralnih oseb, tančica nevednosti pa jim preprečuje možnost privzemanja identitet predstavnikov posameznih držav.

Sprejetje takšnega stališča omogoča natančnejši opis kozmopolitskega naravnega stanja. Pogodbeniki v njem ne poznajo posebnih okoliščin katerekoli izmed zastopanih družb, ne poznajo njihovih političnih struktur niti njihovega gospodarskega položaja. Se več, ne vedo niti tega, kakšne so posebne okoliščine oz. značilnosti mednarodne skupnosti, v katero vstopajo (kot vemo, Rawlsov model vsebuje sprejemanje mednarodnih načel pravičnosti šele po fazi, ko so bila sprejeta načela za notranja naravna stanja; iz tega sledi, da tam predstavniki vedo, da so zastopniki držav ali narodov, katerih interesi so nujno določeni z že obstoječim nacionalnim kontekstom, kar po Haydnu izniči namen tančice nevednosti pri drugem modelu naravnega stanja).

Rawls pravi, da načela pravičnosti uravnavajo osnovno strukturo posameznih družb.[16] Hayden pa se glede tega pridružuje stališču, da je treba osnovno strukturo razumeti z vidika soodvisnih medsebojno povezanih dejavnikov globalne človeške družbe, ki danes pomembno presegajo pojmovanje sveta kot skupnosti samozadostnih družbenih entitet. Razlikovanje med pozicijama je nujno predvsem zaradi tega, ker Rawls pojmuje osnovno strukturo kot sistem institucij, ki uravnava razdelitev pravic in svoboščin ter določa način porazdeljenosti privilegijev v posamezni notranji družbeni ureditvi. Hayden pa za razliko od omenjenega opisa poudarja, da moramo sedaj osnovno strukturo razumeti kot sistem, ki določa razdelitev univerzalnih pravic in svoboščin ter dodeljuje privilegije, ki izhajajo iz mednarodnega družbenega sodelovanja. Če pa so pogodbeniki v globalnem naravnem stanju zgolj osebe, ne pa hkrati tudi predstavniki držav, lahko po njegovem tudi pričakujemo, da bodo sprejeli

[16] Primerjaj s Heldovo strukturo skupnega političnega delovanja.

moralno in ne razumno [*prudential*] razumevanje lastne eksistence glede na pogoje, izhajajoče iz danega pojmovanja pravičnosti. Interesi, enakost in avtonomija posameznikov imajo zato po kozmopolitskem pojmovanju modela pravičnosti prednost pred interesi posameznih držav.

Toda čeprav pogodbeniki v kozmopolitskem naravnem stanju priznavajo obstoj osnovne strukture, njena oblika še zdaleč ni jasna. Hayden meni, da je mogoče pričakovati določeno stopnjo ujemanja z rawlsovskim konceptom liberalnih demokratičnih družb. Kljub temu pa opominja, da bodo njena načela pravičnosti zagotovo drugačna od konvencionalnih načel mednarodne pravičnosti, na katerih zaradi svojega politično-realističnega izhodišča v veliki meri temelji tudi Rawlsovo *Pravo narodov*. Pogodbene stranke v kozmopolitskem modelu se namreč zavedajo, da morajo biti družbene institucije oblikovane tako, da bodo delovale v korist vseh. Načela notranje družbene pravičnosti se v tem primeru ujemajo z načeli globalne pravičnosti, s tem pa je hkrati doseženo tudi ujemanji med osnovnimi pravicami in svoboščinami ljudi kot državljanov nacionalni! entitet ter med osnovnimi pravicami in svoboščinami ljudi kot državljanov globalnega sistema ureditve. Uporaba enega in enotnega globalnega naravnega stanja na samem začetku vzpostavljanja modela globalne pravičnosti po Haydnu zagotavlja obstoj univerzalnega statusa človekovih pravic. Njihova institucionalizacija in institucionalizacija vseh drugih pravic zaradi enotnega naravnega stanja poteka od mednarodne oz. globalne ravni na lokalno raven in ne obratno. Takšna zastavitev modela pravičnosti pa seveda vsebuje nekatere modifikacije Rawlsovih načel pravičnosti, ki jih Hayden priredi tako, da ustrezajo osnovni strukturi globalne mednarodne ureditve:

> »Prvo načelo enake svobode že na samem začetku zahteva porazdelitev najširšega možnega celovitega sistema univerzalnih pravic in svoboščin na vse ljudi, živeče v globalni skupnosti.
>
> Drugo načelo, ki zadeva enakost možnosti ter ureja obstoj upravičenih družbenih in gospodarskih neenakosti, se že od samega začetka nanaša na globalno in ne zgolj na posamezne (notranje) družbene skupnosti« (Hayden, 2002: 173).

Najpomembnejši rezultat gornjih modifikacij je seveda njihova kozmopolitska naravnanost, v skladu s katero so vse primarne družbene dobrine (enakost pravic in svoboščin, poštena porazdelitev enakih možnosti, osnove samospoštovanja in spoštovanja drugih) razdeljene enako in univerzalno. Model tako še zmeraj obdrži svoje rawlsovske poteze, spremeni pa se raven, iz katere izhaja njegov normativni oz. preskriptivni del, saj je ta raven sedaj nadnacionalna in ne več nacionalna.

Sklepni komentar

Rawlsovo *Pravo narodov* je vsekakor besedilo, ki poskuša s samo teoretsko širino svojih izhodišč odgovoriti na skorajda vsa vprašanja, ki jih porajajo dogajanje in tokovi v sodobni politiki in politični filozofiji. Sorazmerna kratkost teksta je zatorej skrajno varljiva, pa vendar bi lahko rekli, da je v njegovi široki

teoretski zastavitvi tudi njegova glavna slabost Velikokrat se namreč poraja občutek, da so odgovori na nekatera vprašanja glede svetovne politične ureditve bodisi napisani prepovršno bodisi da gre pri njih le za povzemanje že obstoječih politično-teoretskih zasnov, pri čemer je vsa izvirnost Rawlsovega prispevka zgolj v minimalni modifikaciji že znanega. *Pravo narodov* se po svoji vsebini nenehno giblje med poloma politično-realnega in politično-utopičnega, kar posledično pripelje do ugotovitve, da z njim ni zadovoljen nihče – niti teoretiki, ki izhajajo iz političnega realizma, in katerih pričakovanja so bržkone povezana z vzpostavitvijo smiselnega modela globalne ureditve držav (med njimi sta zlasti Beitz in Buchanan, sledijo pa jima ostali vidnejši teoretiki političnih sistemov, med katerimi velja omeniti še Helda) niti liberalno usmerjeni politični filozofi, katerih primarno zanimanje velja zlasti bolj ali manj utopičnim modelom politične pravičnosti, in ki tokrat na splošno presenečenje ostanejo brez otipljivejših smernic glede možnih principov globalne distributivne pravičnosti (npr. Hayden in Pogge).

Kljub temu je Rawlsu vendarle treba priznati, da se je v *Pravu narodov* veliko bolj osredotočil na izvedljivost predlaganih političnih rešitev in mnogo manj na iskanje kamna modrosti v obliki sistema načel, ki naj bi moralno utemeljeno upravičil globalno porazdelitev dobrin in liberalno ureditev držav. Preseneča pa dejstvo, da je ob tem pozabil na obstoj nekaterih sorazmerno novih dejavnikov ekonomske in politične realnosti, med katerimi je na primer obstoj globalnih tokov ljudi, kapitala in idej ter nadnacionalnih korporacij in organizacij, ki dandanes v precejšnji meri določajo politične smernice nacionalnih držav.

Zaradi svoje razpetosti med realnim in utopičnim je Rawlsovo *Pravo narodov* predvsem sorazmerno zanimiv panegirik liberalno urejenim skupnostim, pri čemer gre dobršen del njegove zanimivosti na račun dopuščanja neliberalnih družbenih ureditev znotraj ideala opisane »skupnosti narodov«, za katero pa se zdi, da je v marsičem, še posebej pa kar zadeva standarde spoštovanja človekovih pravic, bolj ohlapna od obstoječe ureditve OZN.[17]

Nezadovoljstvo na obeh straneh (politično-znanstveni in politično-filozofski) je torej razumljivo: v opisanem modelu skupnosti narodov skorajda povsem umanjka natančnejši oris nadnacionalnih institucij (namesto tega se Rawls zadovolji kar z omembo treh tipov institucij, od katerih naj bi prvi tip urejal trgovske odnose med državami (Svetovna trgovinska organizacija), drugi kreditiranje in razporejanje skupnih sredstev (Svetovna banka) in tretji politične odnose med državami (ekvivalent OZN), obenem pa – razen dolžnosti pomoči obremenjenim družbam – umanjka vsakršno (re)distributivno načelo, ki bi utemeljevalo obstoj neenakosti, ki so posledica delovanja globalne gospodarske strukture. Če ob vsem napisanem upoštevamo še aktualne politične razmere poznih devetdesetih in zgodnjih let enaindvajsetega stoletja, bi morda z le malo pretiravanja lahko dodali, da je zadnje Rawlsovo delo zgolj nekakšen politično-filozofski odsev liberalno integracijske politike ZDA, ki podobno kot Rawls liberalne standarde priznava in uveljavlja kot edine prave standarde družbene in gospodarske ureditve.

[17] O nameravanih reformah institucij OZN več v knjigi Ernesta Petriča *Zunanja politika.*

Rawlsov zadnji večji prispevek k politično-filozofski misli poznega dvajsetega stoletja je za razliko od njegove teorije pravičnosti v veliki meri eklektičen, saj ne ponuja nikakršnih konkretnejših predlogov glede globalne ureditve in razdelitve dobrin, oz. se opira na že obstoječe rešitve, pri čemer je, presenetljivo, velikokrat bolj popustljiv in nazadnjaški od že uveljavljenih rešitev.

Ob koncu sklopa naj morda omenim le še lastno prepričanje, da je kozmopolitska kritika Rawlsovega *Prava narodov* vsaj nekoliko prenagljena, saj skorajda v celoti prezre raven držav kot vendarle pomembnih, če že ne najpomembnejših političnih agentov. Koncept enotnega globalnega naravnega stanja, ki pomeni zgolj razširitev obstoječega notranjepolitičnega modela, in po katerem pogodbeniki predstavljajo osebe in ne držav, je (preveč) utopičen že zaradi majhne možnosti doseganja konsenza, saj so osebe, ki jih pogodbene stranke zastopajo, kljub vsemu še zmeraj člani določenih narodov oz. državljani držav, ne pa zgolj prebivalci sveta.

CRITICAL CONSIDERATIONS ABOUT RAWLS'S THE LAW OD PEOPLES

In my article I want to concentrate on several important lines of criticism regarding Rawls' Law of Peoples. The major topics that I am dealing with are divided into what I hope to be conclusive subchapters.

The first subchapter addresses the troublesome use of Rawls' basic categories. Together with several other critical philosophers I am trying to argue that Rawls fails to make a clear distinction between some of his crucial concepts, which makes his theory quite unintelligible.

The following two subchapters emphasise the need for redefinition of Rawls' conceptions of the 'state(s) of nature', thereby suggesting that one common global state of nature could provide a better foundation for his model of global, or international justice.

Next, I turn to somewhat harsh Rawls' presumption according to which only burdened societies can fully justify the need for help, and therefore any demand for possible redistribution would be nullified. Naturally, I want to argue that's hardly true because of the significant change in today's economic environment.

Further, Rawls seems to have an acute problem with the content and range of human rights. Consequently, he suggest two different types of their application and validity, for which I think that they could hardly be estimated as consistent with the concept of democratic cosmopolitanism.

Finally, I find myself inclined to the solution, also proposed by a few other political philosophers who envisage a cosmopolitan state of nature with some form of generalised Rawlsian principles of justice. I thus conclude with a general evaluation of Rawls' international, or global justice theory.

Keywords: cosmopolitanism, theory of justice, principles of (re)distribution, state of nature, human rights, globalisation.

Literatura

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

Buchanan, Allen (2004). *Justice, Legitimacy and Self-Determination*. New York: Oxford University Press.

Hardt, Michael in Negri, Antonio (2003). *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.

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

Held, David (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University Press, 1995.

Jamnik, Anton (1998). *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

Kymlicka, Will (2005). *Uvod v sodobno politično filozofijo*. Ljubljana: Založba Krtina.

Lampe, Rok et al. (2008). *Lizbonska pogodba z uvodnimi pojasnili*. Maribor: Doba Epis.

Petrič, Ernest (2010). *Zunanja politika*. Ljubljana: CEP in ZRC – SAZU.

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

Pogge, Thomas (2008). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, 2. izd. Cambridge: Polity Press.

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

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

Splošna deklaracija človekovih pravic: http://www.varuh-rs.si/index.php?id=102



Filozofija znanosti

Mitja Bek
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Teorija strun in problem razmejitve[1]

V pričujočem članku obravnavamo problem razmejitve, ki se ukvarja z ločevanjem znanosti in neznanosti, ter preverjamo teorijo strun s pomočjo filozofskih kriterijev za ločevanje med znanostjo in psevdoznanostjo. Pogledali smo si osnovne značilnosti teorije strun, ki v tem trenutku predstavlja obetavno kandidatko za končno teorijo vsega. S pomočjo štirih različnih filozofskih teorij, ki se ukvarjajo s problemom razmejitve med znanostjo in psevdoznanostjo in razvojem znanosti in kritiko Lee Smolina, smo preverili domet teorije strun.

Ključne besede: problem razmejitve, teorija strun, znanost, psevdoznanost, filozofski kriteriji.

Uvod

Človekovo spoštovanje do znanja je ena izmed njegovih najbolj posebnih značilnosti. Beseda znanje v latinskem prevodu pomeni *scientia* in ravno znanost je skozi čas postala oznaka za najbolj spoštovano vrsto znanja. A kako se le-ta razlikuje od vraževerja, ideologij, religij ali psevdoznanosti? Problem *razmejitve* (ali demarkacije) se ukvarja ravno z razmejitvijo med znanostjo in neznanostjo (psevdoznanostjo), znanostjo in filozofijo (metafiziko) ali med znanostjo in religijo. V tem članku se bomo osredotočili na razlikovanje med znanostjo in psevdoznanostjo in teorijo strun. Četudi je določena teorija verjetna in jo znanstvena skupnost sprejema kot resnično, je lahko hkrati psevdoznanstvena, torej nedokazljiva, nepodprta in neznanstvena. Teorija je lahko med drugim tudi izjemno znanstveno dragocena in pomembna, četudi je navzven neverjetna in ji popolnoma nihče ne verjame.

Teorija strun je sodobna teoretična fizikalna teorija, ki skuša opisati vse osnovne delce in združiti vse znane fizikalne sile v enotno teorijo sveta. Trdi, da je vse v vesolju sestavljeno iz majhnih vibrirajočih tokov energije, imenovanih strune. Zanimalo nas bo, ali lahko teorijo strun označimo za znanstveno teorijo, pri čemer si bomo pomagali s filozofskimi kriteriji razločevanja. Preverbo teorije strun bomo podkrepili tudi s kritiko priznanega fizika Lee Smolina.

[1] Članek je nastal na podlagi diplomskega dela »Problem razmejitve in teorija strun«, Filozofska fakulteta in FNM Univerze v Mariboru, 2011.

Problem razmejitve

Eden od temeljnih sodobnih problemov v filozofiji znanosti je problem znanstvenosti, ki izhaja iz problema razmejitve. Problem razmejitve se v grobem ukvarja z razmejitvijo znanstvenih teorij od vseh ostalih področij. Pogosto ga formuliramo kot razmejitev med znanostjo in metafiziko, pri čemer moramo biti pozorni, da obravnavamo metafiziko v širšem pomenu, kar storimo tako, da vanj vključimo tudi religijo, metafiziko v ožjem pomenu[2], psevdoznanost (Gilles, 1993: 155) ter ostala področja, ki jih ta tri ne vključujejo. Na iskanje meja znanosti je vplival predvsem velik uspeh Newtonove fizike in znanstvene revolucije na splošno. Znanstvena teorija je bila po Newtonu predstavljena kot tip teorije, ki je bil superioren glede na vse dotedanje oblike teorij.

Z razmejitvijo znanosti sta se ukvarjala že tako Kant kot Hume. Po Newtonu je bila znanstvena teorija razumljena kot nekaj, kar je superiorno glede na vse ostale oblike, saj je omogočala hitrejše odpiranje vrat pri iskanju resnice o Svetu in Vesolju. Ker je bila v istem času religija pod vse večjim drobnogledom in nasprotovanjem predvsem zaradi verskih vojn, je veljalo, da sta si znanost in religija popolnoma nasprotni. Hume kot nasprotnik religije je trdil, da tudi metafizika vsebuje samo izkrivljeno sklepanje in iluzijo (Hume, 1748: 165) ter zagovarjal in sprejemal le znanstvene teorije. Četudi je minilo kar nekaj stoletij, verski problemi še vedno niso izginili. Darwinovi teoriji evolucije, ki jo lahko uvrstimo med znanstvena dela in teorije, odkrito nasprotujejo kreacionisti,[3] ki zagovarjajo, da je izvor vrst, kot ga opisuje Geneza, vsaj tako prepričljiv kot teorija evolucije, in da je potrebno poučevati obe teoriji (Gilles, 1993: 154).

Ločevanje znanosti in religije ni edina različica problema razmejitve. Druga različica se ukvarja z razmejitvijo znanosti in psevdoznanosti. Molekularna biologija predstavlja tipično znanstveno disciplino, saj je delo, ki ga opravijo molekularni biologi, ko testirajo hipoteze, označeno za znanstveno. Po drugi strani lahko z vso gotovostjo trdimo, da igranja košarke ne moremo, ne glede na to, kako dobro jo igramo, označiti za znanstveno. Verjamem pa, da bi se našel kdo, ki bi trdil, da so košarkarske prvine, ki jih do potankosti izvaja Kobe Bryant, pravcata znanost. Na področju, ki se razteza med tema dvema jasnima primeroma, pa lahko rečemo, da vlada nestrinjanje (Godfrey-Smith, 2003: 3). Tega sivega področja ne smemo obravnavati kot presenečenje, saj je beseda *znanost n* sodobni družbi zelo pogosto uporabljena in je zelo učinkovita. Ljudje jo zelo pogosto uporabljajo pri mejnih primerih in teorijah, če želijo doseči njihovo sprejetje. In ker se besedi »znanost« in »znanstveno« uporabljata za različne retorične pomene, se ljudje med seboj konstantno prepirajo o tem, katero intelektualno delo lahko označimo za znanstveno in katero ne.

[2] Metafizika v ožjem pomenu vsebuje splošne filozofske teorije, kot so Platonova teorija idej, Leibnizeva teorija monad ipd.

[3] Kreacionizem je nauk, ki zagovarja, da je svet bil ustvarjen, takšen kolje danes, ne da bi se vmes kaj spreminjal ali razvijal. Označuje vero v stvarjenje, kakor je zapisano v Genezi (Tavzes, 2002: 622).

Nekateri avtorji so zagovarjali, da mora biti ločevanje med znanostjo in psevdoznanostjo brezčasno. Hannson (2008: 1) pravi, da če bi to sprejeli kot resnično, potem je kontradiktorno, da nekaj označimo za psevdoznanost ob enem in ne ob drugem času. Torej bi morali astrologijo, ki je bila v času antične Grčije obravnavana kot tako imenovano znanost, tudi v današnjem času obravnavati kot znanost. Ta argument temelji na napačni razlagi znanosti, saj je ena izmed njenih osnovnih značilnosti doseganje napredka s pomočjo empiričnega testiranja, intelektualno kritiko in raziskovanjem novih področij. Torej razmejitev znanosti ne more biti brezčasna, ker sama znanost ni brezčasna.

S psevdoznanostjo tako označujemo potvorjeno ali dvomljivo znanost, ki se želi opredeliti za znanost. Izraz psevdoznanost je po naravi slabšalen, ker ga uporabljamo za opis nekaterih teorij, panog in prepričanj, ki želijo zavajati z znanstvenim videzom. Zanjo je značilna uporaba nejasnih, pretiranih in nepreverjenih trditev (Hansson, 2008: 3). Med psevdoznanosti strokovnjaki v večini uvrščajo astrologijo, numerologijo, homeopatijo, kromoterapijo, kriptozoologijo, kreacionizem in druge vede, ki uporabljajo postopke, prijeme in razlage, ki . ne temeljijo na znanstveni metodi[4] in se ne poslužujejo iskanju otipljivih in preverljivih dokazov. S tem ne trdim, da te vede same po sebi ne morejo prispevati k razvoju posameznega področja, ampak želim le izpostaviti, da so njihove metode in pristopi drugačni, neznanstveni. Med znanostjo in psevdoznanostjo pa obstaja tudi tako imenovano »sivo področje«, v katero uvrščajo antropologijo, arheologijo, psihoanalizo in nekateri tudi ekonomijo. Vprašanje, ki se nam poraja, je, ali so te discipline dovolj blizu znanstvenim vedam, da jih v prihodnosti lahko mednje tudi uvrstimo, ali pa gre za družbene vede, o katerih mnogi dvomijo, da gre za pravo znanost. A tudi slednje se vedno bolj približujejo znanstvenim prijemom in metodam (Godfrey-Smith, 2003: 3).

Vzemimo za primer homeopatijo, ki je oblika alternativne medicine, temelječ: na prepričanju, da se lahko bolnika zdravi na podlagi zakona podobnosti z izjemno razredčenimi zdravili, ki vsebujejo pretežno vodo in alkohol. Četudi s vsi ne strinjajo z vključitvijo homeopatije med psevdoznanosti, le-ta za zdaj r uspela priskrbeti dovolj empiričnih dokazov oz. eksperimentalnih testiranj, ki 1 potrdili njeno veljavnost, ne glede na povečanje njene sprejetosti in povezanosti s tradicionalno medicino. Njena največja težava leži v pomisleku, ki izhaja iz moralnega vidika in varnosti bolnikov, ker se lahko pripeti, da bolniki ne dobijo ustrezne oskrbe za bolezni, ki se jih lahko uspešno zdravi z običajnimi zdravili. Ne glede na uspešnost v posameznih primerih je pot homeopatije do sprejetja v znanstveno skupnost še dolga in naporna. Dokazati bo morala, da lahko v določenem zdravstvenem primeru predvidi potrebno zdravljenje na način, skladen in preverljiv z znanstveno metodo.

[4] Znanstvena metoda je skupno ime za tehnike preučevanja pojavov, pridobivanja novega znanja ali popravljanja in povezovanja že pridobljenega znanja. Sestoji iz zbiranja podatkov s pomočjo opazovanja in eksperimentiranja in preizkušanja hipotez. Da jo lahko označimo za znanstveno, mora temeljiti na zbiranju opazljivih, empiričnih in merljivih dokazov, podvrženih določenim merilom razmišljanja.

Znanost in psevdoznanost

Za določeno aktivnost, ki je prepoznana kot znanost, navadno velja, da vključuje potrditev in da stremi k doseganju znanja. Ločevanje med znanostjo in psevdoznanostjo je tako del širše naloge, ki želi poiskati tista prepričanja, ki so epistemološko potrjena in gotova. Četudi lahko ljudje intuitivno določimo, katera področja spadajo med znanosti, na primer fizika, kemija in biologija, in katera med psevdoznanosti, kot so hiromantika[5] in astrologija, se je izkazalo, da težko določimo skupen kriterij za ločevanje znanosti od psevdoznanosti. Kriteriji ločevanja, ki jih filozofi znanosti zagovarjajo, so običajno preozki ali preširoki. A oglejmo si najprej nekaj sodobnih predlogov.

Hannson, Baigrie in drugi avtorji so predlagali naslednja kriterija, ki ju mora aktivnost ali doktrina izpolnjevati, da jo označimo za psevdoznanstveno:

1. da aktivnost ni znanstvena, in
2. da je del neznanstvene doktrine, katere glavni zagovorniki jo želijo prikazati kot znanstveno.

Grove obravnava psevdoznanost v širšem smislu in tako poda štiri značilnosti, ki naj bi jo opisale. Prva je pomanjkanje preverljivega teoretičnega okvirja, ki je sposoben podpreti, povezati in razložiti lastne trditve. Druga značilnost je pomanjkanje napredka. Kot tretjo je navedel odpor do kakršnihkoli indicev, ki bi dokazovali nasprotno. Kot zadnjo pa poda popolni odpor do vseh kritik (Mahner, 2007: 545). Derksen zavrača idejo, da so teorije, prakse oz. kar celotna področja, psevdoznanstvena. Namesto tega predlaga, da pregledamo pretenzije posameznih psevdoznanstvenikov. Navsezadnje ni področje tisto, ki ima lahko znanstvene pretenzije, ampak njegovi praktiki in samo njih lahko obtožimo, da so določene zahteve napačne, smešne ali izven konteksta (Mahner, 2007: 546).

Kuipers definira psevdoznanost kot kombinacijo znanstvenih zahtev in zanemarjanja »principov napredka teorij«. S tem mislimo predvsem na sprejemanje bolj uspešnih teorij, s katerimi eliminiramo manj uspešne. To opravljamo v okviru posameznega raziskovalnega programa, v katerem ohranjamo jedro nedotaknjeno. Le če nam ta strategija ne omogoča napredka, lahko pričnemo iskati novejši raziskovalni program. Ta pravila tvorijo znanstveni (metodološki) dogmatizem (Mahner, 2007: 546). S temi značilnostmi so nam različni avtorji zagotovili pomembne indice psevdoznanstvenosti, ki jih lahko uporabimo pri analizah različnih teorij, praks ali področij znanosti, za katere domnevamo, da so psevdoznanstvena.

Pri razlikovanju znanosti in psevdoznanosti moramo biti pozorni tudi na to, da nasprotje znanosti ni le psevdoznanost, ampak neznanost, ki med drugim vključuje tudi druge neznanstvene fenomene, kot so metafizika, religija, psevdotehnologija in različne oblike neznanstvenih praks (Hansson, 2008: 17). Psevdoznanost naj bi opisovala tista neznanstvena področja, ki imajo znanstvene pretenzije (namere). Kaj lahko potem storimo z neznanstvenimi področji, ki so mogoče videti kot psevdoznanstvena, a nimajo nobene namere, da bi same sebe označevale za znanstvene (Mahner, 2007: 546)? Predvsem

[5] Hiromantika ali hiromantija je napovedovanje usode iz črt na posameznikovi dlani.

področja ezoteričnosti, okultizma in »new age« razmišljanja si ne želijo biti znanstvena, ker so že v osnovi *protiznanstveno* nastrojena. Zavračajo znanstveni pristop pri iskanju znanja in sprejemajo drugačne načine dojemanja in sprejemanja znanja. Hkrati pa označujejo znanje, pridobljeno z znanstvenimi pristopi, kot ozkogledno in potrebno dodatne razlage. Za njih torej standardna definicija psevdoznanosti ne velja. A ezoterična področja in različne oblike alternativnega zdravljenja, kot je šamanizem, lahko tudi tekmujejo z znanostjo in trdijo, da so prišla do določenih spoznanj, dejstev in znanja, ki jih znanost zaradi njene ozkoglednosti spregleda (Mahner, 2007: 547). Res pa je, da tako pridobljeno znanje pogosto pride v konflikt z obče sprejetim znanstveno pridobljenim znanjem. Ker prihaja do težav pri kategorizaciji področij neznanosti, je Mahner predlagal in oblikoval izraz paraznanost, v katerega lahko uvrstimo vsa neznanstvena področja, ki nimajo znanstvenih pretenzij in *ne* želijo biti obravnavana kot znanstvena. Uporabno se nam zdi Mahnerjevo razlikovanje med znanostjo, psevdoznanostjo (pretenzija na znanstvenost) in paraznanostjo. Razlikujemo pa lahko tudi med psevdotehnologijo[6] in paratehnologijo[7] ter psevdohumanizmom[8]' in parahumanizmom[9]' (Mahner, 2007: 547).

Teorija strun

Aktualna zgleda za razpravo o psevdoznanosti nista samo marksizem in psihoanaliza, ki ju obravnava že Popper, ali od časov razsvetljenstva dalje razvpit; astrologija, ampak tudi teorija strun v sodobni teoretični fiziki.[10] V zadnjih neka desetletjih se je teorija strun izkazala kot najbolj obetavna kandidatka za opis teorije gravitacije v mikroskopskem svetu, tako imenovane kvantne gravitacije, s čimer je postala edina teorija, ki je uspešno združila v en sistem vse 4 znane sile v vesolju in vso znano snov. Je ena izmed teorij, ki želi pridobiti oznako končna teorija vsega.[11] Prvi, ki je odkrito iskal poenoteno teorijo je bil Albert Einstein, ki je po razvoju in objavi splošne teorije relativnosti, večino časa posvetil iskanju končne teorije vsega. Teoriji strun je kot prvi uspelo to, o čemer je sanjaril že Einstein, združila je gravitacijsko silo s šibko in močno jedrsko silo ter elektromagnetno silo. Dejstvo, da fiziki še danes nadaljujejo z iskanjem velike enotne fizikalne teorije, je na neki način dokaz njihovega poklona

[6] Psevdotehnologija je področje tehnologije, ki temelji na psevdoznanostih.

[7] Paratehnika je »nora tehnika«, ki ne temelji na psevdoznanostih, ampak mogoče le na tradicionalnih magičnih teorijah (Mahner, 2007: 547).

[8] Psevdohumanizem je področje, ki se pretvarja, da producira humanistično znanje, čeravno je sestavljeno iz čistega intelektualnega nazadnjaštva (Mahner, 2007: 548).

[9] Parahumanistično področje je tisto, ki se pretvarja, da proizvaja humanistično znanje, čeravno je sestavljeno iz čistega intelektualnega nazadnjaštva, a se ne pretvarja, da spada v krog humanističnih ved (Mahner, 2007: 548).

[10] Teorija strun bo predstavljala bozonsko teorijo strun, vseh pet teorij superstrun in M-teorijo. Torej bo za lažji nazorni prikaz teorija strun označevala vse njene različice. Vse in še več o teoriji strun se lahko najde v knjigi B. Greena *Tkanina vesolja.*

[11] Končna teorija vsega mora zavzeti tako obliko, ki bo sposobna opisati vesolje tako, da ne bo zadela ob notranje nedoslednosti ali izzvala logičnih nesmislov. Po tej teoriji so stvari takšne, kot so, ker morajo biti takšne.

Einsteinu, ki je korenito spremenil dojemanje znanstvenega mišljenja in sam način znanstvenega mišljenja v dvajsetem stoletju (Hawking, 2005: 197).

Bistvena ideja teorije strun pravi, da obstaja v vesolju samo en temeljni gradnik imenovan struna (Güijosa, 2004). Poleg strune je zanjo značilno tudi obstoj 9 ali 10 prostorskih in 1 časovne dimenzije, kar predstavlja zelo veliko prepreko pri laičnem poskusu njenega razumevanja, saj smo ljudje navajeni na 3 prostorske in 1 časovno dimenzijo. Za potrebe članka se bomo izognili matematičnemu ozadju in razlagi teorije strun ter se osredotočili na njen osnovni gradnik. Struna je majhna enoali večdimenzionalna zanka, ki niha v različnih smereh. Njena velikost je primerljiva z velikostjo Planckove dolžine $l_P = \sqrt{(\hbar \cdot \kappa/c^3)} = \approx 1{,}616252 \cdot 10^{-35}$ m. Tako kot različne oscilacije muzikalnih strun proizvajajo različne tone, različne oscilacije osnovne strune ustrezajo različnim vrednostim fizikalnih lastnosti strune, kot sta njena masa ali spin. Glede na različne načine nihanja lahko določimo, ali je govora o fotonu, kvarku ali katerem drugem delcu. Fiziki so ugotovili, da lahko povežejo različne vzorce nihanja strun z drugimi lastnostmi, kot so električni naboj, naboj šibke sile in naboj močne sile. Vse te različne strune se med seboj razlikujejo samo v resonančnih nihajnih vzorcih in skupaj sestavljajo tako imenovano kozmično simfonijo (Greene, 2005: 159). Ker so strune osnovni gradniki vesolja, le-te niso sestavljene iz še manjših gradnikov. Torej je vprašanje o njihovi sestavi oz. strukturi brez pomena.

Za lažje primerjavo in preverjanje bomo teorijo strun obravnavali v širšem smislu, v katerem bomo združili skupaj vseh pet teorij superstrun (teorija I, teorija IIA, teorija IIB, heterotija 0(32) in heterotija $E_8 \times E_8$.) in M-teorijo.[12] Le-te se medsebojno razlikujejo glede na to, ali predpostavljajo zaprte ali odprte strune, kakšno kiralnost[13] in vijačnost[14] imajo njene strune ter v gaugevi simetriji skupine. M-teorija je razširjena oblika teorij superstrun, ker posamezne teorije superstrun s pomočjo dualnosti uspešno medsebojno povezuje. Med drugim predpostavlja obstoj dvodimenzionalnih membran ali 2D-bran. Vsebuje tudi druga telesa s p-prostorskimi dimenzijami, pri čemer je *p* lahko katerokoli celo število manjše od 10 (Greene, 2006: 455).

Ne glede na sprejemanje ali zavračanje teoretične vsebine teorije strun in M-teorije znanstveniki in teoretiki strun načrtujejo poskuse, s katerimi bi lahko v prihodnosti med drugim raziskali tudi področja velikostnega reda $10^{-18}m$. Če želimo preučevati strune, uporabni preiskovalni delci ne smejo biti mnogo večji od struktur, ki jih preučujejo (Greene, 2005: 167). Zato pospeševalniki in trkalniki delcev uporabljajo elektrone in protone kot sonde za preiskovanje, saj

[12] M-teorija je različica teorije strun, ki jo je formuliral Edward Witten. Imenoval jo je 11-dimenzionalna supergravitacijo, s pomočjo katere je pokazal, da so posamezne teorije superstrun medsebojno povezane s pomočjo transformacij, imenovanih dualnosti. M-teorija med drugim predpostavlja obstoj 2-D, 3-D ali do 10-D teles.

[13] Kiralnost je pojav, ki se kaže v tem, da slika predmeta ni enaka predmetu. Uporablja se v fiziki, kemiji in matematiki. V fiziki osnovnih delcev kiralnost pomeni, da delec razlikuje med levo in desno stran vrtenja glede na smer gibanja. S spinom se lahko tako določi levosučnost in desnosučnost delca.

[14] Vijačnost je v fiziki osnovnih delcev projekcija spina glede na smer gibalne količine in je psevdoskalar.

so ti zaradi svoje majhnosti veliko bolj primerni. Na teh mikroskopskih razdaljah je najprimernejša mera preiskovalne znanosti njegova kvantna valovna dolžina, ki je obratno sorazmerna z njegovo gibalno količino, ki določa njegovo energijo. Z večanjem energije točkastega delca krajšamo njegovo kvantno valovno dolžino, kar nam omogoča, da lahko raziščemo zelo majhne strukture. Netočkasta narava strune nam onemogoča, da bi jo uporabili za raziskovanje pojavov na razdaljah, krajših od Planckove dolžine (Greene, 2005: 169), če lahko sploh trdimo, da takšni objekti obstajajo. Če strune dosegajo velikost $10^{-18}m$, potem delci, ki ustrezajo višjim harmoničnim nihanjem, nimajo tako velikih mas, da bi presegale Planckovo maso, kot napoveduje standardni model. Njihove mase so le nekaj tisočkrat večje od mase protona, to pa je že v razponu in dometu hadronskega trkalnika,[15] zgrajenega v evropskem centru za jedrske raziskave CERN v Švici. Če bi to nihanje strun lahko vzbudili s pomočjo visokoenergijskih trkov, bi se detektorji v pospeševalniku razsvetlili kot novoletna jelka (Greene, 2006: 469). Teorija strun bi potem na podatkih pustila takšen pečat, ki ga ne bi mogli zgrešiti. Po *scenariju svetovne brane* bi morali visokoenergijski trki ustvariti celo majhne črne luknje. Črno luknjo lahko ustvarimo na svoji dlani, če sprejmemo splošno relativnost in stisnemo dovolj snovi. Edino, kar nas pri tem lahko ovira, je naša nezmožnost, da bi bili dovolj močni. A če je na majhnih razdaljah gravitacija večja, kot smo do zdaj verjeli, potem za nastanek črne luknje ne potrebujemo tako velike sile. Po teoretičnih izračunih bo veliki hadronski trkalnik zmogel dovolj moči, da bo pri visokoenergijskih trkih med protoni ustvaril mikroskopske črne luknje, s čimer bo omogočil potrditev ali zavrnitev nekaterih najbolj ekstravagantnih zamisli, med drugim tudi teorijo strun Problem je, da za zdaj ne moremo potrditi ali ovreči pravilnosti napovedi teorij strun, ker še nismo uspeli opraviti praktičnega poskusa, s katerim bi lahko pr vedli napovedi teorije strun. Zato obstaja možnost, da so le-te napačne in d strune ne obstajajo. In ravno to vprašanje nas popelje na področje razmejitvi znanosti od psevdoznanosti. Kam bi torej uvrstili teorijo strun?

Zagovorniki teorije strun slednjo predstavljajo tudi kot končno teorijo vsega. A četudi bodo zagovorniki teorije strun enkrat mogoče uspeli potrditi njene napovedi, se krog kritikov, ki prihajajo ne samo iz področja filozofije znanosti, ampak tudi iz fizikalnega področja, vztrajno povečuje. Eden izmed kritikov je tudi Lee Smolin.[16]

[15] Veliki hadronski trkalnik (LHC) je kompleks pospeševalnika električno nabitih osnovnih delcev, namenjen za trkanje nasprotnih tokov protonov z zelo veliko kinetično energijo. Glavni cilj je raziskovanje standardnega modela. Predvidevajo, da bi lahko potrdil obstoj Higgsovih bozonov, kar bi potrdilo napovedi standardnega modela. Zgradila ga je Evropska organizacija za jedrske raziskave (CERN) v Ženevi.

[16] Lee Smolin (1955) je ameriški teoretični fizik. Je eden izmed fizikov, ki so oblikovali zančno kvantno gravitacijo. Največ se ukvarja s kvantno teorijo, teorijo strun in ostalimi teorijami znotraj kvantne mehanike.

Kritika Lee Smolina

V obdobju krize znanosti se znanstveniki zatečejo po pomoč tudi k filozofski analizi teorij ter k logični analizi pojmov, domnevno nevprašljivih aksiomov in podrobnemu pregledu strukture teorij. To se je zgodilo s klasično Newtonovo mehaniko konec 19. stoletja, ko so je pojavila vrsta vprašanj glede združljivosti mehanske podobe sveta s teorijo elektromagnetizma, valovno teorijo svetlobe in atomsko hipotezo. Danes so podobne fundamentalne raziskave značilne za različne teorije kvantne gravitacije, med drugim tudi v teoriji strun.

Ali je teorija strun sploh znanstvena, se v sodobnem času sprašuje precej znanstvenikov, filozofov znanosti in ostalih, ki jih to področje zanima. Lee Smolin temu doda še vprašanje, ali so do sedaj opravljene raziskave vodile do uporabne matematike ali drugih problemov znotraj fizike (Smolin, 2006: 177). Sprašuje se, do katere mere je teorija strun izpolnila njeno osnovno obljubo kot teorija, ki bo združila teorijo kvantne gravitacije in fiziko osnovnih delcev. Takšna ocena ne sme temeljiti na nerealiziranih hipotezah ali na obljubah njenih privržencev, četudi so med njimi briljantni matematiki, priznani fiziki in znanstveniki drugih smeri. Pri teoriji strun je govora o znanosti, pri čemer vemo, da lahko resničnost teorije ocenjujemo na podlagi rezultatov, ki so objavljeni v znanstveni literaturi, kjer moramo razlikovati med domnevo in dokazom (Smolin, 2006: 178).

Problem pri teoriji strun je, trdi Smolin, da je v kontinuiranem razvoju že 40 let. Od tega se že 20 let z njo ukvarjajo najboljši znanstveniki sveta, a nas do zdaj še ni vodila do oblikovanja novih potrditvenih poskusov. Ob tem se ukvarja tudi z večino podatkov in dejstev, ki so že bila pojasnjena. Skoraj vse ključne domneve so stare vsaj 10 let in nič ne kaže, da bi se kaj spremenilo (Smolin, 2006: 179). Ker so se v teh 40 letih razvile še druge teorije, ki se prav tako trudijo povezati kvantno mehaniko z gravitacijo, je zdaj ravno pravi čas, da poskusimo podati kritično oceno.

Najprej bomo poskusili poiskati povezavo med teoretičnimi napovedmi in opazovanji ter poskusi. Za zdaj teorije strun ne moremo empirično preveriti, ker ne posedujemo dovolj znanja, nimamo razvite primerne tehnologije in oblikovanih izvedljivih eksperimentov (Smolin, 2006: 179). To sicer predstavlja precej močan razlog, da bi se z njo morali prenehati ukvarjati. A nam teorija tega enostavno ne dovoli, saj predstavlja preveliko skušnjavo s tem, kaj bi pridobili, če bi se izkazalo, da je resnična. Trenutna zgradba in sestava teorije strun je nepopolna, saj nimamo sprejetih niti osnovnih principov niti oblikovanih temeljnih enačb, ki naj bi jo predstavljale. Naše znanje o teoriji strun je sestavljeno predvsem iz okvirnih rezultatov, približkov in domnev, ki izhajajo iz posameznih različic teorije strun. Ob tem določene značilnosti posameznih teorij strun predstavljajo probleme, katere je odstranila šele M-teorija, ko je z vpeljavo dualnosti povezala vse različice teorij superstrun v enotno teorijo. Le-ta se prav tako ubada z določenimi težavami. Med drugim nima oblikovanih osnovnih principov in napisanih osnovnih zakonov ter predstavlja le skupek domnev.

Smolin trdi, da lahko iz tega izpeljemo, da če sprejmemo katerokoli od petih teorij superstrun, moramo sprejeti, da le-ta nima nič v zvezi z naravo, ker nobena ni zmožna priskrbeti eksperimentalnih podatkov in dokazov. Tako naše upanje za uspeh tiči v sprejetju M-teorije, katere obstoj temelji zgolj na domnevi. Njeni zagovorniki seveda tej oceni nasprotujejo in zagotavljajo, da je M-teorija še kako resnična in pravilna. Po drugi strani Smolin spet odgovarja, da to prav tako temelji na domnevi (2006: 182). Pravi, da moramo priznati, da dejansko teorije strun ne obstajajo, ampak obstajajo le rešitve klasičnih matematičnih enačb. Njihov pomen je popolnoma odvisen od obstoja teorij, ki jih do zdaj še nihče ni uspel formulirati in dokazati. Torej lahko sklepamo, da ni razloga, ki bi nas prepričal, da je katera izmed njih pravilna (Smolin, 2006: 183). Ob tem moramo pustiti možnost, da lahko teorijo, ki bo zadovoljila pričakovanja, vseeno kdo nekoč oblikuje. Hkrati pa se moramo zavedati, da obstaja možnost, da takšne teorije nikoli ni bilo in ne bo mogoče oblikovati.

Teorija strun naj bi predstavljala nadgradnjo standardnega modela, a za zdaj ni izpolnila svojih pričakovanj. V tem trenutku vsa prihodnost teorije strun sloni na M-teoriji, čeprav tudi njo lažje označimo za model kot pa za vzpostavljeno teorijo. Njeno največjo šibkost predstavlja dejstvo, da ni formulirana kot teorija, ki bi bila neodvisna od ozadja[17] (Smolin, 2006: 183). Sicer bozonska teorija strun vsebuje domnevo, da je iz nje možno izpeljati Einsteinovo splošno relativnost. A ta rešitev temelji na 26 prostorsko-časovnih dimenzijah in predvideva obstoj tahionov, zaradi česar ne predstavlja verjetnega odgovora. S tem, ko so jo želeli preoblikovati in so ji dodali supersimetrijo, so oblikovali 5 različnih teorij superstrun. Tako je temeljni zakon postal precej bolj zapleten (Smolin, 2006: 187), s čimer je skupek vseh petih teorij superstrun postal precej bolj kompleksen, kot je bila prvotna teorija.

Glede na delne dokaze brez konkretnih rezultatov, ki jih je teorija strun ponudila, je nemogoče vedeti, ali teorija strun dejansko predstavlja enotno teorijo sveta. Smolinova zavrnitev teorije strun kot legitimne znanstvene teorije med drugim temelji tudi na predpostavki, da se je z njo, brez prave potrditve, ukvarjalo veliko fizikov, kar predstavlja zadostni razlog, da jo označimo kot napačno (2006: 190). Po drugi strani ji daje precejšnje priznanje za dokaze za obstoj črnih lukenj in p-bran, za katere obstaja celo upanje, da bodo v bližnji prihodnosti opazovalno preverljive. Ne glede na trenutno nezmožnost dokaza njene resničnosti to še ne pomeni, da napovedi teorije niso niti pravilne niti napačne Ravno zato ne smemo prehitro sprejemati nepreverjenih in nepotrjenih sodb te odločitev.

Smolin (2006: 198) zaključi, da bi morali pozornost preusmeriti na ostale teorije, ki se ukvarjajo z iskanjem končne teorije vsega, z razlago kvantne gravitacije, obstoja črnih lukenj in ostalih problemov ter nerešenih fizikalnih pojavov. A četudi Smolin zavrača teorijo strun kot legitimno znanstveno teorijo,

[17] Neodvisnost od ozadja predstavlja koncept ali predpostavko, da je narava naše realnosti konsistentna skozi ves prostor in čas. Ta predpostavka je temelj v vseh fizikalnih znanostih. Noben opazovalec ne more izvesti meritve, ki bi bila logično nekonsistentna s prejšnjimi merjenji, če je bila meritev opravljena pod sklopom pravil, ki je neodvisna od prostora in časa opazovanj.

ker ima preveč nepovezanih koncev in težav, pravi, da se ukvarjanje z njo ne bi smelo končati, vsaj tako dolgo ne, dokler obstaja možnost njene potrditve.

Teorija strun in filozofski kriteriji znanstvenosti

Teorija strun ponuja enoten in enostaven opis vesolja in njegovih osnovnih delcev, ki temelji na predpostavki, da je najmanjši gradnik v vesolju struna in da živimo v večdimenzionalnem svetu. Teorija strun s svojimi napovedmi o obstoju gravitona, vključenosti supersimetrije, dualnosti med različnimi teorijami superstrun, o obstoju črnih lukenj, 11 dimenzijah in velikosti, masi ter ostalih lastnostih strun zadovolji tako kriterij koherentnosti kot delno tudi napovedljivosti. Tudi matematično ozadje teorije strun se je v teh 4 desetletjih precej razvilo in dopolnilo in izmed vseh alternativnih teorij poenotenja predstavlja najbolj konsistenten, koherenten sistem, z veliko napovedno močjo. Filozofija znanosti v 20. stoletju je v obravnavi problema psevdoznanosti predlagala nekaj kriterijev razločevanja. Oglejmo si, kako bi sedanje stanje razprav v teoriji strun iz svojih teoretskih izhodišč ocenili logični pozitivisti Popper, Kuhn in Lakatos.

Teorija strun in logični pozitivizem

Logični pozitivisti so želeli ločiti smiselne trditve od nesmiselnih. Stavek je pomenljiv, če je preverljiv. Znanstvene trditve so obravnavali kot preverljive in smiselne. Trditve metafizike, religije in različnih ideologij so zanje nesmiselne (Mahner, 2007: 517). Med znanosti pa so uvrščali tiste teorije, katerih napovedi in ugotovitve so temeljile na empirični preverljivosti pomena njihovih trditev. Glede na težavo s testiranjem, s katero se teorija strun srečuje že vse od formulacije bozonske teorije strun naprej, lahko trdimo, da je logični pozitivisti ne bi uvrstili med empirično preverljive znanosti. Obravnavali bi jo podobno kot astrologijo ali ostale tako imenovane psevdoznanstvene teorije. Znanstvene razprave o pomenski plati teorije strun potekajo že skoraj 40 let. V tem času se je teorija strun precej spremenila in izoblikovala, a še vedno ima težave z empiričnim preverjanjem lastnih napovedi. V zadnjem času so zagovorniki teorije strun izoblikovali vsaj 4 poskuse, s pomočjo katerih naj bi najenostavneje potrdili določene napovedi teorije strun in posledično potrdili preverljivost teorije in njen obstoj. A do zdaj še niso prišli do kakršnihkoli uporabnih rezultatov. Za delno potrditev teorije strun se lahko šteje odkritje kvark-gluonske plazme, ki naj bi predstavljala snov, iz katere so sestavljene črne luknje. Tudi nematični tekoči kristali omogočajo preverjanje napovedi, ki jih daje teorija strun, s čimer analogno potrjujejo njeno resničnost. Dokler poskusi ne bodo zagotavljali pravih, neanalogno preverljivih rezultatov, ki jih lahko primerjamo z napovedmi, tako dolgo teorija strun, skozi oči logičnih pozitivistov, ne bi bila sprejeta kot znanstvena. A po drugi strani je v kriteriju razmejitve znanosti pri logičnih pozitivistih znana težava v načelni nemožnosti dokončne preverljivosti splošnih trditev, ki jih ne moremo dokončno niti potrditi

niti zavrniti. V primerih, ko smo soočeni s splošnimi trditvami, kot je »za vse X velja, da če je A potem B«, opazovanje pojava B potrdi pojav A le induktivno in nikoli dokončno. S pomočjo teze preverljivosti zato sploh ne moremo dokončno preveriti znanstvenih trditev.

Ugotovimo lahko tudi, da so zagovorniki teorije strun v zadnjih nekaj letih uspeli oblikovati in sestaviti več različnih poskusov, s pomočjo katerih naj bi tudi empirično potrdili obstoj in resničnost njenih napovedi. Pri tem se spopadajo s težavami, ki se nanašajo predvsem na premalo in preslabo tehnološko podporo, saj za zdaj ne posedujemo potrebnega znanja, naprav in tehnologije, ki bi omogočala testiranje in preiskovanje na velikostih $l = 10^{-18}$, kaj šele v velikostih Planckove dolžine. Kljub temu se teorija strun trudi uspešno proizvajati različne napovedi in ponujati teoretične razlage fizikalnih pojavov.

Teorija strun in falzifikacionizem

Karl Popper[18] je razvil teorijo, ki naj bi se uspešno upirala problemom, na katere smo naleteli pri poskusu razlage in ločevanja med področji znanosti in neznanosti. Njegove ideje so imele v 20. stoletju globok vpliv na teorije posameznih znanstvenih metod. Vsaka znanost se začne s hipotezo ali teorijo (Goodstein, 2000). Cilj znanosti je iskanje resnice, pri čemer nam lahko pomaga metodologija falzifikacionizma. Problem razmejitve pa predstavlja ključ, ki nam bo, po mnenju Popperja, pomagal razrešiti večino temeljnih problemov znotraj filozofije znanosti.

Teorija falzifikacije trdi, da se lahko stavki empirične znanosti ovržejo samo z empiričnim izkustvom in osnovnimi stavki, nikakor pa jih ne moremo potrditi. Stavki morajo biti dokončno odločljivi, kar pomeni, da mora biti njihova oblika takšna, ki omogoča logično ovržbo (Popper, 1998: 37). Osnovno logično pravilo, ki se pri falzifikaciji uporablja, je modus tollens: »Če je *p* mogoče izpeljati iz *t*, pri čemer je *p* napačen, potem sledi, da je tudi *t* napačen« (Popper, 1998: 78). S tem načinom sklepanja lahko ovržemo tako teorijo kot tudi njene začetne pogoje. Preverjanje splošnega stavka ni isto kot verifikacija pri logičnih pozitivistih, saj je vedno le začasnega značaja in je izpostavljeno mnogim korekcijam. Popper je uvedel različne stopnje preverjanja in pojem podkrepitve neke hipoteze ali teorije. Če hipoteza način preverjanja s poskusi falzificiranja prestane, potem je, pravi Popper (1998: 297), začasno podkrepljena in jo lahko ohranimo nespremenjeno za nadaljnje znanstveno delo.

Za teorijo lahko rečemo, da je bila ovržena le, če smo sprejeli takšne osnovne stavke, ki so bili v nasprotju z njo in če ti isti stavki hkrati podkrepijo ovržbeno hipotezo ali teorijo (Popper, 1998: 89-91). Tak pristop nam na neki način omogoča razumevanje znanosti. Če ne bi obstajale okoliščine, ki bi nas vodile k zavrnitvi teorije, se nam ne bi bilo treba ukvarjati z raziskovanjem hipotez ali teorij, ki v tem primeru ne bi mogle biti napačne (Newall, 2005). Četudi teorija,

[18] Karl Popper (1902) je bil avstrijsko-angleški filozof, ki se je ukvarjal pretežno s filozofijo znanosti. Njegovo najbolj znano delo je *»Logika znanstvenega odkritja«*, napisano leta 1934, v kateri predstavi in zagovarja teorijo falzifikacije.

ki jo falzificiramo, ni nikoli falzificirana, nas ta pristop prisili v iskanje druge, boljše teorije in posledično omogoča napredek v znanosti. Sofisticirana oblika falzifikacije zahteva, da če želimo določeno teorijo T_1 falzificirati, mora biti zadoščeno 3 pogojem:

1. obstajati mora teorija T_2, ki predvideva nova dejstva in napovedi, ki jih teorija T_1 ne more;
2. da teorija T_2 razloži vse, kar je prej razložila teorija T_1 in
3. da je nekaj teh novih napovedi bilo eksperimentalno potrjenih.

Teorije ne smemo falzificirati, dokler nekdo ne predstavi boljše. Za Popperjevo (1998) teorijo falzifikacije je pomembno predvsem testiranje več različnih hipotez ali teorij, izmed katerih se, s pomočjo poskusov, izbere tista, ki je z njimi uspešno opravila. Seveda se teorijo tako dolgo preverja, da pridemo do njene zavrnitve. Sele tedaj jo lahko označimo za znanstveno. Glede na Popperjev kriterij razmejitve spadajo fizika, kemija in psihologija med znanosti, psihoanalizo označi za preznanost,[19]" medtem ko astrologijo uvrsti med psevdoznanosti. Čeprav znanost ne more doseči resnice, sta njena najmočnejša motiva težnja po spoznanju in iskanje resnice. Njen napredek je usmerjen k odkrivanju neskončnega, vendar dosegljivega cilja (Popper, 1998: 311).

Za zdaj teorija strun predstavlja najboljšo alternativo pri formuliranju končne (enotne) teorije vsega, saj predstavlja nadgradnjo standardnega modela, združuje vse štiri znane sile, šibko in močno jedrsko silo, gravitacijsko silo in elektromagnetno silo ter zajema vso znano snov. Napovedi, ki naj bi jih teorija strun podala, naj bi bile mnogo bolj natančne in podrobne od napovedi, ki jih daje standardni model. Pri tem naletimo na težavo, ker so napovedi pri obeh teoretične narave, zaradi česar večine izmed njih nismo zmožni uspešno empirično preverjati. Pri takšni razlagi ima standardni model prednost, saj so do zdaj skoraj vsa eksperimentalna preverjanja potrdila nekatere napovedi standardnega modela, kot so na primer obstoj bozonov W in Z, gluonov in kvarkov »vrh« in »čar«. Na drugi strani pa nam pri teoriji strun, vsaj za zdaj, ostanejo le bolj ali nanj uspešne domneve, katerih še ne moremo eksperimentalno preveriti. Teorija strun predvideva nova dejstva in napovedi, kot to zahteva Popper, pri katerih naj bi bila bolj ali manj uspešna, ker vključuje tudi tista področja, ki jih standardni model ne. Hkrati tudi uspešno razloži tista področja in napovedi, ki jih vsebuje standardni model. Težava se pojavi pri potrjevanju teh novih napovedi z empiričnim testiranjem. Podkrepitev, in posledično njena napovedna moč, teorije strun bo naraščala z vsakim dodatnim poskusom njenega zavračanja, ki ga bo preživela. A vse dokler bodo ti poskusi le teoretične narave, je teorija strun kot končna teorija vsega obsojena na bitko, iz katere ne more iziti kot zmagovalka, še posebej ne v svetu, v katerem se znanstvenost dojema skozi oči empiričnih poskusov, testiranj in preverjanj.

Pri poskusu falzifikacije teorije strun se nam že na začetku pojavi nepremostljiva težava, saj kot vemo, napovedi teorije strun vsaj do sedaj niso bile empirično potrjene niti zavrnjene. Če želimo teorijo strun ovreči, moramo

[19] Preznanost je oznaka za teorije, ki vsebujejo uporabne in informativne resnice, a niso oblikovane tako, da bi jih lahko falzificirali in posledično označili za znanstvene (Thorton, 1997).

oblikovati poskus, ki bo s tem, ko bo dokazal resničnost drage teorije, na primer standardnega modela, hkrati le-to ovrgel. A to je samo ena izmed možnih falzifikacij. Ker še nismo uspeli oblikovati poskusa, ki bi napovedi teorije strun uspešno preveril, je enostavno za zdaj ne moremo niti potrditi niti ovreči. Teorije, ki je ne moremo falzificirati, torej ovreči, ne moremo označiti za znanstveno. Toda leta 2007 so fiziki v Brookhavenovem nacionalnem laboratoriju v New Yorku uspeli ustvariti snov, imenovano kvark-gluonska plazma. Predstavljala naj bi stanje snovi nekaj milisekund po velikem poku. Takšna plazma, opisana s tremi dimenzijami, naj bi natančno ustrezala črni luknji v višjem dimenzionalnem prostoru, saj so pokazali, da je lastnost tekoče plazme opisana z istimi fizikalnimi enačbami kot večdimenzionalna črna luknja (Mitton, 2007). Teoretično povezavo med črnimi luknjami in strunami lahko poimenujemo fazna sprememba. V prvi fazi oz. prvem Calabi-Yaujevem prostoru zvitih dimenzij[20]" obstajajo določene črne luknje. V drugi fazi te črne luknje doživijo fazno spremembo in postanejo osnovni nihajni vzorci strun. Trganje prostora Vesolja nas popelje od ene faze do druge. S spreminjanjem sklopitvene konstante in Calabi-Yaujeve geometrije dosežemo uvid, da so vse strunske zgradbe različne faze ene same teorije (Greene, 2005: 343). Za dokončno potrditev ali zavrnitev obstoja črnih lukenj v tem trenutku nimamo na voljo dovolj podatkov, zmogljivih naprav, primernih poskusov in znanja.

Večina zagovornikov standardnega modela in teorije strun stavi na največji in najzmogljivejši trkalnik in pospeševalnik delcev v CERNU, ki so ga zagnali septembra 2011. Le-ta presenetljivih rezultatov za zdaj še ni podal. To naj bi se spremenilo, ko bo pospeševalnik pričel obratovati s polno močjo. Njegov namen je predvsem potrditi veliko število osnovnih fizikalnih delcev, ki za zdaj obstajajo le v teoretični obliki, in obstoj Higgsovega polja. S tem, ko bomo lahko preučevali vedno manjše velikosti, bomo vedno bližje odkritju strun, ki naj bi bile najmanjši gradniki sveta. Vsaj tako dolgo, dokler ne bomo ponovno odkrili ali vsaj napovedali še manjših. Vpogled v svet strun nam morda omogoča fizika tekočih kristalov, ki predstavlja laboratorij za preverjanje vseh fizikalnih pojavov. Omogoča nam preverjanje topoloških defektov, med katere uvrščamo tudi kozmološke strune. Znanstveniki so uspeli, s pomočjo optičnega mikroskopa, pridobiti fotografije strun v nematičnih tekočih kristalih, s čimer je prišlo dc posredne potrditve njihovega obstoja.

Popperjev predlog, da bi morali napadati posamezne teorije na njihovih najbolj ranljivih mestih, ni najbolj združljiv z delovanjem znanstvene skupnosti. V znanosti se po navadi zasluge dodelijo tistim, ki oblikujejo resnične in pravilne teorije in ne napačnih, še manj pa tistim, ki demonstrirajo pravilnost ali nepravilnost napovedi (Goodstein, 2000: 5). Torej, četudi teorije strun ne moremo falzificirati in je zato ne moremo označiti za znanstveno teorijo, ji s tem nismo odvzeli njene verodostojnosti in prihodnosti, saj je znotraj modeme znanosti oz. katerekoli znanosti zelo težko razviti teorijo, ki bi ustrezala vsem zahtevam teorije falzifikacije. Popperjev kriterij pa je med znanstveniki vseeno

[20] Calabi-Yau prostor zvitih dimenzij je posebna vrsta prostora, ki se uporablja v teoretični fiziki, natančneje v teoriji superstrun, kjer dodatne prostorsko-časovne dimenzije ustrezajo obliki 6-dimenzijskemu Calabi-Yau prostoru.

zelo vpliven, kot kaže naslov knjige pomembnega kritika teorije strun, Petra Woita – *Niti napačna ni: neuspeh teorije strun in iskanje enotnosti v zakonih fizike*.[21]

Teorija strun in Kuhnova teorija znanstvenih revolucij

Kuhnov[22] pojem paradigme in njegov sociološko-zgodovinski oris znanosti in njenega razvoja sta postala pomembni orodji pri razlagi znanosti in načina njenega delovanja. Kuhnov model razlage znanosti opisuje razvoj znanstvenih disciplin kot potovanje skozi različne stopnje razvoja od nezrele znanosti do normalne znanosti, ki jo je vzpostavila paradigma, in nato prek revolucionarne znanosti do nove normalne znanosti.

Znanost postane zrela takrat, ko pridobi lastno paradigmo. S paradigmo označujemo posamezno znanstveno raziskovanje, ki temelji na skupnih modelih teorije in zakonov ter upošteva ista pravila, standarde in znanstveno prakso (Kuhn, 1998). V obdobju normalne znanosti obstaja soglasje o določenih sprejetih znanstvenih paradigmah o tem, kateri pojavi so pomembni, kako jih je mogoče pojasniti in kaj lahko sprejmemo kot pojasnilo. Normalna znanost napreduje takrat, ko člani zrele znanstvene skupnosti delajo v okviru posamezne paradigme in različne znanstvene skupnosti pogosto raziskujejo iste probleme in pojave. Znanstvena skupnost je izredno učinkovit inštrument za reševanje problemov ali ugank, ki jih določajo njene paradigme (Kuhn, 1998: 149).

Kaj se zgodi, če se določenega problema z obstoječo paradigmo ne da rešiti? Takrat imamo na voljo več strategij, od ignoriranja težave, iskanja skritih dodatnih pogojev, do izumljanja novih posebnih zakonov, oblikovanih po meri za rešitev problema (Ule, 2006: 143). Če to ne reši problema, potem se lahko zgodi, pravi Kuhn, da kakšen znanstvenik razvije povsem nove poglede, smernice in teorije. Nove eksperimentalne ugotovitve, neskladnosti ali anomalije[23] med različnimi deli teorije lahko povzročijo nastanek krize in naposled sprožijo znanstveno revolucijo. Znanstveniki se morajo nato dogovoriti, ali bodo na osnovi danih anomalij spremenili in zamenjali svoj dotedanji teoretski pristop (Kuhn, 1998: 58).

Običajno šele mlajši znanstveniki, kot so bili, vsak v svojem času glede na svoje okolje, Newton, Lavosier ali Einstein, ki niso bili prežeti in obremenjeni s takratnimi veljavnimi in sprejetimi teorijami, lahko anomalije uspešno odpravijo v novem teoretskem okviru. V določenih primerih se pojavi nova paradigma in boj za sprejetje ene izmed paradigem. Tekmovanje med paradigmami pa ni tiste vrste boj, ki ga lahko odločijo dokazi, meni Kuhn (Kuhn, 1998: 134). Ker zagovorniki različnih paradigem ne morejo vzpostaviti popolnega stika s stališči drug drugega, nas to privede do nesoizmerljivosti ali

[21] Peter Woit (2007). *Not Even Wrong: The Failure of String Theory and the Search far Unity in Physical Law*. Basic Books.

[22] Thomas Samuel Kuhn (1922–1996) je bil ameriški fizik, ki se je ukvarjal predvsem z zgodovino znanosti in filozofijo znanosti. Njegovo najbolj znano delo je *Struktura znanstvenih revolucij*.

[23] Anomalije so teoretsko nepredvidljive in nepojasnjene nepravilnosti, ki se s časom začnejo kopičiti in na koncu privedejo do nastanka kriz (Kuhn, 1998: 57).

medsebojne neprimerljivosti paradigem, med pred in porevolucionarno znanstveno tradicijo. Kriza najde svojo rešitev v znanstveni revoluciji, ki vodi do nastanka oz. sprejetja nove paradigme (Kuhn, 1998: 76).

Nova normalna znanost, ki se pojavi kot posledica znanstvene revolucije, ni samo nezdružljiva, ampak je po Kuhnovem mnenju tudi neprimerljiva s tem, kar je veljalo pred njo. Prehod se začne v trenutku, ko posameznik ali skupina posameznikov prvič izvede sintezo, ki lahko pritegne pozornost večine praktikov iz naslednje generacije, ko začnejo šole, ki so razlagale staro paradigmo, sprejemati novo. Sprememba paradigme tako povzroči, da znanstveniki vidijo svet svojega raziskovalnega področja drugače, kot so ga videli do tedaj (Kuhn, 1998: 105).

Ali sta teorija strun in standardni model dve tekmujoči paradigmi sodobne fizike?

Tako standardni model kot teorija strun stremita k poskusu podajanja popolnega opisa sveta. Do sedaj skoraj vsa eksperimentalna preverjanja napovedi standardnega modela le-te tudi potrjujejo. Po drugi strani vsebuje standardni model tudi nekaj do sedaj nedokazljivih napovedi, med katere uvrščamo Higgsov bozon in mase osnovnih delcev. Ker ne predvideva obstoja gravitonov in posledično kvantne gravitacije, ga, vsaj v tej formulaciji, ne moremo obravnavati kot končno teorijo vsega. Zaradi tega imamo pri poskusu popolnega razumevanja nastanka in trenutnega stanja sveta na voljo le končne teorije vsega, ki s pomočjo vseh štirih naravnih sil, združenih v enotni teoriji, opisujejo delovanje sveta, a se spopadajo s podobnimi težavami kot standardni model, saj jim manjka empiričnih potrditev. Mednje uvrščamo teorijo strun, zančno teorijo kvantne gravitacije in teorijo vzročne dinamične triangulacije. Kljub temu pa imajo eno veliko prednost pred standardnim modelom, ne glede na to, da je le-ta precej bolj eksperimentalno preverjen, in to je, da vključujejo vse 4 znane sile.

Oglejmo si teorijo strun iz Kuhnove sociološke perspektive. Teorija strun je ena izmed alternativnih končnih teorij vsega, ki se borijo za prevlado na področju iskanja poenotene teorije vsega. V zadnjih 40 letih se je z njo ukvarjalo ogromno teoretičnih fizikov, podiplomskih študentov in ostalih fizikalnih znanstvenikov, ki so želeli sodelovati pri razvoju enotne teorije sveta. Proti koncu 20. stoletja je bilo teoretičnim fizikom in podiplomskih študentom na nek način onemogočeno ukvarjanje s čimerkoli drugim kot teorijo strun. Ob vsej tej pozornosti, je bila deležna tudi visoke finančne podpore, ki je njenim zagovornikom omogočala znanstveno raziskovanje. V tem času je izšlo preko 10.000 znanstvenih del, člankov in raziskav na temo teorije strun. Iz tega lahko sklepamo, da je znanstvena skupnost sprejela teorijo strun kot vodilno predstavnico enotne teorije sveta. Zaradi mnogo anomalij, ki jih standardni model ne more teoretično pojasniti, a jih teorija strun domnevno lahko, bi moralo slej kot prej priti do spremembe znanstvenega okolja. Toda glede na 40 let trajajoč razvoj teorije strun, znotraj katerega nobena alternativna končna teorija vsega ni imela večjega uspeha pri pojasnjevanju, lahko domnevamo, da se trenutno nahajamo v obdobju tako imenovane krize. Za obdobje krize je značilno, da vsak problem,

vsako anomalijo, vsako napoved preverjamo tudi s pomočjo drugih teorij. Zdaj je teorija strun le ena izmed teorij, ki se borijo za prevlado in dokončno zmago.

Kuhn pravi, da lahko določena teorija dokončno prevzame primat šele, ko je interes študentov, mladih znanstvenikov usmerjen v novo teorijo in ko pričnejo ostali člani znanstvene skupnosti, pri čemer mislim predvsem na starejše fizike in teoretike, opuščati staro (Kuhn, 1998). To stopnjo sprejetosti lahko določena teorija doseže šele, ko je sposobna rešiti neki obče veljaven problem, ki drugače ni rešljiv, in zagotoviti, da bo ohranila sposobnost reševanja problemov, ki so se nakopičili v preteklosti in so jih nekatere teorije že rešile. Teorija strun je združila vse štiri naravne sile in vso snov v enotno teorijo, kar zadošča prvemu pogoju. Hkrati pa obljublja, da bo rešila tudi druge probleme. Četudi je sposobna teoretično podpreti svoje napovedi, jih empirično dokazati za zdaj še ne more. Teorijo strun lahko, ne glede na njeno trenutno nezmožnost proizvajanja eksperimentalnega preverjanja lastnih napovedi predvsem zaradi podpore znanstvene skupnosti in izdatne finančne pomoči, po Kuhnu označimo kot znanstveno teorijo. A šele po koncu obdobja krize, v katerem se nahajamo, bomo lahko tudi dejansko ocenili, ali teorija strun zares predstavlja enotno teorijo vsega.

Teorija strun in znanstvenoraziskovalni programi

Imre Lakatos je razvil teorijo znanstvenoraziskovalnih programov, s katero je združil Popperjev falzifikacionizem in Kuhnovo pojmovanje znanosti. Po Lakatosu je znanstvena skupnost boj med rivalskimi teorijami, v katerem svet (narava) deluje kot sodnik. Njegov kriterij falzifikacije lahko opredelimo takole: Neka teorija *T* je ovržena z dejstvom *E*, kadar obstaja neka teorija *T'*, ki je boljša od *T*, in kadar spada *E* med tista dejstva, ki podpirajo rivalsko teorijo *T'*. Toda teorijo *T* lahko izpodbije rivalska teorija *T'* tudi brez protidejstva *E* (Ule, 2006: 160).

Po njegovi teoriji posamezen znanstvenoraziskovalni program združuje več alternativnih teorij, ki se morajo nanašati na skupno teorijsko jedro tega programa. Lakatos uporablja termin »teorija« za opis določenega sistema trditev o spremembah, ki proizvajajo različne napovedi znotraj istega raziskovalnega sistema (Newton-Smith, 2003: 79). Lakatos deli vsak znanstvenoraziskovalni program na trdno jedro programa (teorijsko jedro), negativno hevristiko in pozitivno hevristiko. Teorijsko jedro znanstvenoraziskovalnega programa je sestavljeno iz skupine teoretičnih trditev oz. splošnih stavkov, ki jih ne sme prizadeti nobena anomalija, če želimo ohraniti identiteto raziskovalnega programa nedotaknjeno. Vsaka teorija, ki si želi biti del znanstvenoraziskovalnega programa, mora vsebovati oz. se nanašati na te teoretične trditve. Negativna hevristika programa je oznaka za metodološki princip, ki določa, da se ob nastanku anomalij ne sme opustiti sestavin teorijskega jedra. Primer teorijskega jedra je Newtonova teorija gravitacije, Newtonov zakon dinamike in zakon univerzalne gravitacije (Lakatos, 1978: 49). V okviru negativne hevristike anomalije, ki se pojavijo kot grožnja določeni teoriji, ne vplivajo na sprejete postulate oz. znanstveniki tega ne smejo dovoliti.

Napetost, ki jo anomalije povzročijo, lahko zmanjšamo s pomočjo pomožnih hipotez, opazovalnih hipotez ali hipotez, ki se nanašajo na začetne predpostavke. Smernice o tem, kaj je potrebno narediti, ko se teorije srečajo z anomalijami, nam lahko poda pozitivna hevristika raziskovalnega programa, ki je sestavljena iz delno oblikovanega niza predlogov o tem, kako spremeniti, razviti »ovrgljive alternative« raziskovalnega programa, kako modificirati ovrgljiv zaščitni pas (Lakatos, 1978: 50). Pozitivno hevristiko predstavljajo na primer vodilne metafizične predstave o svetu, ki ležijo v osnovi teorijskega jedra raziskovalnega programa, kot je mehanicistična podoba sveta v klasični mehaniki (Ule, 2006: 163). Pozitivna hevristika za Lakatosa predstavlja natančen recept, kako ravnati z anomalijami in njihovimi vplivi na teorije, postulate in posledično na raziskovalne programe. Hevristika oz. hevristična sredstva, ki sestavljajo raziskovalne programe, pomagata znanstvenikom pokazati pot, po kateri naj gredo, da lahko uspešno rešijo neki problem, oz. poti, katerim naj se izognejo. Posledično razlikujemo raziskovalne programe glede na njihov hevristični potencial, ki predstavlja, koliko novih dejstev so proizvedli in kako velika je njihova sposobnost za pojasnilo protiprimerov med njihovo rastjo (Ule, 2006: 159). Znanstvenoraziskovalni program pojmovno ustreza Kuhnovi normalni znanosti z neko obstoječo znanstveno paradigmo.

V našem primeru lahko teorijo strun uvrstimo kot eno izmed alternativnih teorij znotraj znanstvenoraziskovalnega programa, ki se dotikajo istega teorijskega jedra, ki si želi podati končno teorijo vsega. Kot rivalski znanstvenoraziskovalni program lahko označimo standardni model, pri katerem so njegovi zagovorniki do sedaj prejeli že 20 Nobelovih nagrad, s čimer ga lahko, znotraj znanstvene skupnosti, označimo za splošno sprejeto teorijo. Četudi ima standardni model nekatere pomanjkljivosti, to ne ovira njegovih privržencev, da ga ne bi še naprej zagovarjali in kritizirali alternativne teorije. Tudi teorija strun ima svoje zagovornike, ki neutrudno iščejo načine, kako oblikovati poskuse, ki bi empirično potrdili njen obstoj. Oba programa si želita razložiti nastanek in razvoj vesolja in sveta ter strniti le-to v poenoteno teorijo vsega, zato ju moramo obravnavati kot rivalska programa. Pri tej nalogi je teorija strun v pojasnjevalni prednosti, ne glede na uspehe standardnega modela, saj vključuje tudi gravitacijsko silo. Če želimo, da teorija strun izide iz tega dvoboja kot zmagovalka, mora med drugim delovati kot falzifikator standardnega modela. Lakatos trdi, da lahko eno teorijo zamenjamo z drugo, če novejša teorija omogoča napoved novih dejstev, vsebuje in razloži vse relevantne pojave, ki jih je pred tem razložila starejša teorija, uspešno prestane nekaj testiranj svojih napovedi in razloži do tedaj nepojasnjene anomalije starejše teorije (Lakatos, 1978). Teorija strun v osnovi zadosti vsem pogojem razen uspešnega prestajanja testiranja, saj do sedaj še nismo uspeli oblikovati zadovoljivega poskusa, s katerim bi jo lahko preverili. Toda uspeli smo s pomočjo tekočih kristalov analogno dokazati obstoj kozmoloških vzmeti (strun), ki so nastale po velikem poku. Tako kot je prišlo do zloma simetrije po velikem poku, lahko opazujem zlom simetrije tudi v tekočih kristalih. Defekti, ki nastanejo po zlomu simetrije v tekočih kristalih, so podobni kozmološkim strunam. V obeh primerih na začetku majhna fazna sprememba vodi do progresivno naraščajočih struktur. Tekoči kristali tako predstavljajo poligon, kjer lahko matematično testiramo topološke

defekte, med katere uvrščamo tudi kozmološke strune. Tudi standardni model ne opisuje vsega, kar je pripeljalo do iskanja boljše teorije, saj med drugim ne vključuje gravitacijske sile, katere ne more podati v obliki kvantne teorije gravitacije. Zato ga kot celoto lahko obravnavamo le skupaj s splošno teorijo relativnosti, ki opisuje delovanje gravitacijske sile. Standardni model tako predstavlja sprejet in uveljavljen raziskovalni program, ker teorija strun, kot alternativni raziskovalni program, vsaj za zdaj ne omogoča empiričnega preverjanja in je torej, razen iz teoretičnega vidika, neuporabna.

Lakatosovi minimalni kriteriji za izbiro ene teorije pred drugo so točnost, konsistenca, domet, enostavnost in plodovitost. Izmed navedenih kriterijev le točnost predstavlja težavo za teorijo strun, ker temelji na empiričnem preverjanju napovedi. Po drugi strani ima standardni model težave pri dometu, enostavnosti in plodovitosti, ker je omejen na šibko in močno jedrsko ter elektromagnetno silo. Teorija strun je, vsaj teoretično, resnična kvantna teorija gravitacije. A vse dokler ne bomo sposobni zagotoviti uspešnega testiranja in preverjanja napovedi teorije strun, tako dolgo bo ta predstavljala le rivalsko teorijo, temelječo na nedokazanih predpostavkah, kot so majhne enodimenzionalno gibajoče se zanke, večdimenzionalni prostor, obstoj gravitona, scenarij svetovne brane, obstoj črnih lukenj, obstoj večdimenzionalnih bran, obstoj kozmoloških vzmeti ipd. Do zdaj smo dokazali obstoj kvark-gluonske plazme, ki naj bi predstavljal dokaz za obstoj črnih lukenj in posledično s tem delno potrdil teorij strun. Dokler znanstvena skupnost in posamezni znanstveniki ne bodo oblikovali primernih poskusov oz. ne bodo razvili primerne tehnologije in naprav za preverbo teorije strun, je ne moremo sprejeti za resnično.

Lakatos bi najbrž trdil, da se težave teorije strun začnejo že v teoriji in ne v nasprotujočem izkustvu kot pri falzifikacionizmu. Teorija strun je, kot menita Smolin in Woit, v nevarnosti, da postane degenerativen[24] raziskovalni program, ker ne uspe zadostiti pogoju proizvajanja empirične rasti, ampak proizvaja samo teoretične napovedi in izračune. Lakatos dopušča, da lahko določen znanstvenik dela znotraj različnih raziskovalnih programov, v našem primeru znotraj standardnega modela in teorije strun. A četudi je določen program označen za degenerativnega, še to ne pomeni, da se ne bo izkopal iz krize in postal progresiven.[25] Pri teoriji strun se to lahko pripeti takoj, ko bomo oblikovali poskus, ki ga bo možno testirati. Če bodo testiranja v podporo njenim napovedim, potem bomo lahko obstoječi raziskovalni program standardnega modela zamenjali z novim. Če se izidi testiranj ne bodo ujemali z napovedmi teorije strun, lahko pričakujemo postopno opuščanje in priznanje njene napačnosti. Težko pa je oceniti, kdaj je neki program dejansko boljši, če nimamo na voljo teorijsko nevtralnega izkustva, ki bi nam omogočalo primerjavo razlag in napovedi obeh programov. Lakatos je sicer podal le nujne pogoje za to, da se začne racionalna razprava o dveh ali več rivalskih teorijah ali raziskovalnih

[24] Znanstvenoraziskovalni program lahko označimo za degenerativnega, če njegova teoretična rast zaostaja za empirično oz. tako dolgo, dokler nam daje samo post hoc razlage (Ule, 2006).

[25] Znanstvenoraziskovalni program je označen za progresivnega (napredujočega) tako dolgo, dokler njegova teoretična rast predvideva empirično rast, ki uspešno napoveduje nova dejstva (Ule, 2006).

programih, ne pa tudi zahteve, da mora znanstvena skupnost ali posamezen znanstvenik tako tudi ravnati.

Zaključek

Kljub velikemu znanstvenemu napredku, ki smo mu priča v zadnjih 400 letih, in optimističnim iskanjem končne teorije vsega, ne moremo obiti dejstva, da je enotno znanstveno teorijo, ki bi zajela in uspešno razložila vse pojave in dejstva o vesolju, verjetno nemogoče razviti. Znanstveniki stremijo k iskanju enotne teorije vsega, kar bi nam omogočilo popolno razumevanje nastanka vesolja, sveta in njune celotne zgodovine, hkrati pa trdijo, da je znanost področje neprestanega napredka.

Lahko bi rekli, da se teorija strun glede na obravnavane filozofske kriterije giblje med znanostjo in psevdoznanostjo. Zaradi matematičnega aparata in povezave s kvantno mehaniko, velikega števila fizikalnih teoretikov, ki se z njo ukvarjajo, finančne podpore tem raziskavam in njenih teoretičnih napovedi jo lahko uvrščamo med znanstvene teorije. Predvsem s sociološkega vidika jo lahko uvrstimo med legitimne znanstvene teorije in to vsaj tako dolgo, dokler bo znanstvena skupnost namenjala zagovornikom teorije strun visoko finančno podporo, omogočala nadaljnje raziskovanje, spodbujala bodoče teoretike in podiplomske študente k teoretskim raziskavam na tem področju. Glede empiričnih kriterijev (potrditev, zavrnitev) pa ostaja teorija strun zaenkrat le pri posrednih potrditvah (plazma), zato morda velja pritrditi Smolinu, da bi morali resno upoštevati tudi drugačne teoretske pristope, predvsem takšne, ki bodo uspešni pri zagotavljanju neposrednih potrditev.

STRING THEORY AND THE PROBLEM OF DEMARCATION

In this article we approach the classical problem of demarcation in view of contemporary discussions about the string theory. String theory represents the most promising contemporary candidate for a final theory of everything. We have tested this physical theory against four classical philosophical theories (logical positivism, Popper, Kuhn, Lakatos) which deal with the problem of demarcation.

Keywords: demarcation problem, string theory, science, pseudoscience, philosophical criteria.

Literatura

Gilles, D. (1993). *Philosophy of Science in the Twentieth Century*. Oxford: Blackwell.

Goodstein, D. »How science works.« Pridobljeno 18.12.2010, iz http://pactiss.org/resources/booklets-and-handouts/HowScienceworks.pdf.

Greene, B. (2005). *Čudovito vesolje*. Tržič: Učila.

Greene, B. (2006). *Tkanina vesolja*. Tržič: Učila.

Güijosa, A. »What is string theory?« Pridobljeno 29.11.2010, iz http://www.nuclecu.unam.mx/čalberto/physics/string.html.

Godfrey-Smith, P. (2003). *An introduction to the philosophy of science: theory and reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hansson, S. O. »Science and Pseudo science.« Pridobljeno 10.7.2010, iz http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/.

Hawking, S. W.(2005). *Na ramenih velikanov: zgodovinski mejniki v fiziki in astronomiji*. Tržič: Učila.

Hume, D. *Enquiry concerning the Human Understanding*. Pridobljeno 21.12.2010, iz http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1474569.

Kuhn, S. T. (1998). *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.

Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mahner M. (2007). »Demarcating Science from Non-science.« V Kuipers T. A. F. (ur.). *General philosophy of Science: Focal issues*. Amsterdam: North-Holland, str. 515–575.

Mitton, S. (2007). »Brookhaven strikes gold with quark-gluon Liquid.« Pridobljeno 10. 12. 2010, iz http://archive.sciencewatch.com/march-april2007/sw_march-april2007_page6.htm.

Newall, P. (2005). »Falsificationism.« Pridobljeno 2.10.2010, iz http://www.galilean-library.org/site/index.php?/page/index.html/_/essays/philosophyofscience/falsificationism-r52.

Newton-Smith, W. H. (2003). *The Rationality of Science*. New York: Taylor & Francis.

Popper, K.R. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Smolin, L. (2006). *The Trouble with Physics*. New York: Houghton Mifflin company.

Tavzes, M.(2002). *Veliki slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Thorton, S. (1997). »Karl Popper.« Pridobljeno 9.10.2010, iz http://plato.stanford.edu/entries/popper/.

Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Založba Aristej.

Imre Lakatos
prevedla Maja Malec

Uvod: Znanost in psevdoznanost*

Spoštovanje do znanja je ena od najbolj svojskih človekovih lastnosti. Latinski izraz za znanje *[knowledge]* je *scientia* in znanost *[science]* je postala ime za najbolj spoštovano vrsto znanja. Toda kaj loči znanje od praznoverja, ideologije, ali pa psevdoznanosti? Katoliška cerkev je izobčila kopernikance zaradi psevdoznanstvenosti njihovega nauka in iz istega razloga je komunistična partija preganjala zagovornike Mendlovega nauka. Razmejitev znanosti in psevdoznanosti tako ni le stvar spekulativne filozofije, ampak je sociološko in politično pomembna naloga.

Veliko filozofov je poskušalo rešiti problem razmejitve s sledečo razlago: izjava šteje za znanje, če je vanjo dovolj močno prepričano zadostno število ljudi. Toda zgodovina misli nam kaže mnoge ljudi, ki so trdno stali za absurdnimi prepričanji. Če bi bila moč prepričanj značilnost znanja, potem bi določene zgodbe o demonih, angelih, hudičih ter o nebesih in peklu morale šteti za znanje. Po drugi strani pa so znanstveniki precej skeptični celo do svojih najboljših teorij. Newtonova teorija je najvplivnejša teorija, ki je bila doslej ustvarjena v znanosti, a Newton sam ni nikoli verjel, da se telesa medsebojno privlačijo na daljavo. Zatorej nikakršna stopnja privrženosti prepričanjem ne napravi iz le-teh znanja. Dejansko je značilnost znanstvenega obnašanja prav določen dvom, ki ga znanstvenik goji celo do teorij, ki jih najbolj ceni. Slepa privrženost teoriji ni intelektualna vrlina, pač pa intelektualen zločin.

Tako je izjava lahko psevdoznanstvena, četudi je zelo »sprejemljiva« in so vanjo vsi prepričani, ali pa znanstveno vredna, četudi je neverjetna in ne prepriča nikogar. Teorija je lahko celo takšna, da ima kar največjo znanstveno vrednost, četudi je nihče ne razume, kaj šele, da bi bil prepričan vanjo.

Kognitivna vrednost teorije nima nič opraviti s psihološkim vplivom, ki ga ima na um ljudi. Prepričanje, privrženost, razumevanje so stanja človeškega uma. Toda objektivna, znanstvena vrednost teorije je neodvisna od človeškega uma, ki jo ustvari ali pa dojema. Njena znanstvena vrednost je odvisna samo od tega, kakšno objektivno podporo imajo te domneve v dejstvih. Kot pravi Hume:

> »Če vzamemo v roke kakšno knjigo, na primer o teologiji ali o šolski metafiziki, se moramo vprašati: Ali vsebuje abstraktno sklepanje o količini

* Besedilo je prevod uvoda iz Imre Lakatos, *Philosophical Papers, Volume 1: The methodology of scientific research programmes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Urednika knjige, John Worrall in Gregory Currie, sta v opombi zapisala, da je bilo besedilo napisano na začetku leta 1973 in prvič predstavljeno na radiju 30. junija 1973 v okviru programa *Open University*.

> ali številu? Ne. Ali vsebuje izkustveno sklepanje, ki zadeva dejstvo in obstoj? Ne. Vrzite jo v ogenj, saj so v njej samo sofizmi in prevare.«[*]

Kaj sploh je »izkustveno« sklepanje [*experimental reasoning*]? Če si ogledamo obširno literaturo o čarovništvu iz sedemnajstega stoletja, ugotovimo, da je polna poročil o natančnih opazovanjih, zapriseženih pričevanjih ter celo o eksperimentih. Glanvill, hišni filozof zgodnje *Kraljeve družbe*, je imel čarovništvo za paradigmo izkustvenega sklepanja. Zato moramo najprej definirati, kaj izkustveno sklepanje je, preden se lotimo humovskega sežiganja knjig.

Pri znanstvenem sklepanju so teorije soočene z dejstvi in eden glavnih pogojev znanstvenega sklepanja je ta, da morajo biti teorije podprte z dejstvi. No, na kakšen način pa pravzaprav dejstva lahko podpirajo teorijo?

Predlaganih je bilo več različnih odgovorov na to vprašanje. Sam Newton je verjel, da je svoje zakone dokazal iz dejstev. Bil je ponosen, da ni izražal zgolj domnev, saj je objavil le teorije, dokazane na osnovi dejstev. Še posebej je trdil, da je svoje zakone izpeljal iz »pojavov«, ki jih je opredelil Kepler. Njegovo bahanje je bilo seveda nesmisel, saj se, po Keplerju, planeti gibljejo po elipsah, medtem ko bi se, po Newtonovi teoriji, planeti gibali po elipsah le, če planeti ne bi motili drug drugega pri gibanju. Ker to ni tako, je moral Newton izdelati perturbacijsko teorijo, iz katere sledi, da se noben planet ne giblje po elipsi.

Danes je mogoče z lahkoto pokazati, da ni možno veljavno izpeljati zakona narave iz končnega števila dejstev. Kljub temu pa še vedno beremo, da so znanstvene teorije izpeljane iz dejstev. Zakaj to trmasto upiranje elementarni logiki? ‘a to obstaja zelo verjetno pojasnilo. Znanstveniki hočejo napraviti svoje teorije ugledne, vredne naziva »znanost«, torej pristno znanje. In v sedemnajstem stoletju, ko je bila rojena znanost, je bilo najbolj relevantno znanje tisto o Bogu, hudiču, nebesih in peklu. Če so bile namreč tvoje domneve o božanskih zadevah napačne, je bila posledica te napake večno prekletstvo. Zatorej teološko znanje ne more biti zmotljivo, temveč mora biti onkraj vsakega dvoma. Toda razsvetljenstvo je verjelo, da smo, kar se tiče teoloških zadev, zmotljivi in nevedni. In ker ni znanstvene teologije, ni niti teološkega znanja. Znanje je lahko le o Naravi; pri čemer pa je to novo vrsto znanja treba presojati v skladu z merili, ki so jih razsvetljenci prevzeli neposredno od teologije. Namreč, znanje mora biti dokazano onkraj vsakega dvoma. Znanost je tako morala doseči prav gotovost, ki se je izmuznila teologiji. Znanstvenik, vreden svojega imena, ni smel ugibati, temveč je moral vsak izrečen stavek dokazati z dejstvi. To je bil kriterij znanstvene poštenosti. Teorije, ki niso bile dokazane z dejstvi, so štele za grešno psevdoznanost, za herezijo znotraj znanstvene skupnosti.

Šele padec newtonske teorije v tem stoletju [to je dvajsetem – op. prev.], je prepričal znanstvenike, da so bili njihovi standardi poštenosti utopični. V času pred Einsteinom je večina znanstvenikov menila, da je Newton razbral temeljne zakone Boga tako, da jih je dokazal iz dejstev. V zgodnjem devetnajstem stoletju

[*] Lakatos sicer ne navaja reference, ampak gre za citat iz Huma: *Raziskovanje človeškega razuma*, prevedla Zdenka in Frane Jerman, Ljubljana: Slovenska matica, 1974, str. 207. – Op. prev.

je imel Ampere za primemo, da svojo knjigo razglabljanj o elektromagnetizmu poimenuje *Matematična teorija elektrodinamičnih pojavov, izpeljani samo iz eksperimentov*. Toda proti koncu knjige prostodušno prizna, da nekateri eksperimenti niso bili nikoli izvedeni in celo, da potrebni instrumenti niso bili izdelani!

Če so vse znanstvene teorije prav tako nedokazljive, kaj loči znanstveno znanje od nevednosti, znanost od psevdoznanosti?

En odgovor na to vprašanje so v dvajsetem stoletju ponudili »induktivni logiki«. Induktivna logika poskuša definirati verjetnost različnih teorij na podlagi razpoložljive celote podatkov. Če je matematična verjetnost teorije velika, potem je teorija označena kot znanstvena, če pa je njena verjetnost majhna ali celo enaka nič, potem ni znanstvena. Tako bi bil znak znanstvene poštenosti, da nikoli ne izrečemo ničesar, kar ni vsaj zelo verjetno. Verjetnostni pristop je privlačen, ker nam, namesto črno-bele razlike med znanostjo in psevdoznanostjo, ponudi kontinuirano lestvico od slabih teorij, ki so malo verjetne, do dobrih teorij, ki so zelo verjetne. Toda leta 1934 je Karl Popper, eden najvplivnejših filozofov našega časa, postavil trditev, da je matematična verjetnost vseh teorij, bodisi znanstvenih bodisi psevdoznanstvenih, ne glede na podano evidenco, enaka nič. Če ima Popper prav, potem znanstvene teorije niso zgolj enako nedokazljive, temveč so tudi enako neverjetne. Potreben je bil nov razmejitveni kriterij in Popperjev predlog je bil precej osupljiv. Teorija je lahko znanstvena, četudi ni nikakršne evidence v njeno korist in je lahko psevdoznanstvena, četudi vsa razpoložljiva evidenca govori njej v prid. Torej, znanstven oziroma neznanstven značaj teorije je lahko določen neodvisno od dejstev. Teorija je »znanstvena«, če je njen predlagatelj pripravljen vnaprej navesti odločujoči eksperiment (ali opazovanje), ki bi jo lahko ovrglo (falzificiralo), in je psevdoznanstvena, če noče navesti »potencialnega ovrgljivca (falzifikatorja)«. Toda, če je to tako, potem ne razmejujemo znanstvenih teorij od psevdoznanstvenih, temveč raje znanstveno metodo od neznanstvene. Za popperjanca je marksizem znanstven, če so marksisti pripravljeni navesti dejstva, ki bi jih, če bi bila opažena, pripravila do tega, da opustijo marksizem. Če tega nočejo storiti, marksizem postane psevdoznanost. Vedno je zanimivo povprašati marksista, kateri zamisljivi dogodek bi ga prepričal, da opusti marksizem. Če je zavezan marksizmu, potem bo gotovo imel za nemoralno navesti situacijo, ki bi ga ovrgla. Na ta način lahko propozicija okosteni v psevdoznanstveno dogmo ali pa postane pravo znanje, odvisno pač od tega ali smo pripravljeni navesti pogoje, ki jih je mogoče opazovati in ki bi jo spodbili.

Ali Popperjev kriterij falzifikacije (ovrgljivosti) reši problem razmejitve znanosti od psevdoznanosti? Ne, kajti Popperjev kriterij ne upošteva izredne vztrajnosti znanstvenih teorij. Znanstveniki imajo debelo kožo in ne opustijo teorije zgolj zato, ker ji nasprotujejo dejstva. Običajno si izmislijo rešilno hipotezo, s katero pojasnijo to, kot ji potem rečejo, anomalijo, oziroma, če anomalije ne morejo pojasniti, potem jo ignorirajo in usmerijo svojo pozornost k drugim problemom. Ne spreglejte, da znanstveniki govorijo o anomalijah,

neubogljivih primerih in ne o spodbijanjih *[refutations]*. Zgodovina znanosti je seveda polna poročil o tem, kako naj bi odločujoči eksperimenti »ubili« teorije. Toda taka poročila so izdelana dolgo potem, ko je bila teorija opuščena. Če bi Popper povprašal newtonske znanstvenike, pod katerimi eksperimentalnimi pogoji bi opustili newtonsko teorijo, bi bili nekateri od njih prav tako zbegani, kot so nekateri marksisti.

Kaj je torej značilnost znanosti? Ali nam ne preostane drugega, kot da obupamo in pristanemo na to, da je znanstvena revolucija zgolj iracionalna menjava privrženosti, torej religiozno spreobrnjenje? Tom Kuhn, priznan ameriški filozof znanosti, je prišel do tega sklepa, potem ko je spoznal naivnost Popperjevega falzifikacionizma. Toda, če ima Kuhn prav, potem ne obstaja jasna razmejitev med znanostjo in psevdoznanostjo, nikakršna razlika med znanstvenim napredovanjem in intelektualnim propadanjem ter ne obstaja objektivni standard poštenosti. In če je to tako, kaj nam potem lahko ponudi kot kriterije za razmejitev znanstvenega napredka od intelektualne degeneracije?

V zadnjih nekaj letih sem zagovarjal metodologijo znanstvenoraziskovalnih programov, ki reši nekaj problemov, ki jih Popperju in Kuhnu ni uspelo rešiti.

Predvsem trdim, da tipična opisna enota pomembnih znanstvenih dosežkov ni izolirana hipoteza, temveč raziskovalni program. Znanost ni samó poskus in napaka, niz domnev in spodbijanj. »Vsi labodi so beli« je lahko ovržena z odkritjem enega črnega laboda, vendar pa tak trivialen poskus in napaka ne šteje za znanost. Newtonska znanost, na primer, ni zgolj zbirka štirih domnev, to je treh zakonov mehanike in gravitacijskega zakona. Ti štirje zakoni tvorijo zgolj »trdno jedro« newtonskega programa, ki pa ga obsežni »zaščitni pas« pomožnih hipotez vztrajno ščiti pred spodbijanjem. Še bolj pomembno pa je, da ima raziskovalni program hevristiko, to je močan mehanizem za reševanje problemov, ki s pomočjo sofisticiranih matematičnih postopkov absorbira anomalije in jih celo pretvori v pozitivno evidenco. Na primer, če se planet ne giblje ravno tako, kot bi se moral, potem newtonski znanstvenik preveri svoje domneve glede atmosferske refrakcije, glede širjenja svetlobe v magnetskih nevihtah in pa številne druge domneve, ki so vse del programa. Da bi pojasnil anomalijo, si znanstvenik lahko celo zamisli obstoj doslej nepoznanega planeta in izračuna njegovo lego, maso in hitrost.

Newtonova teorija gravitacije, Einsteinova teorija relativnosti, kvantna mehanika, marksizem, freudizem so torej vsi raziskovalni programi. Vsak od njih ima značilno trdno jedro, ki je odločno branjeno, bolj prilagodljiv zaščitni pas in pa izpopolnjen mehanizem za reševanje problemov. Vsak od njih, na vsaki razvojni stopnji, ima nerešene probleme in neabsorbirane anomalije. V tem smislu se vse teorije rodijo spodbite in umrejo spodbite. Toda ali so enako dobre? Doslej sem opisoval, kakšni so raziskovalni programi, toda kako lahko razločimo znanstven oziroma napredujoč/progresiven program od psevdoznanstvenega oziroma propadajočega/degenerirajočega programa?

Razlika ne more biti v tem, kot je trdil Popper, da eni še niso spodbiti, medtem ko drugi so že. Ko je Newton izdal svoje *Principia*, je bilo splošno znano, da ne more pravilno pojasniti niti gibanja Lune; še več, gibanje Lune je spodbilo

Newtona. Priznani fizik Kaufmann je spodbil Einsteinovo teorijo relativnosti še isto leto, ko je bila objavljena. Vendar imajo vsi raziskovalni programi, ki jih občudujem, eno skupno lastnost. Vsi namreč napovedujejo nova dejstva; dejstva, ki jih predhodni ali konkurenčni programi niso predvideli oziroma jim celo nasprotujejo. Na primer, leta 1686, ko je Newton objavil svojo teorijo gravitacije, sta obstajali dve veljavni teoriji o kometih. Po bolj razširjeni teoriji so kometi signal jeznega Boga, s katerimi nas svari, da bo udaril in prinesel razdejanje. Po manj znani teoriji Keplerja so kometi nebesna telesa, ki se gibljejo po ravnih črtah. Toda po Newtonovi teoriji se nekateri kometi gibljejo po hiperbolah ali parabolah in se nikoli ne vrnejo, spet drugi pa se gibljejo po običajnih elipsah. Halley, delujoč znotraj Newtonovega programa, je na podlagi opazovanja delca poti kometa izračunal, da se bo ta vrnil v dvainsedemdesetih letih. Izračunal je do minute natančno, kdaj bo komet spet viden v točno določeni točki na nebu, kar je bilo res neverjetno. In res, dvainsedemdeset let kasneje, ko sta bila oba, Newton in Halley, že dolgo mrtva, se je Halleyjev komet vrnil natanko tako, kot je napovedal Halley. Podobno so newtonski znanstveniki napovedali obstoj in natančno gibanje majhnih planetov, ki niso bili opaženi nikoli poprej. Ali pa če vzamemo Einsteinov program. Ta je presenetljivo napovedal, da če izmerimo razdaljo med dvema zvezdama ponoči in pa podnevi (ko sta vidni med sončnim mrkom), ne dobimo istega rezultata. Nihče ni pomislil, da bi opravil tako opazovanje pred Einsteinovim programom. Torej, v napredujočem raziskovalnem programu teorija vodi do odkritja dotlej nepoznanih novih dejstev, medtem ko so teorije v propadajočih programih izdelane zgolj zato, da pojasnijo znana dejstva. Na primer, ali je marksizem kdaj koli uspešno napovedal neko presenetljivo novo dejstvo? Nikoli! Ima pa nekaj dobro znanih neuspešnih napovedi. Napovedal je popolno obubožanje delavskega razreda. Napovedal je, da se bo prva socialistična revolucija zgodila v industrijsko najrazvitejši družbi. Napovedal je, da bodo socialistične družbe osvobojene revolucij. Napovedal je, da med socialističnimi državami ne bo konflikta interesov. Potemtakem, zgodnje napovedi marksizma so bile smele in presenetljive, vendar pa so spodletele. Marksisti so pojasnili vse svoje neuspehe. Zviševanje življenjskih standardov delavskega razreda so pojasnili na ta način, da so si izmislili teorijo imperializma. Pojasnili so celo, zakaj se je prva socialistična revolucija zgodila v industrijsko zaostali Rusiji. »Pojasnili« so Berlin 1953, Budimpešto 1956, Prago 1968 ter rusko-kitajski konflikt. Toda njihove pomožne hipoteze so bile vse izmišljene šele po dogodku zato, da bi marksistično teorijo zaščitile pred dejstvi. Newtonski program je vodil do novih dejstev, marksističen pa je zaostajal za dejstvi in jih je skušal na vse pretege dohiteti.

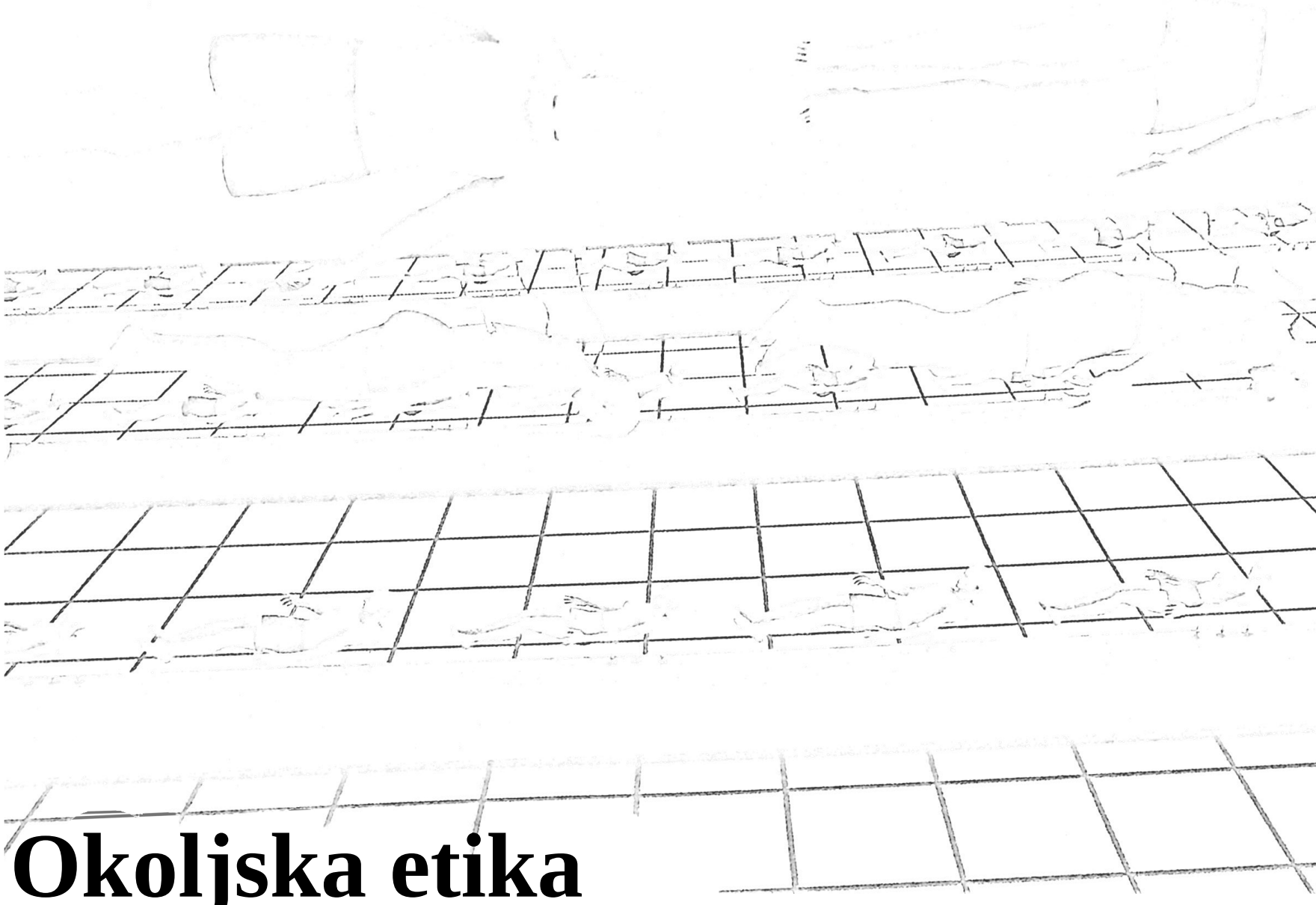
Povzemimo. Značilnost izkustvenega napredka niso trivialne verifikacije in Popper ima prav, da je takih milijon. Za newtonsko teorijo ni nikakršen uspeh, da kamni, ko jih spustimo, padejo proti zemlji, ne glede na število ponovitev. Toda tako imenovana »spodbijanja« niso značilnost izkustvenega neuspeha, kot je zatrjeval Popper, saj se vsi programi razvijajo znotraj permanentnega morja anomalij. To, kar dejansko šteje, so dramatične, nepričakovane in presenetljive napovedi, kajti le nekaj teh je dovolj, da se nagne tehtnica. Namreč, ko teorija

zaostaja za dejstvi, imamo opravka z bednimi propadajočimi raziskovalnimi programi.

Kako potemtakem pride do revolucij? Če imamo dva konkurenčna raziskovalna programa in en napreduje, drugi pa propada, potem se znanstveniki ponavadi pridružijo napredujočemu programu. To je temeljni princip znanstvenih revolucij. Toda medtem ko je stvar intelektualne poštenosti, da je rezultat javno podan, ni nepošteno, če se vztraja pri propadajočem programu in se ga poskuša pretvoriti v napredujočega.

V nasprotju s Popperjem metodologija znanstvenoraziskovalnih programov ne ponuja takojšnje racionalnosti. Šele nastajajoče programe moramo obravnavati prizanesljivo, saj lahko traja desetletja, da se »odlepijo od tal« in postanejo izkustveno napredni. Kritika ni popperjanski hitri uboj s spodbijanjem. Pomembna kritika je vedno konstruktivna, saj teorija ne more biti spodbita, če nimamo boljše teorije. Kuhn se moti, ko misli, da so znanstvene revolucije hipne, neracionalne spremembe v pogledu. Zgodovina znanosti spodbija tako Popperja kot Kuhna. Ko pobliže preučimo popperjanske odločujoče eksperimente in kuhnovske revolucije, se oboji izkažejo za mite. Običajno se zgodi to, da napredujoči raziskovalni programi nadomestijo propadajoče programe.

Problem razmejitve med znanostjo in psevdoznanostjo ima resne posledice tudi za institucionalizacijo kritike. Katoliška cerkev je leta 1616 prepovedala Kopernikovo teorijo, češ da je psevdoznanstvena. Leta 1820 je bila umaknjena z indeksa, ker je Cerkev takrat presodila, da je bila dokazana z dejstvi in je torej postala znanstvena. Centralni komite sovjetske komunistične partije je leta 1949 razglasil mendelsko genetiko za psevdoznanstveno in njeni privrženci, kot je bil akademik Vavilov, so bili usmrčeni v koncentracijskih taboriščih. Po Vavilovem umoru je bila mendelska genetika rehabilitirana, vendar pa si je partija pridržala pravico do odločanja, kaj je znanost in objavljivo in kaj je psevdoznanost in kaznivo. Nova liberalna oblast na Zahodu prav tako šteje za svojo pravico, da odreče svobodo govora temu, kar šteje za psevdoznanost, kot smo videli v primeru razprave o rasi in inteligenci. Vse te sodbe so neizogibno utemeljene na neke vrste razmejitvenem kriteriju. Zaradi tega problem razmejitve med znanostjo in psevdoznanostjo ni lažni problem spekulativnih filozofov: ima resne etične in politične implikacije.



Okoljska etika

Dejan Savić
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Ali tradicionalna etika zadostuje za soočanje z izzivi podnebnih sprememb ali pa potrebujemo novo etiko?[1]

Med zagovorniki okoljske etike je nasprotovanje tradicionalni etiki zelo priljubljeno. Mnogi okoljevarstveniki so mnenja, da nove rešitve predpostavljajo izgradnjo radikalno nove, okoljske etike. Kljub temu, da obstaja vrsto področij, kjer naše intuicije zahtevajo moralno akcijo, tradicionalna etika pa nam v nasprotju z njimi ne nalaga nobenih moralnih obvez, v članku dokazujem, da lahko odgovore na najpomembnejša vprašanja, ki jih no področju moralne filozofije odpirajo izzivi podnebnih sprememb, najdemo v zgodovinskih spoznanjih tradicionalne etike. Nova spoznanja, ki jih prinašajo zagovorniki ekocentrizma in drugih šol okoljske etike, so lahko koristna za rekonstrukcijo miselnosti, ki nas je pripeljala v tako zagaten položaj, to pa še ne pomeni, da je potrebno tradicionalno etiko nadomestiti z radikalno novo etiko. Je pa smiselno razmišljati o njeni ustrezni razširitvi oziroma nadgradnji, da bi se lahko učinkoviteje spoprijela z moralnimi izzivi, ki jih pred nas postavlja brezobzirno uničevanje okolja in podnebja nekoč in danes.

Ključne besede: okoljska etika, podnebne spremembe, zelena politika, prihodnje generacije, okoljevarstvo.

Uvod

Posebnost podnebnih sprememb med okoljskimi problemi je v tem, da prinašajo ogromno škodo za ljudi, medtem ko lahko za naravo te spremembe pomenijo škodo za ene vrste in ekosisteme in koristi za druge. Podnebne spremembe so poseben ekološki problem tudi zato, ker večino škode prinašajo mladim ljudem in prihodnjim generacijam (Hansen, 2012: 5). Če že vztrajamo na transformaciji tradicionalne etike, da bi bila kos podnebnim spremembam, bodo spremembe morale iti v smer, da bomo v odločitve ljudi danes kot moralno relevantne všteli

[1] Za nastanek tega prispevka gre zahvala Igorju Pribcu, ki je pomagal uokviriti raziskavo in me usmeriti h ključnim virom. Tomaž Grušovnik je pomembno prispeval k razjasnjenju uporabljenih pojmov in določenih poudarkov v besedilu. Frideriku Klampferju gre posebna zahvala za spodbudo in optimizem ter za natančno in konstruktivno branje. Njegove izjemno koristne pripombe in predlogi so pripomogli, da je končno besedilo bolj osredotočeno in konsistentno.

tudi prihodnje ljudi. Ukrepanje v smeri nizkoogljične družbe zahteva določen napor v smeri reform načina proizvodnje in potrošnje.

Spremeniti se morajo kulturni vzorci, ki zdaj temeljijo na potrošništvu, kjer je večja potrošnja naravnih virov razumljena kot nekaj dobrega. Kot kažejo vizije zelenih političnih skupin, prinaša prehod na nizkoogljično družbo tudi vrsto koristi, vseeno pa velja, da brez napora na poti do sprememb ne bo šlo (WICEE, 2009). Ekonomskim, estetskim in kulturološkim argumentom, ki podpirajo prehod k bolj trajnostni družbi, se mora pridružiti tudi etika, ki jasno pove, da se je na izzive podnebnih sprememb potrebno odzvati s prevzetjem moralne odgovornosti za svoje ravnanje z okoljem.

Podnebne spremembe in tradicionalna etika

Nekateri vidijo korenine za neustrezno ravnanje z okoljem v antropocentrizmu – na humanizmu utemeljeni večvrednosti človeka nad preostalim svetom. Pri tem se sklicujejo na judovsko-krščanske korenine ideologije, ki je človeka postavila v središče sveta. Drugi opozarjajo, da se je popredmeteno gledanje na naravo začelo z vzpostavitvijo novoveškega subjekta in s kartezijansko strogo razločitvijo telesa in duha. Iskanje mesta izvora za pojasnjevanje človekovega neprimernega ravnanja z naravo je v veliki meri odvisno od mesta našega zanimanja. Če se prvenstveno zanimamo za ohranjanje divjine, pridemo do drugačnega razumevanja človeka, kot če se ukvarjamo s pravicami živali. Vprašanje globalne podnebne krize odpira spet drugačna vprašanja kot vprašanje lokalne degradacije okolja.

Naš interes za razumevanje okoljske krize in vloge, ki jo ima svetovnonazorska perspektiva pri tem, primarno izhaja iz refleksije podnebno-energetske krize in iz nje izhajajočih moralno relevantnih posledic. Kriza globalnih podnebnih sprememb ima vseobsegajoče posledice za ljudi tako na globalni, lokalni, potencialno pa tudi na osebni ravni. Nevarno spreminjanje podnebja zaradi prekomernih izpustov toplogrednih plinov, ki so posledica izkoriščanja nafte, plina in premoga, ki z izgorevanjem ustvarjajo učinek tople grede, prinaša konkretne učinke epohalnih razsežnosti. Medtem ko so nekateri med njimi pozitivni, gre večinoma za spremembe v negativnem smislu, saj ogrožajo stabilnost ekosistema in varnost ljudi v prihodnosti in tudi že danes: »...[C]eno podnebnih sprememb in kisanja oceanov bo nosila javnost, še posebej mladi ljudje in prihodnje generacije ... Tako kot pri pretekli veliki moralni temi suženjstva, ko je ena rasa ljudi zadala krivice drugi rasi, morajo enako krivice, ki jih ena generacija zada vsem, ki pridejo za njo, priti v središče javnega zavedanja do točke ukrepanja« (Hansen, 2012: 5).

V razpravah o okoljski etiki se je kaj hitro zastavilo vprašanje, ali se lahko s problemi degradacije narave spoprimemo s konceptualnim orodjem tradicionalne etike. Tradicionalna etika naj bi bila močno osredotočena na človeka, pri tem pa vsakršno upoštevanje ne-človeških bitij zaradi njih samih razume kot irelevantno. Pri vprašanjih izkoriščanja živali v industrijskih farmah,

ogrožanja še zadnjih zaplat neokrnjene divjine in vprašanje sobivanja človeka s preostankom bitij, ki tvorijo biotsko skupnost našega domovanja, okoljska etika dejansko postavlja izziv tradicionalni etiki. Za soočanje s podnebno-energetsko krizo pa trdimo, da nam tradicionalna etika ponuja zadostno paleto konceptualnih orodij, s pomočjo katerih lahko opišemo in ovrednotimo nastalo situacijo in postavimo izhodišča za njeno reševanje. Ne bomo se torej ukvarjali z vprašanjem, kateri pristop, antropocentrični ali neantropocentrični, je primernejši za izgradnjo ustrezne okoljske etike, temveč bomo razmišljali, kako je potrebno prilagoditi konceptualni okvir ljudi, da bodo ti učinkoviteje prevzemali odgovornost za ravnanje, s katerim uničujejo naravne vire in odmikajo blaginjo od prihodnjih generacij.

Pomemben dejavnik odločanja pri ravnanju z okoljem, ki je vse prepogosto manjkal, je humanizem kot perspektiva, ki vzpostavlja pomen moralnega upoštevanja vseh ljudi, ne glede na njihove posebne okoliščine, kot so spol, barva kože, geografska pripadnost in tudi čas rojstva. V razpravah o smiselnosti določenega projekta, ki obremenjuje okolje, se zamejimo na njegovo uporabnostno funkcijo, ekonomiko in političen pomen. Vse premalo pa se oziramo na posledice tega projekta na širše interese sedanjih in prihodnjih ljudi. Geografska in časovna ločenost od dotičnega projekta zanemari skrb za interese ljudi tudi takrat, ko ima ta projekt škodljive učinke nanje. Tovrsten primer je odločanje o gradnji termoelektrarne na premog, katere učinki negativno vplivajo na podnebne spremembe, preko zapoznelih učinkov pa posledično ogrožajo temeljne interese geografsko in časovno ločenih ljudi. Iz ustreznega upoštevanja vseh ljudi, ki se jih določen projekt tiče, se vzpostavi skrb za trajnost in dolgoročno okoljsko sprejemljivost projektov.

Za reševanje okoljske globalne podnebno-energetske krize nam ni treba bistveno reformirati tradicionalne etike, temveč je potrebno v svoje odločanje integrirati zadosti razširjeno perspektivo o posledicah naših ravnanj. Potrebujemo zavest, ki bo postavila odločanje naše družbe o gradnji premogovne, jedrske ali vetrne elektrarne v perspektivo z interesi vseh ljudi, ki jih nov industrijski objekt zadeva. Pri tem je pomembno, da se prizna in spoštuje interes ljudi, ki živijo zraven objekta, kot tudi tistih, ki so geografsko in časovno ločeni od njega. Če padec estetske vrednosti pokrajine zaradi postavitve vetrnih elektrarn na vaškem hribu poslabša kakovost življenje lokalne skupnosti, je to potrebno upoštevati. Hkrati pa je potrebno tehtati učinek vetrnic na boj proti podnebnim spremembam, ki imajo negativne učinke na ljudi, ki živijo na drugem koncu sveta ali v času, ki še pride. Pri tem lahko ugotovimo, da imajo podnebne spremembe prednost pred občutkom za estetiko lokalnega prebivalstva, lahko pa ugotovimo, da velja obratno, v primera, da se najde rešitev, ki konflikta ne ustvarja. Zmanjšanje rabe energije, denimo, ukinja potrebo po gradnji elektrarn, s tem pa zmanjšuje potrebo po gradnji v občutljivih območjih.

V Sloveniji se podobno kot v drugih industrijsko razvitih državah sveta soočamo s podobnimi vprašanji glede ustrezne podnebno-energetske politike. Kako zmanjšati negativne učinke naše civilizacije tako, da bomo zagotovili stabilno,

varno in zdravo okolje vsem prebivalcem tega sveta in tudi tistim, ki prihajajo za nami? Kako reformirati naše ravnanje z okoljem, da bomo ustrezno naslovili moralno skupnost, ki smo jo dolžni upoštevati? Okoljevarstveniki pozivajo, da je potrebno prepovedati gradnjo novih premogovnih elektrarn, omejiti kmetovanje tako, da bo skladno z načeli ekokmetijstva, posamezniki in institucije naj bi zmanjšali porabo energije, omejili bi uporabo osebnih avtomobilov in letalskih prevozov. Z vidika perspektive, ki varovanja okolja ne upošteva, so lahko ti predlogi razumljeni negativno. Pokažejo se kot poskusi omejevanja svobode posameznikov in omejujejo blaginjo, ki izvira iz prostega trošenja energije iz fosilnih goriv. Da bodo ukrepi varovanja okolja ali določneje varovanja podnebja razumljeni kot to, kar v resnici so, morajo ljudje videti, da gre pri odločanju o teh ukrepih za moralna vprašanja. Neukrepanje na področju podnebnih sprememb ima negativne posledice za ljudi danes in v prihodnje. Iz dolžnosti do ljudi izvira dolžnost, da nekaj storimo za stabilizacijo podnebja. Danes je to možno z zmanjšanjem porabe energije in nadomeščanjem le-te z obnovljivimi viri energije (Hansen, 2012: 5).[2]

Pri tem nas ne bo toliko zanimal tehnološko-upravljavski vidik iskanja najboljše rešitve. Potrebna je raziskava prevladujoče miselnosti, ki skrbi za okolje vse pogosto ne vidi kot moralne obveze, temveč kot stvar okusa in lepega vedenja. Kakšne modifikacije so potrebne v konstituciji prevladujoče etike, da bo ta lahko ustrezno naslovila vse pripadnike moralne skupnosti, ki jim je v načelih zavezana?

Težave tradicionalne etike

V splošnem javnem diskurzu se okoljevarstvo vse prepogosto še vedno razume kot skrb za lepoto in čistočo. Odpadki naj bodo pospravljeni in okolje čisto. Skrb za okolje se tako razume podobno kot gospodinjska skrb za higieno. Enako kot roke pred kosilom, tudi rečno obrežje ne sme biti umazano, park mora biti čist, po gozdovih pa ne smejo ležati plastični in drugi odpadki. Do te mere obstaja v družbi konsenz. Ko pa se pojavijo pobude za vetrno elektrarno v središče naravnega rezervata, zaprtje mestnega središča za avtomobile, omejitve letalskih prevozov, pa se družbeno soglasje konča. Konflikt interesov v politikah ravnanja z okoljem se kaže na mnogih področjih, kjer se uporabljajo fosilni viri in energija.

Opredeljevanje do teh vprašanj je zelo odvisno od (okoljske) etike, na podlagi katere delujemo, in percepcije stanja, v katerem se etična vprašanje odpirajo. Strogo antropocentrična etika razume okolje kot podlago za izvajanje človeških aktivnosti. Tovrstni pristop njegovi nasprotniki kritizirajo z obtožbo

[2] Možno je, da se bodo v prihodnosti pojavile tehnologije za reševanje podnebnih sprememb, ki ne bodo zahtevale zmanjševanja energije in opuščanja fosilnih goriv, a danes kaže, da druge poti ni (glej Hansen, 2012). Nekateri opozarjajo, da lahko fosilna goriva nadomestimo tudi z deležem jedrske energije. Dokler nismo rešili vprašanja ustreznega ravnanja s tisočletja nevarnimi jedrskimi odpadki, nosi ta vir energije pomembna moralna tveganja za prihodnje generacije.

antropocentrizma – egoizma vrste homo sapiens, ki za svojo izvzetost iz »stvarstva« nima nikakršnih moralno upravičenih razlogov.

Antropocentrizem je viden v naslednji izjavi, ki jo je izrekel William Baxter, lahko pa bi prišla iz ust kateregakoli predstavnika politično ekonomskega establišmenta. Opredeljuje se do kriterijev za ohranjanje živalskih vrst:

> »Moji kriteriji so osredotočeni na ljudi, ne na pingvine. Škoda za pingvine, sladkorne bore ali geološka čudesa je, brez ostalega, preprosto irelevantna. Potrebno je iti dalje po mojih kriterijih in reči: pingvini so pomembni, ker ljudje uživajo ob pogledu nanje, ko hodijo po skalah... Ohranjanje pingvinov zaradi njih samih me ne zanima« (Des Jardins, 47).

Enostavno si lahko zamislimo politika ali ekonomista, ki bi brez zadržkov podpisal zgornjo izjavo. Bi se Baxterjev pogled na okolje spremenil, če bi v svoje vidno polje zajel tudi prihodnje ljudi? Bi podprl ukrepe za varovanje rastlinskih in živalskih vrst, če ne zaradi njih samih pa zaradi možnosti, da bi tudi ljudje v prihodnosti uživali v pogledu nanje? Morda. A kdor je nedojemljiv za potrebe čutečih živih bitij danes, ga težje premakne interes ljudi, ki sploh še ne obstajajo.

Podobno kot v Baxterjevem pogledu se tudi v prevladujočem diskurzu razumevanje odnosa človek – narava napaja iz antropocentrizma. Aldo Leopold je pred več kot pol stoletja zapisal stavek, ki s časom ni izgubil svoje veljavnosti:

> »Še danes ni etike, ki bi obravnavala človekov odnos do dežele, živali in rastlin, ki rastejo na njej. Dežela, kot Odisejeve mlade služkinje, je še vedno lastnina. Odnos do dežele je še vedno strogo ekonomski: zajema privilegije, a nobene obveznosti« (Leopold, 2010: 74).

Tovrstnemu antropocentrizmu postavlja Leopold nasproti tako imenovano deželsko etiko *[land ethic]*: »Na kratko, deželska etika spremeni vlogo Homo sapiensa iz osvajalca deželske skupnosti v njenega preprostega člana. Iz nje sledi spoštovanje za druge člane, pa tudi spoštovanje skupnosti kot take« (Leopold, 2010: 75). Deželska etika razume človekovo mesto v naravi kot del širše biotske skupnosti. Narava ni več postavljena na raven gole materije, temveč je razumljena kot skupnost živih in neživih bitij, ki skupaj v svoji medsebojni povezanosti tvorijo ekosistem. Primeren odnos človeka do narave ni več v osvajanju preostale neosvojene materije,[3] temveč človekov odnos definira s smernicami, ki prispevajo k ohranjanju in vzdrževanju ekosistema. Leopold z enostavno formulacijo pojasnjuje, kako je videti dobro ravnanje v odnosu do narave: »Določena stvar je pravilna, kadar teži k ohranitvi integritete, stabilnosti in lepote biotske skupnosti. Napačna je, kadar k temu ne teži« (Leopold, 2010: 84).

[3] Ideja o osvajanju ima svoje korenine v dolgi zgodovini imperializma, kjer velja, da imajo pripadniki osvajajoče skupnosti moralno prednost pred pripadniki zavojevanih ljudstev. S tovrstnim diskurzom imenujemo začetek kolonizacije Amerike »odkrivanje« Amerike. Šlo naj bi za odkritje celega kontinenta s obsežnimi potenciali eksploatacije tako narave kot tudi prvotnih prebivalcev. Staroselci, ki so živeli v Ameriki pred Kolumbom, kontinenta niso »osvojili«, temveč so na njem živeli v sosedstvu kot del biotske skupnosti.

Kot smo zgoraj že omenili, si je lažje zamisliti, da bo človek, ki je dovzeten za potrebe celotne biotske skupnosti, sprejel svoje moralne dolžnosti na področju brzdanja podnebnih sprememb. Kdor pritrjuje, da je potrebno varovati ekosistem, zaradi integritete, stabilnosti in lepote, bo verjetno podpiral ukrepe, ki bodo omogočili, da bo ta biotsko skupnost vztrajala tudi skozi daljše časovno obdobje, tako da jo bodo lahko uporabljali, občudovali ali motrili tudi ljudje v prihodnosti.

Leopold v kritiki surovega antropocentrizma, ki ga izpričuje prevladujoč ekonomski in politični diskurz, poziva k »tretjem koraku v etiškem zaporedju«. V zgodovini moralnega razvoja smo prva dva koraka naredili, ko smo moralno skupnost razširili na sužnje, od zgolj moških tudi na ženske, kasneje pa iz vernikov prevladujoče religije na vse človeštvo. Potrebna je torej taka razširitev tradicionalne etike, da bo ta sledila sodobnemu razumevanju naše umeščenosti v naravo. Tomaž Grušovnik zato upravičeno opozarja, da ne potrebujemo dodatne okoljske etike, temveč moramo ustrezno rekonstruirati veljavno etiko:

> »Napor okoljske etike je zato v najširšem smislu osredotočen zgolj na to, da se etika kot taka razširi, to je, da se hkrati s vključitvijo novih subjektov v moralni univerzum razširi tudi domena etičnega delovanja; ne pa denimo to, da bi zraven obstoječe etike producirali še kakšno pomožno, tako imenovano 'okoljsko etiko'« (Grušovnik, 2011: 18).

In še:

> »Ko je Aldo Leopold v svojih spisih o 'Deželski etiki' govoril o 'tretjem koraku v etični sekvenci,' pri čemer je mislil na razširitev naše moralne dolžnosti do živali, rastlin in okolja kot takega (prvi korak v etiki je bilo spoštovanje zgolj družinskih in plemenskih članov, in še to po navadi samo odraslih moških, drugi pa univerzalno spoštovanje vseh ljudi, kot smo mu priča v krščanstvu), ni imel v mislih kakšne 'posebne' etike poleg te, ki jo že imamo – gre za eno in isto etiko, ki jo razširimo« (Grušovnik, 2010: 21).[4]

Ob tem dodajmo, da bi bilo potrebno skupaj z razširitvijo naših moralnih dolžnosti na ne-človeška bitja v razširitev zajeti tudi ljudi, ki bodo živeli za nami. Lahko bi namreč zgodilo, da bi v prizadevanjih za zaščito ekosistema danes uporabljali sredstva, ki predstavljajo grožnjo prihodnjim ljudem. Če naj okoljsko ozaveščena etika zajame vse relevantno območje našega ravnanja z okoljem, mora upoštevati tudi dolgotrajnejše posledice naših odločitev. Leopoldov tretji korak v etični sekvenci bi moral biti torej nadgrajen še s komponento trajnosti.

Ob Leopoldovem poudarjanju evolucije morale k »tretjem koraku v etični sekvenci« se zastavlja vprašanje, ali ni tak pogled preveč naiven? Glede na vztrajno ponavljanje vojnih grozot skozi zgodovino ni mogoče pritrditi, da človeško vedenje priča o moralnem napredku. Holokavst in Srebrenica sta se zgodila po razsvetljenstvu, francoski revoluciji in uveljavitvi univerzalne teorije

[4] Grušovnik v prevodu Leopoldove *Deželske etike* in v besedilih, kjer se sklicuje na ta tekst, uporablja izraza »sekvenca« in »zaporedje« kot sopomenki.

človekovih pravic. Ali ni potemtakem govorjenje o moralnem napredku človeštva naivno optimistično?

A John Baird Callicott v obrambo Leopolda pokaže, da ta ni naiven, ko predpostavlja moralni napredek Callicott opozori na ločnico med zgodovino moralnega ravnanja in zgodovino moralne zavesti. V moralnem ravnanju se napredek ne kaže toliko, moralna zavest pa se je na Zahodu od starih Grkov do danes nedvomno razširila. Razširitev je vidna v dejstvu, da danes tovrstne zločine odločno obsojamo. Potemtakem nas holokavst in Srebrenica spomnita, da o napredku v moralnem ravnanju v absolutnem smislu ne moremo govoriti, lahko pa priznamo, da se razvija moralna zavest, tako da vsaj na normativni ravni sčasoma razširjamo moralne odgovornosti (Callicott, 2003: 224). Napredek moralne zavesti se kaže v spoznanju, da so določene tradicionalno poudarjene razlike med ljudmi (in širše) v resnici moralno nepomembne. Skupaj z Richardom Rortyjem Grušovnik opozarja, da je moralni napredek v tem, »da več in več razlik med ljudmi odpišemo kot nepomembnih, kadar se sprašujemo, ali je nekdo vreden, da ga/jo vključimo v naš moralni univerzum« (Grušovnik, 2011: 31).

Poudariti moramo, da odpisovanje razlik kot moralno nepomembnih ni isto, kot reči, da nam ni več pomembno, kdo vse je član določene skupnosti in da nam je vseeno koga spustimo medse. Prvič, razširjanje skupnosti še ne govori o intenzivnosti članstva. Dejstvo, da pri odločitvi za košnjo travnika upoštevam tudi potrebe drugih bitij, na primer čebel, še ne pomeni, da sem tem bitjem zavezan tudi v vseh drugih pogledih, kot to velja za moje dolžnosti do ljudi. In drugič, stopnja moje odgovornosti do drugih bitij se bo razlikovala glede na dejstva. Moja odgovornost do konja bo verjetno drugačna kot do mahu na zelenici. Razširitev moralne skupnosti na nečloveška bitja zato ni v celoti analogna prejšnjim razširitvam na ženske in na druge religije in rase.

Skrb za podnebje predvsem koristi ljudem

Proti okoljevarstvenim pozivom k večjim naporom za zaščito narave[5] neredko nastopi naslednji ugovor. Že z izpolnjevanjem moralnih dolžnosti do ljudi imamo veliko težav, z razširjanjem nalog še na ne-človeške skupnosti se bodo te samo še stopnjevale. Grušovnik jedro tega ugovora povzame s primerjavo z dolžnikom: »...[V] primera, ko smo zadolženi in ne moremo odplačevati kredita, ni smiselno najemati še novih posojil« (Grušovnik, 2011: 34).

Temu ugovora lahko odgovorimo s konkretnimi evidencami, ki pričajo o nasprotnem. Ni znano, da bi ljudje, ki so okoljevarstveno bolj ozaveščeni in si prizadevajo za zmanjšanje negativnega učinkovanja na naravo, bili na kakršen koli način bolj brezobzirni do »človeških« zadev. Da je analogija z zadolževanjem neustrezna, lahko potrdim iz večletnega premišljevanja o življenju po režimu vegetarijanskega prehranjevanja. Prehod na ekskluzivno vegetarijansko prehrano, ki se je zgodil pred več kot petimi leti, je v začetku

[5] Podoben ugovor bi lahko veljal za dolžnosti do prihodnjih ljudi.

terjal napor in disciplino. V prvi fazi vprašanja ustrezne prehrane res morda predstavljajo psihološki dolg, zaradi katerega je človek manj dovzeten za druge moralne pozive k »humanitarnosti«, kot so donacije ali sodelovanje v mednarodnih peticijah na tematiko »človeških« zadev. Vseeno pa to ni nujno. Kasneje, po kakšnem letu ali dveh, se skrb za vegetarijanski režim prehranjevanja avtomatizira in postane stvar navade. Vegetarijanska prehranska navada človeka psihološko več ne angažira, zato je razrešen starih moralnih »dolgov« in enako pripravljen za nove moralne podvige kot pred spremembo prehranjevalnega režima. Morda je potrebno tretji korak v etiškem zaporedju razumeti podobno kot spremembe prehranjevalnega režima – kot spremembo navad in ne kot psihološko obteževanje.

Grušovnik dodatno opozarja na absurdnost teze o moralni preobremenjenosti kot ugovoru zoper razširitev moralne skupnosti. »...[P]redstavljamo si, da bi v trenutku, ko je bila volilna pravica tik pred tem, da se razširi na ženske, rekli, da moramo v politiki počakati, da bo celotna stvar bolj stabilna, da lahko šele potem računamo na kakšne dodatne 'razširitve'« (Grušovnik, 2011: 34). Enako nevzdržen bi bil zadržek kristjanov pred razširitvijo moralne odgovornosti na muslimane ali belcev pred širitvijo pravic na črnce ipd. Grušovnik za utrjevanje svoje pozicije razširja polje Rortyjeve filozofije tako, da pristop razširitve med ljudmi aplicira na ne-človeška bitja, kar naj bi se izkazalo kot koristno tudi za ljudi:

> »... [P]o tem, ko bomo vse manj in manj razlik med bitji, organizmi, pa tudi drugimi deli narave ugledali kot moralno nepomembne, s tem ne bomo zgolj zmanjšali trpljenja in izkoriščanja teh novih moralnih subjektov, temveč hkrati tudi samim sebi kot ljudem omogočili boljše bivanje, tako v praktičnem, kot tudi v etičnem smislu« (Grušovnik, 2011: 35).

Kljub izraženim ugovorom pa je potrebno priznati, da spremembe vedenja, ki jih zahtevajo okoljevarstveniki za prehod v nizkoogljično družbo in obrzdanje podnebnih sprememb, pomenijo določeno obtežitev za posameznika, zaradi česar lahko pričakujemo, da jo bodo nase vzeli zgolj najbolj motivirani. Ker pa so spremembe nujne na ravni celotne družbe, se bo prevzemanje odgovornosti v tej smeri moralo dogajati na institucionalni ravni. Pri tem se lahko zgledujemo pri institucijah socialne države, ki s pomočjo ukrepov za distribucijo bogastva rešujejo ljudi pred socialno stisko in revščino. Podobno bi lahko tako imenovana zelena država od posameznikov prevzela institucionalno odgovornost za prihodnje generacije.[6]

Okoljevarstvo v demokratični skupnosti

Ne glede na to, ali smo privrženci bolj ali manj trdega antropocentrizma in svojo odgovornost do narave utemeljujemo skozi dolžnosti do ljudi, ki živijo danes in jutri, ali pa nam je bližje ekocentričen vidik, po katerem je potrebno naravo in bitja v njej varovati zaradi njih samih, ostaja nekaj neizpodbitno: širi se

[6] Za več o Zeleni državi glej Savić (2010).

okoljevarstveno gibanje, ki v svojih stališčih zagovarja ohranjanje narave, ekosistemov, biotsko raznovrstnost, ohranjanje rastlinskih in živalskih vrst. Domet okoljevarstvenega gibanja se na najbanalnejši način kaže v količini in obsegu ekološko pridelane hrane in vegetarijanskih menijev v restavracijah. Po vzoru ameriških borcev za državljanske pravice Afro-Američanov v 60. letih prejšnjega stoletja ali po nenasilnem gibanju za osvoboditev Indije pod Ghandijevim vodstvom, se danes po vseh kontinentih izvajajo direktne akcije za zaščito okolja.

Zdi se, kot da je kritična masa ljudi že opravila »tretji korak v etični sekvenci«, h katerem je pozval Leopold sredi 20. stoletja.

Laura Westra navaja primer protestnikov, ki so se priklenili na drevesa, da bi na ta način preprečili sečnjo starih dreves in s tem posledično zaščitili gozd pred uničenjem zaradi komercialnega izkoriščanja v industrijske namene (Westra, 2003: 283). Primer je zanimiv, ker so se protestniki v tem primeru sklicevali na zaščito gozda zaradi njega samega. Aktivisti so se sklicevali na potrebo po varovanju starega gozda, da bi ohranili njegovo integriteto in ekosistemsko funkcijo za vsa bitja, ki živijo v gozdu. Okoljevarstveni protestniki so očitno predstavljali stališče ekocentrične okoljske etike. Z vidika zagotavljanja »integritete, stabilnosti in lepote biotske skupnosti« ali z »vidika gore«, je interes človeka po virih v tem gozdu na tehtnici z »interesom« prebivalcev gozda po ohranjanju ekosistema, ki jim omogoča preživetje. Okoljski aktivisti so se postavili v bran interesom gozda, da bi ga zaščitili pred načrtovanim industrijskim posegom. Interes biotske skupnosti so postavili pred interes človeka.

Možna pa je tudi druga interpretacija. Kaj če okoljevarstveniki »branijo gozd«, da bi na ta način izrazili svoje prepričanje, da moramo živeti skladno z naravo in naravi omogočiti zdravje »kot sposobnost dežele za samoobnavljanje« (Leopold, 2010: 84). To pomeni zavarovati ekosisteme v njihovi nedotaknjenosti, kjer je to še mogoče. A po tej interpretaciji okoljevarstveniki ne branijo narave zgolj zaradi nje same, temveč tudi zaradi svojega prepričanja o zaželenem stanju gozda. Podobno kot se nekateri nasprotniki vetrnih ali sončnih elektrarn sklicujejo na njihovo negativno estetsko funkcijo, zato nasprotujejo gradnji vetrnic v določenem naravnem okolju. Enako lahko morda velja pri varovanju gozdov – govorimo o naravovarstvu za naravo in človeka. Ta želi, da bi bila narava ohranjena. Aktivisti tako branijo svoj interes, da bi naravo ohranili. V konflikt torej ne vstopajo interesi gozda proti interesom človeka, temveč gre tudi za konflikt interesov med aktivisti, ki zastopajo gozd, in njihovih somišljenikov na eni ter industrije, ki načrtuje eksploatacijo gozda, na drugi strani. Aktivisti s tovrstnimi akcijami nagovarjajo javnost k podpori človekovega samoomejevanja, da bi s tem omogočili ključnim ekosistemom »sposobnost za samoobnavljanje«. Družba, ki sprejme te omejitve, počne to tudi zase. Skrb zase na ta način sovpada s skrbjo za zdravje ekosistema. Kar je bilo videti kot ekocentrični aktivizem, se lahko kaže tudi kot »antropocentrično« okoljevarstvo.

Kritiki okoljevarstvenih direktnih akcij iz vrst industrije vidijo v tovrstnih akcijah poskuse za nelegitimno prevlado specifičnega interesa določene lobistične skupine nad njihovo svobodo tržne pobude. V samoobrambo pogosto kažejo vsa dovoljenja, ki so jih pridobili od državnih institucij in pri demokratično izvoljeni vladi. Na prvi pogled je videti, kot da so okoljevarstveniki sovražni liberalni, na svobodi utemeljeni družbi. A protest za ohranjanje deževnega pragozda ni protest za prevlado svetovnonazorskih in morda religioznih vrednot pri upravljanju z gozdovi. Če se vlada ukloni aktivističnim zahtevam in prepreči sečnjo, je s tem zgolj upoštevala aktiviste kot pripadnike demokratične skupnosti. Gre za priznavanje interesov določene skupini prebivalstva. V konfliktu med komercialnim interesom investitorja in moralnim interesom varovanja narave bodisi za biotsko skupnost bodisi za ljudi, lahko v demokratičnem procesu odločimo, da damo prednost moralnim argumentom v prid varovanja narave. Zavarovati gozd pred posegom, pomeni spoštovati zahteve okoljevarstvenikov in posredno tudi priznavanje njihove vrednosti v družbi.

Na tovrstni interpretaciji okoljevarstva temelji teza Marka Sagoffa, ki pravi, da okoljevarstvo ni v nasprotju z načeli liberalne družbe. Sagoff namreč razume liberalizem kot politično ideologijo, ki zagotavlja metafizično nevtralnost države in nevmešavanje skupnosti v posameznika na podlagi določene ideje Dobrega. Na prvi pogled je videti, da je v okoljevarstveni drži inherentno prisotna predstava o Dobrem življenju v odnosu do narave. Okoljevarstvena ideologija aktivistov se pogosto dejansko utemeljujejo z religijskimi in ne-antropocentričnimi argumenti:

> »Za okoljevarstvenike bi lahko rekli, da predstavljajo moralni lobi, če ne celo neke vrste moralno večino, s tem ko zahtevajo zakone, ki utelešajo etične morda pa tudi religiozne ideale glede tega, kako bi morali ravnati z našim naravnim okoljem« (Sagoff, 1995: 169).

Kljub temu pa je Sagoff prepričan, da se okoljevarstvo in liberalizem ne izključujeta. Metafizična nevtralnost države se razume v obliki zagotovljenih pravic posameznikov do svobode izbire v zasebnem življenju. Okoljevarstvene politike niso sporne, tudi če temeljijo na določenem etičnem, kulturnem ali estetičnem prepričanju:

> »Tovrstna prepričanja ne smejo posegati v pravico vsakega posameznika in posameznice, da sprejema svoje lastne intimne odločitve, na primer odločitve o izbiri prijateljev, religije in spolnih razmerij. Ne morem si zamisliti niti ena okoljevarstvene drže, ki bi omejevala te osebne izbire in prepričanja« (Sagoff, 1995: 183 – 184).

Direktna akcija aktivistov je na prvi pogled videti kot vsiljevanje svetovnonazorskih morda pa tudi religijskih prepričanj investitorju, ki želi »vlagati« v proizvodnjo lesa iz starega gozda. A kot pravilno ugotavlja Sagoff, ne gre za vsiljevanje idej in s tem za rušenje posameznikove svobode do udejstvovanja na trgu, temveč gre za legitimen boj med interesi znotraj demokratične skupnosti, kjer velja, da osebna svoboda in intimne odločitve niso pod vprašajem. Naj je okoljevarstveni aktivizem utemeljen na ekocentrični ali

antropocentrični okoljski etiki, v vsakem primeru velja, da je skladen z načeli liberalne družbe, ki temelji na vladavini prava in človekovih pravic.

Okoljevarstveniki, pogosto za razliko od države, poleg ekonomskih interesov prepoznavajo tudi druge interese v naravi. Zanje gozd ni samo kup surovin, ki nosijo potencial za industrijski razvoj, temveč vidijo v njem svet rastlin in živali, ki skupaj ustvarjajo sistem živih bitij, ki je hkrati lep, koristen in zaželen. Upoštevanje okoljevarstvenikov v procesih odločanja se na prvi pogled kaže kot zaviranje družbenega razvoja. Širši pogled pa omogoča, da s pomočjo argumentov varovanja okolja iščemo širše poti za gradnjo blaginje, kot zgolj tiste, ki je izmerljiva v bruto domačnem proizvodu. Iz miselnosti, ki neguje ideje sožitja z naravo lahko iščemo smisle, ki koristijo tako naravi kot ljudem danes, hkrati prispevajo h gradnji miselnosti, ki je dobrodošla v prizadevanjih, da se soočimo z izzivi podnebnih sprememb in zaščitimo prihodnje generacije pred nevarnostjo nestabilnega podnebja.

Deradikalizirati okoljevarstvo

V zaključnem delu razprave se ustavimo ob vprašanju položaja idej v dejanskem svetu. Okoljska etika je temeljno povezana z možnostjo praktičnega uveljavljanjem njenih načel. Resna nevarnost, ki preti pred uveljavitvijo moralnih načel za reševanje podnebno-okoljske krize je v percepciji, ki vidi okoljevarstvene predloge rešitev kot radikalne.

> »Prepovejmo gradnjo novih premogovnih elektrarn! Takoj opustimo jedrsko energijo! Ustavimo financiranje ne-ekološkega kmetijstva! Zmanjšajmo rabo energije! Zaprimo mestna središča za avtomobile!«[7] }Vse to so gesla okoljevarstvenih gibanj, ki si prizadevajo za reforme v smeri nizkoogljične in trajnostne družbe.

Izraelski filozof Avner de-Shalit opozarja na praktični neuspeh nekaterih delov okoljevarstvenih gibanj (de-Shalit, 2000). Ideje, ki jih filozofi ustvarjajo na tem področju, so v specifičnem kontekstu logične in konsistentne, ko pa jih umestimo v dejanski svet, kjer obstajajo še druge ideje, v prakso, vidimo, da okoljevarstvene ideje vstopajo v kontekst, kjer se njihova moč razblini. Pogosto izgubijo na prepričljivosti, v ospredje pa vstopajo druge moralne zahteve. Ideje o pravicah živali ali ideje o vrednosti gozda zaradi njega samega padejo v drugačen kontekst, če o njih govorimo v srcu bogatega sveta ali pa v industrijsko razvijajoči se državi z visoko stopnjo revščine.

Da bi določene ideje zaživele v praksi, med realnimi ljudmi in živem prostoru, moramo upoštevati dinamiko tega prostora. Etika mora biti razumljena kot nepristranska in pravična. Etika, ki vzpostavlja interes določene skupine, ne da bi hkrati naslovila ali vsaj potrdila pomen spoštovanja interesov drugih skupin, se zdi kot partikularna – zasebna etika. Kot taka nima legitimacije v

[7] To so pozivi, ki jih najdemo v gradivih množice okoljevarstvenih organizacij, ki si prizadevajo za soočanje z izzivi podnebnih sprememb. Nekatere podpirajo vse zahteve, druge so osredotočene zgolj na posamezne.

demokratičnem prostoru, da karkoli terja od »univerzuma«, to je skupnosti in posameznikov, ki skupnost tvorijo. Tak primer je etika pravic živali, ki v skrajnih različicah daje prednost živalim pred človekom in ekocentrizem, ki postavlja ekosistem pred človeška bitja. Zaradi tovrstne percepcije v javnosti sta velikokrat dojeti kot zasebni etiki, ki jima zato v širši skupnosti (ljudi) primanjkuje kredibilnosti. Odgovarjata klicu živali in ekosistema, ne odzivata pa se ne moralni klic po zaščiti ljudi.

Raziskovalec okoljske etike mora na začetku abstrahirati dobršen del realnosti, da bi se učinkovito posvetil problemu, ki ga raziskuje. Kdor raziskuje možnosti za vzpostavitev vrednosti narave neodvisno od človeka, mora za namene raziskave odmisliti vsa vprašanja, ki niso nujno povezana z njegovim področjem dela. Premišljanje, ali imajo lahko živali pravice, tako potisne v stran razpravo o človeški revščini, vojni, smrtni kazni in spolni ter rasni diskriminaciji, da bi se lahko posvetili preučevanju posebnega področja človek-narava. Raziskava tega odnosa lahko pripelje do upravičenih moralnih zahtev po predrugačenju odnosa ljudi do narave.

A preden se te zahteve do konca formulirajo in »pošljejo v svet«, jih je potrebno postaviti v perspektivo z vsemi drugimi pomembnimi moralnimi zahtevami, kot so boj proti revščini, diskriminaciji ipd. Postavljanje v perspektivo rabi idejam kot filter širše sprejemljivosti določenih moralnih zahtev. Raziskovalec namreč zaradi potrebe po intenzivni abstrakciji drugih področij moralne filozofije velikokrat pozabi na njihovo primerjalno vrednost, zato nehote tvega vtis, da svoje ideje vrednoti višje od primerljivih, ne oziraje se na širši kontekst. Takrat lahko pride do radikalnih trditev, kot je tista, da je z vidika holistične etike človek vreden enako kot katerokoli drugo bitje (Callicott, 2003: 233). Da se to ne bi zgodilo, je pred končnim definiranjem moralnih zahtev, potrebna ponovna presoja stališč glede na položaj »konkurenčnih« moralnih zahtev. S tem lahko oblikujemo prizemljene zahteve po reformi odnosa človek-narava in računamo na potrebne spremembe.

Mnenjsko pluralno družbo sestavljajo ljudje, ki imajo zelo različna prepričanja o tem, kaj je pomembno in kaj si zasluži prioriteto v politični agendi. Zelene stranke, ki v celoti podpirajo zgornja stališča, so v manjšini in skoraj praviloma ne dosežejo podpore javnosti, ki bi segala čez 15% volilnega telesa. Ko take stranke pridejo v vlado so navadno postavljene pred vrsto kompromisov, zaradi česar se njihove ideje dejansko ne morejo uresničiti. Njihova stališča so razumljena kot radikalna, zato so za »zmernejše« politične stranke manj sprejemljiva. Včasih pa le pride do realizacije ciljev zelenih strank, zato nas mora zanimati, kaj se takrat zgodi. Trdimo, da se v teh primerih predlogi zelenih reform ne zdijo več radikalni, ampak so razumljeni kot nujna poteza za zaščito temeljnih vrednot družbe. Kaj namreč dela neko stališče za radikalno? Gre za percepcijo, ki (zeleno) politično silo vidi tako, kot da so ji določeni cilji (varovanje okolja) daleč pomembnejši od ostalih pomembnih ciljev in vrednot, kot so odprava revščine in brezposelnosti, izobrazba, zdravje im.

Za zelene radikalce označimo tiste, ki si jih predstavljamo, kot da jih ne zanimajo teme, ki so izven njihovega glavnega interesnega področja.

Okoljevarstveni cilji so pomembni, a pomembne so tudi druge stvari in to morajo okoljevarstveniki tudi eksplicitno priznati. Za izstop iz videza radikalnega okoljevarstvenika je potrebno pridobiti zaupanje javnosti, da so nam tudi druge vrednote pomembne, pripraviti pa je potrebno tako politično agendo, ki bo omogočila reševanje okoljevarstvenih vprašanj skupaj z drugimi pomembnimi vprašanji družbe.

Tak primer je na primer programska pobuda Evropskih zelenih, stranke v parlamentu EU, ki združuje zelene stranke v državah članicah EU. Njihova pobuda se imenuje »Green New Deal«, Novi zeleni dogovor, ki gradi na viziji okolju prijaznega razvoja gospodarstva EU (WICEE, 2009). V pobudi se Evropski zeleni zavzemajo za obsežne ekološke reforme ob hkratnem zagonu gospodarstva in novih delovnih mest.

Če naj bodo stališča okoljsko ozaveščene etike upoštevana tudi v praksi, jih je potrebno »raz-zeleniti«, jih očistiti videza partikularnosti in jih nadgraditi oziroma integrirati z drugimi moralno političnimi cilji, ki ljudem veliko pomenijo. To ne pomeni, da maskiramo nekoga, ki mu cilji izven varovanja okolja niso pomembni. Ne, gre za napor okoljevarstvenikov, ki morajo spoštovanje širših družbenih vrednot javno izraziti.

Boj za reforme našega ravnanja z okoljem mora iti z roko v roki z bojem proti / diskriminaciji, neenakosti, krivicam in nepravičnosti. Stališča okoljsko ozaveščene etike je potrebno oplemenititi z pomembnimi stališči, ki jih že dolgo utemeljuje tradicionalna etika. Če naj okoljska etika postane spoštovana kot univerzalna etika, se mora integrirati v uveljavljene moralne sisteme in iz okoljske etike postati zgolj etika.

Zaključek

V prispevku smo opravili del razprave o pomenu etike pri soočanju z izzivi podnebnih sprememb. Fosilna govoriva, ki jih uporablja človek, ustvarjajo grožnjo v obliki nevarnih podnebnih sprememb, ki bodo imela negativne učinke predvsem na mlade ljudi, ki bodo dočakali pozno 21. stoletje, in prihodnje generacije. Ugotavljamo, da tradicionalne etike ni nujno nadomestiti, temveč bi jo bilo dobro razširiti, da bi v svoje polje zajela tudi ne-človeška bitja in prihodnje generacije. Bolj drzni poskusi snovanja posebne okoljske etike pa vseeno lahko pozitivno prispevajo v smeri spreminjanja miselnosti, da bo prehod v družbo, ki ne bo tvegala podnebne stabilnosti. Ker je okoljska etika izjemno praktično naravnana, je potrebno poseben pomen dati komunikaciji njenih vsebin v javnosti. Zelena politika, ki temelji na okoljsko ozaveščeni etiki, mora skrbeti za deradikalizacijo javne podobe. Hkrati se mora integrirati v priznane moralne sisteme, da bi učinkovito prinesla moralno nujne posledice – zavarovanje globalnega podnebja za naravo, ljudi in prihodnje generacije.

CAN TRADITIONAL ETHICS MEET THE CLIMATE CHANGE CHALLENGE OR DOES IT NEED TO BE REPLACED BY A RADICALLY NEW ETHICS?

There is widespread opposition among the advocates of environmental ethics to traditional, anthropocentric ethics. Most environmentalists proclaim an urgent need to invent a radically new, environmental ethics. Despite the fact that there are a number of areas where our moral intuitions require immediate action, and yet traditional ethics implies no corresponding moral obligation, I argue that the insights of traditional ethics are sufficient to address the most important moral issues arising from the challenge posed by global climate change. New eco-centric approaches and related strands of environmental ethics may be useful for reconstructing the frame of mind that brought us into this mess in the first place, but this is far from proving traditional ethics outdated or obsolete. The paper aims to show that, once carefully and thoughtfully revised, traditional ethics has the potential to meet the moral challenges posed by degrading environment and changing climate.

Keywords: environmental ethics, climate change, green politics, future generations, environmentalism.

Literatura

Callicott, J. Baird (2003). »The Conceptual Foundation of the Land Ethics«. V Van Der Veer Donald in Cristine Pierce (ur.), *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*. Kanada: Wadsworth, str. 224–238.

Brennan, Andrew in Lo, Yeuk-Sze (jesen 2011). »Environmental Ethics«, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ur.), http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental/, 27. 12. 2011.

Des Jardins, R. Joseph (1997). *Environmenthal Ethics: An Introdustion to Environmental Philosophy*, druga izdaja. ZDA: Wardsworth Publishing Company.

De-Shalit, Avner (2000). *The Environment: Between Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Grušovnik Tomaž (2010). »Izboljšaj svoj odnos do živali in izboljšal boš svoj odnos do ljudi«. *Osvoboditev živali: revija za prijatelje živali*, 21, št. 18, letnik 7, http://www.osvoboditev-zivali.org/revije/revijal8.pdf, 22. 1. 2012

Grušovnik, Tomaž (2011). *Tretji korak* v *etiškem zaporedju 15–35, Odtenki zelene: humanistične perspektive okoljske problematike*. Koper: Univerzitetna založba Analles.

Hansen, J., Kharecha, P., Sato, Mki., Ackerman, F., Hearty, P.J., Hoegh-Guldberg, O., Hsu, S.-L., Krueger, F., Parmesan, C., Rahmstorf, S., Rockstrom, J., Rohling, E.J., Sachs, J., Smith, P., Steffen, K., Van Susteren, L., von

Schuckmann, K., and Zachos, J.C. (oddano 2012). »Scientific čase for avoiding dangerous climate change to protect young people and nature«. Proc. Natl. Acad. Sci.

Hicham-Stephane Afeissa (2008). »The Transformative value of Ecological Pragmatism. An Introduction to the Work of Bryan G. Norton«. S.A.P.I.EN.S [spletna izdaja], http://sapiens.revues.org/88,24. 3. 2012.

Leopold, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*. London: Oxford University Press.

Leopold, Aldo (2010). »Deželska etika«. *Filozofija na maturi, filozofska revija za učitelje, dijake in študente*, št 3–4, str. 74–91.

Norton, G. Bryan (2003). »Integration or Reduction: Two Approaches to Environmental Values«. V Van Der Veer Donald in Cristine Pierce (ur.), *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*. Kanada: Wadsworth, str. 240–258.

Sagoff, Mark (1995). »Can Environmentalists be Liberals«. V Eliot, Robert (ur.), *Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press.

Savić, Dejan (2010). *Zelena država: zagovor ekološke države na temelju teorije pravičnosti Johna Rawlsa*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Westra, Laura (1997). »Why Norton's Approach is Insufficient for Environmental Ethics«, str. *279–297*. http://www.umweltethik.at/download.php?id=423, 10. 4. 2012.

WICEE (Wuppertal Institute for Climate, Environment and Energy) (2009): *A Green New Deal for Europe: Towards Green Modernization in tha Face of Crisis*. Belgija: Green European Foundation.



Problem migracij

David Miller
Prevedel Božidar Kante

IMIGRACIJA: PRIMER ZA OMEJEVANJE*

Ni lahko pisati o imigraciji s filozofske perspektive – ni lahko, vsaj *če* pišete v družbi (in to zdaj vključuje večino družb v zahodnem svetu), v kateri je imigracija postala zelo obremenjeno politično vprašanje. Za tiste, ki o imigraciji govorijo svobodno in odprto, je verjetno, da prihajajo iz skrajne desnice: so fašisti ali rasisti, ki verjamejo, da je načelno napačno, da njihove politične skupnosti dopuščajo imigrante, ki se ne prilegajo potrjenemu kulturnemu ali rasnemu stereotipu. Večina liberalnih, konservativnih in socialnodemokratskih politikov podpira dokaj strog imigracijski nadzor v praksi, vendar se vzdržijo, da bi ubesedili upravičenje za tak nadzor in namesto tega dajejo prednost temu, da poudarjajo praktične težave pri preseljevanju imigrantov in širijo pahljačo desnih antagonističnih odzivov, če je dopuščenih preveč imigrantov. Zakaj so tako zadržani? En razlog je, da ni lahko oblikovati argumentov za omejevanje imigracije, ne da bi hkrati projicirali negativno podobo tistih, ki jim je bil že dovoljen vstop, in s tem neposredno koristiti ideologom skrajne desnice, ki bi radi videti, da bi bili taki imigranti oropani svojih polnih pravic državljanstva in/ali repatriirani v svoje prejšnje dežele. Ali je mogoče *tako* dokazovati, *da je* treba vsakega člana politične skupnosti, domorodca ali imigranta, obravnavati kot pol nega državljana, ki uživa enak status in enako spoštovanje njenih ali njegovi tovarišev, *kot* dokazovati, da obstajajo dobre osnove za postavitev tako stopnje kot celotnega števila imigrantov, ki jim je dovoljen vstop? Da, je mogoče, vendar to zahteva spretnost in vselej nosi s sabo tveganje, da smo napačno razumljeni.

V tem poglavju bom razložil, zakaj utegnejo biti nacionalne države upravičene pri nalaganju omejevalnih imigracijskih politik, *če* se tako odločijo. Argument je razprostrt v treh stopnjah. Prvič, orišem tri argumente, ki naj bi upravičevali neomejeno pravico migracije med državami, in pokažem, zakaj je vsak od njih neuspešen. Drugič, dajem dva razloga, enega, ki ima opraviti s kulturo, drugega, ki ima opraviti s prebivalstvom, ki lahko države upravičita pri omejevanju imigracije. Tretjič, preučujem, ali imajo države kljub temu dolžnost, da dopustijo poseben razred možnih imigrantov – namreč beguncev – in tudi, kako daleč jim je dopuščeno, da prebirajo in izbirajo imigrante, ki jim dovolijo vstop. Z drugimi besedami, tretji razdelek postavlja nekatere pogoje, ki jim mora zadostiti etična imigracija. Vendar začenjam s pokazom, zakaj ne obstaja splošno pravilo za izbiro naše države prebivanja ali državljanstva.

* Prevedeno po Andrew I. Cohen in Christopher Heath Wellman (ur.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2005, str. 193–205.

Ali lahko obstaja neomejena pravica migracije med državami?

Liberalni politični filozofi, ki pišejo o migraciji, običajno začenjajo s premiso, da bi moralo biti ljudem dopuščeno izbirati, kam se v svetu umestiti, razen če ni mogoče pokazati, da bi dopuščanje neomejene pravice do migracije imelo škodljive posledice, ki prevladajo vrednost svobodne izbire (glej, na primer, Carens, 1987; Hampton, 1995). Z drugimi besedami, osrednja vrednost, na katero se sklicujejo, je preprosto sama svoboda. Tako kot bi moral biti svoboden pri izbiri, koga bom poročil, katero službo bom vzel, katero religijo (če sploh katero) izpovedovati, bi moral biti svoboden tudi pri izbiri, ali bom živel v Nigeriji ali Franciji ali ZDA. Nato ti filozofi običajno dopuščajo, da je v praksi mogoče treba to svobodo nekoliko omejiti – na primer, če bi velika stopnja migracije imela za posledico družbeni kaos ali zlom liberalnih držav, ki se ne bi mogle prilagoditi tako številnim migrantom, ne da bi izgubile svoj liberalni značaj. V teh primerih bi uveljavljanje svobodne izbire porazilo samo sebe. Toda domneva je, da bi ljudje morali biti svobodni pri izbiri, kje živeti, razen če ne obstajajo močni razlogi za omejevanje njihove izbire.

To domnevo želim izzvati. Seveda je vselej *neka* vrednost v tem, da imajo ljudje več možnosti, med katerimi izbirajo, v tem primera možnosti, kje živeti. Vendar običajno potegnemo črto med *temeljnimi* svoboščinami, ki bi jih ljudje morali imeti kot zadeve pravičnosti, in tistimi, ki bi jih lahko imenovali *preproste* svoboščine, ki ne jamčijo te vrste zaščite. Z mojega stališča bi bilo dobro, če bi bil svoboden, da jutri kupim Astona Martina, vendar to ne bo štelo za moralno pomembno svoboščino – moja želja ni želja, ki bi drugim nalagala kakršnokoli dolžnost, da jo zadovoljijo. Da bi argumentirali proti omejitvam imigracije, morajo liberalni filozofi torej narediti več, kot pokazati, da ima ta svoboda tisto vrsto teže ali pomembnosti, ki jo lahko spremeni v pravico in ki bi zato morala državam prepovedovati zasledovanje imigracijskih politik, ki omejijo svobodo gibanja.

Preučil bom tri argumente, ki so bili ponujeni v bran pravice do migracije. Prvi se začne s splošno pravico do svobode gibanja in trdi, da mora ta vsebovati svobodo preselitve in prebivanja v državah, ki niso naše lastne države. Draga se začne s pravico osebe, da *gre* iz svoje sedanje države – pravico, ki je široko priznana v mednarodnem zakonu – in trdi, da je pravica do odhoda nesmiselna, razen če ji ne ustreza pravica do vstopa v druge države. Tretji se sklicuje na mednarodno distributivno pravičnost Glede na velikanske neenakosti v življenjskih standardih, ki trenutno obstajajo med bogatimi in revnimi državami, je rečeno, imajo ljudje, ki živijo v revnih državah, zahtevo po pravičnosti, ki jo je mogoče zadostiti zgolj s tem, da jim dovolimo migrirati in izkoristiti priložnosti, ki jih ponujajo bogate države.

Ideji pravice do gibanja sami na sebi ni mogoče ugovarjati. Tu govorimo o tistem, kar se običajno imenujejo temeljne pravice ali človekove pravice in domneval bom (ker ni prostora za zagovor te poante), da so te pravice upravičene s kazanjem na življenjske interese, ki jih ščitijo (Griffin, 2011; Nickel, 1987; Shue, 1980). Ustrezajo okoliščinam, v odsotnosti katerih človeška

bitja ne morejo živeti dostojnih življenj, ne glede na to, kakšne posebne vrednote in načrte življenja izberejo, da bi jim sledili. Biti zmožen gibati se svobodno v fizičnem prostoru pa je ravno taka okoliščina, kot vidimo, če razmišljamo o ljudeh, katerih noge so v okovih ali ki so ujeti na majhnih prostorih. Širšo svobodo gibanja je mogoče upravičiti tudi z razmišljanjem o interesih, ki jim instrumentalno rabi: če se ne morem gibati preko dokaj širokega področja, utegne zame biti nemogoče najti delo, prakticirati mojo religijo ali najti ustreznega poročnega partnerja. Ker so vse to življenjski interesi, je dokaj jasno, da svoboda gibanja šteje za temeljno človekovo pravico.

Kar je manj jasno, je kajpada fizični obseg te pravice v smislu, koliko zemljine površine sem zmožen preiti, da bi rekel, da sem jo užil. Celo v liberalnih družbah, ki ne poskušajo omejiti ljudi znotraj posebnih geografskih področij, je svoboda gibanja resno omejena na številne načine. Ne morem se, na splošno, preseliti na mesta, ki jih zdaj zasedajo telesa drugih ljudi (ne morem jih poriniti stran). Ne morem se preseliti na zasebno lastnino brez privolitve njenega lastnika, razen morda v nujnih primerih ali tam, kjer obstaja posebna pravica dostopa – ker pa je večina zemlje v zasebni lastnini, to pomeni, da velik del fizičnega prostora ne sodi v meje *pravice* do svobode gibanja. Celo dostop do javnega prostora je močno reguliran: obstajajo prometni zakoni, ki mi povedo, kje in s kakšno hitrostjo lahko vozim svoj avto, parki imajo ure odpiranja in zapiranja, policija lahko nadzira moje gibanje dol in gor po ulicah itn. To so zelo običajne pripombe, vendar jih velja narediti preprosto za to, da bi poudarili, kako ograjena je v resnici z omejitvami obstajajoča pravica do svobode gibanja V liberalnih družbah. Vendar pa bi le malokateri dokazoval, da so ljudje v tel družbah – zaradi teh omejitev – oropani za eno od svojih človekovih pravic Nekateri liberalci bi utegnili argumentirati v prid razširitve te pravice – na pri mer, v Britaniji je obstajala dolgotrajna kampanja za vzpostavitev legalne pravice do pohajkovanja po neobdelani zemlji v zasebni lastnini, kakršna so močvirja in planine, do pravice, ki bo dokončno stopila v veljavo leta 2005. Toda celo zagovorniki take pravice bodo pod močnim pritiskom, da bi pokazali, da je bil z bolj omejujočimi zakoni, ki so obstajali do zdaj, prizadet nek življenjski interes.

Tu je poanta, da liberalne družbe na splošno ponujajo svojim članom *zadostno* svobodo gibanja, da bi zavarovali interese, ki naj bi jih človekova pravica do svobode gibanja varovala, čeprav je obseg svobode gibanja zelo daleč od tega, da bi bil absoluten. Kako bi torej lahko poskušali pokazati, da zadevna pravica mora vključevati pravico, da se preselimo v neko drugo državo in da se tam nastanimo? Kateri so tisti življenjski interesi, ki zahtevajo, da se ta pravica razume na tako obsežen način? Kontingentno kajpada utegne biti res, da je preselitev v drugo državo edini način, da se posameznik izogne preganjanju, da najde delo, da pride do nujne medicinske oskrbe itn. V teh okoliščinah zadevna oseba lahko ima pravico do preselitve – ne v katerokoli državo, ki si jo izbere – temveč v *neko* državo, kjer je te interese mogoče zavarovati. Vendar tu pravica do gibanja rabi zgolj kot pravica do izboljšanja: njena eksistenca je odvisna od dejstva, da življenjski interesi osebe ne morejo biti zagotovljeni v državi, kjer

trenutno živi. V svetu dostojnih držav – držav, ki bi bile zmožne zagotoviti temeljne pravice svojih državljanov do varnosti, hrane, dela, zdravniške oskrbe itn. – pravica do preselitve preko meja na ta način ne bi bila upravičena.

Naš sedanji svet seveda ni svet dostojnih držav, to pa je vzrok za sporno vprašanje beguncev, o čemer bom razpravljal v zadnjem razdelku tega poglavja. Toda če za zdaj pustimo ob strani primere, kjer je pravica do svobode gibanja preko meja odvisna od pravice, da se izognemo preganjanju, lakoti ali drugim grožnjam osnovnim interesom, kako bi ji potem lahko poskušali dati splošnejšo utemeljitev? En razlog, zakaj si neka oseba lahko želi preseliti, je, da bi bila udeležena v kulturi, ki ne obstaja v njeni domorodni deželi – na primer, želi si delati na mestu, za katerega ni nobenega povpraševanja doma, ali da bi se pridružila religiozni skupnosti, ki – spet – nima svojega predstavništva v državi, iz katere prihaja. Te stvari utegnejo biti osrednje sestavine njenega načrta življenja, tako da bi se ji lahko zdelo zelo preprečujoče, če se ni bi bila zmožna preseliti. Toda ali to utemeljuje pravico do svobode gibanje preko meja? Meni se zdi, da ne. Tisto, za kar oseba lahko legitimno zahteva, da ji je dostopno, je *ustrezen* obseg opcij, med katerimi izbira – razumna izbira poklica, religije, kulturnih dejavnosti, partnerjev za poroko itn. Ustreznostjo tu definirana v okviru splošnih človekovih interesov, ne pa v okviru interesov katerekoli osebe posebej – tako lahko ima, na primer, domnevni operni pevec, ki živi v družbi, ki ponuja razne oblike glasbenega izraza, vendar ne za opero, ustrezen obseg opcij na tem področju, čeprav opcija, ki mu je najbolj pri srcu, ni na voljo. Dokler se držijo zgoraj orisanih standardov dostojnosti, so vse sodobne države zmožne preskrbeti tak ustrezen obseg interno. Torej četudi ljudje gotovo imajo *interes* za to, da so se zmožni mednarodno preseljevati, pa nimajo osnovnega interesa take vrste, ki bi se zahteval za utemeljitev človekove pravice. Ta interes je bolj podoben mojemu interesu za to, da imam Astona Martina, kot pa mojemu interesu za to, da imam dostop do *nekaterih* sredstev fizične gibljivosti.

Naslednji, ki se ga lotevam, je argument, da zato, ker imajo ljudje pravico, da zapustijo družbo, ki ji trenutno pripadajo, morajo imeti tudi pravico, da stopijo v druge družbe, saj je prva pravica praktično brez pomena, razen če ne obstaja tudi druga – ni nobenega nezasedenega prostora na svetu, *kamor* bi lahko odšli, tako da če pravice, da zapustimo družbo A, ne spremlja pravica, da stopimo v družbe B, C, D itn., ta pravica nima nobene realne moči (Cole, 2000; Dummett, 1992).

Pravica do odhoda je gotovo pomembna človekova pravica, vendar je spet vredno preučiti, zakaj ima tak pomen, kakršnega ima. Njena pomembnost je delno instrumentalna: ker vedo, da imajo njihovi državljani pravico do odhoda, to državam preprečuje, da bi jih na razne načine zlorabljali, tako da to pomaga ohraniti okoliščine tistega, kar sem prej imenoval »dostojanstvo«. Celo v primeru dostojnih držav pravica do odhoda kajpada ostaja pomembna, to pa zato, ker so posamezniki, oropani pravice do odhoda, prisiljeni ostati v povezavi z drugimi, za katere lahko mislijo, da so duhovno nesorodni – zamislite si bojujočega se ateista v družbi, v kateri domala vsakdo goreče uveljavlja isto religijo ali religioznega puritanca v družbi, v kateri se večina ljudi obnaša kot libertini. Po drugi strani pa se za pravico do odhoda iz države A ne zdi, da iz nje

izhaja neomejena pravica do vstopa v katerokoli družbo, ki si jo je izbral imigrant – res, zdi se, da jo je mogoče uveljavljati ob predpostavki, da ga je vsaj ena druga družba, recimo družba B, pripravljena sprejeti. Utegnilo bi se zdeti, da lahko ustvarimo splošno pravico do preselitve s ponavljanjem: oseba, ki zapusti A za B, ima potem pravico, da zapusti B, iz česar izhaja, da mu mora C, najmanj, dopustiti pravico do vstopa itn. Vendar je ta korak zgrešen, ker je bila pravica naše osebe do odhoda iz A odvisna od trditve, da se ji je nadaljnja povezava z drugimi državljani A-ja utegnila zdeti nevzdržna in sama ne more več sprejemljivo še naprej enako trditi v primeru vsake družbe, ki jo je voljna sprejeti. Glede na politično in kulturno različnost družb v realnem svetu preprosto ni prepričljivo dokazovati, da bo le neomejena izbira, kateri družbi se pridružiti, ljudem preprečila, da so prisiljeni v povezave, ki jih zavračajo.

Pomembno je tudi poudariti, da obstajajo mnoge pravice, katerih uveljavljanje je odvisno od tega, da najdemo partnerje, ki so voljni sodelovati pri uveljavljanju, in utegne se zgoditi, da pravica do odhoda sodi v to kategorijo. Vzemite za primer pravico do poroke. To je pravica, ki se uveljavlja proti državi, da dopušča ljudem poročiti partnerje po njihovi izbiri (in morda ponuditi legalni okvir, znotraj katerega je mogoče skleniti poroke). To očitno ni pravica, da imamo zagotovljenega poročnega partnerja – to, ali katerakoli oseba lahko uveljavlja to pravico, je popolnoma odvisno od tega, ali je zmožen najti nekoga, ki ga je voljan poročiti, in mnogi ljudje nimajo te sreče. Pravica do odhoda je pravica, ki se uveljavlja proti sedanjemu stanju prebivanja osebe, da ji ne bi preprečevala, da odide iz države (in ji morda pri tem prizadevanju pomaga tako, da, recimo, ponudi potni list). Toda iz te pravice ne izhaja dolžnost katerekoli druge države, da dovoli tej osebi vstop. Očitno, če nobena država ne bi nikoli dovolil vstopne pravice ljudem, ki niso že bili njeni državljani, potem pravica do odhoda ne bi imela nikakršne vrednosti. Vendar predpostavimo, da so države splošno voljne premisliti o vstopnih prošnjah ljudi, ki se želijo preseliti, in ‘ bo večina ljudi dobila ponudb od vsaj ene take države: potem je stanje, kar zadeva pravico do odhoda, dokaj enako kot *pri* pravici do poroke, kjer nikakor ni vsakdo zmožen poročiti partnerja, ki bi ga idealno hotel imeti, vendar pa ima večina priložnost, da poroči *nekoga*.

Ko je torej pravica do odhoda enkrat prav razumljena, iz nje ne izhaja neomejena pravica do preselitve v družbo, ki si jo *je* nekdo izbral. Zdaj pa končno želim v tem delu poglavja obravnavati argument za pravice do preselitve, ki se sklicuje na distributivno pravičnost. Začenja se z domnevo o osnovni moralni enakosti človeških bitij. Potem pokaže, da so v svetu, v katerem živimo, obeti življenja neke osebe močno odvisni od družbe, v katero se je zgodilo, da se je rodila, tako da je edini način, kako doseči enake priložnosti, da ljudem dopustimo, da se preselijo na mesta, kjer lahko razvijejo in uveljavijo svoje talente skozi zaposlitev in na druge načine. Z drugimi besedami, je nekaj v osnovi nepravičnega o svetu, v katerem so ljudje obsojeni na sorazmerno revščino, ne da bi bili sami kakorkoli krivi za to, ko imajo drugi veliko večje priložnosti, medtem ko če bi bili ljudje svobodni, da živijo in delajo, kjerkoli si želijo, potem

bi lahko vsaka oseba izbirala, ali ostati v skupnosti, ki jih je vzgojila, ali pa poiskati boljše življenje drugje.

Vprašanje, ki si ga moramo tu zastaviti, je, ali pravičnost zahteva enakost priložnosti na globalni ravni, kot argument, ki sem ga pravkar očrtal, domneva, ali pa se to načelo nanaša *znotraj* družb, na tiste, ki so že državljani iste politične skupnosti (glej, na primer, Caney, 2001). Na začetku bodite pozorni na to, da če sprejmemo moralno enakost vseh človeških bitij – sprejmemo, da je vsako človeško bitje v enaki meri predmet moralne skrbi – nam to še ne pove, kaj se od nas zahteva, da se zanje naredi kot rezultat te enakosti. En odgovor *bi utegnil* biti, da bi morali poskušati, da bi vsakega oskrbeli z enakimi priložnostmi za zasledovanje svojih ciljev v življenju. Toda drug, enako sprejemljiv, odgovor je, da bi morali odigrati svojo vlogo pri zagotavljanju, da so njihove osnovne pravice spoštovane, kjer so te razumljene kot pravice do neke minimalne ravni varnosti, svobode, virov itn. – ravni, ki je ustrezna za zavarovanje njihovih osnovnih interesov, kot je bilo predlagano prej v tem poglavju. Te osnovne pravice je mogoče univerzalno varovati in vendar imajo nekateri ljudje večje možnosti kot drugi, da zasledujejo nekatere cilje, kot rezultat tega, da živijo v bolj premožnih ali kulturno bogatejših družbah.

Ali je kljub temu nepravično, če so priložnosti neenake na tak način? To je odvisno od tega, kaj verjamemo o *dosegu* distributivne pravičnosti, vrsti pravičnosti, ki vključuje primerjavo, kako dobro gre različnim ljudem ob nekaterih standardih. V skladu z Michaelom Walzerjem »ideja distributivne pravičnosti predpostavlja omejen svet, znotraj katerega se dogajajo distribucije: skupino ljudi, ki so zavezani delitvi, izmenjavi in deljenju družbenih dobrin, predvsem med njimi samimi« (Walzer, 1983: 31). Glavni razlog, ki ga Walzer daje za to pojmovanje, je, da same dobrine, katerih distribucija je zadeva pravičnosti, dobijo svoj pomen in vrednost znotraj posebnih političnih skupnosti. Drug relevanten premislek je, da bo zaloga dobrin, ki je na voljo v vsakem času za razdelitev, odvisna od pretekle zgodovine zadevne skupnosti, vključno z odločitvami o, na primer, ekonomskem sistemu, v katerem bo potekala produkcija. Ti premisleki govorijo proti stališču, da bi morali pravičnost na globalni ravni razumeti v vsakem trenutku v okviru enake distribucije ene same dobrine, bodisi da se to dobrino razume kot »vire« bodisi kot »priložnost« bodisi kot »blagostanje« (Miller, 1999). Stališče o osnovnih pravicah se tem težavam izogne, ker je sprejemljivo misliti, da kakršnekoli so že kulturne vrednote posamezne družbe in kakršenkoli je že njen zgodovinski zapis, nobenemu človeškemu bitju ne bi smelo biti dopuščeno, da bi padlo pod minimalno raven preskrbe, ki varuje njene ali njegove osnovne interese.

Toda kaj če nekdo dejansko pade pod ta prag? Ali mu to ne daje pravice, da se preseli na mesto, kjer je ta minimalna raven zagotovljena? Morda, vendar je to odvisno od tega, ali bi bilo *mogoče* preskrbeti minimum v politični skupnosti, ki je pripada zdaj, ali od tega, da je ta skupnost tako zatiralska ali tako disfunkcionalna, da je pobeg edina možnost Tu se spet srečamo s vprašanjem beguncev, o katerem bom razpravljal v mojem zadnjem razdelku. Medtem je nauk za druge države, soočene z ljudmi, katerih življenje je manj kot dostojno,

da imajo izbiro: morajo bodisi zagotoviti, da so osnovne pravice takih ljudi zavarovane na mestih, kjer živijo – s pomočjo, posegom ali z nekaterimi drugimi sredstvi – bodisi jim morajo pomagati, da se preselijo v druge skupnosti, kjer bo njihovo življenje boljše. Preprosto zapiranje lastnih meja in to, da ne naredimo nič drugega, tu ni moralno ubranljiva možnost. Ljudje imajo povsod pravico do' dostojnega življenja. Toda preden naredimo prehiter sklep, da je način odgovora na globalno nepravičnost ta, da opogumimo ljudi, katerih življenja so manj kot dostojna, da se preselijo drugam, moramo preudariti dejstvo, da bo ta politika le malo pomagala zelo revnim, za katere ni verjetno, da imajo vire za preselitev v bogatejšo državo. Res, politika odprte migracije lahko položaj takih ljudi še poslabša, če dovoli zdravnikom, inženirjem in drugim strokovnjakom, da se preselijo iz ekonomsko nerazvitih v ekonomsko razvite družbe pri iskanju višjih prihodkov in tako oropajo svoje države, iz katerih prihajajo, življenjskih veščin. Izenačevanje priložnosti za peščico ljudi utegne zmanjšati priložnosti za mnoge ljudi. Vztrajajoča globalna nepravičnost dejansko vsiljuje bogatim državam dolžnost, da resno prispevajo k olajšanju globalne revščine, toda v večini primerov bi morale prispevati k okoliščinam življenja tako rekoč na samem terenu, ne pa tako, da se problemu izognejo z dopuščanjem (neizogibno izbirne) notranje migracije.

Upravičenja za omejevanje imigracije

Pokazal sem, da ne obstaja splošna pravica do preseljevanja v državo, ki smo si jo izbrali. Ali iz tega izhaja, da imajo države prosto roko pri izbiri koga, če sploh koga, pripustiti med članstvo? Kdo bi utegnil misliti, da jo imajo, uporabljajoč analogijo z zasebnim klubom. Predpostavimo, da se člani teniškega kluba odločijo, da ko bo enkrat seznam članstva dosegel številko 100, ne bodo več sprejemali novih članov. Te odločitve jim ni treba upravičevati domnevnim članom, ki so izključeni: če se odločijo, da je 100 članov dovolj, je to popolnoma njihova posebna pravica. Toda bodite pozorni na to, kaj naredi ta argument prepričljiv. Prvič, korist, ki je zanikana novim prosilcem, je (sorazmerno umetna) korist, da so zmožni igrati tenis. Drugič, obstaja razumna domneva, da se zavrnjeni prosilci lahko pridružijo drugemu klubu ali pa ustanovijo svoj lasten klub. Drugače bi bilo, če bi ta teniški klub zasedal edino mesto znotraj kroga 50 milj, ki je primeren za polaganje teniških igrišč: potem bi utegnili misliti, da imajo nekakšno dolžnost, da dopustijo nove člane do višine nekega razumnega končnega števila. V primeru držav so prednosti, ki jih zanikajo domnevnih imigrantom, ki jim je zavrnjen vstop, zelo bistvene; ker pa države monopolizirajo raztezanja teritorija in na druge načine ponujajo koristi, ki jih mogoče ponoviti kje drugje, odgovor imigrantom »pojdi in ustanovi svoj lasten klub« ni zelo sprejemljiv.

Da bi torej pokazali, da so države upravičene zapreti svoje meje imigrantom, moramo narediti kaj več, kot le pokazati, da slednji nimajo človekove pravice do preselitve. Potencialni imigranti imajo *zahtevo*, da se jih pripusti – če že nimajo nič drugega, imajo običajno močno *željo* po vstopu – in tako mora imeti vsaka

država, ki želi nadzirati imigracijo, dobro razloge, da to počne. V tem razdelku bom očrtal dva dobra razloga, ki jih utegnejo imeti države za omejevanje imigracije. En ima opraviti z ohranjanjem kulture, drug z nadziranjem prebivalstva. Ne trdim, da se ta dva razloga nanašata na vsako državo, vendar se dejansko nanašata na mnoge liberalne demokracije, ki se morajo sedaj odločiti, kako odgovoriti na potencialno velike tokove imigrantov iz ekonomsko manj razvitih družb (druge države se utegnejo soočati s še večjimi tokovi, vendar bodo politična vprašanja drugačna).

Prvi razlog domneva, da zadevne države zahtevajo skupno javno kulturo, ki delno tvori politično identiteto njenih članov in ki služi dragocenim funkcijam v podpiranju demokracije in drugih družbenih ciljev. Tu ni prostora, da bi podrobneje upravičil to domnevo, tako da bralca napotujem na druge spise, kjer sem to poskušal narediti (Miller, 1995 in Miller, 2000). Kar želim tu narediti, je, preučiti, kako potreba po zavarovanju javne kulture vpliva na vprašanje imigracije. V splošnih okvirih lahko rečemo, da (a) bodo imigranti vstopili s kulturnimi vrednotami, vključno s *političnimi* vrednotami, ki so bolj ali manj drugačne od javne kulture skupnosti, v katero vstopajo; (b) da bodo kot rezultat življenja v tej skupnosti vsrkali nek del obstajajoče javne kulture in v tem procesu spremenili svoje lastne vrednote; in (c) da bo njihova prisotnost tudi na razne načine spremenila javno kulturo – na primer, družba, v kateri je vzpostavljena religija tvorila pomemben del nacionalne identitete bo značilno pokazala večjo religiozno različnost, potem ko je sprejela imigrante, religija pa bo posledično igrala manj pomembno vlogo pri definiciji te identitete.

Z drugimi besedami, za imigracijo je verjetno, da bo spremenila javno kulturo družbe, ne bo je pa uničila. Ker pa se javne kulture vselej sčasoma spreminjajo kot rezultat družbenih dejavnikov, ki so povsem neodvisni od imigracije (udeležba v vzpostavljeni religiji se je lahko v vsakem primeru zmanjševala), se na prvi pogled ne zdi, da imajo države kakršenkoli dober razlog za omejitev imigracije na tej osnovi. Utegnile bi imeti razlog za omejitev *toka* imigrantov na osnovi, da se zgoraj očrtan proces akulturacije utegne zlomiti, če preveč ljudi prehitro vstopi. Toda dokler se ohranja življenja sposobna javna kultura, ne bi smelo biti pomembno, da se njen značaj spreminja kot rezultat sprejetja ljudi z različnimi kulturnimi vrednotami (Perry, 1995).

Kar to spregleduje, je kajpada, da je javna kultura njihove dežele nekaj, za kar imajo ljudje interes, da nadzirajo: želijo si, da bi bili zmožni oblikovati način, kako se njihove nacije razvijajo, vključno z vrednotami, ki so vsebovane v javni kulturi. Seveda lahko niso uspešni: cenjene kulturne lastnosti lahko spodkopljejo ekonomske in druge sile, ki se izognejo političnemu nadzoru. Vendar utegnejo gotovo imeti dober razlog, da to poskušajo, še posebej, da poskušajo ohraniti kulturno kontinuiteto v času, tako da se vidijo kot nosilci kulturne tradicije, ki je prepoznavna in zgodovinsko sega v preteklost. Kulturna kontinuiteta, je treba poudariti, ni isto kot kulturna togost: najbolj cenjene kulture so tiste, ki se lahko razvijejo in prilagodijo novim okoliščinam, vključno s prisotnostjo novih subkultur, povezanih z imigranti.

Vzemite primer jezika. V mnogih državah je danes nacionalni jezik pod pritiskom širitve mednarodnih jezikov, posebej angleščine. Ljudi spodbujajo k temu, da se učijo enega od mednarodnih jezikov, ekonomski in *drugi* cilji, in tako obstaja nevarnost, da bo nacionalni jezik izumrl v teku dveh ali treh generacij. Če se bo to zgodilo, bo izginila ena od najpomembnejših značilnosti skupnosti, njena literatura bo postala nedostopna, razen v prevodu itn. Tako zadevne države privzemajo politiko, da bi zagotovile, da se, na primer, nacionalni jezik uporablja v šolah in medijih in da je izpostavljenost tujim jezikom preko uvoza omejena. Kakšen učinek bi imel v teh okoliščinah pomemben dotok imigrantov, ki še ne govorijo nacionalnega jezika? Verjetno je, da bi bila njihova izbira drugega jezika angleščina ali eden od drugih mednarodnih jezikov. Torej bi njihova prisotnost povečala spodbudo med domorodci, da zbežijo pred uporabo nacionalnega jezika v vsakdanjem opravljanju posla in povzročila, da bi bil projekt ohranitve jezika težje izpeljiv. Država ima dober razlog za omejevanje imigracije ali vsaj za ostro diferenciacijo med predvidenimi imigranti, med tistimi, ki govorijo nacionalni jezik, in onimi, ki ga ne govorijo, kolje to storila pred nekaj leti vlada v Quebecu.

Jezik ni edina lastnost, na katero se nanaša argument kulturne kontinuitete. Obstaja notranji odnos med kulturo nacije in njeno fizično obliko – njenimi javnimi in religioznimi stavbami, načinom, kako so zasnovani njena mesta in vasi, vzorcem krajine itn. Ljudje se čutijo doma na nekem mestu delno zato, ker lahko vidijo, da njihova okolja nosijo pečat preteklih generacij, katerih vrednote so bile prepoznavno njihove lastne. To ne izključuje kulturne spremembe, temveč spet daje razlog za to, da si želimo ta proces nadzorovati – da bi, na primer, otroke učili ceniti svojo kulturno dediščino in šteti sebe za tiste, ki so odgovorni za ohranitev delov te dediščine, ki je vredna ohranitve. Stališče, da bo »katerakoli javna kultura ustrezna«, zanemarja to notranjo povezavo med kulturnimi in fizičnimi lastnostmi skupnosti.

Kako omejevalno imigracijsko politiko to narekuje, je odvisno od empiričnega vprašanja, kako lahko ali težko je ustvariti simbiozo med obstajajočo javno kulturo in novimi kulturnimi vrednotami imigrantov, to pa se bo silno razlikovalo od primera do primera (samo izkustvo imigracije je še posebej povsem osrednje za javne kulture nekaterih držav, ne pa drugih). Večina liberalnih demokracij je zdaj multikulturnih, to pa se na splošno šteje za vir kulturne bogatosti. Toda bolj kot kulturno raznolika postaja neka družba, večjo ima potrebo po združevalni javni kulturi, da bi povezala skupaj svoje člane; ta kultura pa mora povezati z zgodovino in fizično obliko zadevne družbe – ne more biti izmišljena iz nič (Kymlicka, 2001: še posebej IV. del; Miller, 1995: 4. poglavje). Torej je treba sprejeti politično sodbo o obsegu in vrsti imigracije, ki bo obogatila, ne pa odrivala obstajajočo javno kulturo.

Drug razlog, da države omejujejo imigracijo, ki ga hočem obravnavati, zadeva velikost prebivalstva.[1] To je velika in zelo protislovna tema in vse, kar lahko tu storim, je, da orišem argument, ki povezuje vprašanji imigracije in nadzora

[1] Iz nekega razloga se to vprašanje redko obravnava v filozofskih razpravah o imigraciji. Izjema čeprav kratka, je Barry (1992).

prebivalstva. Zadnje vprašanje se dejansko zastavlja na dveh različnih ravneh: globalni in nacionalni. Na globalni ravni obstaja skrb, da se bo nosilna zmožnost Zemlje lahko raztegnila do točke zloma, če se bo celotno število človeških bitij še naprej povečevalo, kot se je to dogajalo v zadnjega pol stoletja ali nekaj takega. Na nacionalni ravni obstaja skrb o učinku rasti prebivalstva na kvaliteto življenja in naravno okolje. Naj se po vrsti posvetim vsaki ravni.

Čeprav ni soglasja o tem, natanko koliko ljudi lahko vzdržuje Zemlja pred izčrpanostjo virov – na primer, razpoložljivost vode postaja akutna – bi bilo težko trditi, da ni *nobene* zgornje meje. Četudi projekcije rasti prebivalstva v naslednjem stoletju kažejo stabilizacijo v stopnji povečevanja, moramo tudi pričakovati – pravzaprav bi morali pozdraviti – zvišanja v standardih življenja v razvijajočem se svetu, ki bo pomenilo, da se bodo znamo povečala tudi poraba virov na glavo. V takem svetu je v vseh naših interesih, da bi morale države, katerih prebivalstvo hitro narašča, prevzeti ukrepe za nadzorovanje rojstev in druge politike, da bi omejile stopnjo rasti, kot sta to storili v preteklih desetletjih tako Kitajska kot Indija. Vendar imajo take države le malo ali pa sploh nimajo nobene spodbude, da bi privzele take politike, če lahko svoj presežek prebivalstva »izvozijo« z mednarodno migracijo, in ker so zadevne politike običajno nepriljubljene, imajo pozitivno spodbudo, da jim ne sledijo. Življenja zmožna politika prebivalstva na globalni ravni zahteva, da je vsaka država odgovorna za stabilizacijo ali celo mogoče zmanjševanje svojega prebivalstva v toku časa, tega pa ne bo mogoče doseči, če ne bo nobenih omejitev glede gibanja ljudi med državami.

Na nacionalni ravni utegnejo biti učinki rasti prebivalstva manj katastrofični, vendar so lahko še vedno škodljivi za pomembne kulturne vrednote. Kar razmišljamo o tem vprašanju, utegne biti v določeni meri odvisno od populacijske gostote države, v kateri živimo. Tisti, ki živimo v sorazmerno majhnih in prenatrpanih državah, vsak dan doživljamo način, kako skrajno število naših tovarišev državljanov, s svojimi potrebami po stanovanjih, gibljivosti, rekreaciji im. vpliva na fizično okolje, tako da postaja težje uživati dostop do odprtega prostora, gibati se iz kraja v kraj, ne da bi naleteli na zamaške, ohranjati pomembne habitate divjega življenja im. Res je kajpada, da se težave ne pojavljajo preprosto zaradi velikosti prebivalstva, temveč tudi zaradi prebivalstva, ki si želi živeti na določen način – da se veliko giblje, da ima visoke ravni potrošnje im. – da se z njimi lahko spopademo tako, da kolektivno spremenimo način, kako živimo, ne pa da omejimo ali zmanjšamo velikost prebivalstva (De-Shalit, 2000). Morda bi morali to storiti. Toda to je – tako se me zdi – zadeva politične odločitve: člani teritorialne skupnosti imajo pravico odločiti se, ali omejiti lastno število ali živeti na bolj ekološki in človeško zdrav način ali pa da ne naredijo nič od tega in nosijo stroške visoke potrošnje, visoko gibljivostnega življenjskega sloga na prenaseljenem teritoriju. Če je omejitev številčnosti del rešitve, potem je nadzorovanje imigracije naravni dodatek.

Kar sem poskušal narediti v tem razdelku, je predlog, zakaj utegnejo imeti države dober razlog za omejitev imigracije. Dopuščam, da lahko imajo domnevni imigranti močan interes, da se jim dovoli vstop, na primer, močan

ekonomski interes – vendar na splošno nimajo nobene *pravice*, ki bi podeljevala dolžnost, da se jim dovoli vstop, zaradi razlogov, danih v prejšnjem razdelku. Na drugi strani imajo nacije-države močan in legitimen interes za določanje, kdo bo prišel in kdo ne. Brez pravice izključitve ne bi mogle biti tisto, kar je Michael Walzer imenoval »skupnosti značaja«: »zgodovinsko stabilne, nadaljujoče se asociacije moških in žensk z neko posebno zavezanostjo do drug drugega in nekim posebnim čutom za svoje skupno življenje« (Walzer, 1983: 62). Zdaj nam preostane, da vidimo, kakšne pogoje mora politika dopuščanja zadovoljiti, če naj bo etično upravičena.

Okoliščine za etično imigracijsko politiko

Lotil se bom dveh zadev. Prvo je vprašanje beguncev, ki so običajno definirani kot ljudje, ki so zbežali iz svoje domače dežele kot posledica dobro utemeljenega strahu pred preganjanjem ali nasiljem. Kakšne dolžnosti imajo države, da dovolijo vstop osebam iz te kategorije? Drugo je vprašanje diskriminacije v politiki dopuščanja vstopa. Če se država odloči, da bo dovolila vstop nekaterim imigrantom (ki niso begunci), vendar zavrne vstop drugim, kakšna merila lahko legitimno uporablja pri opravljanju selekcije?

Kot sem pokazal v prvem razdelku tega poglavja, imajo ljudje, katerih osnovne pravice so bile ogrožene ali kršene v njihovih sedanjih mestih prebivanja, očitno pravico, da se preselijo nekam, kjer jim nudijo večjo varnost. Države potemtakem imajo **prima facie** dolžnost, da dovolijo vstop beguncem, v resnici »beguncem«, ki so opredeljeni širše, kot se običajno primeri in vključujejo ljudi, ki so oropani pravic do eksistence, osnovnega zdravstvenega varstva itn. (Gibney, 1999; Shacknove, 1985). Ponujeno jim je lahko začasno zavetišče v državah, ki so jih zmožne varovati, in so potem naprošeni, da se vrnejo v svojo izvorno državo državljanstva, ko so grožnje minile (Hathaway in Neve, 1997). Še več, raje kot opogumljati migracije na dolge razdalje, utegne imeti prednost vzpostavljanje varnih con za begunce blizu njihovih domov in se potem ukvarjati z vzrokom kršenja pravic neposredno – bodisi da to pomeni pošiljanje hrane in zdravniške pomoči bodisi odstranitev genocidnega režima z oblasti. Obstaja očima nevarnost, da začasna rešitev postane napol stalna, to pa je nesprejemljivo, ker smo beguncem dolžni več kot neposredno varstvo njihovih osnovnih pravic – dolžni smo jim nekaj takega, kot je možnost, da si uredijo zase pravo življenje. Toda liberalci, ki upravičeno dajejo visoko moralno prednost varovanju človekovih pravic ranljivih ljudi, so žal pogosto nevoljni odobravati poseg v države, ki očitno kršijo te pravice.

Če varovanje na tleh ni možno, se potem zastavlja vprašanje, *katera* država naj bi prevzela begunce. Naravno je, da na dolžnost gledamo kot na razdeljeno med vse tiste države, ki so zmožne ponuditi zatočišče in v idealnem svetu bi lahko preudarili nekakšen formalni mehanizem za razdeljevanje beguncev med njimi. Toda težave pri izmišljanju take sheme so velikanske (glej Hathaway in Neve, 1997; Schuck, 1997). Da bi dosegli soglasje različnih držav o tem, kakšna bi morala biti kvota beguncev za vsako državo, bi morali domnevno začeti s

preprostimi in sorazmerno neprotislovnimi merili, kakršni sta prebivalstvo ali pa DBP na prebivalca. Toda to izpusti iz slike mnogo drugih dejavnikov, takih, kakršni so populacijska gostota, splošna stopnja imigracije v vsako državo, kulturni dejavniki, ki naredijo vsrkanje posebnih skupin beguncev še posebej lahko ali težavno itn. – vse dejavnike, ki bi diferencialno prizadeli voljnost političnih skupnosti, da sprejmejo begunce, in naredijo soglasje o shemi zelo neverjetno. Dalje, predlagani sistem kvot ne posveča nobene pozornosti izbiram samih beguncev glede tega, kam se prijaviti za zatočišče, razen če ga ne spremlja kompenzacijska shema, ki dopušča državam, ki so prevzele več beguncev, kot jim predpisuje njihova shema, da dobijo finančne transferje od držav, ki so jih prevzele manj.

Realistično je torej treba dati državam znamo avtonomijo pri odločanju, kako odgovoriti na posebne prošnje za azil: poleg lastne izbire begunca so upravičene preudariti o celotnem številu prošenj, s katerimi se soočajo, zahtevami, ki jih bo začasna ali daljnoročna namestitev beguncev postavila za obstoječe državljane, in ali obstaja kaka posebna povezava med begunci in skupnostjo gostiteljev – na primer, podobnosti jezika ali kulture ali čut za zgodovinsko odgovornost s strani sprejemajoče države (ki lahko sebe vidi, kot da je nekako implicirana v vzrokih krize, ki je ustvarila begunce). Če je državam dana ta avtonomija, potem ni več zagotovila, da bo vsak **bona fide** begunec našel državo, ki ga je voljna sprejeti. Tu se preprosto soočamo s spopadom med dvema moralnima intuicijama: na eni strani je vsak begunec oseba z osnovnimi človekovimi pravicami, ki zaslužijo varovanje, na drugi strani pa je odgovornost za varovanje tega razpršena med države na tak način, da ne moremo reči, da ima kaka posebna država D dolžnost, da dovoli vstop beguncu B. Vsaka država je na določeni točki upravičena reči, da je storila dovolj, da bi se soočila s krizo beguncev. Torej je najbolje, na kar lahko upamo, to, da se bo neformalni mehanizem še naprej razvijal, kar naredi vse begunce za *posebno* odgovornost ene ali druge države (Miller, 2001).

Druga zadeva je diskriminacija med migranti, ki niso begunci. Trenutno države dejansko diskriminirajo na množici različnih podlag in učinkovito izbirajo migrante, ki jih želijo prevzeti. Ali je to lahko upravičeno? Dobro, glede na to, da so države upravičene, da postavijo zgornjo mejo glede števila ljudi, ki jih bodo sprejele zaradi razlogov, ki smo jih orisali v prejšnjem razdelku, morajo nekako izbrati, četudi zgolj z loterijo (kot so to začele početi ZDA leta 1995 za nekatere kategorije imigrantov). Kakšne razloge torej lahko legitimno uporabijo? Zdi se mi, da so sprejemajoče države upravičene pretehtati korist, ki bi jo imele od dopustitve za vstop domnevnega migranta kot tudi moč migrantove lastne zahteve po preselitvi. Tako je sprejemljivo dati prednost ljudem, katerih kulturne vrednote so bližje vrednotam obstajajočega prebivalstva – na primer, tistim, ki že govorijo jezik domorodcev. To je neposreden dodatek argumenta v prejšnjem razdelku o kulturni samoodločbi. Naslednji v prioritetni vrsti so tisti, ki imajo veščine in talente, ki jih potrebuje sprejemajoča skupnost.[2] Njihova zahteva je oslabljena, kot sem predlagal prej, z

[2] Drugo merilo, ki se ga pogosto uporablja v praksi, je imetje družinskih vezi z ljudmi, ki že imajo državljanstvo v zadevni državi, to pa se zdi popolnoma upravičljivo, vendar jaz preudarjam

verjetnostjo, da bo sprejemajoča jih država, ko jim bo dovolila vstop, tudi oropala njihovo državo izvora dragocenih virov (zdravniške ekspertize, na primer). Večji kot ima v takih primerih interes potencialna država gostiteljica, da dovoli vstop domnevnemu migrantu, bolj je verjetno, da bo dopuščanje njegovega vstopa povzročilo, da bo življenje slabše za tiste, ki jih pušča za sabo. Četudi je torej za sprejemajočo državo razumno, da se odloča na osnovi tega, kako veliko se od migranta lahko pričakuje, da bo ekonomsko prispeval, če mu bo dovoljen vstop, je treba to merilo uporabljati previdno. Tisto, česar ni mogoče zagovarjati v nobenih okoliščinah, je diskriminacija na podlagi rase, spola ali – v večini primerov – religije – religija bi lahko bila relevantno merilo le tam, kjer še naprej tvori bistven del javne kulture, kot v primeru države Izrael.

Če je nacionalnim državam dopuščeno predvsem odločati, koliko imigrantom dovoliti vstop, zakaj potem ne morejo prebirati in izbrati med potencialnimi imigranti na kakršnikoli osnovi si že to želijo – in dovolijo vstop zgolj rdečelaskam, če je to tisto, čemur daje prednost njihovo sedanje članstvo? Poskušal sem držati ravnovesje med interesom, ki ga imajo imigranti za vstop v državo, v kateri želijo živeti, in interesom, ki ga imajo politične skupnosti za določanje svojega lastnega značaja. Četudi prvi od teh interesov ni dovolj močan, da bi upravičil pravico do migracije, je še vedno bistven in smo torej imigrantom, ki jim je zavrnjen vstop, dolžni pojasnilo. Če jim je rečeno, da sodijo v napačno raso ali spol (ali pa da imajo napačno barvo las), je to žaljivo glede na to, da te lastnosti niso povezane z ničemer, kar bi imelo dejanski pomen za družbo, ki si ji želijo pridružiti. Celo teniški klubi niso upravičeni diskriminirati med prosilci na takih osnovah, kakršne so te.

Naj sklenem s poudarkom pomembnosti dopuščanja vsem dolgotrajnim imigrantom, da pridejo do polnega in enakega državljanstva v sprejemajoči j... družbi (to se ne nanaša na begunce, ki jim je dovoljen začasen vstop, dokler ni varno, da se vrnejo v svojo državo izvora, vendar se nanaša na begunce, takoj ko postane jasno, da zanje vrnitev ni realistična možnost). Nadzor imigracije mora biti povezan z dejavnimi politikami, da bi zagotovili, da so imigranti vključeni v politično življenje skupnosti in da si pridobijo jezikovne in druge veščine, potrebne za to, da delujejo kot dejavni državljani (Kymlicka, 2001: 8. pogl.). V večjem številu držav se sedaj imigrante spodbuja, da se udeležujejo državljanskih razredov, ki vodijo k formalni ceremoniji sprejema, to pa je dobrodošel razvoj, kolikor priznava, da postati državljan ni nekaj, kar se zgodi zgolj spontano. Demokratične države – natanko zato, ker merijo na to, da so »skupnosti z značajem«, s posebnimi javnimi kulturami, h katerim novi imigranti lahko prispevajo, morajo imigrante pripeljati v politični dialog z domorodci. Kar je nesprejemljivo, je nastanek stalnega razreda ne-državljanov, bodisi da so to delavci-gosti, ilegalni imigranti, bodisi iskalci azila, ki čakajo, da bo razsojeno glede njihovih prošenj. Osnovna politična filozofija, ki oblikuje to poglavje, gleda na demokratične države kot politične skupnosti, osnovane na temelju enakosti med svojimi člani in tako kot to daje takim državam pravico do

trditve, ki imajo opraviti z značilnosti samih imigrantov.

izključevanja, jim tudi nalaga dolžnost, da varujejo enak status vseh tistih, ki živijo znotraj njihovih meja.

Literatura

Barry, Brian (1992). "The quest for consistency: a sceptical view." V B. Barry in R. E. Goodin (ur.), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, str. 279–287.

Caney, Simon (2001). "Cosmopolitan justice and equalizing opportunities." *Metaphilosophy*, 32, str. 113–134.

Carens, Joseph (1987). "Aliens and citizens: the case for open borders." *Review of Politics*, 49, str. 251–273.

Cole, Phillip (2000). *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigrarion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

De-Shalit, Avner (2000). "Sustainability and population policies: myths, truths and half-baked ideas." V K. Lee, A. Holland in D. McNeill (ur.), *Global Sustainable Development in the 21 st Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 188–200.

Dummett, Ann (1992). "The transnational migration of people seen from within a natural law tradition." V B. Barry in R. E. Goodin (ur.), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, str. 169–180.

Gibney, Matthew J. (1999). "Liberal democratic states and responsibilities to refugees." *American Political Science Review*, 93, str. 169–181.

Griffin, James (2001). "First steps in an account of human rights." *European Journal of Philosophy*, 9, str. 306–327.

Hampton, Jean (1995). "Immigrarion, identity, and justice." V W. F. Schwartz (ur.), *Justice in Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 67–93.

Hathaway, J. C. in Neve, R. A. (1997). "Making international refugee law relevant again: a proposal for collectivized and solution-oriented protection." *Harvard Human Rights Journal*, 10, str. 115–211.

Kymlicka, Will (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Miller, David (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, David (1999). "Justice and global inequality." V A. Hurrell in N. Woods (ur.), *Inequality, Globalization, and World Politics*. Oxford: Oxford University Press, str. 187–210.

Miller, David (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity.

Miller, David (2001). "Distributing responsibilities." *Journal of Political Philosophy*, 9, str. 453–471.

Nickel, James (1987). *Making Sense of Human Rights*. Berkeley: University of California Press.

Perry, S. R. (1995). "Immigration, justice, and culture." V W. F. Schwartz (ur.), *Justice in Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 94–135.

Shacknove, Andrew (1985). "Who is a refugee?" *Ethics*, 95, str. 274–284.

Schuck, Peter A. (1997). "Refugee burden-sharing: a modest proposal." *Vale Journal of International Law*, 22, str. 243–297.

Shue, Henry (1980). *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: MartinRobertson.

Nadaljnje branje

Barry, B. in Goodin, R. E. (ur.) (1992). *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money. Hemel* Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Dummett, M. (2001). *On Immigration and Refugees*. London: Routledge.

Gibney, M. (ur.) (1988). *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*. NewYork: Greenwood Press.

Joppke, C. (1999). *Immigration and the Nation-state*. Oxford: Oxford University Press.

Schwartz, W. F. (ur.) (1995). *Justice in Immigration. Cambridge: Cambridge* University Press.

Whelan, F. G. (1981). "Citizenship and the right to leave." *American Political Science Review*, 75, str. 636–653.



Kritični prikazi

David Enoch

(New York: Oxford University Press, 2011; 295 strani)

recenziral Vojko Strahovnik

V zadnjem desetletju smo lahko priča obujanju moralnega realizma, ki se je pred tem bolj ali manj kazal kot preživeto stališče v moralni teoriji, in sicer vse od zatona moralnega intuicionizma v tridesetih in štiridesetih letih prejšnjega stoletja. Obe teoriji (realizem in intuicionizem) sta bili običajno predstavljeni kot sicer zanimiva pretekla ostalina, ki pa jo lahko hitro ovržemo. Vse to se je dogajalo predvsem v luči vzpona ekspresivizma in preskriptivizma. Stvari pa se počasi spreminjajo in to že skoraj do te mere, da se zagovorniki moralnega realizma v uvodih svojih knjig komaj še lahko sklicujejo na to, da pripadajo neštevilni manjšini. Nedavno *je* tako izšel še en pomemben zagovor moralnega realizma, in sicer delo Davida Enocha *Taking Morality Seriously: A Defence of Robust Realism*, ki bo tudi predmet tega prikaza. Pred tem naj mi bo dovoljen še splošnejši uvod.

Kot rečeno, smo priča obujanju moralnega realizma. V ta niz bi lahko kot prve uvrstili avtorje, ki moralni realizem zagovarjajo v sklopu obujanja moralnega intuicionizma in razvoja moralnega partikularizma. V tem oziru lahko izpostavimo avtorje in dela, kot na primer David McNaughton *Moral Vision* (Blackwell, 1988), Jonathan Dancy *Moral Reasons* (Wiley-Blackwell, 1993; prav tako je pomemben njegov članek »Two Conceptions of Moral Realism« iz leta 1986), John McDowell *Mind, Value, and Reality* (Harvard University Press, 1998) in Robert Audi *The Good in the Right*, (Cambridge University Press, 2004). V tej zvezi lahko prav tako omenimo deli Michaela Huemera *Ethical Intuitionism* (Palgrave, 2005) ter enega najbolj jasnih, prepričljivih in vplivnih neposrednih zagovorov moralnega realizma Russa Shafer-Landaua *Moral Realism: A Defence* (Oxford University Press, 2003). Hkrati pa ob teh nahajamo tudi avtorje, katerih zagovor realizma ni nujno vezan na zagovor intuicionističnih spoznavnih predpostavk in nenaturalizma. Med njimi lahko izpostavimo na primer naslednja dela: David Brink *Moral Realism and the Foundation of Ethics* (Cambridge University Press, 1989), Peter Railton *Facts, Values, and Norms* (Cambridge University Press, 2003), Michael Smith *The Moral Problem* (Wiley-Blackwell, 1994), Paul Bloomfield *Moral Reality* (Oxford University Press, 2001) in Roger Crisp *Reasons and the Good* (Oxford University Press, 2006). Če realizem razumemo še malo širše, je ob bok omenjenih potrebno dodati še dela Thomasa Nagela, Dereka Parfita in Thomasa Scanlona. Že ob tem bežnem pregledu ključne literature se razkrije, da moralnemu realizmu vsekakor ponovno raste priljubljenosti. To je nenazadnje razkrila tudi zadnja anketa portala *PhilPapers: Online Research in Philosophy* (http://philpapers.org), v kateri je malo več kot polovica vprašanih filozofov odgovorila, da sprejema ali se vsaj nagiba k moralnemu realizmu, medtem ko moralni anti-realizem sprejema slaba tretjina.

Kratko si velja tudi pogledati, kaj sploh razumemo kot moralni realizem, kajti od same opredelitve je seveda bistveno odvisna njegova sprejemljivost. Strategij za opredelitev moralnega realizma je več. Prva skupina se opira na sklicevanje na dejanskost obstoja, neodvisnost od gledišča, jezika in misli ali od spoznavnih dokazil, objektivnost, nepogojenost moralnih lastnosti in dejstev ter podobno. Glede na to vrsto opredelitve je moralni realizem stališče, da obstaja od jezika in misli neodvisna moralna realnost, ki je spoznavno dosegljiva in jo moralni subjekti v svojih sodbah o moralno pravilnem in napačnem poskušajo zajeti. Obstajajo objektivna moralna dejstva in moralne izjave so objektivno resnične. Shafer-Landau tako podrobneje opredeli moralni realizem kot stališče, da »obstajajo moralne resnice, ki so neodvisne od katere koli izbrane perspektive, in sicer v smislu, da moralni standardi, ki določajo moralna dejstva, niso resnični zaradi njihove potrditve iz kakršnega koli dejanskega ali hipotetičnega gledišča« (2003: 15). Moralni realizem je tako postavljen nasproti nihilizmu (zavračanje obstoja moralne realnosti) in konstruktivizmu (obstoj moralne domene je odvisen oz. določen z izbrano konstitutivno funkcijo za to domeno, na primer odločitvijo presojevalca v nekem privilegiranem položaju). Druga vrsta opredelitve moralnega realizma pa je precej bolj minimalna, saj se pri njej ta opredelitev zvede le na dve trditvi, in sicer (i) moralne izjave so dobesedno resnične ali neresnične in (ii) vsaj nekatere moralne izjave so dobesedno resnične (tako opredeli moralni realizem Geoffrey Sayre-McCord v svojem prispevku »The Many Moral Realisms; *Essays on Moral Realism,* Cornell University Press, 1988). Kaj pomeni »biti dobesedno resničen« bo seveda v bistveni meri odvisno od teorije resnice oz. pomena, ki jo sprejemamo. Z zanikanjem prve trditve zagovarjamo nekognitivizem, z zanikanjem druge pa ob hkratnem sprejemanju resničnosti prve dobimo teorijo zmote. Sayre-McCord trdi, da je to najustreznejša opredelitev moralnega realizma, saj se izogne vsem pastem sklicevanja na objektivnost obstoja, neodvisnost od jezika in misli, neodvisnost od spoznavnih dokazil, referenco, bivalenco, korespondenco ipd. Ta druga opredelitev moralnega realizma je širša in lahko tako zajame tudi moralne teorije, ki po prvi niso realistične (na primer vrste subjektivizma ali intersubjektivizma, odvisnost od odziva ipd.).

Po tem krajšem uvodu lahko preidemo na prikaz knjige *Taking Morality Seriously,* kjer gre za zagovor moralnega realizma razumljenega v prvem, bolj strogem smislu. Enoch zagovarja robustni (moralni) realizem, ki ga opredeli kot stališče, da obstajajo *»objektivne nezvedljive normativne resnice«* (Enoch, 2011: 4 – vsi sklici v oklepajih od tu naprej se nanašajo na to delo). Podrobneje, pri njegovem stališču gre za spoj več trditev, in sicer kognitivizma (moralne sodbe so prepričanja in so lahko resnične ali neresnične), minimalno razumljenega realizma (vsaj nekatere od teh sodb so resnične; ne gre torej za teorijo zmote), objektivizma (njihova resničnost je neodvisna od naših naravnanosti ali odzivov) in nenaturalizma (moralnih dejstev ne moremo zvesti na ne-moralna dejstva). Knjiga je sestavljena iz dveh delov. V prvem delu nam Enoch ponudi dva argumenta v podporo robustnemu moralnemu realizmu, v drugem delu pa se posveti osvetlitvi poglavitnih izzivov moralnemu realizmu in odgovorom nanje. Vseskozi je argumentacija podana na temelju ozadnje predpostavke, da nobene

moralne teorije ali teorije normativnosti ne moremo zagovarjati kot dokončno pravilne ter s tem zavrniti vse druge, temveč da jo lahko oblikujemo kot bolj ali manj sprejemljivo. Zato Enoch na nekaterih točkah tudi razmeroma odkrito priznava, da povsem ustreznih odgovorov na nekatere vidike omenjenih izzivov nima, vedno seveda z upanjem, da s tem njegovo stališče ne izgubi preveč »točk sprejemljivosti« v primerjavi z ostalimi teorijami.

Oglejmo si naprej dva pozitivna argumenta za robustni moralni realizem. Oba sta precej izvirna in ju ne srečamo pogosto med argumenti moralnih realistov, vsaj ne oblikovana na tak način. V drugem poglavju knjige Enoch tako oblikuje argument, ki ga poimenuje argument iz moralnih posledic objektivnosti. Ta argument sledi naslovnemu vodilu knjige, da moramo moralnost jemati resno. Gre za argument, ki se opira na naše intuicije na področju normativne etike oz. normativnih posledic moralne teorije. Temelji na Li. normativni premisi nepristranskosti, to je načelu, ki ga Enoch zastavi takole:

> »Nepristranskost: V medosebnem konfliktu moramo stopiti izza naših golih preferenc, čustev, naravnanosti in podobnega, in kolikor gre za konflikt med slednjimi, potem ta terja nepristransko oz. egalitarno razrešitev. Nadalje, vsaka izmed strani v konfliktu mora pripoznati vsaj to, da bi bilo vztrajanje na njenih izhodiščih v takšnih primerih moralno napačno« (19).

Če to načelo ponazorimo s primerom, lahko rečemo, da če si sam želim preživeti miren večer doma, moja prijateljica pa bi raje, da odideva v kino, potem se zdi – v okviru predpostavke, da si oba želiva preživeti večer skupaj – da ni prav, da vsak samo vztraja pri svojem, ampak morava na najine preference gledati nepristransko ter najti rešitev, ki bo sprejemljiva za oba, na primer, da greva danes v kino in jutri ostaneva doma. Pri tovrstnih konfliktih se zdi smiselno sprejemati takšno nepristranskost. Če pa po drugi strani pogledamo dejstvena nestrinjanja med nama, potem se zdi, da nima takšno vztrajanje nobenega pomena. Če sem jaz prepričan, da je najhitrejša pot do kina po obvoznici z avtomobilom, ona pa, da bova hitreje prispela z mestnim avtobusom preko centra mesta, potem ni smiselno reči, da morava sedaj zaradi tega konflikta zavzeti nepristransko držo med najinimi prepričanji ter na primer izmenjaje hoditi v kino tako, da se enkrat peljeva z avtomobilom, drugič pa z avtobusom. Predpostavka, da obstaja resnica glede tega, katera pot je hitrejša, ukinja premisleke o nepristranskosti. In tukaj je nastavek za argument v podporo moralnemu realizmu, kajti Enoch trdi, da je moralni konflikt bolj podoben slednjemu primeru, kot pa prvemu, kajti v moralnem konfliktu se nam zdi takšno načelo nepristranskosti nesprejemljivo. Če uporabimo kar Enochov primer, recimo, da je oseba A prepričana, da ni moralno sporno, če psom povzročamo bolečino, oseba B pa je prepričana, da je to moralno napačno. In ne gre za to, da bi spor tekel o kakšnem drugem dejstvenem prepričanju, na primer, da bi oseba A zmotno mislila, da živali ne morejo občutiti bolečine. Strinjata se v vsem, razen v moralnem statusu bolečine živali. V tem primeru bi bilo nesmiselno, če bi si oseba B rekla, da je bolje, da v tem konfliktu zavzame nepristransko držo in na primer dopustila, da o tem odloči met kovanca ali pa zdaj da prav osebi A zdaj pa sebi. Takšno vztrajanje na nepristranski rešitvi se zdi moralno napačno. In

ravno zaradi tega Enoch temu pravi argument iz moralnih posledic objektivnosti. Nerealistične moralne teorije tako lahko zavrne, kajti pri vseh se moralnost na koncu zvede na preference, naravnanosti ali čustva, ki jih nahajamo v načelu nepristranskosti ter tako vodijo do nesprejemljivih moralnih posledic. Tako Enoch najprej zavrne preprosti subjektivizem, nato pa v koncu drugega poglavja pokaže, kako lahko argument posplošimo še na teorije odvisnosti od odziva in ekspresivizem. Tako vzpostavljen metaetični objektivizem je s tem v najboljši poziciji, da prilagodi intuicije o »zavzetju moralnega stališča« v primeru konflikta med moralnimi presojami. Antirealisti imajo tukaj sicer več možnosti, kako se odzvati na argument. Najprej, zanikajo lahko, da se moralnost preprosto zvede na preference, čustva ali druge naravnanosti na način, da bi načelo nepristranskosti veljalo tudi tukaj. Ali pa lahko zanikajo načelo nepristranskosti in trdijo, da ne morejo vse preference, interesi ali naravnanosti šteti enako. Prav tako Enoch s svojim prvim argumentom ni uspel zavrniti vseh antirealističnih stališč, na primer konstruktivizma.

Zato v nadaljevanju, v tretjem poglavju, ponudi še drug argument in upa, da bo presek obeh znotraj področja sprejemljivosti pustil zgolj njegovo izbrano stališče, torej robustni moralni realizem. Ta drug argument poimenuje argument iz namernostne nepogrešljivosti nezvedljivo normativnih resnic. Argument je oblikovan na področju metanormativnosti in ne zadeva zgolj moralnosti. Za izhodišče lahko vzamemo Harmanov izziv moralnemu realizmu, ki odpravlja moralna dejstva v luči tega, da so razlagalno odvečna oz. pogrešljiva ter da morata tako ontologija kot moralna teorija stremeti k varčnosti glede bitnosti. Pri tem argumentu Enoch najprej kratko analizira sam pojem razlagalne nepogrešljivosti, nadalje pa tudi premik od nepogrešljivosti domene izbranih lastnosti ali dejstev k upravičenemu sprejetju teh lastnosti in dejstev. Argument je naslednji. Pri nameravanju se obvežemo k obstoju relevantnih razlogov in s tem tudi obstoju relevantnih normativnih resnic. Te so torej nepogrešljive za nameravanje. Nameravanje ima svojo fenomenologijo, kvalitativna občutja, ki ga spremljajo, in ta so takšna da se nam zdi, da moramo priti do pravilnih odgovorov o tem, kaj naj (v najširšem in ne zgolj moralnem smislu) storimo. Sam projekt praktičnega nameravanja Enoch razume kot neodnosno (intrinzično) nepogrešljiv projekt za človeška bitja. In ker so za ta projekt nezvedljive moralne resnice instrumentalno nepogrešljive, smo spoznavno upravičeni sprejeti obstoj takšnih resnic. Naslednji korak v argumentu je seveda ta, da zgolj robustno realistične normativne teorije lahko sprejmejo obstoj takšnih resnic.

V četrtem poglavju knjige Enoch vzpostavi svoj robustni moralni realizem na presečišču obeh argumentov, posebej z vidika ugovorov, ki bi morda šli v smer sprejetja metanormativnega realizma, a bi zanikali metaetični realizem z argumenti, da imajo moralni razlogi in moralna dejstva znotraj polja normativnosti poseben status. V petem poglavju Enoch predstavi tri moralne teorije, ki so sicer zelo blizu robustnemu moralnemu realizmu, vendar nam obljubljajo moralno teorijo brez previsoke »metafizične cene«, torej brez

sprejemanja obstoja nezvedljivih moralnih lastnosti in dejstev. Te teorije so naturalistični moralni realizem, teorije zmote skupaj s fikcionalizmom in kvietistični pristopi. Slednji razumejo metanormativno (in s tem tudi metaetično) razpravo zgolj kot vrsto normativne razprave, zaradi česar pravzaprav sploh nismo upravičeni postavljati obstoja normativnih lastnosti in dejstev. Enoch pokaže, da takšne »metafizično lahke« rešitve niso združljive s sklepi predstavljenih argumentov. Sicer pa priznava, da mu je sicer od omenjenih najbližje stališče teorije zmote ter da bi ga izbral kot »drugo najboljšo možnost«. Uporabi namreč metodološki pristop, glede na katerega je zagovornika določenega stališča koristno vprašati, kakšno stališče bi izbral, če bi se izkazalo, da je njegovo prvotno stališče zmotno. Izbor teorije zmote kot takšnega stališča tako pri Enochu razkrije, kaj so njegove najbolj temeljne intuicije glede moralnosti, kajti teorija zmote deli s robustnim moralnim realizmom zavezanost objektivnosti moralne razprave.

V preostanku knjige (poglavja 6–9) Enoch predstavi poglavitne izzive moralnemu realizmu, ki so že tradicionalno znani ter poskuša podati njegovo obrambo. Področja, ki jih naslovi, so metafizika (skupaj z vsemi argumenti metafizične čudnosti moralnih lastnosti in dejstev, kakor jih je vplivno podal Mackie), spoznavna teorija (vprašanje spoznavnega dostopa do moralnih resnic), problem nestrinjanja (če obstaja zgolj ena moralna resnica, ki jo moramo odkriti in jo v naših sodbah zaobjeti, zakaj je moralno nestrinjanje tako pogosto in razširjeno) in vprašanje moralne motivacije (kako oz. na kakšen način nas moralne resnice sploh lahko motivirajo). Pri teh odprtih vprašanjih je Enochova strategija predvsem ta, da mu uspe pokazati kako robustni moralni realizem ne izgubi preveč točk sprejemljivosti glede na ostala stališča. Hkrati pa ta del knjige – kljub kritičnosti do mnogih ugovorov moralnemu realizmu – odlikuje to, da avtor vseskozi stremi h kar najbolj jasni zastavitvi teh ugovorov in izzivov v njihovi najmočnejši obliki. V šestem poglavju so tako v ospredju metafizični premisleki o »čudnosti« moralnih lastnosti in dejstev, pri tem pa največji izziv najde v vprašanju, kako lahko realist pojasni in prilagodi supervenienco normativnosti in/ali moralnosti nad naravnimi lastnostmi in dejstvi. Ob tem ubere strategijo, s katero se v večji meri izogne sami metafizični razpravi ter pokaže, kako se lahko skrbi glede specifične in splošne supervenience razreši na pojmovni ravni, ne da bi zašli v kakšno posebno čudnost. V sedmem poglavju je osrednji predmet spoznavna teorija ter vprašanja povezana z moralno vednostjo. Tukaj Enoch najprej zavrne različice spoznavnega izziva moralnemu realizmu, oblikovane v okvirih spoznavnega dostopa, upravičenja spoznavne zanesljivosti, vednosti ali posebnih skeptičnih skrbi ter postavi zahteve za ta izziv tako, da se vnaprej ne predpostavlja napačnosti moralnega realizma. Jedro izziva je v tem, da mora moralni realist pojasniti povezavo oz. ujemanje med objektivnimi normativnimi resnicami (oz. normativno stvarnostjo) in našimi sodbami oz. prepričanji o le-teh. Del njegovega odgovora gre v smeri, da ujemanje med obojim pojasnjuje evolucija oz. preživetje. *»Povezanost med silami evolucije in vrednostjo – to je dejstvo, da je preživetje dobro – je torej to, kar pojasnjuje korelacijo med od odziva neodvisnimi normativnimi resnicami in našimi oblikovanimi normativnimi*

prepričanji. Dejstvo, da je (grobo rečeno) preživetje dobro, predhodno vzpostavi harmonijo med normativnimi resnicami in normativnimi prepričanji« (168). Kot celota deluje to poglavje še najmanj prepričljivo, saj Enoch ne zmore ponuditi dobrega odgovora moralnemu skeptiku, prav tako pa ne ponudi prepričljive razlage upravičenosti naših moralnih prepričanj.

Osmo poglavje odgovarja na vprašanje soobstoja moralne resnice in moralnega nestrinjanja. Ob tem nekatere različice argumenta iz nestrinjanja precej enostavno ovrže, za resnejše izzive pa se izkaže, da pravzaprav niso toliko povezani s samim nestrinjanjem ali z relativnostjo, ampak se vežejo na druge vidike realizma (na primer semantične). Na argument iz nestrinjanja odgovori s kombinirano strategijo, ki združuje sam dvom o tem, da bi nestrinjanje vedno potrebovalo tudi posebno razlago, zanikanje širokega obsega moralnega nestrinjanja in alternativne razlage nestrinjanja. Deveto poglavje, ki je tudi najobsežnejše, vsebuje razpravo o moralni motivaciji oziroma odnosu med normativnostjo in motivacijo. Tukaj se opira predvsem na pojem delovanja na podlagi razloga, ki ga razume kot osrednjega pri tem izzivu. Razlikuje med normativnimi (razlogi, ki dejansko govorijo za dejanje ali proti njemu), motivacijskimi (razlogi, ki motivirajo delovalca, da nekaj stori) in delovalčevimi razlogi (razlogi, na podlagi katerih je delovalec ravnal in bi jih kot takšne tudi izpostavil, če bi ga o njih vprašali). Za vprašanje motivacije in realizma so ključni predvsem normativni razlogi: *»Delovalec A deluje Φ iz razloga Z v primeru ko: (1) A namenoma stori Φ; (2) A je prepričan, da R; in (3) prepričanje, da R, je (normativen) razlog za A, da stori Φ (v teh okoliščinah), igra ustrezno vzročno vlogo, da A stori Φ«* (225). Pokaže, kako je moralni realizem povsem združljiv z osnovnimi intuicijami, ki jih povezujemo s tem pojmom. Kot nezdružljive z moralnim realizmom resda zavrne močnejše različice sodbenega internalizma in internalizma obstoja, a hkrati pokaže, da so tako ali tako že same po sebi precej nesprejemljive.

Enoch knjigo sklene s kratkim pregledom vzpostavljene razprave ter hkrati doda seznam ključnih točk in postavk, o katerih pri svojem zagovoru ni najbolj gotov in so vsaj deloma ostale odprte. V celoti tako knjiga ponudi prepričljiv zagovor moralnega realizma, ki temelji na dveh zanimivih novih različicah argumentov zanj. Ta dva argumenta se nato vseskozi vračata v razpravo o izzivih moralnega realizma, tako da bralec dobi dober vpogled v njun doseg ter prednosti Enochovega pristopa. Hkrati avtor ponuja več odgovorov na tradicionalne ugovore moralnemu, pri čemer pa pri le-teh ni toliko novosti. Vrednost Enochove knjige je vsekakor v tem, da v drugem delu knjige zelo jasno oblikuje najmočnejše oblike argumentov proti robustnemu moralnemu realizmu ter jih potem poskusi zavrniti, ob tem pa vseskozi ohranja celosten pogled na sprejemljivost ter prepričljivost ponujene moralne teorije.

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.

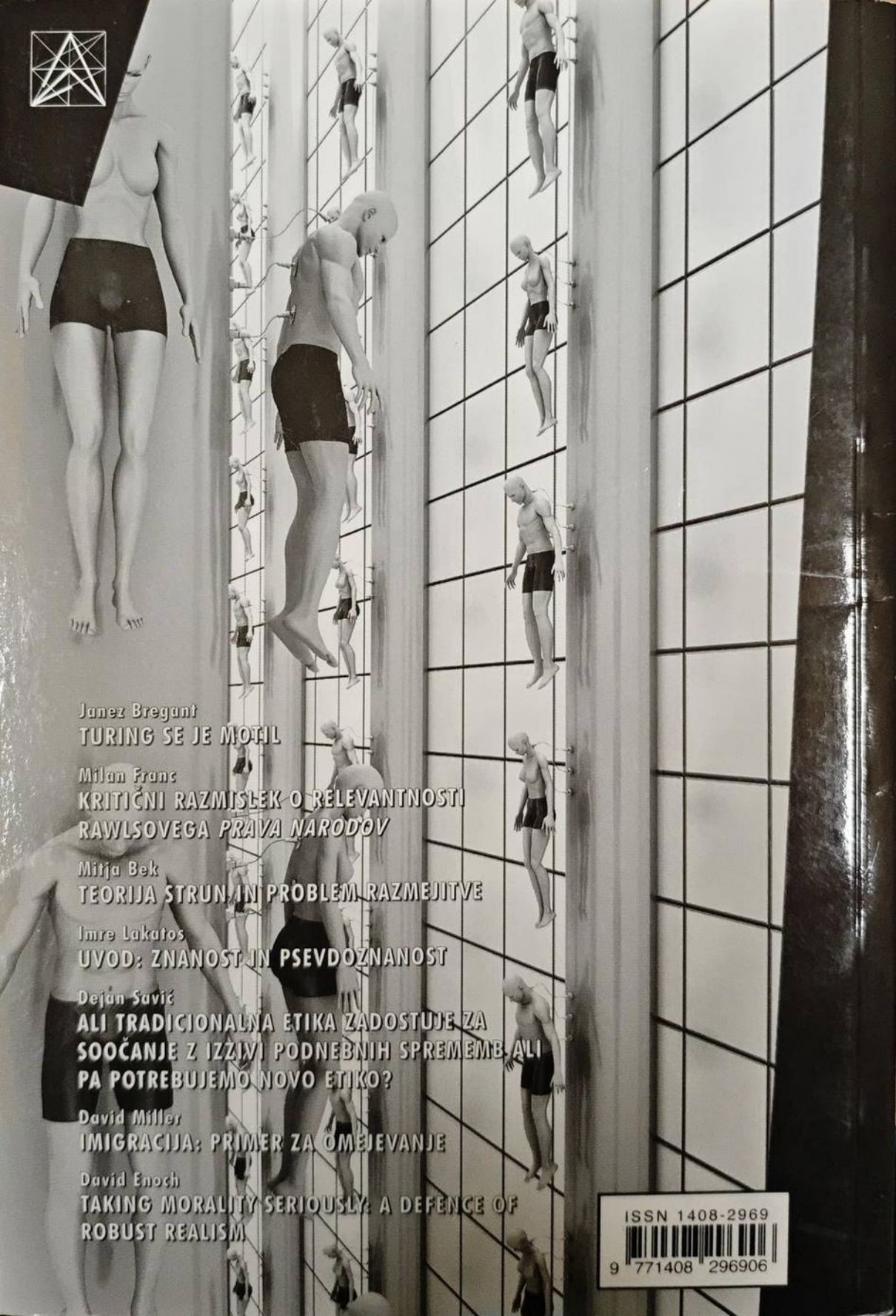
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



Janez Bregant
TURING SE JE MOTIL

Milan Franc
KRITIČNI RAZMISLEK O RELEVANTNOSTI RAWLSOVEGA *PRAVA NARODOV*

Mitja Bek
TEORIJA STRUN IN PROBLEM RAZMEJITVE

Imre Lakatos
UVOD: ZNANOST IN PSEVDOZNANOST

Dejan Savić
ALI TRADICIONALNA ETIKA ZADOSTUJE ZA SOOČANJE Z IZZIVI PODNEBNIH SPREMEMB ALI PA POTREBUJEMO NOVO ETIKO?

David Miller
IMIGRACIJA: PRIMER ZA OMEJEVANJE

David Enoch
TAKING MORALITY SERIOUSLY: A DEFENCE OF ROBUST REALISM

ISSN 1408-2969
9 771408 296906