

časopis za kritično misel

AN*a*liZA

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

02

2023 letnik 27.

AN_αliZA

časopis za kritično misel

AN_αliZA

časopis za kritično misel

Glavni in odgovorni urednik	Božidar Kante (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija)
Tehnična urednika	Jan Perša (Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba, Slovenija)
	Tadej Todorović (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija)
Oblikovanje ovitka	Jan Perša (Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba, Slovenija)
Grafika na ovitku	Pohorje, foto: Rene Šešerko, 2022
Grafične priloge	Viri so lastni, razen če ni navedeno drugače.
Vrsta revije	E-revija (on-line)
Dostopno na	https://journals.um.si/index.php/analiza

UREDNIŠKI ODBOR

Smiljana Gartner (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija), Maja Malec (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Vojko Strahovnik (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Toma Strle (Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta, Slovenija), Borut Trpin (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija), Sebastjan Vörös (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija).

IZDAJATELJSKI SVET

Bojan Borstner (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija), David Owens (King's College London, Faculty of Arts & Humanities, UK), Matjaž Potrč (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Marko Uršič (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Matthias Varga von Kibéd (SySt® Institut, Nemčija), Elizabeth Valentine (University of London, Royal Holloway, UK), Bojan Žalec (Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Slovenija).

SEDEŽ UREDNIŠTVA

Analiza

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

Aškerčeva cesta 2

1000 Ljubljana

e-pošta: info-daf@guest.arnes.si, <https://daf.splet.arnes.si/analiza/>

ZALOŽNIK

Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba

Slomškov trg 15, 2000 Maribor, Slovenia

e-pošta: zalozba@um.si, <https://press.um.si/>, <https://journals.um.si/>

ISSN 1408-2969 (tiskana izdaja)

ISSN 2712-4916 (On-line)

Revija je indexirana v: The Philosopher's Index, Ulrich's, Philosophy Documentation Center (International Directory of Philosophy).

Analiza: časopis za kritično misel na leto izide v dveh zvezkih. Cena zvezka v prosti prodaji je 6,00 EUR, za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 8,00 EUR (z vključenim DDV). Naročila sprejemamo na naslov uredništva.

Rokopise nam lahko pošljete na elektronski naslov info-daf@guest.arnes.si, kjer jih sprejma glavni in odgovorni urednik revije.



© Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba
/ University of Maribor, University Press

Besedilo / Text © avtorji, 2023

Ta revija je objavljena pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna. / *This journal is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.*

Uporabnikom je dovoljeno tako nekomercialno kot tudi komercialno reproduciranje, distribuiranje, dajanje v najem, javna priobčitev in predelava avtorskega dela, pod pogojem, da navedejo avtorja izvirnega dela.

Vsa gradiva tretjih oseb v tej knjigi so objavljena pod licenco Creative Commons, razen če to ni navedeno drugače. Če želite ponovno uporabiti gradivo tretjih oseb, ki ni zajeto v licenci Creative Commons, boste morali pridobiti dovoljenje neposredno od imetnika avtorskih pravic.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Univerzitetna založba
Univerze v Mariboru

*Izid te revije je sofinancirala
Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije*



Javna agencija za znanstvenoraziskovalno
in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije

AN_αli ZA

časopis za kritično misel

Letnik XXVII

Številka 2

December 2023

Prispevek	Stran
Epistemologija in metafizika	125
O interpretacijah verjetnosti <i>On the Interpretations of Probability</i> Borut Trpin	127
Sintetična metafizika <i>Synthetic Metaphysics</i> Andraž Bole	159
Kantovi argumenti za tezo »bit ni realni predikat« <i>Kant's Grounds for the "Being is Not a Real Predicate" Thesis</i> Aljoša Kravanja	177
»Splošna zgradba sveta« v Traktatu: Nekaj misli ob izidu novega prevoda Wittgensteinovega Traktata <i>"The General Structure of the World" in Tractatus: Some Thoughts on The Release of the New Translation of Wittgenstein's Tractatus</i> Andrej Ule	197
Kripke o esencializmu izvora materialnih predmetov <i>Kripke on Material Origin Essentialism</i> Martin Justin	205
Etika	225
Etika zastiranja in podrejenosti žensk v islamu <i>The Ethics of Veiling and Submission of Women in Islam</i> Daša Pešić	227

A black and white photograph of a snowy forest. The scene is filled with tall, slender trees, their branches heavily laden with snow. The ground is also covered in a thick layer of snow, with some low-lying vegetation visible. The lighting is soft, creating a serene and quiet atmosphere. The overall composition is vertical, with the trees dominating the frame.

Epistemologija in metafizika

O INTERPRETACIJAH VERJETNOSTI

Sprejeto

22. 8. 2023

Pregledano

22. 10. 2023

Izdano

22. 12. 2023

BORUT TRPIN

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
borut.trpin1@um.si

DOPISNI AVTOR

borut.trpin1@um.si

Ključne besede

verjetnost,
interpretacije verjetnosti,
spoznavna teorija,
filozofija znanosti,
filozofija statistike

Izvleček O verjetnosti pogosto govorimo v povsem vsakdanjem kontekstu in jo intuitivno razumemo. Težava nastane, ko skušamo natančneje definirati, kaj verjetnost je. Neenotnost se odraža v velikem številu različnih teoretičnih interpretacij verjetnosti. Za boljše razumevanje pluralnosti pristopov je v prvem delu prispevka podan kratek zgodovinski pregled razvoja interpretacij verjetnosti in verjetnostnega računa. V drugem delu so predstavljene in kritično ovrednotene različne ključne interpretacije: klasična, logična, subjektivna, frekventistična in propenzitetna. Prispevek se zaključi s kratko analizo, kako so interpretacije verjetnosti vpete v širši filozofski kontekst in izpostavi eno izmed odprtih vprašanj na tem področju: vprašanje nenatančne verjetnosti.

ON THE INTERPRETATIONS OF
PROBABILITY

BORUT TRPIN

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
borut.trpin1@um.siCORRESPONDING AUTHOR
borut.trpin1@um.siAccepted
22. 8. 2023Revised
22. 10. 2023Published
22. 12. 2023

Abstract We often talk about probability in a completely everyday context and understand it intuitively. The problem arises when we try to define more precisely what probability is. The heterogeneity is reflected in the large number of different theoretical interpretations of probability. For a better understanding of the plurality of approaches, the first part of the paper provides a brief historical overview of the development of interpretations of probability and probability calculus. In the second part, various key interpretations are presented and critically evaluated: classical, logical, subjective, frequentist, and the propensity interpretation. The paper concludes with a brief analysis of how interpretations of probability are embedded in a broader philosophical context and highlights one of the open issues in this field: imprecise probabilities.

Keywords
probability,
interpretations of
probability,
epistemology,
philosophy of science,
philosophy of statistics

1 Uvod

Verjetnost je en izmed ključnih pojmov v statistiki, pogosto pa ta pojem nastopi tudi v vsakdanjih pogovorih. Bralec teh vrstic je morda celo pomislil: »Ta prispevek bo *verjetno* zanimiv, saj me tema zelo zanima.« Kaj točno pa naj bi verjetnost sploh bila? Podobno kot Avguštin v znanem odgovoru na vprašanje, kaj je čas, lahko rečemo: »Ko me nihče ne vpraša, kaj je verjetnost, verjetno še najbolje vem, kaj je.« Vseeno pa je problem z verjetnostjo nekoliko drugačne narave kot problem časa. Verjetnost je namreč (za večino) teoretičen pojem, ki opiše naravo dogodkov in naše dojemanje sveta, ne pa neka fizična količina.

Enotne definicije verjetnosti prav zaradi njene teoretične narave in mnogih nasprotujočih interpretacij nimamo. Najširša teoretična definicija verjetnosti, pod katero bi lahko zajeli največ nasprotujočih pogledov, bi bila tako sledeča:

(Def1) *Verjetnost je stopnja možnosti, da se zgodi nek dogodek.*

Definicija je zelo široka in posledično informativno šibka, zato velja opozoriti na nekaj pomanjkljivosti. Prvi ugovor lahko izpostavimo zoper prvi del definicije: ali je verjetnost res številčna opredelitev? Kot bomo videli kasneje, je v zadnjih desetletjih v porastu zanimanje za t.i. nenatančno verjetnost, ki ni podana z diskretnimi števili, temveč z intervalom števil (za pregled zgodovine nenatančne verjetnosti glej Coolen et al., 2010). Ugovor lahko podamo tudi zoper drugi del definicije, kjer je sporen predvsem pojem »stopnja možnosti«. Zdi se, da je definicija na tem mestu krožna. Kaj naj bi pojem »stopnja možnosti« namreč sploh pomenil? V angleščini se uporablja pojem *likelihood*, ki pomembno nastopa tudi v t.i. *likelihood principle*, principu stopnje možnosti, da so neki podatki resnični, če je neka hipoteza resnična. Ta plodovit princip nas na tem mestu ne bo zanimal. Velja pa opozoriti na krožnost definicije verjetnosti, ki operira s pojmom stopnje možnosti [*likelihood*], saj sta si oba pojma zelo sorodna. Stopnja možnosti je sicer nekoliko bolj specifična kot verjetnost, vseeno pa se krožnosti v polni meri zavemo, ko definicijo karikiramo na sledeč način:

(Def 1*) *Verjetnost je opredelitev verjetnosti, da se zgodi nek dogodek.*

Na ravni najširše definicije verjetnosti do takih težav sicer prihaja predvsem zato, ker skušamo zajeti čimveč značilnosti nasprotujočih tolmačenj verjetnosti. Različnih tolmačenj pa je kar nekaj. V okvirnem vrstnem redu njihovega nastanka naštejmo le glavne, ki se jim bom posvetil v nadaljevanju. Za vse od naštetih je sicer značilno, da verjetnost razumejo kvantitativno – kot številčno opredeljivo:

1. klasično in logično razumevanje verjetnosti,
2. Bayesovsko (subjektivno in objektivno) razumevanje verjetnosti,
3. frekventistično (statistično) razumevanje verjetnosti,
4. verjetnost kot fizikalna lastnost (propenziteta).

Vprašanje pluralizma, tj. ali lahko različne interpretacije služijo v različnih kontekstih, zaenkrat puščam na strani. Epistemološke interpretacije (klasična, logična, Bayesova), ki verjetnost opredeljujejo preko naše vednosti, lahko plodovito uporabljamo za razlage, kjer je v ospredju posameznikovo mišljenje. Pri tem se lahko naslonimo na Laplacovo zgodnjo (in nemara nekoliko prekomerno) izjavo: »Teorija verjetnosti je v končnem smislu zgolj omejitev zdravega razuma z računanjem« (Laplace, [1814] 1952, 196).

Podobno velja za frekventistično interpretacijo in verjetnost kot propenziteto, ki ju lahko plodovito uporabljamo v razlagah, kjer imamo opravka z opazljivimi dogodki. Če smo prej govorili o epistemoloških interpretacijah, so v teh primerih v rabi različna imena: znanstvena, aleatorna interpretacija, tudi Popprova oznaka *objektivna interpretacija* (Gillies, 2000, 20). Seveda je na tem področju veliko nestrinjanja: nekateri so mnenja, da je vsaka verjetnost v nekem smislu epistemološka, spet drugi svarijo pred težavami epistemoloških interpretacij (npr. Popper, 1998, 26). Poleg tega je lahko sporno tudi to, da klasično in logično interpretacijo postavljamo v isto skupino z Bayesovo, saj sta prvi dve bistveno bolj pozunanjeni in ju zato lahko uvrščamo tudi med objektivne interpretacije. Med epistemološke ju uvrščamo le zaradi osnovnega izhodišča, tj. da nimamo vednosti, kaj se bo zgodilo.

Za začetek poudarimo samo glavne razlike. Za *klasično interpretacijo* verjetnosti (kjer sta bila za razvoj glavna Bernoulli ([1713] 2006) in Laplace ([1814] 1952)) je značilno, da verjetnost dogodka opredeli kot razmerje med številom pojavitev želenega izida in številom vseh izidov, pri čemer so vsi izidi enakovredni. Veliko vlogo pri klasičnem razumevanju igra matematična kombinatorika, zato jo lahko imenujemo tudi kombinatorična verjetnost. *Logična verjetnost* pomeni direktno, a mnogo

kompleksnejšo izpeljavo klasične interpretacije, verjetnost pa razume kot logično razmerje. *Frekventistično razumevanje* verjetnosti je v nekem smislu nadgradnja teh dveh razumevanj, s pomembno razliko, da k verjetnosti ne pristopa z vnaprejšnjim izračunom, temveč preko statističnega razmerja relativnega pojavljanja (empirično) opazovanega dogodka. To razumevanje verjetnosti je eno izmed najbolj razširjenih v znanosti, saj je matematično zelo izpopolnjeno, omogoča pa tudi dobre napovedi. *Propenzitetna verjetnost* pa temelji na tem, kot je razvidno že iz imena, da verjetnost ni le teoretičen princip, temveč opredeljuje nagnjenost (propenziteto) dejanskih situacij, v katerih izvajamo verjetnostni poskus, k določenim izidom. S tem skuša odpraviti nekaj pomanjkljivosti frekventističnih interpretacij (npr. težave pri poskusih s samo enim izidom). Ravno obratno pa je *bayesovsko razumevanje verjetnosti*. Ne zanima jih pogostost izidov, temveč stopnja posameznikovega prepričanja, da se bo nek dogodek zgodil. Temelji torej na obratu od zunanjega opazovanja verjetnosti k pripisovanju verjetnosti še neopaženih dogodkov. Ideja t.i. obratne verjetnosti je stara (glej Dale, 1995), ime pa je dobila po Thomasu Bayesu. Bayes, angleški duhovnik, statistik in filozof, je v 18. stoletju v svojih posthumno izdanih spisih ustvaril eno ključnih matematičnih enačb te interpretacije, Bayesov teorem (Bayes, 1763). Enega vplivnejših vzponov je ta interpretacija sicer dosegla šele v zadnjih desetletjih. Za razliko od ostalih se torej Bayesovci (kot se oz. so pripadniki te šole včasih imenovani) ukvarjajo s stopnjo prepričanja, bistveno večjega pomena pa je zanje tudi pogojna verjetnost.

2 Osnovni pojmi

Pred nadaljevanjem moramo pojasniti tri ključne pojme, ki nastopajo v skoraj vseh razpravah o verjetnosti in sem jih tudi v tej razpravi že uporabil: verjetnostni poskus, dogodek in izid. Za primer vzemimo verjetnost lihega števila pri metu običajne igralne kocke.

Ko govorim o (verjetnostnem) poskusu, se s tem ne nanašam nujno na znanstveni poskus. Oznaka verjetnostni poskus označuje zgolj poskus, v katerem je rezultat odvisen od naključja, pri čemer pa poskus ni nujno tudi fizično izveden. V primeru kocke je verjetnostni poskus sam met. Verjetnostni dogodek sestavlja množica elementarnih izidov in predstavlja osnovo verjetnostnega računa. V našem primeru določamo verjetnost dogodka padec lihega števila. Ta dogodek pa je sestavljen iz treh elementarnih izidov: padca števila 1, 3 ali 5. Dogodek je lahko tudi enak izidu, če npr. govorimo o padcu točno določenega števila. V posebnih primerih, ko je

množica izidov dogodka prazna, govorimo o nemogočem dogodku, npr. padec negativnega števila. Podobno o univerzalnem dogodku govorimo, ko je dogodek enak množici vseh izidov verjetnostnega poskusa, npr. padec poljubnega števila pri metu kocke.

3 Kratka zgodovina verjetnosti

Ljudje¹ imamo z verjetnostjo opravka že od nekdaj, saj zaradi omejenih kognitivnih sposobnosti in/ali nejasnih okoliščin skoraj nikoli nismo povsem prepričani o svojem ravnanju in mišljenju. To pa še ne pomeni, da vedenje zahteva razmislek o verjetnosti. Skozi zgodovino se je namreč pokazalo, da so vprašanja o verjetnosti največkrat vzniknila šele ob igrah na srečo in ne ob vsakdanjih dejavnostih.

Kockanje in druge igre na srečo so sicer ena izmed najstarejših človeških razvedril. Arheološki viri kažejo, da so se igre na srečo pojavljale že v pradavnini (David, 1998). Kljub temu do pravega razvoja teorij(e) verjetnosti ni prišlo ravno hitro. Gillies (2000, 22-23), denimo, opozarja, da so bili antični Grki odlični matematiki in kot razloge, zakaj niso razvili vsaj zametkov verjetnostnega računa, navaja, da so se ukvarjali predvsem z geometrijo, ne pa toliko z aritmetiko in algebro, ki sta ključni za razvoj verjetnostnega računa. Poleg tega navaja tudi bolj preprost razlog: verjetnostni račun se je najprej začel razvijati ob računanju izidov kockanja (v 17. stoletju), Grki pa so igre na srečo igrali z astralagusom. Namesto kocke so uporabljali manjšo kost iz ovčje pete, ki je bila na štirih straneh ravna, na dveh pa zaobljena. Stranice o označevali s števili (1, 6, 3 in 4), najboljši rezultat pa je bil, če si v štirih metih dobil štiri različne rezultate. Poleg tega različni astralagusi med seboj niso bili povsem enaki, računanje verjetnosti, da pade določen rezultat pa je bilo tako zelo komplicirano.

Ne glede na to ali je razvoj moderne igralne kocke imel vpliv na razvoj verjetnostnega računa, ostaja dejstvo, da so se prvi poskusi matematične opredelitve verjetnosti začeli šele v pozni renesansi, seveda ob obravnavi kockanja (npr. Blaise Pascal okrog leta 1660). Verjetnost je imela takrat sicer povsem drugačen pomen: opredeljevala je, do katere stopnje so neka mnenja sprejemljiva, kot taka pa je bila del nižjih znanosti

¹ Intuitivno se zdi, da so verjetnostne ocene pomembne tudi za ostale živali. Za primer študije, ki gibanje živali razloži z njihovimi verjetnostnimi ocenami, glej Pérez-Escudero in de Polavieja (2011).

(alkemije, medicine). Višje znanosti (npr. astronomija, mehanika) verjetnosti niso potrebovale, saj so se utemeljevale na (raz)vidnih dokazih (Hacking, 1984, 39-49).

Na kratko pogledimo nekaj ključnih mejnikov na poti razvoja verjetnostnega računa, ki so pomembno vplivali na razvoj različnih še vedno aktualnih interpretacij verjetnosti.

4 Blaise Pascal in Pierre de Fermat

Blaise Pascal se je v zgodovino filozofije odmevno zapisal (tudi) s svojo posthumno izdano zamislijo o stavi glede obstoja Boga (Pascal, [1669] 1986). Ideja je preprosta: če Bog obstaja, je razumno, da vanj verjamemo, saj nam to omogoča neskončno posmrtno korist (oz. neskončno trpljenje, če vanj ne verjamemo). V primeru, da Bog ne obstaja in vanj vseeno verjamemo, je naša izguba končna (manj ugodja, ...), če pa vanj ne verjamemo pa je korist končna (več ugodja). Oba dogodka (da Bog obstaja oz. ne) sta zanj enakovredna. V prvem dogodku sta možna izida neskončna korist in neskončno trpljenje. V drugem dogodku pa končno trpljenje in končna korist. Če verjamemo v obstoj Boga, sta tako možna izida le neskončna korist in končno trpljenje, sicer pa neskončno trpljenje in končno ugodje. Ker neskončnost prevlada nad končnostjo, je zato najbolj razumno, da verjamemo v obstoj Boga.

Zanimivo je, da je Pascalova filozofska ideja povezana s stavami in se jo da dobro orisati prav z verjetnostnim besednjakom (dogodki in izidi). Tudi njegov glavni doprinos k verjetnostnemu računu je namreč prav tako povezan s stavami, razvil pa ga je v korespondenci z matematikom Pierrom de Fermatom. Posvetila sta se problemu, kako razdeliti denar, če dva kockarja prekineta igro pred koncem. K razpravi sta pristopila z druge smeri kot njuni predhodniki. Ugotovila sta, da ni ključno, kakšno je bilo razmerje predhodnih iger, temveč zamišljanje možnih nadaljevanj igre, na podlagi katerega lahko izračunamo stopnjo pričakovanja (verjetnosti), da zmaga oseba A oz. B.

5 Pierre-Simon Laplace

V nadaljnjih dveh stoletjih po Pascalovi in Fermatovi verjetnostni obravnavi iger na srečo se je verjetnostni račun pomembno izpopolnil (pomembni so bili npr. Huygens, Bernoulli, Leibniz, Hume). Proti koncu 18. stoletja je Thomas Bayes razvil tudi še danes odmeven Bayesov teorem, ki se mu bomo posvetili spodaj, šele Pierre-

Simon Laplace pa ga je približno dvajset let po njegovi smrti dokončno uveljavil. Laplace je v filozofiji znan po miselnem eksperimentu o vsevednem demonu (t.i. Laplacov demon²), ki nastopa prav v razpravi o verjetnostih. Ker nas na tem mestu vprašanje determinizma ne zanima (čeprav je vprašanje v globoki povezavi z naravo verjetnosti kot take), se raje posvetimo Laplacovemu doprinosu k razvoju verjetnostnega računa. Laplace je zanimiva figura, saj je v svojem delu izpopolnil ideje Thomasa Bayesa, hkrati pa zakoličil klasično interpretacijo verjetnosti, v kateri lahko zaznamo odmev Pascalovih, Huygensovih, Bernoullijevih, Leibnizovih in celo Bayesovih idej. Laplace se namreč izrazi na sledeč način:

Teorija slučaja sestoji iz omejevanja dogodkov iste vrste na določeno število enakovrednih izidov, ki so taki, da lahko o njihovem obstoju enakomerno dvomimo, in v določanju števila izidov, ki potrjujejo dogodek, katerega verjetnost skušamo potrditi. Razmerje tega števila in števila vseh možnih izidov je mera verjetnosti, ki je tako samo ulomek, čigar števec je število ugodnih izidov, imenovalec pa število vseh možnih izidov. (Laplace, [1814] 1952, 6-7)

Zaenkrat samo izpostavimo, kako se v zgornjem navedku vidi vpliv predhodnih teorij. Pomembna je omemba enakovrednosti izidov, saj je prav enakovrednost ključnega pomena za računsko določanje verjetnosti v klasičnih pristopih. Izidi morajo biti enakovredni, drugače jih ne moremo vključiti v račun, kar velja že od Pascalovega časa dalje. Druga stvar, na katero velja opozoriti v tem kratkem pregledu zgodovine verjetnostnega računa, je omemba dvoma oz. prepričanja, saj se na tem primeru vidi tudi povezava z Bayesovo interpretacijo, ki v ospredje določanja verjetnosti postavlja stopnjo prepričanja. Laplace sicer ni subjektivist, vidi pa se, da je pojem stopnje prepričanja za njegovo razumevanje verjetnosti še vedno igral pomembno vlogo.

Thomas Bayes

Kdo je torej Thomas Bayes, po katerem se imenuje pomembna šola verjetnosti, in kakšen je njegov doprinos k razumevanju verjetnosti? Gre za anglešega duhovnika, je bil dejaven v 18. stoletju, o njegovem življenju pa ni veliko znanega. Objavil je vsaj dve knjigi, eno o teoloških vprašanjih (Bayes, 1731), drugo pa v obrambo Newtonovi mehaniki (Bayes, 1736), obe pod psevdonimom John Noon. Nobeno izmed teh del

² Laplace ([1814] 1952) sicer nikjer v svoji razpravi ni eksplicitno omenil demona.

sicer ni imelo zgodovinsko pomembnega vpliva, se pa je Bayes v zgodovino vpisal s svojim doprinosom k razumevanju verjetnosti. Z verjetnostjo se je začel ukvarjati šele proti koncu svojega življenja, njegov najslavnejši prispevek (Bayes, 1763) pa je bil objavljen posmrtno. Skoraj samoumevno se nam zdi, da je v tem spisu Bayes razvil eno izmed ključnih orodij subjektivne interpretacije, t.i. Bayesov teorem, o katerem več kasneje. Pa je temu res tako? Pogled v njegov spis namreč kaže nekoliko drugačno sliko. Thomas Bayes v svojem delu teorema namreč ni predstavil niti v diskretni obliki $P(A|B) = P(B|A)P(A)/P(B)$, niti v integralni obliki, čeprav je rešil poseben primer slednjega (Fienberg, 2006, 3). Prvo obliko Bayesovega teorema, kot ga poznamo danes, je tako razvil šele Pierre-Simon Laplace, zato se poraja vprašanje kako bayesovski je Thomas Bayes sploh bil? Bi Thomasa Bayesa danes sploh uvrstili med Bayesovce?

Na to vprašanje sicer ni enoznačnega odgovora, zagotovo pa so posledice Bayesove prvotne analize bistveno bolj omejene od današnjih. Njegov pristop je sicer subjektiven, saj temelji na stopnjah prepričanj, vendar pa so njegovi rezultati odvisni od opazljivih posledic. S tem je Bayes v temeljnem neskladju s principom obratne verjetnosti (določanje verjetnosti še neopaženim spremenljivkam) (Fienberg, 2006, 4), ki je najbolj značilna prav za subjektivne interpretacije verjetnosti. Thomas Bayes je torej bayesovskemu gibanju dal predvsem ime, ključen za uveljavitev pa je bil predvsem Pierre-Simon Laplace. Laplace je sicer osrednja figura tudi v klasični interpretaciji verjetnosti. Prav iz njegove »dvojne« vloge lahko že slutimo, da je bila razcepljenost interpretacij verjetnosti na zgodnejših stopnjah razvoja manj izrazita. Do pravih razhajanj je tako prišlo predvsem z razvojem teorij verjetnosti ob vedno širši uporabi verjetnostnega računa.

6 Andrej Nikolajevič Kolmogorov

Na tem mestu izpustimo nekaj pomembnih imen v razvoju verjetnostnega računa v 19. in 20. stoletju in preskočimo k ruskemu matematiku Andreju Nikolajeviču Kolmogorovemu. Prav njegovo delo namreč predstavlja skupno izhodišče za veliko večino modernih razprav o verjetnosti, ne glede na to kateri interpretaciji verjetnosti sledijo. Kolmogorov (1933) je razvil aksiome verjetnostnega računa, ki so še vedno v veljavi. Njegove Temelje verjetnostnega računa [Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung] zato uvrščajo med matematične klasike. Poglejmo torej, kateri so osnovni aksiomi verjetnostnega računa, kot jih je uveljavil

Kolmogorov. Prav ti aksiomi so namreč predpostavljeni v tako rekoč vsaki moderni razpravi o verjetnosti. Aksiomi so samo trije, in sicer sledeči:

Imamo množico vseh dogodkov Ω , glede na katero definiramo σ -algebro S . Verjetnostna funkcija je potem funkcija P z definicijskim območjem S , ki zadošča naslednjim aksiomom:

1. Verjetnost dogodka A je nenegativno število:

$$P(A) \in \mathbb{R}, P(A) \geq 0 \quad \forall A \in S \text{ (prvi aksiom).}$$
2. Verjetnost množice vseh dogodkov Ω je 1:

$$P(\Omega) = 1 \quad \text{(drugi aksiom).}$$
3. Če so dogodki $A_1, A_2, \dots$ paroma nezdružljivi, potem je verjetnost unije dogodkov enaka vsoti verjetnosti posamičnih dogodkov:

$$P(A_1 \cup A_2 \cup \dots \cup A_n) = \sum_{i=1}^n P(A_i) \quad \text{(tretji aksiom).}$$

Iz teh treh aksiomov sledijo nekatere pomembne posledice. Poglejmo nekaj ključnih:

Če je dogodek A del dogodka B , je verjetnost dogodka A manjša oz. kvečjemu enaka verjetnosti dogodka B : $A \subseteq B \Rightarrow P(A) \leq P(B)$ (monotonost).

Ta posledica se nam zdi samoumevna. Zamislimo si met običajne igralne kocke. Verjetnost, da pade liho število, je večja kot verjetnost, da pade število 3, ker je dogodek, v katerem pade število 3 podmnožica dogodka, v katerem pade liho število. Privoščimo si krajšo digresijo, iz katere bo razvidno, da ta posledica v vsakdanjem mišljenju ni vedno tako zelo samoumevna. Na to sta opozorila Kahnemann in Tversky z eksperimentom, pri katerem sta udeležencem predstavila naslednjo situacijo:

Linda ima 31 let, je samska, poštena in zelo bistra. Diplomirala je iz filozofije. Kot študentka se je globoko zanimala za vprašanja diskriminacije in družbene nepravilnosti, sodelovala pa je tudi v proti-jedrskih demonstracijah. (Kahneman in Tversky, 1982, 92)

Udeleženci so nato izmed nekaj ponujenih možnosti morali izbrati (oz. rangirati možnosti) najverjetnejši poklic, ki ga opravlja Linda. Prava naloga je bila sicer skrita, saj je bilo ključno vprašanje, katera izmed sledečih možnosti je bolj verjetna:

1. Linda je bančna blagajničarka.
2. Linda je bančna blagajničarka in aktivna v feminističnem gibanju.

Po pričakovanju se je večina udeležencev odločila za drugo, bolj intuitivno možnost, ki pa je napačna ravno zaradi zgoraj omenjene posledice. Verjetnostni dogodek, v katerem je Linda blagajničarka in aktivna v feminističnem gibanju, je le manjši del dogodka z množico izidov (primerov), v katerih je Linda bančna blagajničarka. Posledično je verjetnost prve možnosti višja.

Vrnimo se k posledicam aksiomov Kolmogorova. Verjetnost prazne množice dogodkov je 0:

$$P(\emptyset) = 0 \quad (\text{verjetnost prazne množice})$$

Verjetnost dogodka je realno število na intervalu $[0, 1]$ (kar sledi iz monotonosti):

$$0 \leq P(A) \leq 1. \quad (\text{številčna omejenost})$$

Ta posledica je pomemben razlog, zakaj v kvantni mehaniki posegajo po ne-kolmogorovskem verjetnostnem računu. Kvantna mehanika, ki je sicer kraljica med vsakdanjemu razumu tujimi znanostmi, npr. pozna tudi negativno verjetnost. Kaj točno naj bi negativna verjetnost bila, na tem mestu ni pomembno. Poglejmo si raje naslednje lastnosti, ki sledijo iz aksiomov Kolmogorova:

$$P(A \cup B) = P(A) + P(B) - P(A \cap B) \quad (\text{pravilo seštevanja})$$

Pravilo seštevanja je pomembno, saj z njim lahko seštejemo, kakšna je verjetnost, da se bo zgodil dogodek A ali B. Če sta dogodka neodvisna, zadnji del $P(A \cap B)$ odpade, ker gre v tem primeru za prazno množico (neodvisna dogodka se ne zgodita hkrati), prazna množica pa ima ničelno verjetnost.

Zadnja pomembna posledica ima opravo z nasprotnim dogodkom:

$$P(\neg A) = 1 - P(A) \quad (\text{verjetnost nasprotnega dogodka})$$

Verjetnost nasprotnega dogodka (da se dogodek A ne zgodi) na podlagi zgornjih aksiomov in te izpeljane lastnosti tako z lahkoto izračunamo: če je verjetnost dogodka A, denimo 70%, je verjetnost, da se A ne bo zgodil 30% (100% - 70%).

Ker aksiomi Kolmogorova še vedno tvorijo trdo jedro verjetnostnega računa, s tem tudi zaključujem kratek pregled nekaterih ključnih mejnikov na zgodovinski poti njegove uveljavitve. Vprašanje o razumevanju verjetnosti se s tem seveda ni končalo, temveč se je šele dobro začelo. Formalno-matematično imamo v zgornjih aksiomih trden temelj, ki pa vseeno omogoča kar nekaj konkurenčnih interpretacij verjetnosti.

7 Različne interpretacije verjetnosti

Kratek pregled zgodovine verjetnostnega računa nam je omogočil, da se lahko končno posvetimo glavni temi pričujočega prispevka: različnim interpretacijam verjetnosti. Kaj sploh pomeni, da imamo opravka z neko določeno interpretacijo verjetnosti? Interpretacija pomeni način, kako si razlagamo, kaj naj bi verjetnost bila. Natančneje rečeno: ko interpretiramo, osnovnim terminom v aksiomih in teoremih formalnega sistema pripisujemo znane pomeni. Verjetnost pa ni posamezen formalni sistem, temveč »kvečjemu zbir takih sistemov« (Hájek, 2012). Boljša oznaka za različne interpretacije, bi bila analiza različnih konceptov verjetnosti. Če skušamo nenatančna pojmovanja verjetnosti, ki jih poznamo v vsakdanjem življenju, prirediti v primerne za filozofsko in znanstveno teorijo, pa bi bilo morda še bolje govoriti o eksplikaciji v Carnapovem smislu (ibid.). V skladu s splošno razširjenostjo pojma interpretacija, bom ta pojem kljub njegovi nekoliko zavajajoči naravi tako kot poprej uporabljal tudi v nadaljevanju.

8 Razkol na etimološki ravni

Morda se na tem mestu komu še vedno zdi, da je razprava o različnih interpretacijah verjetnosti nepotrebna, saj naj bi imeli različni ljudje ob vsaki omembi verjetnosti v mislih nekaj podobnega. Taki trditvi se moramo zoperstaviti, saj se zanimivo razhajanje v interpretacijah verjetnosti pokaže že na jezikovni ravni.

Vzemimo za primer kar slovenski jezik, kjer samostalnik verjetnost izhaja iz glagola verjeti. Takšna je vsaj najverjetnejša razlaga, saj imata obe besedi enak koren. Pri tem je zanimivo predvsem to, da je ključen predmet verjetja³ subjektivno prepričanje.

³ Etimološko »verjeti« dobesedno pomeni »vero vzeti«, vzeti za resnično. Podobno je tvorjena nemška beseda »Wahr-nehmen«, katere pomen je sicer povsem drugačen, in sicer zaznava.

Slovenski izraz »verjetnost« nas torej napeljuje k subjektivni (Bayesovi) interpretaciji verjetnosti. Je pa to le slovenska plat zgodbe. Če skočimo v jezike, ki se pri besedi »verjetnost« etimološko opirajo na latinščino, naletimo (vsaj na prvi pogled) na povsem drugačno razumevanje. Angleščina, denimo, uporablja besedo *probability*, ki izvira iz latinskega glagola *probare* – testirati, preizkusiti oz. kot se včasih izrazimo v pogovornem jeziku: probati. Etimologija angleške *probability* tako opisuje povsem drugačno interpretacijo verjetnosti, kot je naša. Zdi se, kot da bi angleški pojem opisoval nekaj podobnega frekventistični interpretaciji. *Probabiliteta* (etimološko) tako opredeljuje, kako pogosto se naj bi nek dogodek pojavljal v mnogih ponovljenih poskusih.

Problem sicer ni tako enostaven, kot se morda zdi iz tega hitrega vzporejanja različnega izvora pojma verjetnosti v slovenščini in latinščini. Podrobnejši pregled etimološkega izvora (in dejanske rabe) nas namreč napelje k pogojnemu latinskemu glagolu *probus*, ki izvira iz protoindoevropskih *pro* (»spredaj, v ospredju«) in *-bew*, *-buh* (»biti«). Označuje torej nekaj kar je spredaj, boljše od ostalega. Taka je bila tudi raba do sredine 17. stoletja, ko je latinski pridevnik *probabilis* označeval mnenje oz. dejanje, ki je hvalevredno (Jeffrey, 1992, 55). Pojem verjetnosti je bil torej dejansko bližje subjektivni interpretaciji verjetnosti, saj je opredeljeval stopnjo prepričanja (*kredence*), kar se lepo odseva tudi v slovenskem izrazu *verjet-nosti*. Ne glede na to, katera razlaga je pravilna, nas lahko razlika med verjetnostjo in *probabiliteto* opomni na (vsaj) dve različni interpretaciji: verjetnost kot stopnja prepričanja in *probabiliteta* kot razmerje med ugodnimi in neugodnimi izidi poskusa.

9 Klasična interpretacija

Klasična interpretacija verjetnosti svoje ime dolguje svoji starosti. Kot sem omenil zgoraj, jo je utemeljil Pierre-Simon Laplace v zgodnjem 19. stoletju, njeni prvi zagovorniki pa so še starejši (npr. Pascal in Fermat). Kljub temu se ta interpretacija ne imenuje klasična zgolj zaradi starosti, temveč tudi zaradi hitre sprejemljivosti. Ta interpretacija namreč dobro zajame vsakdanje kvazi-logično razumevanje verjetnosti. Poglejmo primer: kakšna je verjetnost, da bo ob metu kovanca pristala cifra? Verjetnost je polovična. Zakaj? Možna sta dva izida, en izmed njiju je cifra; verjetnost je torej 1 proti 2 oz. $\frac{1}{2}$. Prav to je značilnost klasične interpretacije: za določanje verjetnosti nekega dogodka ne potrebujemo gore podatkov. Zadošča, da premislimo, kakšni so možni izidi in jih primerjamo s številom za obravnavan dogodek ugodnih izidov. Verjetnost se med vse možne izide nekega dogodka

enakomerno porazdeli, tako da je določanje razmerja med ugodnimi izidi in vsemi izidi zelo enostavno. Tak izračun je povsem smiseln za klasične igre na srečo, kot je zgoraj omenjen met kovanca (če izključimo možnost, da kovanec pristane na rob). To sicer ne čudi preveč, saj se je verjetnostni račun najprej razvijal ob klasičnih igrah na srečo, kamor zagotovo spadajo tudi igre z igralno kocko.

Seveda pa ima klasična interpretacija kar nekaj pomanjkljivosti. Spomnimo na že omenjeno Laplacovo opredelitev: »Teorija slučaja sestoji iz omejevanja dogodkov iste vrste na določeno število enakovrednih izidov, ki so taki, da lahko o njihovem obstoju enakomerno dvomimo, in v določanju števila izidov, ki potrjujejo dogodek, katerega verjetnost skušamo potrditi.« (Laplace, [1814] 1952, 6) Pri tem so težava predvsem enakovredni izidi. Če imamo opravka z običajno šeststrano in neobteženo igralno kocko, ob kateri se je klasična interpretacija razvila, so načeloma vsi izidi (padec števila 1-6) res enakovredni. Kaj pa se zgodi z verjetnostjo ob metu goljufive kocke? Izidi v tem primeru niso enakovredni, s klasično interpretacijo pa jih težko izračunamo. Laplace je sicer predvidel tudi to možnost, vendar je pri tem avtomatično prestopil izven svoje opredelitve. Možnost omenja v sedmem poglavju Filozofskega eseja, ki ima naslov »O neznanih ne-enakostih, ki lahko obstajajo med možnostmi, ki naj bi bile enakovredne« ([1814] 1952, 56), kasneje v matematičnih raziskavah verjetnosti pa tako možnost pri goljufivem kovancu opredeli kot $1+\alpha$ za grb in $1-\alpha$ za cifro (gl. Todhunter 1865:470, 598; cit. po Gillies, 2000, 18), pri čemer je α lahko neznana. S tem je sicer v neskladju s trditvijo, da je verjetnost le epistemološka mera za človeško nevednost, kaj se bo zgodilo v prihodnje.

Klasična interpretacija je zaradi te (in drugih) pomanjkljivosti počasi zamrla, čeprav še vedno (običajno implicitno) nastopa v mnogih matematičnih ugankah (Hájek, 2012, 3.1). Zanimivo je, da je tej interpretaciji sledil tudi matematik Markov leta 1912, ko je razvil strukturo markovskih verig, ki imajo še danes pomembno mesto v verjetnostnem računu.

10 Logična interpretacija

Prav to pomanjkljivost naj bi odpravila logična interpretacija, ki predstavlja smiselno nadaljevanje in poglobitev klasične interpretacije. Verjetnost lahko določimo a priori s preučevanjem vzorčnega prostora, dodani pa sta dve pomembni posplošitvi:

1. možnosti so lahko *neenakovredno* obtežene,

2. verjetnost lahko izračunamo ne glede na simetrično (ne)uravnoteženost podatkov.

Logična interpretacija je ime dobila po svojem pristopu: podobno kot klasična interpretacija v naprej predvidi možne izide, ki pa jih ne obravnava kot enakovredne, temveč verjetnost določi kot logično razmerje med njimi. S tem posplošuje deduktivno logiko in deduktivno implikacijo, saj uvede stopnjo implikacije. V deduktivni logiki sklep sledi ali pa ne, v induktivni logiki (kombinirani z logično interpretacijo verjetnosti) pa sledi z višjo ali nižjo stopnjo. Prav zaradi tega logično interpretacijo pogosto zamenjujejo s teorijo induktivne logike, kar pa ni povsem upravičeno. Logična interpretacija dejansko ustreza tudi »običajni« deduktivni logiki, ki v tem sistemu predstavlja mejne primere, ko je verjetnost propozicij enaka stopnji 1 oz. 0.

Znani zagovorniki logične interpretacije so npr. Keynes (1921), oče keynesijanske ekonomske teorije, zgodnji Popper (kasnejši zagovornik propenzitete), predvsem pa Carnap (1950). Carnap je k logični interpretaciji pristopil zelo sistematično v svojem (do bralca zahtevnem) delu Logične osnove verjetnosti. Prav Carnap nam bo služil kot izhodišče v razpravi o prednostih in slabostih te interpretacije. Kako torej Carnap pristopi k verjetnosti?

Svoje razumevanje verjetnosti razvije na preprostem formalnem jeziku, v katerem imamo samo eno lastnost F in tri propozicije a , b in c . Pri tem razlikuje med opisi stanj in opisi struktur. Opis stanja nam za vsako propozicijo pove, ali je resnična ali ne, opis strukture pa je bolj formalen opis logičnih razmerij. Na primeru zgornjega jezika imamo tako samo 4 opise struktur:

1. Vse je F .
2. En F , dva $\neg F$.
3. Dva F , en $\neg F$.
4. Vse je $\neg F$.

Opisov stanj pa je več:

Opis stanja	Opis strukture	Teža strukture	Verjetnost stanja
$Fa \wedge Fb \wedge Fc$	Vse je F .	$1/4$	$1/4$
$Fa \wedge \neg Fb \wedge \neg Fc$	En F , dva $\neg F$.	$1/4$	$1/12$

Opis stanja	Opis strukture	Teža strukture	Verjetnost stanja
$\neg Fa \wedge Fb \wedge \neg Fc$			1/12
$\neg Fa \wedge \neg Fb \wedge Fc$			1/12
$Fa \wedge Fb \wedge \neg Fc$	Dva F, en $\neg F$.	1/4	1/12
$Fa \wedge \neg Fb \wedge Fc$			1/12
$\neg Fa \wedge \neg Fb \wedge Fc$			1/12
$\neg Fa \wedge \neg Fb \wedge \neg Fc$	Vse je $\neg F$.	1/4	1/4

Iz tega primera je razvidnih več stvari. Teža logične strukture (ki je enakomerno porazdeljena) vpliva tudi na verjetnost stanja. Homogeni stanji ($Fa \wedge Fb \wedge Fc$ in $\neg Fa \wedge \neg Fb \wedge \neg Fc$) imata bistveno večjo verjetnost kot ostala stanja, saj sta edina primerka svoje strukture, za Carnapa pa je logična struktura ključna. To pa v končni fazi vpliva tudi na izračun verjetnosti dogodkov.

Pustimo tehnične podrobnosti ob strani in si pogledjmo le, kje tičijo glavne nevarnosti Carnapove logične interpretacije. Služila naj bi kot formalno orodje za induktivno logiko, pomemben ugovor (Hájek, 2012, 3.2) pa je v tem, da induktivna logika ne more potekati neodvisno od pomena predikatov. Carnap, kot se vidi iz zgornjega primera, pristopa povsem sintaktično, pomen pa pušča na strani. Carnapovi nasledniki (ibid.) so sicer skušali razviti boljše in obsežnejše formalne jezike, s katerimi bi bolje zajeli dejansko argumentiranje, pri tem pa so bili bolj ali manj neuspešni. Logična interpretacija je tako formalno zanimiva, a kolikor pridobimo s formalno natančnostjo logične analize, toliko tudi izgubimo z oddaljevanjem od dejanskosti. Prav to pa naj nam služi kot popotnica v subjektivno interpretacijo verjetnosti, ki naj bi služila približevanju verjetnosti dejanskim posameznikom.

11 Subjektivna verjetnost

Subjektivno interpretacijo verjetnosti najbolje opredeljuje njeno izhodišče: Verjetnost so stopnje prepričanj. S tem se subjektivna interpretacija bistveno razlikuje od klasične, logične pa tudi ostalih interpretacij, ki se jim bom posvetili v nadaljevanju, saj stopnjo verjetnosti bistveno poveže s posameznikom. Zagovorniki te interpretacije, ki je glavni zagon dobila v dvajsetem stoletju, so znani tudi kot Bayesovci po Thomasu Bayesu (ki sem ga omenil zgoraj), čeprav poimenovanje ni povsem upravičeno, saj sta za to interpretacijo zgodovinsko odgovorna predvsem angleški filozof Frank Ramsey in italijanski statistik Bruno de Finetti, ki sta na

podlagi Bayesovih in Laplacovih zgodovinskih doprinosov do te interpretacije neodvisno prišla hkrati proti koncu dvajsetih let prejšnjega stoletja (za zgodovinski pregled njunega neodvisnega in hkratnega razvoja subjektivne interpretacije glej Gillies, 2000, 50-87).

Pri tej interpretaciji, ki seveda ni enotna glede podrobnosti, ima lahko vsak posameznik različne stopnje prepričanj o istih stvareh, ključno pa je, da vedno ostane koherenten, saj je le tako lahko racionalen. Predpostavimo, da dve osebi spremljata met kovanca, za katerega nista prepričani, ali je pošten. Nadalje predpostavimo, da lahko kovanec pristane zgolj na grb ali cifro (ne pa, npr. na rob). Preden se met kovanca začne, lahko oseba 1 grbu pripiše 50% verjetnost, zaradi koherentnosti pa mora natanko isto verjetnost pripisati tudi cifri. Oseba 2 lahko grbu pripiše 99% verjetnost, a le če cifri hkrati pripiše 1% verjetnost, saj je sicer verjetnostno nekoherentna. Z nekaj dodatnimi predpostavkami lahko dokažemo tudi, da bosta verjetnostno koherentni osebi ob racionalnem posodabljanju prepričanj v skladu z verjetnostnim računom ter ob enaki evidenci (dokazilih oz. podatkih) konvergirali k enakim verjetnostim za iste dogodke. Ravno zato mora tudi slediti aksiomom verjetnostnega računa, kot jih je razvil Kolmogorov (1933), čeprav psihološke raziskave (npr. Kahneman in Tversky, 1982) kažejo, da ljudje tem pravilom ne sledimo.⁴

Poleg tega za subjektivno interpretacijo veliko vlogo igrajo tudi pogojne verjetnosti (verjetnost, da se zgodi nek dogodek A ob uresničenem dogodku B), saj naj bi preko njih spreminjali svoj sistem prepričanj. Prav v povezavi s pogojno verjetnostjo sta pomembna tudi koncepta predhodne in naknadne verjetnosti. Predhodno sem npr. s stopnjo 0, 5 prepričan, da bo kovanec padel na grb. Hkrati sem s stopnjo 0, 8 pogojno prepričan, da bo v primeru goljufivega kovanca padel grb. Ko enkrat ugotovim, da je kovanec goljufiv, se moja predhodna verjetnost, da pade grb, spremeni in dvigne na naknadno stopnjo 0,8.

Poraja se še vprašanje, kako sploh lahko določimo kolikšna je naša stopnja verjetnosti. Ramsey (1926 [1931]), kot zgodnji zagovornik te interpretacije, je predvidel več možnosti. Prva, nekoliko znanstvenofantastična, je, da imeli nekakšen »psihogalvanometer oz. nek tak instrument« (161), s katerim bi določili dejansko

⁴ Omeniti velja vplivno strujo bayesovske psihologije mišljenja in bayesovske kognitivne znanosti, ki s številnimi študijami argumentira, da smo ljudje odlični intuitivni bayesovski misleci (glej npr. Oaksford in Chater, 2007).

stopnjo prepričanja pri posamezniku. Druga možnost je, da stopnjo prepričanj določimo z introspekcijo, kar pa povzroči težavo, saj introspekcija ni pretirano zanesljiva. Ramsey zato to možnost zavrne in predlaga princip stav. Posameznikova stopnja prepričanja o neki stvari je natanko taka, kolikor bi bil pripravljen staviti nanjo:

Vse naše življenje je v nekem smislu stava. Ko gremo na postajo, stavimo, da vlak res pelje. Če naša stopnja prepričanja, da se bo to zgodilo, ne bi bila zadostno visoka, bi stavo raje opustili in ostali doma. (Ramsey, 1926 [1931], 183)

Poglejmo tri glavne »stebre« (principe) subjektivne interpretacije verjetnosti:

1. argument varljivih stav,
2. glavni princip in
3. Bayesovo pogojevanje (Hartmann in Sprenger, 2010, 614).

Vsi trije stebri skupaj omogočijo natančno analizo racionalnih prepričanj in racionalnosti po principu koherentnosti, ki jo zagotavljajo aksiomi verjetnostnega računa.

Argument varljivih stav (619), bolj znan pod imenom »Dutch book«, govori o tem, da je v vsakem primeru racionalno, da sprejmemo verjetnostne aksiome. V nasprotnem primeru lahko zapademo v sistem varljivih stav, ki nujno vodijo v izgubo, ne glede na razplet stave. Poglejmo samo primer, kaj se zgodi, če skupna verjetnost nasprotnih propozicij presega vsoto 1 oz. 100%. Pri tekmi tenisa s samo enim zmagovalcem bi tako lahko v nasprotju z aksiomi lahko verjeli, da je možnost zmage osebe A 50%, možnost zmage osebe B pa 70%. Zato bi bili pripravljeni vplačati za stavo, ki prinaša 10€ dobička, natanko 5€ v primeru zmage osebe A in 7€ za osebo B. Torej bi skupno vplačali 12€, ne glede na izid pa dobili zgolj 10€ (2€ izgube).

Upoštevanje aksiomov je na take sisteme stav odporno (za dokaze glej npr. Kemeny 1955, Skyrms 1980), zato je racionalno, da jih sprejmemo. Argument varljivih stav s tem »vzpostavlja logiko delnih prepričanj« (Hartmann in Sprenger, 2010, 613).

Argument sicer govori zgolj o sistemih prepričanj, ne pa tudi o racionalnosti posameznih prepričanj. Tu nastopi Lewis (1980), ki je postavil drugi steber bayesovske epistemologije, t.i. glavni princip. Če epistemološki agent pozna objektivno verjetnost p neke propozicije A in nima nobene močnejše informacije, potem mora biti stopnja njegovega racionalnega prepričanja natanko p . Lewis s tem sicer spada med objektivne Bayesovce, o čemer več spodaj. Določeni (subjektivni) Bayesovci se z glavnim principom namreč ne strinjajo.

Glavni princip in argument varljivih stav skupaj gradita močan okvir racionalnosti delnih prepričanj v statičnem smislu – prepričanja, ki jih ima nek racionalni akter v nekem specifičnem trenutku (Hartmann in Sprenger, 2010, 614).

Tretji steber predstavlja Bayesovo pogojevanje, ki v imenu nakazuje pogojno verjetnost. Bayesovo pogojevanje opiše dinamiko racionalnih prepričanj (H), ki se ob stiku z novimi informacijami (E) spremenijo na podlagi pogojne verjetnosti: $P_{\text{nova}}(H) = P_{\text{stara}}(H | E)$. Če trenutno verjamem, da je verjetnost mokre ceste, H , v primeru dežja, E , enaka 0,95, tj. $P_{\text{stara}}(H | E) = 0,95$, ter nato opazim, da dežuje (E), Bayesovo pogojevanje pomeni, da moram posodobiti svoje prepričanje glede mokre ceste na 0,95, ne glede na moje prejšnje prepričanje o tem, kako mokra je cesta.⁵

Vsi ti trije principi so ključni za razumevanje zagovornikov in nasprotnikov bayesovske subjektivne interpretacije verjetnosti. Pred pregledom možnih očitkov in odzivov si pogledajmo še pomembno razhajanje znotraj samega bayesovskega tabora med subjektivnimi in objektivnimi Bayesovci.

12 Subjektivni in objektivni Bayesovci

Med zagovorniki bayesovske subjektivne interpretacije verjetnosti obstaja kar nekaj razhajanj. Najpogostejše je sporno določanje predhodnih verjetnosti. Če razumemo verjetnosti kot stopnje posameznikovih prepričanj (natančneje, prepričanj ob času t), potem se poraja vprašanje, kako pride to tega, da izoblikujemo neko prepričanje v ravno določeni stopnji. Vprašanje ni zanemarljivo, saj je prav predhodna verjetnost (predhodna stopnja prepričanja, ki jo imamo pred seznanitvijo z novimi

⁵ Izjema pri tem so ekstremne verjetnosti (tj. verjetnosti 0 in 1), ki sta v bayesovski epistemologiji dogmatični, tj. nespremenljivi, zato ju večina avtorjev dovoljuje zgolj za logična protislovja oz. tautologije.

informacijami) en izmed ključnih konceptov subjektivne interpretacije verjetnosti. Na tem mestu pa se tabor Bayesovcev razdeli v dve skupini:

- prvo skupino sestavljajo subjektivni Bayesovci,
- v drugi pa so objektivni Bayesovci.

Glavna razlika med obema skupinama je v odgovoru na vprašanje, kako racionalno določiti predhodno verjetnost še neopaženemu izidu. Skrajni subjektivni Bayesovci trdijo, da je edino pravilo, da sledimo koherentnosti in upoštevamo verjetnostna pravila, skrajni objektivni Bayesovci pa pri tej dilemi popolnoma sovpadajo z logično interpretacijo in predhodno verjetnost v celoti določijo a priori glede na simetrije možnih izidov. Razliko lahko jasneje vidimo na primeru. Denimo, da iz vreče slepo izbiramo frnikole. Edina informacija, ki jo imamo, je, da so v vreči vse frnikole rdeče, vse črne ali pa mešane črne in rdeče; drugih barv frnikol v vreči ni. Kakšna je torej predhodna verjetnost, da so v vreči vse frnikole rdeče?

Subjektivni Bayesovci bi trdili, da je verjetnost lahko kjerkoli na intervalu $[0, 1]$ (Jeffrey bi sicer odpisal skrajni stopnji 0 in 1, cit. po Hájek). Pomembno je le, da se ohrani aksiome verjetnostnega računa in koherentnost. Denimo, da je moja subjektivna verjetnost, da so vse frnikole rdeče natanko 0,2 (ostali dve možnosti pa morata po drugem aksiomu skupaj znašati natanko 0,8). Predhodno verjetnost lahko določim skoraj povsem poljubno, na določitev pa vplivajo npr. osebni razvoj, svobodna izbira in socializacija.

Na drugi strani se objektivni Bayesovci s tem ne bi strinjali, saj je osebno določanje predhodne verjetnosti lahko povsem arbitrarno in posledično neracionalno. Zato sprejemajo stališče, da moramo pri predhodni verjetnosti slediti logični simetriji, če nimamo močnejših informacij proti takemu določanju. V primeru frnikol je racionalno postavljena predhodna verjetnost, da so vse frnikole rdeče, lahko zgolj $1/3$ (enako velja za ostali možnosti). Taka je simetrija možnosti (treh), nimamo pa tudi nobenega močnejšega razloga, da bi predhodno verjetnost določili drugače. Kljub temu do popolnega stapljanja z logično interpretacijo ne pride, saj objektivni Bayesovci ohranijo interpretacijo verjetnosti kot stopnje prepričanj in ostala formalna orodja subjektivne interpretacije, npr. Bayesov teorem in pogojevanje.

Čeprav se nam zdi stališče objektivnih Bayesovcev na prvi pogled bolj sprejemljivo kot subjektivno pa je njihovo razumevanje tudi povod za različne paradokse. To je nekako razumljivo, saj skušajo združiti dve različni interpretaciji verjetnosti: subjektivno in objektivno (logično), ki imata obe zelo različen izvor. Nekateri (npr. Hájek) so celo mnenja, da pri objektivnih in subjektivnih interpretacijah verjetnosti ne govorimo o isti stvari, le poimenovanje (verjetnost) je zavajajoče enako.

13 Kritike subjektivne interpretacije

Subjektivna interpretacija verjetnosti je vsaj v okviru formalne epistemologije sicer ena izmed trenutno še vedno najpopularnejših interpretacij, saj omogoča to, česar druge ne: operiranje s posameznikovimi prepričanji. Vendarle pa je že med samimi pristaši (sploh pa nasprotniki) te interpretacije je znanih kar nekaj dilem. Poglejmo samo nekaj primerov:

1. težave s pogojno verjetnostjo,
2. distribucija verjetnosti ob popolni ignoranci,
3. popolna racionalnost akterjev,
4. težave ob uporabi za analizo hipotez in podatkov.

O pogojni verjetnosti je bilo prelitega kar nekaj črnila (med slavnejšimi je npr. Lewis, 1976). Pogojna verjetnost $P(A|B)$ predstavlja številčno verjetnost, da se zgodi nek dogodek (A) ob pogoju, da je nek drug dogodek (B) uresničen. Osnovna težava je v tem, da je sam matematični koncept že povod za težave. Kolmogorov, utemeljitelj sodobnega verjetnostnega računa, je pogojno verjetnost opredelil na sledeč način: $P(A|B) = P(A \wedge B)/P(B)$; $P(B) > 0$.

Verjetnost pogoja (B) mora nujno biti pozitivna. Kaj pa se zgodi v primeru, ko velja $P(B) = 0$? Hájek (2003, 285) opozarja, da ti primeri niso zanemarljivi ali nemogoči, predstavljajo pa hud izziv taki opredelitvi pogojne verjetnosti. Vzemimo za primer mokre ceste in dež. Kakšna je verjetnost, da bo cesta mokra, v kolikor nekega dne popoldne dežuje? Predpostavimo, da je ta verjetnost enaka x , $P(M|D) = x$, kjer je x lahko npr. 0,95. Podobno se lahko vprašamo, kakšna je verjetnost mokre ceste, če dežuje med tretjo in četrto uro popoldne, in domnevamo, da se pogojna verjetnost ne spremeni (pretirano). Če pa se vprašamo, kakšna je verjetnost, da je cesta mokra, v kolikor dežuje ob nekem specifičnem trenutku, pridemo v težave. Verjetnost dežja

ob nekem specifičnem trenutku namreč gre proti 0, vseeno pa imamo intuitivno občutek, da tudi v primeru takega dogodka z ničelno verjetnostjo, pogojna verjetnost $P(M|D_t)$, kjer D_t predstavlja dež v nekem trenutku, vseeno ne odstopa (pretirano) od $P(M|D)$.

Hájekov (2003) predlog je, da se zato odpovemo Kolmogorovi opredelitvi, kjer pogojno verjetnost opredeljujejo nepogojne verjetnosti, in za prvotno vzamemo pogojno verjetnost. Rešitev predstavlja samo eno izmed možnosti soočanja s tem problemom (za kritiko Hájekove rešitve in pregled možnih rešitev, glej Easwaran, 2008).

Druga težava subjektivne interpretacije je povezana s prvo. Kaj se zgodi z distribucijo verjetnosti, če o nečem nimamo nikakršnega prepričanja? Standardna rešitev bi bila, da takemu prepričanju določimo stopnjo verjetnosti 0. S tem pa zaidemo v nevarno početje: razlika je namreč med prepričanjem v negacijo in neprepričanjem oz. s formalnim zapisom: $B(\neg A) \neq \neg B(A)$, kjer je B v funkciji prepričanja. Prepričanju ne, $B(\neg A)$, lahko določimo stopnjo verjetnosti 0, neprepričanju, $\neg B(A)$, pa ne. Tudi za to dilemo še ni dokončnega odgovora.

Težava subjektivne interpretacije je tudi v tem, da operira s popolnoma racionalnimi akterji. Komu naj bi tovrstna formalizacija potem sploh služila? Taki akterji namreč ne obstajajo, saj ljudje ob razmišljanju o verjetnosti delamo kar nekaj napak (kot sta pokazala npr. Kahneman in Tversky). Subjektivna interpretacija sicer omogoča rešitev mnogih statističnih težav, ki izven nje niso rešljive oz. dajo slabše rezultate, zato je tudi dosegla visoko število zagovornikov. Kljub temu pa te interpretacije ne moremo (vsaj ne neposredno) uporabiti za analizo vsakdanjega mišljenja (nekaj poskusov tovrstnih analiz npr. v zborniku Chater in Oaksford, 2008). Bayesovci sicer pogosto zagovarjajo, da je njihovo delo predvsem normativne narave, ostaja pa tudi to vprašanje še naprej odprto.

Zanimiva težava se pojavi tudi v filozofiji znanosti, kjer je subjektivna interpretacija verjetnosti pridobila veliko privržencev, saj omogoča dobro formalizacijo dinamike sprejemanja in zavračanja znanstvenih hipotez (H) ob novih podatkih (E). V najbolj enostavni verziji je potek sledeč: najprej določimo predhodno verjetnost hipoteze: $P_0(H)$ in verjetnost hipoteze ob nekih podatkih E : $P_0(H|E)$. Nato pridobimo podatke E in posodobimo verjetnost hipoteze: $P_1(H) = P_0(H|E)$. Pri določanju

$P_0(H|E)$ si lahko pomagamo z Bayesovim teoremom: $P_0(H|E) = P_0(E|H)/P_0(H)$, $P_0(E) > 0$. V kolikor je $P_1(H) > P_0(H)$, sledi, da so podatki E hipotezo potrdili, čeprav je niso dokazali. Težava pri tem postopku pa je, da moramo hipotezam določati verjetnost, preden imamo zanje kakršnekoli podatke.

14 Frekventistična interpretacija

Frekventistična interpretacija predstavlja povsem drugačen (objektiven), po številu zagovornikov pa zelo pomemben pristop k razumevanju verjetnosti. V formalni epistemologiji ima sicer manj zagovornikov kot subjektivna interpretacija, saj je frekventizem za reševanje filozofskih dilem nekoliko manj uporaben (toliko bolj pa za statistično obdelavo podatkov). Zgodovinsko gledano se je sicer razvil v sredini 19. stoletja kot kritika britanskega empiricizma zoper interpretacijo verjetnosti kontinentalnega »racionalizma« (Laplace). Za razpravo o verjetnosti tako ni ključno razumsko a priori preučevanje možnosti. Ključni so empirični podatki. Zakaj torej gre?

Frekventistična interpretacija razume verjetnostni račun kot posebno matematično znanost, ki ima (podobno kot mehanika) za svoj predmet opazljive pojave (Gillies, 2000, 88). Osrednje mesto imajo torej opazljivi pojavi, kot nakazuje že ime predvsem pogostost (frekvenca) posameznega pojava. Interpretacija je povsem naravna za vse, ki pogosto igrajo igre na srečo: verjetnost, da ob metu običajne igralne kocke vržem šestico, je v tesni zvezi z relativno pogostostjo tega izida ob visokem številu metov (približno $1/6$). Frekventisti to naravno dojemanje tesne zveze med verjetnostjo in relativno pogostostjo enostavno nadomestijo z njuno enakostjo:

(*def-frek*) Verjetnost atributa A v končnem referenčnem razredu B je relativna pogostost dejanskega pojavljanja A znotraj B .

Sama opredelitev zaradi tehničnih izrazov morda izgubi nekaj jasnosti, vendar opiše samo bistvo (in nakaže glavno težavo frekventizma): verjetnost nekega dogodka je enaka razmerju med dejanskim pojavljanjem tega dogodka in vsemi dogodki (v nekem okviru). Iz opredelitve se sicer vidi sorodstvo s klasično in logično interpretacijo. Vse tri verjetnost opredeljujejo kot relativno razmerje med ugodnimi in vsemi izidi, pri čemer pa klasična in logična interpretacija v zakup vzameta vse možne izide, frekventizem pa samo dejanske (Hájek, 2012, 3.4).

Razliko pokažimo na primeru. Kakšna je verjetnost, da ob metu (poštene) igralne kocke pade število šest? Klasična in logična interpretacija bi brez težav odgovorili, da je verjetnost $1/6$; možnih izidov je 6, ugoden pa je samo eden. Frekventisti postopajo drugače. Kocko nekaj časa (recimo tisočkrat) vržejo, zabeležijo število šestic in ga delijo z vsemi meti. Večje kot je število metov, bližje naj bi bili številu $1/6$; če je število metov neskončno, pa verjetnost konvergira k $1/6$. Ta trditev je sicer iz frekventističnega stališča sporna, saj sem število $1/6$ določil brez dejanskih metov kocke. Možno je, da bi frekventist po tisoč metih prišel do verjetnosti 0,5, da pade število 6, čeprav tega ne pričakujemo. Vedno večje kot je število metov, bližje naj bi namreč bili številu $1/6$ – tako tudi znan zakon velikih števil, po katerem empirična verjetnost ob velikem številu poskusov konvergira k teoretični verjetnosti. Težava je tudi v tem, iz kje izhaja pričakovanje verjetnosti $1/6$; pri tem očitno sledimo klasični interpretaciji. Prav zaradi te težave so se določeni frekventisti poslužili neskončnega števila ponovitev poskusa, s čimer bi lahko prišli do zelenega rezultata. Za mnoge frekventiste je tak pristop sporen: ko govorimo o neskončnem številu ponovitev poskusa, se moramo štetju dejanskih pojavitev odpovedati, saj je pri neskončnem številu ponovitev to nemogoče. Zato se na tem mestu ločijo v dve skupini:

1. končni frekventizem,
2. neskončni frekventizem.

Obe skupini imata določene prednosti, predvsem pa kar nekaj nerazrešenih težav.

15 Končni frekventizem

Končni frekventizem predstavlja pomembno razumevanje verjetnosti v znanosti. Večina statističnega dela v znanosti namreč poteka (ob mnogih formalnostih statistike) prav preko iskanja relativne pogostosti primerov, ko je hipoteza uresničena. Nekoliko poenostavljeno rečeno; če je hipoteza dovolj pogosto potrjena glede na število vseh ponovitev, potem je z dovolj visoko verjetnostjo resnična. Čeprav je v znanosti (s pomočjo statistike) tak pristop povsem smiseln in omogoča dobro sklepanje, pa je na filozofski ravni kot interpretacija verjetnosti vprašljiv.

Težava končnega frekventizma je že v samem izhodišču, saj je interpretacija verjetnosti operativna (Hájek, 2012). Kaj se zgodi, ko povsem pošten kovanec vržem desetkrat in devetkrat pade grb? Ali to pomeni, da je verjetnost grba 0,9?

Frekventistična interpretacija nas sili v tak odgovor, saj verjetnost in dejansko pojavljanje tesno povezuje.

Podobno pride končni frekventizem do težave, ko ima opravka z določanjem verjetnosti pred samim poskusom (čemur frekventistična interpretacija v osnovi ni bila namenjena): kovanec verjetnosti, da pade grb, pred prvim metom sploh nima, kar je vsekakor nenavadno (ne moremo npr. trditi, da kovanec nima obsega, ker ga nismo izmerili). Hájek (2012, 3.5) opozarja, da je še večji problem v primerih, ko imamo samo eno ponovitev, saj potem nujno govorimo o verjetnosti 1 oz. 0. To pomeni, da imamo v neponovljivih dogodkih (kot so npr. volitve) zelo jasno stopnjo verjetnosti: neponovljiv dogodek je bodisi gotov ali pa povsem neverjeten. Frekventizem (ki ni nastal kot odgovor na filozofska vprašanja o naravi verjetnosti, temveč kot znanstveno orodje) omogoča samo ti dve možnosti, saj je v osnovi namenjen večjim referenčnim razredom (preprosto rečeno, za večje število ponovitev). Tudi večje število ponovitev verjetnostnega poskusa pa ni nujno razlog za uspeh frekventizma: pošten kovanec lahko tisočkrat vržemo in vedno pade grb. Tak izid je sicer redek, ni pa nemogoč, končni frekventist pa bi v tem primeru moral zopet sprejeti, da je verjetnost grba enaka 1. Kot možen odgovor na to zagato, se je že v 19. stoletju razvil neskončni frekventizem.

16 Neskončni frekventizem

Neskončni oz. hipotetični frekventizem ima že dolgo zgodovino. Osnovno izhodišče je, da bi lahko pravilno verjetnost (relativno frekvenco) določili šele po neskončnem številu ponovitev poskusa. Ker bi v primeru meta kovanca težko našli koga, ki bi bil pripravljen kovanec metati v nedogled (kar je že samo po sebi absurdno), se privrženci neskončnega frekventizma poslužujejo protidejstvenih miselnih poskusov (od tod tudi ime hipotetični frekventizem). To pa seveda sproža kar nekaj ugovorov.

Neskončni frekventisti začnejo na končnem primeru in ga nato hipotetično nadaljujejo. Ideja je sicer na prvi pogled razumljiva: kovanec vržemo tisočkrat, opazujemo, kolikokrat pade grb in (predvidoma) opazimo, da relativna pogostost konvergira k $1/2$. Če poskus nato hipotetično ponavljamo v neskončnost, naj bi prišli do verjetnost $1/2$. Pa je temu res tako? Če opazujemo relativno pogostost padcev grba, dobimo npr. naslednjo vrsto: $1/1$ (prvi met), $1/2$ (drugi met), $1/3$ (tretji met), $2/4$, $3/5$, $4/6$, $5/7$, $5/8$, ... Vrsta naj bi načeloma konvergirala k $1/2$, če pa jo

samo nekoliko preuredimo, lahko konvergira k poljubnemu številu na intervalu $[0, 1]$ (Hájek, 2012). Pomislimo le na relativno pogostost sodih števil v množici naravnih števil. Vrsto običajno uredimo naraščujoče: 1, 2, 3, 4, 5, ..., pri čemer relativna pogostost konvergira k $1/2$. Kaj pa če naravna števila uredimo tako, da so pred vsakim sodim številom vedno tri liha? Ker je množica naravnih števil $\mathbb{N}$ neskončna, je to mogoče, npr.: 1, 3, 5, 2, 7, 9, 11, 4, 13, 15, 17, 6, ..., pri čemer bi relativna pogostost sodih števil konvergirala k $1/4$. Podobno nam relativna pogostost niti v neskončnem frekventizmu ne poda nujno prave verjetnosti.

Neskončni frekventisti bi temu morda ugovarjali, da je potrebno upoštevati časovno zaporedje. A tudi to ni nujno rešitev: kovanec lahko mečemo v nedogled in v veliki večini metov pade grb, čeprav kovanec ni goljufiv. Pričakovanje, da se mora razmerje slej ko prej spremeniti, je tipičen primer kockarjeve zmote.⁶

Ugovor zoper neskončni frekventizem je sicer še več (kar nekaj jih je v Hájek, 2009), vendar naj v tem kratkem pregledu zadoščata ta dva. Nasprotno je končni frekventizem izredno priljubljen, saj predstavlja osnovo velikega dela statistike.

17 Propenziteta

Nekatere zagate frekventizma učinkovito reši interpretacija verjetnosti kot propenzitete (nagnjenosti). K verjetnosti tako kot frekventizem pristopa empirično, hkrati pa ne vzpostavlja identitete med relativno pogostostjo in verjetnostjo, temveč verjetnost razume kot fizikalno lastnost. S tem predstavlja najbolj objektivno interpretacijo verjetnosti (najbolj je osredotočena na objekt). Med znanimi zagovorniki in pionirji najdemo Karla Popperja, ki je tekom svojega filozofskega razvoja zagovarjal več različnih interpretacij od logične prek frekventistične do končne propenzitete, ki jo je tudi poimenoval. V propenziteto so ga iz frekventizma vodili predvsem enkratni dogodki, s katerimi ima frekventizem hude težave. V kvantni mehaniki pa so prav enkratni dogodki pogosti; kako lahko trdimo, da je verjetnost razpada radijevega atoma v 1600 letih $1/2$? Poskusa namreč ne moremo izvesti oz. ponavljati.

⁶ O kockarjevi zmoti govorimo, ko neodvisne dogodke razumemo kot odvisne. Kockar, denimo, po desetih zaporednih stavah na liho število izgubi, zato pričakuje, da mu mora v naslednjem poskusu uspeti. Ker pa so posamezni meti poštene kocke medsebojno neodvisni, je kockar v zmoti. Verjetnost, da v neskončnost padajo soda števila, je popolnoma enaka verjetnosti, da v neskončnost padajo liha števila oz. katerikoli drugi specifični razporedi rezultatov.

Preden dokončno prestopimo v propenzitetno interpretacijo velja opozoriti, da s to oznako označujem zelo raznolike (in pogosto neskladne) interpretacije. To je sicer značilno tudi za prej obravnavane interpretacije, vendar je pri propenziteti morda še bolj izrazito, saj nima kanonične oblike, po kateri bi se zgledovala vsaj večina avtorjev (Gillies, 2000, 113). Childers (2013, 34) npr. trdi, da je več različic propenzitetne interpretacije kot samih zagovornikov, s čimer želi izpostaviti, da vsak avtor zagovarja svojo interpretacijo, ki pa jo vmes še dograjuje in spreminja (to velja tudi za Popperja, ki ni le menjal različne interpretacije, temveč je razvil tudi vsaj dve različici propenzitetne interpretacije).

Kaj je torej tisto najožje jedro propenzitetnih interpretacij, ki jih loči od ostalih? Verjetnost določajo prek propenzitete (nagnjenosti), da se zgodi nek dogodek. Propenziteto pa razlagajo kot dispozicijo zmožnost, da se nekaj zgodi, če so uresničeni določeni pogoji. Padec grba pri metu kovanca ima tako verjetnost $1/2$, tudi če kovanca nikoli dejansko ne vržemo. Podobno za sol velja, da ima dispozicijo, da se stopi v vodi, čeprav ne bi nikoli prišla v stik z njo. Opozoriti moramo, da se propenziteto običajno ne določa predmetom samim, temveč poskusu. Na tak način upoštevamo vsa relevantna dejstva o predmetu in okolju, v katerem se poskus odvija.

Največja prednost propenzitete naj bi bila, da je učinkovita v enkratnih poskusih, npr. v primeru razpada radioaktivnega atoma. Večja težava je v tem, kako lahko znanstveno določimo propenziteto v takih primerih. Če vzamemo za primer razpad radioaktivnega atoma, lahko postopamo sorodno frekventistom, s to razliko, da poskusa ne ponavljamo z istim atomom (ker je to nemogoče), temveč ponavljamo enako zasnovan poskus in ugotovimo, kam limitirajo naši podatki. Vendar pa se nam intuitivno zdi, da lahko o verjetnosti govorimo tudi v primerih, ko gre za fundamentalno neponovljive poskuse. David Lewis (cit. po Childers, 2013, 36) npr. poda hipotetičen primer: znanstveniki odkrijejo neznan radioaktivni element Neznanijum³⁴⁶, ki je zelo redek, saj je v celotnem vesolju samo nekaj atomov tega elementa. Pričakujemo, da tudi za ta element velja, da ima neko določeno verjetnost razpada v nekem času. Ne smemo pa zato zapasti v problematično frekventistično vedenje – verjetnost namreč ni lastnost kolektiva, temveč posameznika, možnost razkroja pa posamezna možnost nekega elementa (ibid.). S tem smo dobili zelo sprejemljivo razlago verjetnosti in dobro osnovo za teoretično definicijo verjetnosti.

Prav to je tudi ena močnejših točk propenzitete: omogoča dobro razlago verjetnosti prek teoretičnega pojma propenzitete. Pojem propenzitete tako teoretično omeji verjetnost, ki pa je za znanost v tej obliki razmeroma neuporabna (čeprav odlično služi v filozofiji znanosti). Znanost namreč teži k posploševanju in iskanju skupnih lastnosti, opredelitev verjetnosti kot individualne lastnosti pa omogoča le na prvi pogled sprejemljivo razlago.

Druga težava (oz. za nekatere avtorje prednost) propenzitet je v tem, da implicirajo nedeterminizem: če živimo v determinističnem vesolju, potem je dejanska propenziteta (in verjetnost, ki je definirana preko nje) vedno 0 ali 1. Propenziteto tako pozdravljajo zagovorniki nedeterminizma (med katerimi je bil tudi Karl Popper), kar je po svoje razumljivo, saj najmočnejši fizikalni ugovori zoper determinizem izvirajo ravno iz kvantne mehanike, ki je bila povod za nastanek propenzitetne interpretacije.

18 Sklep

S propenzitetno interpretacijo zaključujem kratek pregled različnih tolmačenj verjetnosti. Pregled nam je pokazal, da imajo vse glavne interpretacije določene prednosti in pomanjkljivosti. Predvsem je potrebno opozoriti, da je teorija verjetnosti še vedno zelo živo področje. Matematično gledano sicer takih težav ni, saj je verjetnostni račun na osnovi aksiomov Kolmogorova dobro sprejet. Filozof Robert Stalnaker je zato konec šestdesetih upal, da bi mu lahko verjetnostni račun pomagal pri razreševanju filozofsko-logičnih težav s pogojnimi stavki oz. z njegovimi besedami: »[V]erjetnost bi lahko bila dober vir vpogleda v formalno strukturo pogojnih stavkov« (1970). Kot je na tem mestu morda že jasno, se njegovi upi niso potrdili – matematična uveljavljenost verjetnostnega računa žal ne zadošča za filozofsko sprejemljivost. Stalnaker je, kot je pozneje pokazal Lewis (1976), s tem prišel do trivialnih rezultatov. Naj ta primer služi zgolj za ilustracijo, kako je verjetnost zelo zanimiv in obetaven teoretičen pojem, ki ga uporabljamo tudi v vsakdanjem jeziku, hkrati pa še vedno tako neznan, da ga je treba previdno obravnavati.

Prav zato morda vse opisane interpretacije sploh ne obravnavajo enakega vprašanja. Zelo verjetno je, da subjektivna in objektivna verjetnost opredelujeta dva ločena (a mestoma soodvisna) pojma; prvi opredeljuje kredence (stopnje verjetja), drugi pa npr. propenzitete (dispozicijske nagnjenosti določene). Zdi se, da subjektivne in

objektivne verjetnosti ne smemo na silo povezovati, saj bi s takšnim ravnanjem nujno reducirali določene pomembne vidike ene ali pa druge. Hkrati smo v zanimivi zadregi: ali ni izpostavljanje razlike med subjektivno in objektivno interpretacijo verjetnosti sumljivo podobno dualizmu duha in materije Descartovega kova? Podobno kot sem prej izpostavil indeterminizem, ki je implicitno prisoten v propenzitetni interpretaciji, je tako razvidno, da odločitev, katero (oz. katere) interpretacije verjetnosti sprejemamo, vedno vpeto v širši kontekst osnovnih filozofskih stališč, ki jih sprejemamo. In ker je teorija verjetnosti bistveno povezana z znanstvenim raziskovanjem, ima privrženost določeni interpretaciji verjetnosti vedno tudi (ne)slutene filozofske posledice, ki lahko vplivajo tudi na način interpretiranja znanstvenih podatkov.

Kakšni pa so obeti za razvoj teorij interpretacij v prihodnje? Na kratko izpostavimo samo eno izmed odprtih tem v subjektivni interpretaciji: nenatančno verjetnost. Z nenatančnimi verjetnostmi opisujemo pristop k verjetnostnemu računu, kjer verjetnost ni določena z natančno številčno vrednostjo, temveč s številčnim intervalom. Na tak način dobimo na prvi pogled bolj »človeško« obliko (sicer) strogo racionalnega bayesovskega pristopa k verjetnosti. Dobro namreč delujejo tudi pri računanju z epistemološko negotovostjo, ki je pri ljudeh pogosta. Natančna verjetnost ima veliko težav, ko z njo opredeljujemo stanja, o katerih nimamo nikakršnih podatkov. Če pri tem uporabimo običajen statistični pristop in enakomerno porazdelimo verjetnost tudi za ta stanja, s tem implicitno dodamo nove podatke (pričakovanje, kakšna naj bi bila verjetnost dogodkov, ki jih sicer povsem ignoriramo). Tej težavi (in nekaterim drugim paradoksom) naj bi se izognili prav z uporabo nenatančnih verjetnosti (oz. množici verjetnosti na nekem intervalu). Tudi ta pristop sicer omogoča kar nekaj ugovorov, npr. kako določiti zgornjo in spodnjo mejo nenatančne verjetnosti, hkrati pa odpira tudi formalne težave (npr. dilatacijo – prehod iz natančne v nenatančno verjetnost). Naj ta primer služi zgolj v ilustracijo, da so interpretacije verjetnosti še vedno v razvoju.

Verjetnost nam sicer služi predvsem kot vodilo ob soočanju z (vsakdanjimi) nejasnostmi. Ker pa je sama teorija verjetnosti še zelo nejasna, naj ta sklep velja tudi kot poziv k iskanju novih odgovorov na mnoga odprta vprašanja, ki sem jih nakazal v prispevku.

Literatura

- Bayes, T. (1731). *Divine Benevolence; or, An Attempt to Prove That the Principal End of the Divine Providence and Government Is the Happiness of His Creatures*. London: Printed for John Noon.
- Bayes, T. (1736). *An Introduction to the Doctrine of Fluxions, and Defence of the Mathematicians Against the Objections of the Author of the Analyst, So Far As They Are Designed to Affect Their General Methods of Reasoning*. London: Printed for John Noon.
- Bayes, T. (1763). An essay towards solving a problem in the doctrine of chances. *Philosophical Transactions*: (Str. 371–418).
- Bernoulli, J. ([1713] 2006). *The Art of Conjecturing: Together with 'Letter to a Friend on Sets in Court Tennis'*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Carnap, R. (1950). *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, R. (1956). The methodological character of theoretical concepts. V H. Feigl, in M. Scriven (Ur.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science I*: (Str. 37–76). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Chater, N. in Oaksford, M. (Ur.) (2008). *The Probabilistic Mind: Prospects for Bayesian Cognitive Science*. Oxford University Press.
- Childers, T. (2013). *Philosophy and Probability*. Oxford: Oxford University Press.
- Coolen, F. P., Troffaes, M. C. in Augustin, T. (2010). Imprecise probability. V M. Lovric (Ur.) *International Encyclopedia of Statistical Science*. New York: Springer.
- Dale, A. I. (1995). *A History of Inverse Probability: From Thomas Bayes to Karl Pearson*: Št. 16 Studies in the History of Mathematics and the Physical Sciences. New York: Springer.
- David, F. N. (1998). *Games, Gods and Gambling: The Origins and History of Probability and Statistical Ideas from the Earliest Times to the Newtonian Era*. London: Dover.
- Easwaran, K. K. (2008). *The Foundations of Conditional Probability*. Doktorat: University of California, Berkeley.
- Fienberg, S. E. (2006). When did Bayesian inference become "Bayesian"? *Bayesian Analysis*: 1 (1): 1–41.
- Gillies, D. (2000). *Philosophical Theories of Probability*. London: Routledge.
- Hacking, I. (1984). *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hájek, A. (2003). What conditional probability could not be. *Synthese*: 137 (3): 273–323.
- Hájek, A. (2009). Fifteen arguments against hypothetical frequentism. *Erkenntnis*: 70 (2): 211–235.
- Hájek, A. (2012). Interpretations of probability. V E. N. Zalta (Ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/probability-interpret/>.
- Hartmann, S. in Sprenger, J. (2010). Bayesian epistemology. V S. Bernecker, in D. Pritchard (Ur.) *Routledge Companion to Epistemology*: (Str. 609–620). London: Routledge.
- Jeffrey, R. (1992). *Probability and the Art of Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahneman, D. in Tversky, A. (1982). Judgments of and by representativeness. V D. Kahneman, P. Slovic, in A. Tversky (Ur.) *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemeny, J. G. (1955). Fair bets and inductive probabilities. *Journal of Symbolic Logic*: str. 263–273.
- Keynes, J. (1921). *A Treatise on Probability*. London: Macmillan and Co.
- Kolmogorov, A. N. (1933). *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung*. Berlin: Springer.
- Laplace, P.-S. M. ([1814] 1952). *Essai Philosophique sur les Probabilités*. New York: Dover Publications, Inc.
- Lewis, D. (1976). Probabilities of conditionals and conditional probabilities. *The Philosophical Review*: 85 (3): 297–315.
- Lewis, D. (1980). A subjectivist's guide to objective chance. V R. Jeffrey (Ur.) *Studies in Inductive Logic and Probability*, Vol. II: (Str. 263–293). University of California Press.
- Oaksford, M. in Chater, N. (2007). *Bayesian Rationality: The Probabilistic Approach to Human Reasoning*. Oxford University Press.
- Pascal, B. ([1669] 1986). *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.

- Pérez-Escudero, A. in de Polavieja, G. G. (2011). Collective animal behavior from bayesian estimation and probability matching. *Computational Biology*.
- Popper, K. R. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Ramsey, F. P. (1926 [1931]). Truth and probability. V E. Kyburg, in H. E. Smokler (Ur.) *Studies in Subjective Probability*. London: Wiley, 1964.
- Skyrms, B. (1980). *Causal Necessity*. New Haven: Yale University Press.
- Stalnaker, R. (1970). Probability and conditionals. *Philosophy of Science*: 37: 64–80.

SINTETIČNA METAFIZIKA

Sprejeto

10. 2. 2023

Pregledano

9. 10. 2023

Izdano

22. 12. 2023

ANDRAŽ BOLE

Univerza v Ljubljani, Ljubljana, Slovenija
bolelojs@gmail.com

DOPISNI AVTOR

bolelojs@gmail.com

Ključne besede

komputacija,
metafizika,
sinteza,
algoritem,
odločljivost

Izvleček V prispevku je obravnavana povezava komputacije in metafizike z dveh zornih kotov. V prvem delu so skozi zgodovinski pregled predstavljeni avtorji, ki so naredili ključni teoretični doprinos na poti do modernega razumevanja komputacije. V drugem delu pa je razdelan koncept “sintetične metafizike”, ki napeljuje na to, da je komputacija posplošena oblika vsake metafizike. Omejitve komputacije so hkrati končne omejitve metafizike, zato slednja v svoji najbolj dovršeni obliki ne more biti analitična.

SYNTHETIC METAPHYSICS

ANDRAŽ BOLE

University of Ljubljana, Ljubljana, Slovenia
bolelojs@gmail.comCORRESPONDING AUTHOR
bolelojs@gmail.comAccepted
10. 2. 2023Revised
9. 10. 2023Published
22. 12. 2023

Abstract The following article considers the connection between computation and metaphysics from two points of view. The first embraces a historical overview of authors who made key theoretical contributions to the modern understanding of computation. The second view elaborates on the concept of “synthetic metaphysics” which speculates that computation is a generalised form of every possible metaphysics. Limits of computation are limits of metaphysics so its most developed form cannot be analytical.

Keywords
computation,
metaphysics,
synthesis,
algorithm,
decidability

Matematika je ali preobsežna za človeški um, ali pa je človeški um nekaj drugega kot stroj.

(Goldblatt, 2014)

Takole je Kurta Gödela citiral Robert Goldblatt v svojem priročniku za matematično logiko. Na prvo oko bi pričakovali, da bo misel stekla v obe smeri. Da je matematika preobsežna za človeški um ali pa da je človeški um preobsežen za matematiko. Tako pa pridemo do nekakšne povezave med matematiko, umom in strojem, ki napeljuje na njihovo latentno divergentnost. Preobsežnost matematike je po Gödelovo vpeta v princip spoznavnih kapacitet človeškega uma. Če privzamemo, da je možno spoznavne kapacitete človeškega uma razumeti s principi stroja, kaj naj bi to pomenilo za obsežnost matematike?" Da le stroj, ki v principu izvaja sekvenčno razreševanje odločitvenega problema ("Decision problem", n.d.), lahko popiše ves njen izrazni prostor, ali da je matematika sama le univerzalna oblika vseh partikularnih strojev? Kaj v takšnem primeru sploh storiti z umom? Še večja zagata pa se pojavi, ko vpeljemo v vprašanje novo razmejitev med epistemološko in ontološko perspektivo. Če nekaj lahko razumemo in popišemo na matematičen način, je to daleč od trivialnega zaključka, da tudi samo *je* matematično v nekem Platoničnem smislu.

V središče teh divergentnosti postavljam pojem komputacije. Komputacija danes zaseda prestol v znanstveno-epistemološkem ogrodju bivajočega, v praktičnem in teoretičnem smislu. Njena prediktivna in opisna moč neusmiljeno koraka čez vse ostale metode in zdi se, kot da je kriterij njene učinkovitosti izrinil vse ostale načine opisov razumevanja. Če parafraziramo Quinea (Quine, 1948), je grobi povzetek komputacijske modernosti nekako takšen : "Da nekaj biva, mu mora biti dodeljena spremenljivka, kot rezultat komputacijskega postopka."

V pričujočem prispevku se bomo omenjenih divergentnosti lotili v dveh delih. Začeli bomo s pregledom ključnih avtorjev v zgodovini komputacije in njihovih filozofsko relevantnih teoretičnih izhodišč ter nato na tej osnovi predstavili koncept sintetične metafizike.

Preden začnemo s pregledom ključnih avtorjev, se lotimo za trenutek pojma komputacija in na kakšen način ga bomo uporabljali tekom celotnega prispevka. Oxfordski slovar definira komputacijo kot proces matematičnega računanja ("Computation", n.d.). Wolframova matematična knjižnica definira komputacijo kot proces, ki vodi v jasno določen rezultat z jasno določenimi pravili ("Computation",

2002). Zavoljo temeljitosti pogledimo še na kakšen način lahko slovarsko ogradimo pojem računanja ali kalkuliranja. Oxfordski slovar ponuja opis kot matematični postopek determiniranja števil ("Calculation", n.d.). Vsi trije nivoji opisov imajo nekakšno povezavo z manipuliranjem števil in sledenjem pravilom. Poskusimo jih združiti v bolj elegantno celoto: Komputacija je vsak primer aritmetičnega ali ne aritmetičnega manipuliranja vhodnih parametrov, ki vračajo rezultat po sekvenčno izvedenem zaporedju korakov. To bo naše delovno izhodišče za preostanek sestavka, kot osnova za pojem komputacije.

Sedaj pa nadaljujmo z vprašanjem začetka, ki ima tako kot pri vsakem zgodovinopisnem projektu tudi pri zgodovini komputacije močno konotacijo arbitrarne razmejitve. Zavedam se, da ne bomo uspeli v celoti izdelati pregleda vseh avtorjev, ki so tako ali drugače obravnavali števila in metafiziko. Izbrali pa bomo tiste avtorje, katerih doprinos razumem kot ključen pri razvoju glavne ideje, sintetične metafizike.

Začnimo najprej z omembo nekaj zgodovinskih stebrov. Začetki računanja in matematike kot sistema abstrakcij, vsaj kolikor jih lahko dosledno dokumentiramo, sodijo med 3. in 2. stoletje pred našim štetjem med začetke Mezopotamije. Še posebej Sumerci so imeli za naš premislek skrajno zanimiv odnos do števil, saj so za razliko od večino ostalih kultur skozi zgodovino uporabljali seksagesimalni sistem, temeljujoč na številu 60. Glavna motivacija za takšno, na prvi pogled ne-intuitivno odločitev, se je nahajala v izražanju racionalnih števil. Prav tako se je v 3. stoletju pred našim štetjem v njihovi kulturi prvič pojavil Abakus, instrument za pomoč pri računanju (Ifrah, 2002). Preprosta tablica z vrstami iz žice, ki nosijo kuglice, je omogočala, da so posamezniki lažje in hitreje reprezentirali števila ter z njimi manipulirali. S stališča pričujočega prispevka za takšno dejavnost še ne moremo uporabiti termina komputacija, kot smo ga zastavili na začetku, toda Abakus navsezadnje že predstavlja obliko proto-algoritma. To mislim na način, da se prvič pojavi priložnost, kako dosledno sledenje nekemu pravilu reprezentiranja privede do željenega izračuna ali pa se zadane ob končne izrazne oblike naprave - te so bile, tako kot danes, popolnoma fizikalne narave. Velikost tablice in z njo število vrst iz žice ter število kuglic so bile prvotne oblike tega, kar bi danes imenovali računalniški spomin.

Nadaljujmo s Pitagoro. V zahodni tradiciji filozofiranja Pitagorov vpliv predstavlja temelje spekulativnih izhodišč, ki so utemeljeni na številu, geometriji in njihovih simbolizmov. Kot je zapisal Aristoteles, naj bi Pitagorejci števila in njihovo organizacijo v matematični sistem prvi uporabljali v mistične namene, brez specifičnih nagnjenj k praktičnim aplikacijam, kot so to denimo počeli Sumerci, Babilonci in Egipčani pred njimi (Burkert, 1972). Sam bi nadgradil Aristotelesovo pripombo z mislijo, da je Pitagorejska razširitev števila dejansko ta, da mu dodeli mesto ontološke kategorije. Število ni več "samo" praktično orodje za manipulacijo okolja, kot je po večini to delovalo nekaj tisoč let prej v Rodovitnem Polmesecu, temveč postane ontološka kategorija, natančnejše model bivajočega. Ker bomo tekom sestavka večkrat naleteli na pojem modela, je smiselno opozoriti, da le-ta nosi različne zanimive konotacije, o katerih tu ne bomo razglabljali, vseeno pa pogledjmo na kakšen način bomo pojem uporabljali v našem kontekstu. Model je konsistenten sistem pravil kodiranja, ki se v času ne spreminjajo. Kodiranje pa je transformacija parametrov v števila, ki jih lahko po lastni volji naprej manipuliramo. Če trditvi združimo, je model torej konsistenten sistem pravil transformacije parametrov v števila, ki se v času ne spreminja. Abstrakcijo takšne trditve bi lahko razširili na bolj mehke pojme, kot recimo interpretacija ali pa celo jezik. Vsaka spoznavna spremenljivka zvedljiva na izražanje se vedno vede na način modeliranja, saj transformira ene parametre bivajočega v druge. S tem poudarkom, seveda, da z enimi lahko naprej manipuliramo, z drugimi pa (še) ne. S tega zornega kota lahko opazimo, da je možno kakršno koli obliko izražanja tretirati kot *nekakšno* vrsto komputacije, če se opremo na rabo pojma, kot smo jo opisali na začetku.

Toda pustimo to misel za kasneje in se vrnimo nazaj na Pitagorejce. Njihov ontološki model sveta je mistično oprt na števila. Narava stvari so bila števila. Monada, kot točka, Eno, stabilno božje iz katerega se manifestira mnoštvo. Dijada, je predstavljala dvojnost, razdvojenost, začetek mnoštva. Nekateri raziskovalci, kot denimo Charles Kahn iz Univerze v Pennsylvaniji, pravi, da je Dijado moč razumeti celo kot osnovo za materijo (Kahn, 2001). Trijada pa je predstavljala harmonijo, razsežnost števila 3, ki ima popolno ravnovesje, saj je edino število, katerih sešteti ali zmnoženi elementi vrnejo isti rezultat. Prav tako je edino število, ki samo sebe popolno razkosa na začetek, sredino in konec. Iz teh in še nekaj ostalih aritmetičnih in geometričnih reprezentacij se formira in levi celotno mnoštvo bivajočega. Pitagorejcem je formalno znanje matematike ponujalo trdno orodje za postavitev celotne numerologije, s katero so vzpostavljali kriterije vedenja na družbenem, kulturnem in tudi religioznem nivoju. Če pustimo ob strani kontroverzna stališča okoli izvora in

dokazov Pitagorovega izreka, je njihovo formalno znanje matematike nedvomno seglo zelo daleč. Od astronomije, teorije proporc, frekvenčnih razmerij v glasbi, itd. Ni dvoma, da so veliko kalkulirali oziroma opravljali aritmetične in geometrične operacije, toda komputacije kot sistema še niso razumeli.

Po Pitagorejcih sledi več stoletij razvoja praktičnega in teoretičnega dela matematičnih struktur in števil. Evklid, Arhimed, Diofant, ibn Musa al-Khwarizmi, Descartes, Pascal, Newton itn. Naj omenimo tudi Platona, ampak bolj kot opombo. V filozofiji matematike je zelo vplivno t.i. Platonistično stališče do matematičnih struktur. Čeprav Platon sam na to temo ni imel izrecno razdelanega stališča, se njegovo teorijo Idej nasploh jemlje kot interpretativno ogrodje na naslednji način. Števila obstajajo v ločeni domeni bivajočega na svoj, konkreten ontološki način. Njihova domena je drugačna, a bolj pristna od domene dostopne subjektom.

Prvi naslednji avtor, ki nas je pripeljal tik pred vrata komputacije in je hkrati tudi slutil na njeno intrinzično povezavo z metafiziko, pa je bil Leibniz. Bil je polimat, ki se je ukvarjal s celo vrsto panog, od filozofije, matematike, fizike, psihologije, družboslovja, celo pravom. Kar bomo obravnavali je ozek izrez iz njegove kreativne kariere, a po mojem mnenju najbolj pomemben, saj se dotika vseh vej njegovega angažiranja. Ko pomislimo na Leibnizov doprinos h matematiki in formalnim sistemom, se verjetno najprej spomnimo na njegov "spor" z Newtonom glede izvora matematične analize, ki sta jo oba s svojega konca razvila posebej. Toda ključna inovacija v razmišljanju v navezavi na kalkuliranje in komputacijo je ležala drugje. In sicer v njegovih dveh teoretičnih konceptih : *Machina ratiocinatrix* ter *Characteristica universalis*. Koncepta delujeta z roko v roki, saj prvi opisuje teoretični univerzalni računski aparat (kot nekakšen napreden abakus, ki avtomatsko premika kuglice), drugi pa opisuje univerzalni izrazni jezik tega računskega aparata. Okoli Machine ratiocinatrix obstaja več interpretativnih okvirov (Fearnley-Sander, 1982), v katere se ne bomo spuščali, niti za naš premislek niso pomembni. Kar je pomembno je le to, da dosledno izvaja vse dovoljene stavke poljubnega jezika, ki ga definira Characteristica universalis. Slednja ima globoko vizionarsko konotacijo univerzalnega programskega jezika, katerega je v celoti konsistentno izrazil šele Alan Turing 200 let za tem. O njem bomo povedali več malo kasneje. Ta koncept univerzalnega izražanja je imel centralno mesto v Leibnizovem mega projektu enciklopedije vsega vedenja, abecede človeške misli. Sistem simbolov, s katerim bi lahko brez dvoumnosti izrazil kakršne koli trditve o naravoslovju, matematiki, filozofiji, humanistiki itd. Kar je pomembno poudariti je to, da ni šlo "samo" za

formalni sistem sklepanja ali pa avtomatizacijo logike, ampak za ideografski sistem znakov, ki bi operiral na nivoju stvari (kot npr. kitajske pismenke) in ne izključno na nivoju znaka. Izredno zanimiva izvirnost takšnega projekta torej ni nekakšna predhodnica Fregejeve *Begriffsschrift*, temveč poskus avtomatizacije izražanja za epistemološko sintezo empiričnih znanosti, matematike, družboslovja, humanistike in metafizike s piktografijo. Še več, medtem ko je ugotavljal na kakšen način bi taka sinteza lahko dobila obliko, je s koncepti lastnega časa prišel do teoretične osnove moderne programske opreme. Binarni zapis, s katerimi lahko izrazimo katero koli število, bi bil reprezentiran s kuglicami - podobno kot pri Abakusu, celotna stanja pa bi "shranili" s sistemom luknjanih kartic. Vsaka lokacija je preluknjana ali pa ne, s čimer povzame prisotnost ali ne-prisotnost kuglice in s tem binarni zapis. Ta korak reprezentacije avtomata s specifično konfiguracijo razmerja kuglic je ključen pri premiku od surove kalkulacije h komputaciji kot (algoritično povezanemu) vhodno-izhodnem sistemu. Zakaj točno bomo videli kasneje pri Turingu, ampak na tej točki omenimo le to, da se s tem korakom odpre možnost manipulacije v času, saj se z vzpostavitvijo reprezentacije stanja omogoči tudi njegovo hranjenje - spomin.

Le špekuliramo lahko, ali je most do metafizike, katerega bomo omenili, nastal kot posledica ali kot vzrok njegovega enciklopedičnega projekta, ki bi temeljil na *Machine Ratiocinatrix* in *Characteristici universalis*. Toda dejstvo ostaja, da je v 5. in 6. delu *Diskurza o Metafiziki* nakazal na centralno stično točko med komputacijo in metafiziko. Trdi, da Bog hkrati maksimizira raznolikost in bogatost sveta ter minimizira konceptualno kompleksnost idej, s katerimi svet opisuje. Ideja se opira na primer, da za vsako končno množico točk vedno obstaja zakon, ki določa njihove pozicije. Toda, če so točke izbrane naključno, ti zakoni postajajo nemogoče kompleksni. Zakonitosti/formule/teorije morajo tako imeti končno kompleksnost, saj je v nasprotnem primeru sam koncept zakona popolnoma nesmiseln. Ta spekulativni uvid nosi resnično profetične konotacije, saj nehote odpre Pandorino skrinjico s vprašanjem: "Kakšna je dejanska razlika med kompleksnostjo in preprostostjo?" Na kakšen način lahko to razliko kvantificiramo, brez katere sploh ne moremo konkretno zamejiti ločnice med učinkovito ali neučinkovito teorijo/sistemom?

Trdim, da je epistemološka posledica *Machine Ratiocinatrix* in *Characteristici Universalis* ta, da so sistemi in teorije nekakšne vrste programi, ki izvajajo/komputirajo dejstva, razmerja in posledice s ključno dodatno distinkcijo:

manj kot imajo odvečnih elementov, bolj so natančni. Vsebujejo proces optimizacije, ki konvergira k stanju maksimalnega izločanja. Torej, da poskuša najti strukturo, od katere ne more izločiti ničesar več, brez da strukture ne spremeni v nekaj drugega. Povedano z drugimi besedami, če ne moremo opisati fenomena s krajšim opisom, kot je sam, ne moremo govoriti, da imamo opravka s spoznanjem. In, dalje, da vsaka sistemizacija poskuša opisati čim več s čim manj. Rečeno na tak način lahko opredelimo stališče tudi kot premik Occamove britve kot načela filozofiranja v načelo modeliranja kot spoznavni sistem. Če parafraziramo, je tako Leibnizova posredna posledica, da je nehoti spoznavni proces opisal kot vrsto kompresije. Osnovna izhodišča Leibnizove ideje so 250 let kasneje razvili Kolmogorov, Chaitin in Solomonoff v algoritmčno teorijo informacij (Chaitin, 1977), služila pa je tudi kot muza Zusejevi in Wheelerjevi digitalni fiziki ter Wolframovi, Chaitinovi in Fredkinovi digitalni filozofiji.

Sedaj pa smo prišli do zadnjega posameznika v prvem delu prispevka, ki je Leibnizovo delo realiziral v konkretnih okvirih in postavil ontološko osnovo komputaciji. To je Alan Turing. Preden ga vzamemo pod drobnogled, naredimo najprej kratek ovinek v kontekst problematike časa, znotraj katerega je Turing deloval. V 20ih letih 20. stoletja sta matematika Hilbert in Ackermann v popolni gesti kristalizacije duha časa zastavila izhodiščno tezo, da mora obstajati učinkovit algoritem ali metoda, s katerim lahko na univerzalen način dobimo binarni odgovor "da" in "ne" na katero koli matematično vprašanje, ter tudi ali je takšen odgovor možno izpeljati iz aksiomov s pomočjo logičnih zakonitosti. Poljubna problematika je v takšnem primeru s formaliziranim postopkom tako rekoč diskretizirana na potrditev ali ovrženje. Ta teza je bila del širšega meta-matematičnega projekta Hilberta, kjer je hotel pokazati, da je matematika konsistentna, kompletna in odločljiva. *Entscheidungsproblem* oziroma "problem odločitve" je predstavljal kulminacijo Hilbertovega ambicioznega programa, s katerim naj bi utemeljil matematiko kot čisto znanost in celotno polje matematičnega izpeljal iz končnega nabora dokazljivo konsistentnih aksiomov. Turingovo delo se je dotikalo v bistvu le ene, a ključne besedne zveze Hilbertove in Ackermannove teze. In sicer, kako izgleda učinkovit algoritem, ki na poljubno matematično trditev odgovori z Da ali Ne.

V svojem legendarnem prispevku '*On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*' je Turing zastavil teoretični koncept t.i. Turingovega stroja, TS - Turing ga v članku sicer imenuje računski stroj (Turing, 1937). Njegova ideja je bila poskus razstavljanja koncepta metode na jasne elementarne korake, kjer lahko

vsakega od njih preverimo za učinkovito razrešitev odločitvenega problema. Čeprav je Turingov stroj po simboliki avtomatizacije stroj, je Turingovo izhodišče mehanizacija najbolj splošnega postopka, ki ga lahko navsezadnje izvaja človek s papirjem in pisalom. Pričel je celo z otroško slikanico, ki je služila kot osnova za idealizacijo postopka, ki opisuje, kaj lahko doseže človeški um, če dosledno sledi izvajanju pravil. Čeprav je bil teoretični koncept Turingovega stroja namenjen abstrakciji, je navsezadnje še vedno predstavljal zasnovo za potencialno praktično realizacijo. Osnova za okvir prisposodbe je bil t.i. teleprinter, naprava ki so jo v Turingovem času uporabljali za pošiljanje in sprejemanje sporočil na daljavo. Ključne lastnosti Turingovega stroja so: deluje na neskončno dolgem traku, ki je razdeljen na celice z binarno zapisano vsebino. Nad trakom deluje t.i. bralna glava, ki se premika preko celic na traku. Na njih izvaja osnovne aritmetične operacije tako, da v skladu z zatečenim internim stanjem stroja in vsebino prebrane celice spreminja vrednost v celici in interno stanje stroja. Vedno ima dostop do stanja stroja (izračunanega na prejšnjem koraku) in vrednostjo v prebrani celici. Ključna poanta je tu ta, da se ne sme/more ustaviti. Za nevtrarno delovanje mora po domače rečeno neprestano "delati nič".

Takoj lahko opazimo dva zanimiva uvida Turingovega razmisleka o pojmovanju učinkovite formalizacije metode. Prvi je ta, da je trak oziroma spomin stroja neskončen in da je čas neomejen. Takšna poteza je bila narejena z mislijo, da se potencialne definicije komputacije ne bi zožale zaradi enostavnih praktičnih omejitev naših sposobnosti repliciranja Turingovih strojev v realnosti. Omogoči to, da ne obstaja nobena izračunljiva funkcija, ki je Turingov stroj ne bi mogel izračunati izključno in samo zaradi tega, ker je omejen z resursi. Rečeno drugače, vsakršen problem, ki ga lahko zapišemo na končnem traku poljubne velikosti, je izračunljiv. Kar pa seveda ne pomeni nujno, da funkcij, ki so izračunljive, ampak ne s Turingovim strojem, ni. Drug zanimiv uvid na tej točki opisa pa je dejstvo, da se Turingov stroj nahaja v diskretiziranem prostoru in času. Prostor premikanja - trak, je razdeljen na celice, med katerimi se ne nahaja ničesar, prav tako pa je elementarna časovna enota premikanja stroja definirana s premikom bralne glave med celicami.

S takšnim konceptom stroja se je Turing lotil velikanskega izziva, ki ga je narekoval *Entscheidungsproblem*. Lotil se je horizonta definicije izračunljivega, oziroma kakšna števila so v principu izračunljiva, da bi lahko dalje osnoval ali ovrigel splošnost učinkovite metode logičnega sklepanja. Izračunljiva števila, kot jih je definiral Turing, so tista realna števila, ki so izračunljiva s končnimi sredstvi: "*Izračunljiva števila lahko*

na kratko opišemo kot tista realna števila, katerih izrazi $\approx$ decimalnim mestom so izračunljivi s končnimi sredstvi? (Turing, 1937, str.1). Oziroma natančneje, števila katerih števila lahko izpiše stroj. Omenimo pomembno nianso, da izpis s končnimi sredstvi ne pomeni, da takšen stroj ni sposoben izpisa realnega števila z neskončno decimalnimi mesti. To pa zato, ker lahko zapis takšnega števila naredimo v obliki funkcije, ki zakodira njegovo obliko tako, da je oblika sama zapisana s končnim številom konfiguracij, rezultat izvajanja pa teče v nedogled (na primer, število π). Tu leži ključna poanta algoritma kot metode iskanja. Ko nekaj algoritmiziramo, od Turinga dalje, v osnovi postavljamo razvejevalne kriterije metodi iskanja, ki po neki poljubni iskalni domeni izloča elemente. Tisto kar ostane je rezultat. In teh kriterijev je vedno končno mnogo, medtem ko je izločenih elementov lahko neskončno mnogo - metoda lahko deluje v nedogled, dokler seveda ne zadane v fizikalne omejitve delovanja. Celo idejo Turingovega stroja lahko dejansko z moderno govorico razumemo kot nekakšen računalnik, ki je narejen zato, da izvaja le točno določeno nalogo. Koncept računalnika kot ga poznamo danes je bližje ideji t.i. univerzalnega Turingovega stroja - UTS, ki je posplošena ideja navadnega Turingovega stroja. Ima to razliko, da je programabilen oziroma da lahko za vnos na traku (poleg podatkov) vzame poljubno obliko Turingovega stroja. Rečeno drugače, lahko simulira katerikoli možno obliko navadnega Turingovega stroja. Njegovo komputacijsko funkcionalnost lahko prosto prilagajamo z različno formalno semantiko (zapisom na traku) - v današnjem smislu z različnimi programskimi jeziki - in tako rešujemo poljubne komputacijske probleme.

Na tej osnovi pa stoji Turingov zaključek, s katerim je odgovoril na *Entscheidungsproblem* z odločnim "Ne". Ne obstaja, niti ne more obstajati v principu, znotraj aksiomov matematike kot jo poznamo, nobena učinkovita metoda, s katero lahko poljubno formalno trditev zvedemo na binarno drevo odločanja. V jedru tega odgovora se nahaja t.i. "Halting problem". Gre za spekulacijo ali lahko v splošnem najdemo takšno konfiguracijo Turingovega stroja, ki bo odločila za katerikoli drugi računski stroj in vnosni niz ali se kadarkoli ustavi s sekvenčnim računskim procesiranjem ali ne. Turing je dokaz izpeljal z razširitvijo Cantorjevega diagonalizacijskega argumenta na izračunljiva realna števila in pokazal, da takšen hipotetični računski stroj ne more izračunati niti lastnega opisa, kaj šele iskanega diagonalnega števila po Cantorjevem načelu. (Chaitin, 2007, str.81-84)

Problem kontinuuma realnih števil, na katerega je opozoril Cantor, napeljuje na količino raznolikosti v neštevniosti, zaradi katere je nemogoče vzpostaviti splošen kriterij razvrstitve - korespondenco z naravnimi števili. Kontinuum je torej tako velik, da s sekvenčnim postopkom nikoli ne moremo priti do vseh elementov, tudi v neskončnem času, čeprav jasno vidimo, da morajo obstajati. Kar pomeni tudi, da je večina števil kontinuuma izven domene iskanja Turingovih strojev in tako izven domene vsakega "učinkovitega algoritma". Kot smo že omenili, je Turingovo izhodišče, da je število izračunljivo, če obstaja način, da ga najdemo s končnimi sredstvi. Turingovi stroji pa so konceptualni okvir vsakega algoritma, ki je splošna implementacija "končnega sredstva" za poljuben primer iskanja. Problem kontinuuma nam že tako odpre težko spoznavno izhodišče, da objekt izgubi ontološki primat, saj je "le" posledica konfiguracije opisa v končnem številu korakov. Rečeno drugače, objekt je karkoli je možno opisati končnim številom konfiguracij. Ontološka perspektiva se sintetizira s spoznavno, saj objekt biva kot posledica omejenosti informacije. "Halting problem" pa razkriva še bolj radikalno stališče, da tudi znotraj števil, za katere imamo algoritem in jih lahko v principu preštejemo dosledno natančno, obstajajo elementi, ki se nam bodo izmaknili. Objekt kot tak, kakorkoli bivajoč, nikoli ne more biti kompleten. Oziroma, je presekan. Kompleten je lahko le naivno, kot posledica pragmatičnega kompromisa.

Globinska posledica tega dela je, da logika prvega reda v splošnem ni odločljiva. Oziroma tudi če bi bila, za njo ne bi mogla obstajati učinkovita sekvenčna metoda s katero bi lahko odločljivost analitično našli/utemeljili. Pokaže, da obstajajo matematične trditve, ki so neizračunljive. Ostajajo neodločene. Veliko vlogo pri tem uvidu, ki je zdesetkal Hilbertov program, je imel tudi Kurt Godel s svojim delom na completeness in consistency formalnih sistemov, toda njegovo mesto bomo obravnavali kdaj drugič. Že omenjeni Gregory Chaitin pa je par desetletij kasneje pokazal, da dejansko neodločljive trditve niso izjeme v matematičnem vesolju temveč, da je velika večina matematičnih trditev nezvedljiva s sekvenčnim postopkom komputacije ("Chaitin's constant", n.d.).

V svojem doktorskem raziskovanju se je Turing bolj posvetil teoretični spekulaciji neizračunljivega in implikacij, ki jih je prinesel "Halting problem". Prišlo je do nekakšnega premika v razmisleku o človeškem umu od sledenja pravilom k fascinaciji s stanji uma, ko ne sledi pravilom. Jedrno točko teh premislov je po mojem mnenju najbolje povzel s konceptom Oraklja, t.i. "Oracle", za katerega je Turing določil prav neposredno čarobne sposobnosti. Koncept klasičnih Turingovih

strojev je razširil z novo mogočo instrukcijo, ki se preprosto imenuje "kliči orakelj", s katerim omogoča stroju "posvetovanje" z orakljem. Ta opravlja funkcijo analiziranja ("računanja") neizračunljivega in določene korake "preskoči" na poti do zaključnega koraka izračuna. Do rezultata pride na nejasen način. Njihova vloga je v tem, da so postavili ogrodje premisleku idejnega prostora procesiranja stanj, katerih se ne da izvajati izključno z mehanskim postopkom kalkuliranja, t.i. hiperkomputaciji. To lahko ponazorim z vzporednimi ravninami elementov, ki imajo celoštevilčne koordinate. Z UTS pridemo od poljubnega elementa v katerikoli od teh ravnin do poljubnega elementa v isti ravnini, ne pa od poljubnega elementa ene ravnine do kateregakoli elementa v drugi ravnini, čeprav imata oba celoštevilčne koordinate. Orakelj omogoča preskoke med temi ravninami. Kot je povedal sam : *"Ne bomo se spuščali dlje v naravo tega Oraklja, razen v dejstvo, da ne more biti stroj"* (Turing, 1939, p.173). Neizračunljivo torej ni po definiciji nedostopno, gre le za to, da je nedostopno postopku komputacije, ki je končno omejeno s principom Univerzalnega Turingovega Stroja. Orakelj odpira vprašanje relativne in ne absolutne komputacije, ki bi jo na drugačen, bolj pogovorni način lahko imenovali tudi intuicija ali neke vrste spontani uvid. Implikacija takšnega premisleka za funkcionalno spoznavno sposobnost je v tem, da se zdi, kot da so ljudem dostopni deli formalnih sistemov, ki jih stroji nikoli ne bodo mogli doseči - vsaj dokler privzemamo trenutne sisteme formalne logike in bodo stroji operirali na ontologiji Univerzalnih Turingovih Strojov.

Toda ta sklep je morda preveč dvoumen, saj ni jasno kaj zares storiti s principom intuicije. Le-ta res lahko funkcionira kot sintetični generator *novuma*, ki vzpostavi mostove med pred tem nepovezanimi entitetami (Chaitin, 2007, str.320). Toda takšna aktivnost je lahko tudi posledica nezavednih procesov, za katere lahko čisto plavzibilno trdimo, spet v spekulativnem duhu, da funkcionirajo kot sekvenčni proces, ki enostavno vrača rezultat preko spoznavne tančice. Vrne rezultat, ki se nam zdi kot rezulat intuicije - nejasen, vendar le zato, ker ne vidimo postopka s katerim je bil generiran. Seveda pa lahko spekuliramo tudi v drugo smer, da nam nedostopni deli našega spoznavnega instrumenta delujejo na način Turingovega oraklja in so pol-mehanska-pol-nekaj-drugega prikazen, ki procesiranje signalov ne izvaja dosledno na način sekvenčno izvedljivih korakov.

Koncept Turingovega stroja (posledično tudi UTS, saj lahko simulira vsak TS) nudi torej ontološko osnovo vsakršni komputaciji. Komputacija je vsak postopek izraza števila, ki ga izvaja UTS. Ta princip je Turing s svojim doktorskim mentorjem

Alansom Churchom formaliziral v t.i. Church-Turingovi tezi : funkcija nad naravnimi števili je učinkovito izračunljiva izključno in samo, če je izračunljiva za UTS ("Church-Turing thesis", n.d.). Zanimiva plat komputacije pa je ta, da za njo obstaja več možnih ontoloških osnov. Poleg TS, poznamo še Churchov Lambda račun, Godelove rekurzivne funkcije, celične avtomate... in, kar je morda še bolj zanimivo, vse ontologije komputacije so med seboj ekvivalentne! Izrazijo in najdejo lahko popolnoma isto množico izračunljivih trditev (števil), razlikujejo se med seboj le v tem, da so v določenih nalogah počasnejše/hitrejše od ostalih.

Sedaj smo obdelali ključne točke za nadaljni razmislek in s tem odprli pot za drugi del, kjer bomo predstavili koncept "sintetične metafizike". Najprej nekaj opomb na pojem sintetičnosti, da razčistimo morebitne predsodke. S sintetičnim vsekakor ne mislim pomena, ki se navezuje na tehnično raven proizvedeno s pomočjo postopka kemične sinteze. Niti ne mislim na sintetično v splošnem načinu filozofiranja kot predikat, ki je mediiran z neko konfiguracijo izkustva bivajočega. S sintetičnim pojmem interaktiranje med koncepti, ki ima fundamentalno naravo združevanja. Kot cela vrsta avtorjev skozi zgodovino filozofije, se bom tudi jaz oprl na Predsokratike, da postavim temelje za sintezo svojega izhodišča. Toda na malo drugačen način. Temelji sintetične metafizike se opirajo na komputacijo. Natančneje, sintetična metafizika se ponaša kot metafizika posplošena s komputacijskimi principi. In trdim, da je ključno ontologijo komputacije moč razbrati že pri Predsokratikih. Toda izhodišča ne bomo utemeljili na enem samem Predsokratiku, ampak na branju treh Predsokratikov skupaj, kot tri različne plati istega lika. Karikiramo lahko, da je osnovni akt sintetične metafizike že osnovan na združevalnem branju konceptov Heraklita, Parmenida in Demokrita. Naj še poudarim, zavedam se, da za vsakega od njih obstaja cela vrsta različnih interpretacij. Prav tako se zavedam, da pri takšnem branju ostanejo elementi posameznih del, ki ne spadajo v nov-predlagan pogled na proces sintetiziranja metafizike. Ampak vztrajam, da so jedrne ideje vseh treh ohranjene dovolj pristno, ne glede na to kakšno interpretacijo bi vzeli in da elementi njihovih opusov, ki bodo izvzeti, ne bi ničesar drastično spremenili.

Če se osredotočimo na Turingove stroje so v osnovi vedno prisotne tri značilnosti : a) statična oblika ogrodka zapisa ukaza, b) neprestani proces premikanja oziroma zamenjave stanj ter c) jezik, ki zavzema binarno obliko zapisa. Prva, permanentna statična oblika ogrodka zapisa je določljivost algoritma oziroma matematičnega ukaza. Ta funkcijska domena pripada Parmenidu. Poljuben algoritmčni ali funkcijski

zapis, ki narekuje način iskanja, je znotraj lastne dimenzije produciranja, več in nespremenljiv. Kot primer, denimo algoritmičen zapis s katerim izpišemo vsa naravna števila. Je najbolj strnjena oblika kompleksnosti, ki se hkrati nikoli ne spremeni, čeprav nikoli ne sproducira enakega rezultata. Ima končno število znakov, ki bo vračalo neskončno število znakov (izključujoč fizikalne omejitve seveda). Je zaključeno, Eno in ne-deljeno. Opisuje kompleksnost, katerih večine elementov sama sploh ne vsebuje, čeprav vsakega od njih popisuje. Tudi zablodna pot smrtnikov iz Parmenidove pesmi, ki maskira z imeni in je nepristna prikazen Resničnega se lepo ujema s tem ogrođjem TS. Maskirani elementi "nepristnega" so preprosto rezultati iskanja, ki jih vrne "večni" algoritmični zapis. Pot zablode, ki trdi, da stvari minevajo, se iz nič manifestirajo v bit in nato nazaj ven iz nje, je izomorfna dejstvu, da so rezultati iskanja razvrščeni. Kar pomeni, da imajo mesto pred in za poljubno izbrano lokacijo na traku. Ne prisostvujejo v Bivajočem, dokler jih metoda iskanja ne izpiše in morebiti kasneje izbriše in integrira v novo stanje, toda skozi metodo so vedno že nekako latentno prisotni. Prav tako se Parmenidov odnos do ne-bivajočega, kot izločenega iz množice spoznavnega ujema z imperativom, da ukaz ne more biti prazen. Fundamentalna narava ukaza je v tem, da mora vsebovati najmanj lastno načelo izvedbe, v obliki "delaj-nič".

S to točko pa omenimo drugo dinamiko TS in obenem drugega omenjenega Predsokratika, Heraklita. Kot rečeno v zadnji trditvi o Parmenidu, stanje ničelne spremembe se mora konstantno izvajati na-novo, tako kot vsaka druga sprememba. Vsako interno stanje TS se definira kot kriterij spremembe do vseh ostalih spremenjenih stanj in kjer je tudi mirovanje, le še ena od oblik spreminjanja. TS se nikoli ne ustavi (seveda, ponovno, razen v primeru fizikalnih omejitev), tudi ko čaka, si mora predajati ukaz, za izvajanje prazne zanke.

Prekrivanje s Parmenidom ima še eno dimenzijo, in sicer Heraklitov pogled na unifikacije nasprotij. Bivajoče hkrati je in ni. Heraklitov poskus, da nas s takšnimi trditvami poskuša zdramiti iz dogmatičnega spanca je zelo uspešen. Lastnost razmerja med algoritmičnim zapisom in rezultatom, ki ga vrača ima natanko takšno razmerje. V kontekstu TS, kako misliti obstoj števila, ki ga ni neposredno v kratkem algoritmičnem zapisu, a ga ta še ni vrnil, čeprav ga enkrat bo, saj se nahaja v njegovi iskalni domeni? Zdi se kot da gre za podobno opombo od Romana Ingardna o obstoju glasbenega dela - ali le-to obstaja že v notni zapis, šele, ko se izvaja, ko je poslušan...? Tretji Heraklitov element, ki je izomorfen z drugo dinamiko TS pa je koncept Kozmosa kot kriterija organiziranosti in urejenosti Bivajočega. Metodičnost

in sekvenčna organizacija je ključni element urejenosti delovanja vsakega TS. Prehodi med stanji in stanja imajo jasno sosledico in morajo biti logično-reverzibilna, brez preskokov.

Zadnja dimenzija TS, jezik v obliki binarnega zapisa, pa je seveda ločljivost Demokrita in njegovih naturalističnih principov atomov ter praznine. Aspekt dvojega, ki se združuje v bolj in bolj elaborirane elemente, ki se dalje formirajo na svoje načine je centralna poanta Demokritovega in Levkipovega atomizma. Stoji v ostrem nasprotju z Zenonovo in Parmenidovo linijo razmišljanja, ki trdi, da praznina ne more imeti mesta v bivajočem oziroma, če ga ima, temelji na paradoksu. Praznina ne more biti, saj če je, ni praznina. Toda praznina, kot jo od Demokrita jemljemo tu, je morda semantično nekaj drugega, kot to pojmuje Parmenid. Slednji jo pojmuje v absolutnem smislu, medtem ko se Demokrit do praznine vede bolj na način negativa stvari (Diels & Kranz, 1951, 67A6). Negativ stvari je tisto, kar stvari omogoča biti to, kar je. Praznina je oblika razsežnosti, skozi katero se atomi lahko manifestirajo. Praznina in elementi se neprestano formirajo v mnogote oblike kompleksnosti, ki pa s časom razpadejo nazaj na enake elementarne binarne pare. Princip binarnega zapisa na traku TS ima preprosto posledico, in sicer, da je iz dveh znakov možno generirati katerokoli število in s tem poljubno bogat jezik. Za takšno konstrukcijo potrebujemo veljavno abecedo in nabor pravil, ki se izvajajo na njej. TS lahko obravnavajo poljubno število abeced s poljubnim naborem pravil (ki so v končnem ponovno omejene s fizikalnimi kriteriji). Moderni računalnik, ki je mnogo bližje UTS, lahko implementira celo vrsto različnih jezikov in abeced z nabori pravil, ki so vsi t.i. Turing Complete (lahko izrazijo vse, kar zmore izraziti UTS). Operirajo na različnih nivojih abstrakcije, eni bližje, eni dlje neposrednemu ukazu stroja, kot bi to v teoriji izvajali pri TS, ki ni poznal še nobenih implementabilnih principov programske opreme ali operacijskega sistema. Toda ideja je v tem, da nivoji abstrakcije ponovno nosijo določen element pristnosti, ki se zmanjšuje z oddaljenostjo od neposrednih ukazov stroju - kar je zelo priljubljen princip skozi celotno zgodovino filozofije, dlje kot je nekaj od substance, bolj kot je sestavljeno, manj je pristno. Rečeno drugače, sestavljeni elementi (generirani jeziki z abecedami) so prikazni, pristno bivajoči elementi so atomi in praznina (binarna znaka zapisa). Sam bi rekel, da se pristnost nahaja bolj v perspektivi optimizacije ciljne funkcije. Po Demokritu, Parmenidu, Heraklitu ter še marsikom drugim, bi ohranjanje pristnosti pomenilo premikanje toka na tranzistorjih. Na tak - pristen način bi seveda prav tako lahko spisali to besedilo, samo bi potrebovali verjetno nekaj let, namesto da bi

uporabili urejevalnik besedilana nekem višjem nivoju abstrakcije in se nahajali v dimenziji prikazni.

Na koncu verige se vsi jeziki s svojimi abecedami transformirajo v binarni zapis, s katerim se izvaja sekvenčna komputacija. V tem primeru lahko celo dobesedno naredimo paralelo in rečemo, da se dva znaka najprej formulirata v večje in večje kompleksnosti jezikov, ki zmorejo tudi abstrakcije izražanja preko sebe - izvajata združene koncepte, katerih ponovno ni v regularni abecedi, a jih z njo lahko v celoti sestavimo. Na koncu pa se vedno zreducirajo nazaj na binarni znakovni zapis (ko število izračunamo), tako kot se vse kompleksnosti, po Demokritovo in Levkipovo vedno sčasoma vrnejo nazaj na atome in prazino.

Takole orisano omrežje Parmenida, Heraklita in Demokrita nam torej služi kot okvir za idejo, da je komputacija tisti lik, katerega različne plati so v splošnem zavzemali vsak od njih. Je primer najkrajšega opisa sintetičnega združevanja in predstavljam ga kot izhodišče trditve, da je komputacija posplošena metafizika s katero so se - nevedoč, ukvarjali že na samem začetku zgodovine filozofije. Z besedno zvezo posplošena metafizika ciljam na to, da je možno s principi komputacije opisati vsakršno metafiziko, vključujoč samo sebe. Seveda je tudi takšna trditev metafizična trditev. Leibniz, Turing, Godel, Kolmogorov, Chaitin...itd. so sicer operirali med števili in matematičnimi strukturami, toda takšno delovanje je v principu prav tako metafizično. Zato pojma komputacije in metafizike ne zoperstavljam, ampak združujem v posplošitvi. Trditve o eni ne gre zanemarjati v drugi in obratno. Vsako vzorčenje Bivajočega, od prebliska naključnega vtisa, misli, do modelov in sistemov so tako oblike algoritmov, metode iskanja na neki domeni, ki v presečišču z domenskimi elementi proizvedejo subjekt, objekt in njuno razmerje. Sintetična metafizika išče najkrajši univerzalen sistem opisov, ki obsega vse možne partikularne opise bivajočega - ki so sami za sebe, ponovno spet algoritmi. Sintetična metafizika poskuša simulirati vse ostale algoritme - metafizike, tako kot UTS lahko simulira kateri-koli TS. Tiste o Resničnem, o Neresničnem, o Dobrem, o Svetem, o Nedoločenem,...ne kot teorija vsega, ampak kot plastična metoda iskanja, ki neprestano sprejema nove vektorje pogledov in jih poskuša zaobjeti v opisu. Vključno z vsemi prejšnjimi verzijami sebe. Zdi se, da nam ne preostane drugega, kot da se v permanentnem procesu poskušamo približevati razmejivni med kompleksnostjo in preprostostjo, o kateri je pisal Leibniz. Univerzalne metode za njeno iskanje ni, vsaj ne na sekvenčno metodičen način. Lahko rekurzivno bogatimo sisteme opisov s čim večjim številom različnih variacij ter jih poskušamo združiti v

najkrajši možni algoritem. Če pa razlike v velikosti ni, ne moremo govoriti o spoznanju, saj smo prišli do nečesa, kar je zaobjeto že v obstoječem algoritmu in je le njegovo prebesedenje.

Lahko bi rekli, da je celotna zgodovina poskus iskanja algoritmov v nekakšno obliko univerzalnega algoritma, ekvivalent UTS, ki bo zmožen simuliranja vseh možnih metafizičnih sistemov. Uperjen bo v Absolut, toda še vedno bo imel pred seboj nerazrešljivo zagato. Če bo do tja hotel priti na sekvenčni - algoritemski način analitične metodike, bo po Turingovem, Godelovem in Chaitinovem uvidu, ugotovil, da ne samo, da ne more biti Absolut, temveč tudi, da je Absolut zanj nedoločljiv. Za preseganje nedoločljivosti sistema Absoluta pa bo moral seči po kompromisu - metafizičnemu oraklu, ki ne bo ustrezal sekvenčnemu načinu analitične metodike.

Literatura

- Chaitin, G. J. (1977). Algorithmic Information Theory. *IBM Journal of Research and Development*, 21(4), 350–359.
<https://doi.org/10.1147/rd.214.0350>
- Professor Emeritus of Classics Walter Burkert, Burkert, W., & Harvard University Press. (1972). *Lore and science in ancient pythagoreanism* (str. 467 - 468). Harvard University Press.
- Calculation. (n.d.). *Oxford Learner's Dictionaries* | Find definitions, translations, and grammar explanations at Oxford Learner's Dictionaries.
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/calculation>
- Chaitin, G. J. (2007). *Thinking about Godel and Turing: Essays on complexity*, 1970-2007L. World Scientific.
- Chaitin's Constant (n.d.). Wolfram MathWorld: The Web's Most Extensive Mathematics Resource.
<https://mathworld.wolfram.com/ChaitinsConstant.html>
- Church-Turing Thesis (n.d.). Wolfram MathWorld: The Web's Most Extensive Mathematics Resource.
<https://mathworld.wolfram.com/Church-TuringThesis.html>
- Computation. (n.d.). *Oxford Learner's Dictionaries* | Find definitions, translations, and grammar explanations at Oxford Learner's Dictionaries.
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/computation>
- Computation. (2002). Wolfram MathWorld: The Web's Most Extensive Mathematics Resource.
<https://mathworld.wolfram.com/Computation.html>
- Decision Problem (n.d.). Wolfram MathWorld: The Web's Most Extensive Mathematics Resource
<https://mathworld.wolfram.com/DecisionProblem.html>
- Diels, H., & Kranz, W. (1951). *Die Fragmente Der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*.
- Fearnley-Sander, D. (1982). Hermann Grassmann and the prehistory of universal algebra. *The American Mathematical Monthly*, 89(3), 161 - 166.
<https://doi.org/10.2307/2320198>
- Goldblatt, R. (2014). *Topoi: The categorical analysis of logic*. Elsevier.
- Ifrah, G. (2002). *The universal history of computing: From the abacus to the quantum computer* (str. 11). Wiley.
- Kahn, C. H. (2001). *Pythagoras and the pythagoreans: A brief history*. Hackett Publishing Company.
- Turing, A. M. (1937). On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society*, s2-42(1), 230-265.
<https://doi.org/10.1112/plms/s2-42.1.230>

Turing, A. M. (1939). Systems of logic based on Ordinals. *Proceedings of the London Mathematical Society*, s2-45(1), 161-228.

<https://doi.org/10.1112/plms/s2-45.1.161>

Quine, W. V. (1948). On what there is. *Review of metaphysics*, 2(5), 21-38.

KANTOVI ARGUMENTI ZA TEZO »BIT NI REALNI PREDIKAT«

Sprejeto

28. 2. 2023

Pregledano

28. 6. 2023

Izdano

22. 12. 2023

ALJOŠA KRAVANJA

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Slovenija
aljosa.kravanja@ff.uni-lj.si

DOPISNI AVTOR

aljosa.kravanja@ff.uni-lj.si

Ključne besedeKant,
eksistenca,
bit,
predikat,
lastnost

Izvleček Kant je menil, da lahko s tezo »Bit ni realni predikat« zavrne ontološki dokaz za Božje bivanje, kot sta ga historično razvila Anzelm in Descartes. Svojo tezo o biti je predstavil v *Edinem možnem argumentu* in kasneje v *Kritiki čistega uma*. Toda ali je podal jasne razloge zanjo? Članek trdi, da lahko iz Kantove zgoščene obravnave izluščimo štiri argumente za tezo o biti: opisni argument, argument iz popolnoma določenega pojma, primerjalni argument in identifikacijski argument. Predstavljene so prednosti in šibkosti Kantovih argumentov (ki so včasih presenetljivo trivialne). Članek trdi, da je četrto sklepanje, ki ima strukturo *reductio argumentacije*, najmočnejše, kljub temu, da se klasične obravnave Kantove teze (Hegel, Heidegger, Barnes, Hintikka) osredotočajo na druge argumente.

KANT'S GROUNDS FOR THE "BEING IS NOT A REAL PREDICATE" THESIS

ALJOŠA KRAVANJA

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Ljubljana, Slovenia
aljosa.kravanja@ff.uni-lj.si

CORRESPONDING AUTHOR
aljosa.kravanja@ff.uni-lj.si

Accepted
28. 2. 2023

Revised
28. 6. 2023

Published
22. 12. 2023

Abstract Influentially, Kant argued against the ontological proof by suggesting that being is not a real predicate. He developed the thesis in the *Only Possible Argument* and later in *Critique of Pure Reason*. But what are the reasons Kant gave for the thesis on being? The paper claims that there are four separate arguments embedded in Kant's text: the descriptive argument, the argument from the thoroughly determined concept, the argument from comparison, and the identification argument. The respective advantages and sometimes surprisingly trivial flaws of the arguments are examined. The paper argues that the fourth argument appears to be the strongest one, even though the classic treatments of Kant's thesis (Hegel, Heidegger, Barnes, Hintikka) concentrate on the first three.

Keywords

Kant,
existence,
being,
predicate, property

1 Uvod

V tem članku bom ovrednotil Kantove argumente za trditev, da bit ni realni predikat. Kot je znano, Kant uporabi tezo »Bit ni realni predikat« za kritiko ontološkega dokaza. Ontološki dokaz naj bi izpeljal existenco Boga iz pojma Boga. Takšen dokaz tipično poteka na naslednji način: pojem Boga vsebuje sleherno popolnost, obstoj spada med popolnosti, torej Bog obstaja. Ampak bit ni realni predikat, pravi Kant. Torej ni lastnost, primerljiva z drugimi lastnostmi (vsemogočen, popoln, bel, nesmrten ipd.): zato je pojem ne more vsebovati na enak način, kot vsebuje druge lastnosti. Iz pojma ali pojmovnih lastnosti ne moremo skočiti na existenco, ki ni pojmovna lastnost.¹ Torej je ontološki dokaz neuspešen, saj temelji na zmotni predpostavki, da je bit kot realni predikat lahko vsebovana v pojmu.

Kantova kritika ontološkega dokaza je sporna. Sporna je na treh ravneh. (1) Prvič, vprašljivo je, ali je Kantov opis ontološkega dokaza historično ustrezen. Vprašljivo je torej, ali je argument za Božje bivanje, ki ga najdemo pri sv. Anzelm (1996) in Descartesu (1973), resnično skladen s Kantovim opisom tega argumenta (Lochhead, 1966; Marion, 1998). (2) Drugič, sporno je, ali Kantova teza, da bit ni realni predikat, resnično razveljavi moč ontološkega dokaza. Z drugimi besedami, tudi če je Kantov opis ontološkega dokaza historično ustrezen, morda njegova teza o biti sploh ni relevantna za ta dokaz. (3) In tretjič, Kantova kritika ontološkega dokaza je sporna zato, ker Kant morda ne poda prepričljivih razlogov za tezo, da bit ni realni predikat. Tudi če je njegov opis ontološkega dokaza historično primeren in tudi če teza o biti spodbije ta dokaz, so še vedno dvomljivi argumenti za to tezo (Kobe, 2011: 280). Torej, za tezo, da bit ni realni predikat, Kant potrebuje prepričljive in nekrožne razloge; šele ko priskrbi te razloge, lahko tezo o biti uporabi za kritiko ontološkega dokaza.

V pričujočem besedilu bom raziskal le tretjo raven kontroverze o biti kot realnem predikatu. Trdil bom, da Kant poda vrsto razlogov za svojo tezo o biti in da je *vsaj potencialno* uspešen le eden od njih. Ta moj sklep pušča ob strani kontroverzi (1) in (2). Tudi če Kant prepričljivo dokaže, da bit ni realni predikat, vendar to ne pomeni

¹ V tem članku bom preskočil Kantovo ločnico med logičnimi in realnimi predikati. Domneval bom, da Kantova teza o biti pomeni, da bit ni to, kar običajno štejemo za lastnost, lahko pa je logična lastnost v smislu, da v sodbah včasih nastopa na logičnem mestu, ki ga praviloma zasedajo lastnosti (za kompleksnejšo analizo razlike logični/realni predikati glej npr. Engel, 1963). Poleg tega je moja domneva, da Kant ne ločuje bistveno med izrazi eksistirati, obstajati, biti (*existieren, bestehen, Sein*) itd.

nujno, da je ta teza relevantna za ontološki dokaz (2) ali da je Kantov opis ontološkega dokaza historično ustrezen (1).

Kantove razloge za tezo o biti lahko razdelimo na štiri skupine argumentov: opisni argument, argument iz popolnoma določenega pojma, argument iz primerjave in argument iz identifikacije. Kant jih poda v *Edinem možnem argumentu za demonstracijo obstoja Boga* (Prvi razdelek, prvo razmišljanje) in v *Kritiki čistega uma* (»Transcendentalna dialektika«, odsek »O nemožnosti ontološkega dokaza božjega obstoja«). V Kantovem prikazu ti argumenti niso jasno razloženi; bralka jih mora izluščiti sama. Moja teza je, da prvi trije razlogi ne zadoščajo za utemeljitev teze, da bit ni realni predikat. Šele četrti razlog, torej argument iz identifikacije, bi lahko zadoščal za podkrepitev teze o biti (a mu ne uspe nujno). V nadaljevanju bom ločeno analiziral posamezne argumente.

2 Opisni argument

Prvi Kantov argument je opisen. Opisen je zato, ker ne navaja razlogov, zakaj bit ne bi smela biti predikat, temveč kvečjemu opiše našo logično in jezikovno rabo biti ter na podlagi tega opisa sklene, da se bit razlikuje od običajnih predikatov. Ta argument torej ne pravi, da imamo dobre logične ali metafizične razloge za tezo, da bit ni predikat; prej trdi, da bit *že* razumemo (in izrekamo) kot nekaj bistveno drugačnega od običajnih lastnosti. Kant razmišlja na naslednji način. Vzemimo stavka »Bog je vsemogóčen« in »Bog je«. S prvim stavkom Bogu pripišem neko lastnost, z drugim zatrdim njegovo eksistenco. Z obema stavkoma, pravi Kant, nekaj »postavljam« (»*setze*« v nemščini, »*positio*« v latinščini). V prvem stavku (»Bog je vsemogóčen«) postavim subjekt »Bog« v razmerje do predikata »vsemogóčen«, kar pomeni, da k pojmu »Bog« priključim idejo vsemogóčnosti. Boga in vsemogóčnost kombiniram. Bistveno za Kanta pa je, da takšno kombiniranje ne implicira eksistence individua, ki bi spadal pod pojem »vsemogóčnega Boga«: resnično je tudi tedaj, ko Boga ni. To, da je Bog vsemogóčen, mora veljati tudi »v sodbi tistega, ki [Božjega] obstoja ne spozna« (Kant, 2010: 115). Rečeno v sodobni filozofski govorici: Božja vsemogóčnost je pojmovna, in ne dejstvena resnica: je brez ontološke implikacije.

Podporni argument za to trditev je, da lahko nekemu pojmu odrekamo obstoj samo pod pogojem, da sploh vemo, kakšne značilnosti vsebuje ta pojem (Djukic, 1996: 475). »Bog ne obstaja« ne moremo trditi, če ne vemo, kakšne so sploh lastnosti, zbrane pod pojmom »Bog«. Kant se tukaj strinja z Anzelmom (torej avtorjem

ontološkega dokaza!), ki v *Proslogionu* pravi, da ima celo bedak, ki zanika obstoj Boga, idejo Boga, saj drugače ne bi vedel, kaj je to, čemur odreka eksistenco (Anselm, 1996: 100). Zanimivo pa se Kant na tem mestu razhaja s Pierrom Gassendijem, ki je *spodbijal* ontološki argument (v njegovi kartezijanski verziji). Gassendi je, podobno kot Kant, menil, da obstoj ni lastnost (Descartes, 2017: 132). Toda to izjemnost obstoja je Gassendi dokazoval z argumentom, da vsako pripisovanje lastnosti predpostavlja obstoj tega, čemur pripisujemo neko lastnost: potemtakem obstoj ni lastnost, je sklepal Gassendi, temveč prej predpogoj pripisovanja lastnosti (Descartes, 2017: 132; Forgie, 2008: 121). Gassendi je torej menil, da predikacija implicira eksistenco (njegov primer: »človek je žival« predpostavlja »človek je«). Za Kanta pa je, nasprotno, povezovanje dveh pojmovnih elementov (pojma-subjekt in pojma-predikat) lahko resnično tudi tedaj, ko ne obstaja individuum, ki ustreza tako povezanima pojmom; zanimivo je, da sta filozofa uporabila nasprotni izhodišči za dokazovanja iste teze, tj. da eksistenca ni atribut (Forgie, 2008: 126). To razliko spregleda npr. Jonathan Barnes, ki Kantovo tezo, da bit ni realni predikat, interpretira kot (gassendijevsko) trditev, da vsaka predikacija lastnosti *P* predmetu *a* implicira zatrditev obstoja *a* (Barnes, 1972: 46).

Če se vrnemo k analizi iz *Edinega možnega argumenta*: na eni strani imamo torej relativno postavljanje oziroma atribucijo; na drugi strani pa imamo eksistenčni stavek »Bog je«. Pri tem stavku gre prav tako za postavljanje, vendar za postavljanje drugačne vrste (cf. Berto, 2013, 15). V tem primeru pojmu Boga ne dodajam kakšne nove lastnosti, ne postavljam ga v razmerje s kakšnim drugim pojmom (s predikatom, kot je vsemogočnost). To, kar postavljam v eksistenčni sodbi, je prej celota predikatov, ki jih razumem pod besedo »Bog«. Stavek »Bog je« ne doda pojmu »Bog« ničesar, pač pa le zatrdi, da obstaja stvar, ki ji ustrezajo vse lastnosti, zbrane pod pojmom »Bog«. In ker takšno postavljanje ni relacijsko, Kant pravi, da je »absolutno«.

Imamo torej dve vrsti sodb, ki uporabljajo kopulo »je«. Prva vrsta sodb pripisuje lastnosti oziroma postavlja relativno, druga pa zatrjuje eksistenco oziroma postavlja absolutno. Kaj si Kant obeta od te analize? Menim, da Kant računa na naslednji premislek. Privzemimo, da je bit res lastnost oziroma realni predikat. To bi pomenilo, da bi beseda »je« enkrat označevala vezni člen, s katerim pripisujemo lastnosti (kot v sodbi »Bog je vsemogočen«), drugič pa bi bila sama neka lastnost (kot v sodbi »Bog je«). Ampak to se zdi absurdno. Zdi se absurdno meniti, da beseda »je«, s katero postavljamo v razmerje subjekt in predikat, postane v eksistenčni sodbi

nek predikat. »Je«, s katerim dodajamo lastnosti, vendarle ne more biti sam neka lastnost; operator atribucije ne more biti atribut.

Pomembno je obdržati v mislih, da Kant tukaj ne trdi, da nas jezikovna bližina eksistenčnih sodb (»Bog je«) in predikativnih sodb (»Bog je vseomogočen«) zmotno navaja k pomešanju teh tipov sodb (Hintikka, 1981: 128; Villko in Hintikka, 2006: 366). To stališče bosta kasneje zagovarjala Frege (Morscher, 1974: 128–30) in Russell (Russell, 2010: 90), a ni del Kantovega argumenta. Nasprotno, Kant računa na to, da nam jezikovna bližina predikativnih sodb in eksistenčnih sodb pomaga bolje razumeti logično distinkcijo med pripisovanjem predikatov in zatrjevanjem eksistence. Ko pripišem predikat, sledi kopuli »je« neka lastnost, npr. vseomogočnost. Ko zatrdim eksistenco, kopuli ne sledi nič. Torej v prvem primeru postavljam relativno (Boga postavljam v relaciji do vseomogočnosti, ki sledi kopuli), v drugem primeru pa postavljam absolutno, torej brez navezave na kakšno določeno lastnost (saj kopuli ne sledi noben predikat). Kantova analiza tu zvesto odraža jezikovno rabo in celo računa na jezikovno bližino atribucije in zatrditve eksistence. Ker ju jezik izraža z *drugáčno* rabo *iste* besede, torej »je«, lahko Kant konceptualno opredeli atribucije in zatrjevanje eksistence kot dva *različna* načina *iste* spoznavno-lingvistične operacije, torej »postavljanja«. Kantova analiza je torej pojmovni prevod jezikovne razlike (vendar za zahtevnejšo prezentacijo Kantove analize glej Engel, 1963: 27).

A to je samo ena, pozitivna plat Kantove analize. V opisnem argumentu, kot smo ga predstavili do zdaj, Kant trdi, da v naši jezikovno-logični rabi že uporabljamo eksistenco na bistveno drugačen način kot lastnosti. Toda po drugi strani, opozarja Kant, nas jezik včasih zavaja v nasprotno stališče, da je namreč obstoj lastnost in da pri zatrjevanju eksistence kombiniramo dva pojma (namreč nek subjekt in predikat »eksistenca«). K temu nas lahko zapeljejo izjave, kot je »Bog je neka obstoječa stvar«. Na prvi pogled se zdi, da ta stavek izraža sodbo tipa »S je P«, torej relativno postavljanje. Toda po Kantu je takšna forma izjave zavajajoča. Pravilneje bi bilo, če bi izjavo preoblikovali v naslednjo formulo: »Nekaj eksistirajočega je Bog,« se pravi, neki eksistirajoči reči pripadajo predikati, ki jih skupaj označujemo z izrazom Bog« (Kant, 2010: 115).² Ta izjava je primernejša zato, ker da jasno vedeti, da »biti eksistirajoča reč« ni lastnost, ki bi bila v naboru lastnosti, vsebovanih v pojmu Boga, temveč je neka obstoječa reč prej nanašalica, ki ji pripišemo vse lastnosti pojma

² Kantova rešitev še zaplete problem, saj je v izrazu »*existierende Dinge*« oz. »eksistirajoča stvar« eksistenca rabljena na atribucijski način, kot deležnik. To morda implicira, da je eksistenca še vedno predikat – morda ne več predikat Boga, pač pa predikat stvari, ki je Bog (Forge, 1975, 130).

Bog. Reči, da Bog biva, ne pomeni, da je bivanje eden od predikatov Boga, pač pa pomeni, da vsi predikati pojma Bog veljajo za neko bivajočo reč (Kant, 2010: 115).

Tukaj se pojavi problem. Ko Kant uvede razliko med relativnim in absolutnim postavljanjem, se opira na obstoječo jezikovno-logično rabo kopule. Toda druge elemente obstoječe jezikovne prakse – stavke, kot je »Bog je nekaj obstoječega« – ima Kant za zavajajoče. Zavajajoči naj bi bili zato, ker zatrjevanje eksistence prikažejo v obliki pripisovanja lastnosti. Po eni strani se Kant opira na običajno govorico; po drugi strani pa hoče govorico modificirati. Z analizo jezikovno-logične rabe kopule se dokoplje do razlike med relativnim in absolutnim postavljanjem, nato s to razliko popravlja druge elemente jezikovne prakse. Ti strategiji sta težko združljivi. Ni jasno, zakaj lahko nek vidik naše jezikovne prakse vzamemo za logično normativnega, nato pa drug vidik jezikovne prakse popravljamo v skladu s to logično normo. Kantovo strategijo bi lahko obrnili. Začeli bi lahko z analizo stavka »Bog je neka obstoječa stvar« in zatrдили, da ta stavek pravilno izraža logično vsebino zatrditve eksistence – in da je eksistenca torej predikat – nato pa bi stavek »Bog je« brali kot zavajajočo formulacijo, ki izpušča predikat »obstoječa reč«. Ta interpretacija bi bila skladna s slovnico, ki stavek »Bog je« obravnava kot nepopolnega (saj izpušča povedkov prilastek). Če je Kant menil, da je jezikovna distinkcija med dvema rabama kopule normativna, atribucijska raba eksistence pa neskladna s to normo, je moral razpolagati z nekim razumevanjem eksistence *neodvisno* od opisnega argumenta. Moral je imeti pojmovno shemo, s katero je že ločeval med bitjo in drugimi lastnostmi, če je hotel zakoliti pravilno jezikovno rabo biti. Zato opisni argument ne deluje sam. Razumemo ga lahko le kot Kantovo pojasnitev, kako naj analiziramo zatrjevanje eksistence po tem, ko že vemo, da bit ni realni predikat, in kako naj skladno s tem razumevanjem prilagodimo svoj filozofski jezik. Opisni argument se mora kombinirati z drugimi razlogi za Kantovo tezo o biti.³

3 Argument iz popolno določenega pojma

Za argument iz popolno določenega pojma je relevanten naslednji pasus iz *Edinega možnega argumenta*:

Vzemite poljubni subjekt, denimo Julija Cezarja. Zberite o njem vse njegove predikate, ki si jih lahko zamislite, vključno s predikatoma časa in prostora, pa

³ Hintikka trdi, da je ta opisni argument edina opora, ki jo ima Kant za tezo o biti: »Če lahko Kantovo poanto spremenim v tautologijo: pravi le to, da predikativna raba glagola 'je' ni njegova eksistencialna raba« (1981: 145).

boste kmalu dojeli, da lahko z vsemi temi določili obstaja ali ne obstaja. Bitje, ki je dalo obstoj temu svetu in temu junaku v njem, bi lahko spoznalo vse te predikate brez ene same izjeme, vendar bi ga še vedno obravnavalo zgolj kot možno reč, ki brez njegovega sklepa ne obstaja. (Kant, 2010: 115)

Jedrni argument se glasi takole. Privzemimo pojem, ki je popolnoma določen. Za večino pojmov, ki jih uporabljamo, sicer velja, da niso določeni v vseh pogledih. To pomeni, da pojem »vrabec« v običajni rabi ne vsebuje natančnih struktur mitohondrijev v celicah vrabcev. Privzemimo pa neskončno močen intelekt (Boga ali superračunalnik), ki lahko tvori popolnoma določene pojme. Pojem, ki bi ga mislil takšen intelekt, bi določal individue oziroma individua, ki potencialno spadajo pod ta pojem, do najmanjših potankosti (Di Bella, 2010). Božji pojem vrabca bi določal natančno strukturo mitohondrijev v vrabčevih celicah. Toda tudi v primeru povsem določenega pojma lahko vidimo, da niti na pozitiven niti na negativen ne odgovarja na vprašanje, ali obstajajo primerki tega pojma. Celo če bi poznali vse lastnosti pojma vrabca, bi bilo za nas zamisljivo oboje, da primerki vrabca bodisi obstajajo bodisi ne obstajajo v svetu. Torej eksistenca ni eno od pojmovnih določil oziroma eden od »realnih predikatov«. Argument lahko shematiziramo takole (prim. Kant, 2019: B 628/ A 600):

- a. Privzemimo popolnoma določen pojem.
- b. Iz poznavanja vseh določil tega pojma ne moremo ugotoviti, ali ima ta pojem v svetu primerke ali ne.
- c. Torej bit ni določilo.

Argument je slab. Njegova (trivialna) napaka je, da eksplicitno privzame to, kar hoče dokazati. Ko Kant v premisi *a* reče »zberite o njem vse njegove predikate«, že privzame, da med te »vse predikate« ne bomo uvrstili eksistence. In podobno, ko v *Kritiki čistega uma* (2019: B 628/ A 600) privzame pojem z »vseskožno določitvijo«, predpostavi, da v tej vseskozni določenosti ni obstoja. To pa ni dovoljeno. V diskusiji o tem, ali je eksistenca realni predikat, sme Kant privzeti kvečjemu pojem, ki bi bil določen v vseh pogledih razen glede eksistence, pri čemer pa ta pogoj ne bi prejudiciral vprašanja, ali sama eksistenca spada med pojmovna določila (oziroma realne predikate). Če pa že v izhodišču privzame pojem, ki ima »zbrane vse predikate«, med katerimi ni obstoja, je odveč dokazovati, da eksistenca ni predikat – saj je to že Kantova izhodiščna podmena. Povedano na kratko, problem argumenta

je v tem, da v premisi *a* že predpostavimo sklep *c*, saj obstoja oziroma neobstoja ne uvrstimo med predikate popolnoma določenega pojma.

Toda Kanta bi lahko brali naklonjeno. Lahko bi rekli, da Kant tu noče podati argumenta v obliki sklepanja. Morda bralko le poziva k miselnemu eksperimentu, ki bi pokazal, da v naši pojmovni praksi eksistence *že* ne štejemo med realne predikate. Vzemimo, da Kant polemizira s filozofinjo, ki verjame v veljavnost ontološkega dokaza. Kant bi ji rekel: eksistenca ni realni predikat. Kajti pomisli: če ti predlagam, da privzameš popolnoma določen pojem, reciva popolnoma določen pojem Cezarja, med določila tega pojma ne boš štela Cezarjeve eksistence oziroma neeksistence. Toda problem takšnega branja argumenta iz popolnoma določenega pojma je spet ta, da teze »eksistenca ni realen predikat« ne zatrdi dovolj močno, da bi lahko zavrnila ontološki dokaz. Kantova nasprotnica lahko odvrne: res je, da v običajni pojmovni praksi eksistence ne štejemo med realne predikate. A to mi ne preprečuje, da eksistence ne bi štela za takšen predikat pri dokazovanju Božjega bivanja. Za govor o Božjem bivanju smemo pričakovati, da bo presegel običajno pojmovno prakso. V takšni smeri poteka tudi Heglova kritika Kantove teze o biti (Hegel, 2001: 78–79). Zato je Kantov argument iz popolnoma določenega pojma v najslabšem primeru kriv *petitio principii*, v najboljšem pa (podobno kot opisni argument) pokaže samo, da v običajni pojmovni praksi eksistence ne uvrščamo med običajne predikate – to tezo pa lahko sprejme filozofinja, ki meni, da je eksistenca (v resnici) realni predikat.

4 Argument iz primerjave

Naslednji argument za tezo o biti je argument iz primerjave. Relevanten je poudarjen stavek v naslednjem pasusu:

Če sedaj vzamem subjekt (Boga) skupaj z vsemi njegovimi predikati (med katere sodi tudi vsemogočnost) in rečem *Bog je* ali *Je neki Bog*, tedaj pojmu Boga ne dodam nobenega novega predikata, temveč le postavim subjekt sam na sebi z vsemi njegovimi predikati, in sicer *predmet* v odnosu do mojega *pojma*. Oba morata vsebovati natanko isto, in zato se pojmu, ki izraža zgolj možnost, s tem, da mislim njegov predmet kot dan sploh [...] ne pridruži nič drugega. In tako dejansko ne vsebuje nič več kot zgolj možno. **Sto dejanskih tolarjev ne vsebuje niti najmanj več kot sto možnih.** (Kant, 2019: B 627/ A 599).

Argument iz primerjave pravi, da lahko ob primerjavi stotih dejanskih tolarjev s stotimi možnimi tolarji vidimo, da sto dejanskih tolarjev ne vsebuje ničesar več (nobene dodatne značilnosti, atributa, večje intenzije) kakor sto možnih tolarjev. Takoj je v redno opozoriti, da je primer zavajajoč. Tezo, da *pojem dejanskih stotih tolarjev ne vsebuje nič več kakor pojem možnih stotih tolarjev*, lahko namreč spontano razumemo kot primerjavo med dvema količinama tolarjev, in ne kot primerjavo med intenzijama dveh pojmov (Forgie, 1975: 568). Če jo razumemo v tem smislu, se zdi Kantova ocena, da je vsebina stotih možnih tolarjev identična vsebini stotih dejanskih tolarjev, bolj samoumevna, kot je v resnici; torej moramo biti pazljivi, da primerjavo med pojmom možnih in pojmom dejanskih stotih tolarjev razumemo kot primerjavo med intenzijo (lastnostmi, zbranih v dveh pojmihi), in ne kot primerjavo med *količino* tolarjev. Prav tako je vredno upoštevati, da Kant v tej primerjavi ne vidi zaključenega argumenta, temveč jo ima prej za *sklep* neke druge argumentacije (*»tako dejansko ne vsebuje nič več kot zgolj možno«*; »oba *morata* vsebovati natanko isto«). Toda v literaturi (Hegel, 2001: 78; Heidegger, 1927: 50; Barnes, 1972: 50) se primerjavo med možnimi in dejanskimi tolarji pogosto razume kot samostojen in včasih celo edini razlog za tezo o biti, zato jo bom tudi v tem članku obravnaval posebej.

Argument se v razvitejši obliki glasi:

- a. Predstava možnega x ne vsebuje nič manj lastnosti kot predstava dejanskega x .
- b. Dejanski x obstaja, možni x ne obstaja.
- c. Če » x obstaja« interpretiramo kot »predstava dejanskega x ima lastnost obstoja«, dopustimo, da ima predstava dejanskega x eno lastnost, ki je predstava možnega x nima, kar pa je v nasprotju s prvo premiso.
- d. Torej » x obstaja« ne pripiše x nobene lastnosti.

Argument se zdi dober. Toda premisa (a) je sporna, saj se primerjava, h kateri nas poziva Kant, zdi nejasna. Kako naj primerjamo predstavo možnih tolarjev in dejanske tolarje? Poziv, naj si zamislimo možnost nečesa, je psihološko nejasen in kontaminiran z nelogičnimi, domišljjskimi dejavniki (Djukic, 1996: 476–7; Shaffer, 1962: 317; Wittgenstein, 2014: 88). Opazimo lahko, da si po Kantu *v mislih* predstavljamo oboje, tako možne tolarje kot dane tolarje (glej naslednjo konstrukcijo: »pojmu, ki izraža zgolj možnost, s tem, da *mislim* njegov predmet kot dan sploh, [ne dodam ničesar]«). Ampak če si oboje, tako možne kot dane tolarje,

predstavljam v mislih, potem bodo imeli oboji enako vsebino, saj so oboji mišljeni tolarji, in ne tolarji, kolikor bi obstajali dejansko v stvarnosti. Do resnične vsebinske med možnimi in dejanskimi tolarji bi prišli le, če bi primerjali *dejanske* tolarje (torej tolarje ali evre, ki jih imam res v denarnici) s pojmom možnosti takšne vsote. Ampak takšna primerjava se zdi absurdna. Ali si naj zamislimo tolarje, ki so v resnici tukaj na mizi, nato pa jih v mislih primerjamo z bolj senčnimi ali zabrisanimi tolarji, ki naj bi upodabljali njihovo možnost? Zato moramo Kantov miselni poskus rešiti psihologije. Ne smemo ga interpretirati kot poziv k dejanski mentalni primerjavi.

Drugi problem premise *a* je, da pojmi v Kantovi epistemologiji načeloma vsebujejo *manj* lastnosti kot njihovi ustrezni zori. Pojem je po Kantu abstrakten, kar pomeni, da odmišlja nekatere lastnosti predmetov, ki spadajo pod njega. In nasprotno, predmeti so »zmerom bogatejši (v lastnostih) kot katerikoli pojmovni opis, ki ga lahko podamo o teh predmetih.« Kot pravi Kant: »Vsak *pojem* je z ozirom na to, kar v njem samem ni vsebovano, nedoločen [...] vsaka reč pa po svojih možnostih stoji še pod načelom *vesekozne* določitve« (Kant, 2019: B 600 / A 572). Če upoštevamo te omejitve, se prva premisa zdi neresnična, saj pojem možnega x vsebuje manj kot zor ali predstava dejanskega x (Bencivenga, 1987: 104).

Zato moramo prvo premiso popraviti v naslednjo obliko:

- a'. Vsako lastnost, ki jo je mogoče pripisati dejanskemu x , je mogoče pripisati tudi možnemu x .

Se pravi, če je dejanskim tolarjem mogoče pripisati lastnosti, kot so kvaliteta zlitine, obrabljenost ali nepravilnost v izdelavi, potem je isto lastnost mogoče pripisati tudi možnim tolarjem. Strožje se formulacija glasi takole: Če je resnična sodba »*obstaja individuum, ki je T in Y*«, potem bi bila, če ta individuum ne bi obstajal, resnična tudi sodba »*možen je individuum, ki je T in Y*«, pri čemer T pomeni »biti tolar«, »Y« pa katerikoli poljubno lastnost. Tako izrazimo intuicijo, da ni nobene lastnosti, ki je načeloma ne bi mogli pripisati možnemu individuu, pod pogojem, da lahko to lastnost pripišemo tudi temu individuu, kolikor dejansko obstaja. Formulacija premise *a'* pa ima pred prejšnjo verzijo to prednost, da nas ne zavezuje k psihološko nejasnemu postopku primerjave (ali k privzetju spornih elementov Kantove epistemologije, kot sta zor ali popolnoma določen pojem).

V popravljani različici bi se argument iz primerjave torej glasil:

- a'. Vsako lastnost, ki jo je mogoče pripisati dejanskemu x , mora biti mogoče pripisati tudi možnemu x .
- b'. Dejanski x obstaja, možni x ne obstaja.
- c'. Če » x obstaja« interpretiramo kot » x ima lastnost obstoja«, dopustimo, da možnemu x ne moremo pripisati vsaj ene lastnosti, kar pa je v nasprotju s prvo premiso.
- d'. Torej obstoj ni lastnost.

To je prepričljivejša formulacija argumenta iz primerjave. Če je neko lastnost mogoče pripisati dejanskemu predmetu, potem jo je mogoče pripisati tudi možnemu predmetu: toda ker obstoječi predmet obstaja, možni pa ne, obstoj torej (z ozirom na prvo premiso) ne more biti lastnost.

Prvo premiso pa je mogoče napasti na novi točki. Kantu bi lahko zdaj odgovorili, da ni podal razlogov, *zakaj* bi vsako lastnost, ki jo ima dejanski predmet, *moralo* biti mogoče pripisati tudi predmetu, kolikor je možen. Morda je izjema tega principa prav obstoj. Se pravi, morda je obstoj pač lastnost, ki je načeloma ne more imeti predmet, kolikor je zgolj možen, ima pa jo ta predmet, kolikor je dejanski. V tem primeru bi bila obstoj edina lastnost, ki je ne bi bilo mogoče pripisati možnemu predmetu, kar pa ne bi pomenilo, da *ni* lastnost – je zgolj izjemna lastnost. Zato potrebuje premisa *a'* dodatno utemeljitev. Kant mora razložiti, *zakaj ne sme* biti eksistenca (ali sploh katerakoli lastnost) takšna, da jo je mogoče pripisati zgolj dejanskemu predmetu *a*, ne pa tudi možnemu predmetu *a*. Šele ta premislek lahko utemelji argument iz primerjave.

To vlogo pa izpolni argument iz identifikacije, ki ga obravnavam v naslednjem razdelku.

5 Argument iz identifikacije

Argument iz identifikacije sledi v *Kritiki čistega uma* neposredno po navedem mestu z argumentom iz primerjave. Relevantno je naslednje mesto:

Kajti ker možni tolarji pomenijo pojem, dejanski pa predmet in njegovo pozicijo samo na sebi, bi v primeru, ko bi predmet vseboval več kot pojem,

moj pojem ne vseboval celotnega predmeta, in torej tudi ne bi bil ustrezen pojem tega predmeta. (Kant, 2019: B627/ A 599)

Jedrni argument dobro povzame Joseph Moreau:

Če bi v trikotniku, narisanim na tablo, bilo nekaj več kakor v trikotniku, ki si ga zamislimo v razumu, potem ta pojem trikotnika ne bi bil adekvaten narisnemu trikotniku. (1969: 30)

Argument, ki ga Kant izrazi v izjemno zgoščeni obliki, bom zdaj rekonstruiral v terminih, ki niso kantovski. Pri tem bom rutinsko in brez posebne diskusije popravil nekatere šibkosti, ob katerih se interpreti običajno zadržujejo (Djukic 1996; Forgie 1975).

Pomislimo na naslednje situacije: pričakovanje otroka; načrtovanje stavbe; zaris trikotnika na tablo; čakanje na rast drevesa iz semena; pisanje knjige; Božje stvarjenje Julija Cezarja. Te situacije bom imenoval eksistenčno dinamične situacije. Eksistenčno dinamične so zato, ker vključujejo predmet ali individua s spremenljivim eksistenčnim statusom. Pričakovanega otroka še ni, vendar bo; načrtovana stavba je potencialna, a jo bomo najbrž postavili; trikotnik je sprva zgolj v našem duhu, nato pa ga zarišemo na tablo; Julij Cezar je v duhu Boga, nato ga Bog ustvari. Ključno za eksistenčno dinamične situacije pa je, da lahko v njih govorimo prav o tistem individuumu ali predmetu, ki bo obstajal. Ko se pogovarjamo o pričakovanem otroku, govorimo o otroku, ki se bo rodil. Ko matematik v umu snuje trikotnik, razmišlja prav o tistem trikotniku, ki ga bo narisal na tablo (razen če se bo pri zarisu zmotil: takrat bo rekel, da to ni tisti trikotnik, ki ga je hotel narisati). Individue s spremenljivim eksistenčnim statusom lahko torej identificiramo. Potencialni, načrtovani, morebitni, rastoči in nastajajoči individui še ne obstajajo, a jih lahko identificiramo kot prav tiste, ki bodo enkrat tukaj. Pričakovanje otroka se nanaša na individua, ki še ne obstajajo, vendar je pričakovanje prav tistega otroka, ki se bo rodil (in ne pričakovanje kateregakoli človeškega bitja, ki bo ustrezal opisu »biti otrok te in te matere, ki je v tem in tem času noseča«). In podobno: Julij Cezar, ki ga ima v umu Bog pred stvarjenjem, je prav tisti Julij Cezar, ki bo kasneje obstajal, in ne katerikoli človek, ki bo ustrezal opisu »prvi rimski imperator«.

Za eksistenčno dinamične situacije sta torej bistveni dve potezi. Prvič, vključujejo dve fazi: v prvi fazi popolnemu opisu P ne ustreza noben individuum, v drugi fazi pa začne obstajati individuum a, ki ustreza P. Drugič: v obeh fazah uporabljamo oznake (lastna imena; samostalniške konstrukcije s kazalnim zaimki), ki enoznačno identificirajo individua a. Primer z zarisanim trikotnikom je eksistenčno dinamična situacija zato, ker (1) vključuje dve fazi: fazo, v kateri ni individua, ki bi ustrezal pojmu »trikotnik na tabli«, in fazo, v kateri obstaja individuum a, ki ustreza pojmu »trikotnik na tabli«, in ker (2) lahko matematik v obeh fazah – torej tudi vnaprej – identificira a. In podobno: primer z Julijem Cezarjem je eksistenčno dinamična situacija. Pred stvarjenjem ni individua, ki bi ustrezal Božji ideji o Juliju Cezarju; po stvarjenju takšen individuum obstaja. Vendar ko Bog pred stvarjenjem razmišlja o Juliju Cezarju, ima v umu prav tistega individua, ki ga bo kasneje ustvaril.

Zdaj pa vzemimo, da bi bila eksistenca lastnost. Če bi bila eksistenca lastnost – tako se glasi Kantov identifikacijski argument – potem bi bile eksistenčno dinamične situacije nemogoče, pojmovni absurd. Zakaj? Vzemimo primer z zarisom trikotnika. Če sta neobstoj in obstoj lastnosti, potem mora izraz »načrtovani trikotnik« vključevati lastnost neobstoja. »Biti načrtovan« implicira »še ne obstajati«, torej mora neobstoj – če je res lastnost – pripadati načrtovanim predmetom kot lastnost. Če načrtujem zaris trikotnika, potem vem, da ta trikotnik trenutno ne obstaja. Podobno velja za pojme, ko so pričakovani otrok, drevo, ki še ni vzklilo, in Julij Cezar, kolikor je v Božjem umu. Problem pa je naslednji: trikotnik, ki ga matematik nato zariše na tablo, nima lastnosti neobstoja. Nasprotno: po hipotezi, da je eksistenca lastnost, ima zarisani trikotnik lastnost obstoja. Toda to pomeni, da v vsaj eni lastnosti, namreč eksistenci, zarisani trikotnik ne more ustrezati ideji, ki jo je imel matematik o načrtovanem trikotniku pred zarisom. Matematik je imel v mislih trikotnik, ki še ne obstaja, zarisani trikotnik pa je obstoječ. Če bi bila eksistenca in neeksistenca predikata, bi moral matematik ob pogledu na narisani trikotnik torej reči: "Nisem imel v mislih takšnega trikotnika, tisti, o katerem sem razmišljal jaz, je bil drugačen, kajti ni obstajal" (prim. Moreau, 1969: 30). In podobno: rojeni otrok bi se od pričakovanega otroka vedno razlikoval najmanj po eni lastnosti, namreč po tem, da obstaja. Niti Bog ne bi mogel ustvariti Julija Cezarja, ki bi ustrezal pojmu Cezarja pred stvarjenjem: kajti pred stvarjenjem je imel Julij Cezar lastnost neobstoja, ustvarjeni Julij Cezar pa lastnost eksistence. Skuhana jed bi se vedno razlikovala od recepta po tem, da obstaja; iz želoda ne bi nikoli zrasel točno tisti hrast, ki je bil v njem prisoten v zasnutku; aktualne stvari ne bi mogle biti ravno tiste stvari, ki so bile prej potencialne. Na kratko: v eksistenčno dinamičnih situacijah ne bi več mogli

identificirati individuov s spremenljivim eksistenčnim statusom. To je nesprejemljiv sklep, v katerega bi nas po Kantu pripeljalo stališče, da sta obstoj (in neobstoj) lastnosti.

Zdaj je jasno, v čem je resnična ost primera tolarjev iz primerjalnega argumenta. Če bi obstajala kakšna lastnost, ki bi jo lahko pripisali samo dejanskim tolarjem, ne pa tudi možnim tolarjem, potem dejanski tolarji ne bi mogli nikoli biti tisti tolarji, ki so bili pred udejanjenjem le možni (Berto, 2013: 15; Forgie, 1975: 565). Ko Kant pravi, da imata pojem možnega in pojem dejanskega isto vsebino, ne zatrdi le preproste intuicije. Kant postavi močnejši argument, da bi vsaka kršitev tega načela vodila v logično nesprejemljive posledice, namreč v prekinitev identifikacije v eksistenčno dinamičnih situacijah: v situacijah pričakovanja, načrtovanja, obetov, strahu ali proizvajanja. Zavrnitev takšne konsekvence je jedro argumenta iz identifikacije.

Argument iz identifikacije je prav tako vir kontroverz (Djukic, 1996; Forgie, 1975: 571; Forgie, 2008: 126). Te kontroverze Kantu praviloma očitajo, da ni nobenega razloga, da pojem možnih stotih tolarjev ne bi vseboval lastnosti biti. Če je mogoče, da bi obstajalo sto tolarjev, in če je obstoj ena od pojmovnih lastnosti, potem bi moral pojem stotih možnih tolarjev vsebovati tudi lastnost biti. To, da nek pojem vsebuje bit (pod predpostavko, da je bit res pojmovna lastnost), še ne pomeni, da primerki tega pojma že s tem obstajajo in da gre torej za dejanske tolarje. Ne: pomeni kvečjemu to, da jih bomo mdr. prepoznali po lastnosti obstoja. Ponazorimo to idejo s primerom fiktivnih bitij. Bralci Doyleve serije se pogosto vprašajo: »Ali je kadarkoli bil dejansko obstoječi Sherlock Holmes?« To vprašanje je povsem smiselno, na njem ni ničesar protislovnega. Z njim se vprašamo, ali je kadarkoli obstajal individuum, za katerega bi veljale bistvene lastnosti, ki jih Sherlocku Holmesu pripišejo Doylevi romani, poleg tega pa bi imel ta posameznik še lastnost obstoja.

Kritična pa je zdaj naslednja točka: pojem »obstoječega Sherlocka Holmesa« je koherenten tudi v svetu, v katerem ni posameznika, ki bi ustrezal temu pojmu. Pojem »obstoječči Sherlock Holmes« nikakor ne implicira, da mora Sherlock Holmes nujno obstajati. Torej (pod predpostavko, da bit je lastnost) prav tako ni nujno, da pojem možnih tolarjev *ne vsebuje* lastnosti biti. Nobene logične in metafizične nekoherentnosti ni na ideji, da med lastnosti, ki jih vsebujejo možni tolarji, vključimo tudi obstoj; še vedno je možno, da teh tolarjev ni, kar pač velja tedaj, ko ni nobenega individua, ki bi ustrezal lastnostim, zajetim s pojmom možnih tolarjev (vključno z bitjo). In podobno, če se vrnemo k primerom, ki smo jih uporabili pri opisu

eksistenčno dinamičnih situacij: ko govorimo o »pričakovanem otroku«, »potencialnem hrastu« ali »načrtovanem trikotniku«, ni nobenega protislovja na tem, da opis teh individuov že vsebuje lastnost biti. Ko pričakujemo otroka, ga pričakujemo kot nosilca številnih lastnosti (npr. biti novorojenček), med temi lastnosti pa je tudi lastnost biti. Pojmi ali opisi, ki jih uporabljamo, lahko brez logičnih ali metafizičnih težav vsebujejo lastnost biti, tudi v primeru, ko individuov, ki ustrezajo temu pojmu, (še) ni. Napaka identifikacijskega argumenta je v domnevi, da bi morali v fazi, ko *a*-ja še ni, za govor o prihodnjem *a*-ju uporabljati pojem oziroma opis, ki bi vseboval lastnost neobstoja, v fazi, ko *a* obstaja, pa bi morali nato uporabljati nek drug pojem ali opis, ki bi vključeval lastnost obstoja. Samo pod tem pogojem lahko nastopi problem, ki smo ga orisali zgoraj; tj. samo v tem primeru lahko imamo težave z opisovanjem in identifikacijo individuov, ki jih še ni in za katere naj bi v prihodnosti uporabljali drugačen pojem/opis kot v sedanjosti, ko jih ni. Vendar ne: v obeh fazah bi lahko uporabljali pojem ali opis, ki bi vključeval lastnost obstoja, tudi v fazi, ko *a*-ja še ni. Dejstvo, da *a*-ja trenutno ni, nam ne nalaga, da moramo v pojem o prihodnjem ali morebitnem *a*-ju, ki ga imamo trenutno, vključiti neobstoj. Torej je zadrega z identifikacijo ali adekvacijo, ki jo izpostavi Kant, lažna; temelji na doktrini »izomorfizma« (Forgie, 1975: 571), torej prepričanja, da mora pojem neke stvari v fazi, ko te stvari ni, vključevati predikat neobstoja.

Ta kritika identifikacijskega argumenta se zdi prepričljiva. Vendar ima tudi sama neko odločilno pomanjkljivost: dokaže več, kot je nameravala. Kajti če Kantu oporekamo, češ da lahko pojem možnih tolarjev vsebuje lastnost biti tudi tedaj, ko se nanaša na tolarje, ki so zgolj možni – podobno kot lahko pojem obstoječega Sherlocka Holmesa vsebuje bit tudi v primeru, ko ne obstaja individuum s takšnim opisom – potem zavrneemo ne samo Kantov identifikacijski argument, temveč spodkopljemo možnost ontološkega dokaza. Spomnimo, da je ontološki dokaz sklepal, da če pojem Boga vsebuje pojem biti, potem mora Bog obstajati (glej Barnes, 1972). Ampak zgornja Kantovega identifikacijskega argumenta (Djukic, 1996; Forgie, 1975; Forgie, 2008) je dopustila rabo pojmov, ki (1) vsebujejo lastnost obstoja in ki (2) vendarle nimajo instanc v svetu. To idejo je obrnila *proti* Kantovemu identifikacijskemu argumentu, vendar z njo hkrati ogrozi ontološki dokaz: če res lahko uporabljamo pojme, ki kot lastnost vsebujejo bit, ne da bi se s tem (logično ali metafizično) zavezali k obstoju primerkov teh pojmov, potem ontološki dokaz izgubi vso svojo moč. Če lahko koherentno uporabljamo pojem »obstoječega Sherlocka Holmesa«, ne da bi se s tem zavezali k eksistenci njegovega primerka, potem je tudi mogoče koherentno govoriti o pojmu Boga, ki vključuje bit, ne da bi

nas takšen pojem zavezoval k sprejetju bivanja Božjega. Z drugimi besedami, pojem Boga, ki bi vključeval bit, ne bi povedal ničesar o vprašanju, ali Bog obstaja, podobno kot nam pojem »historično obstoječega Sherlocka Holmesa« ne pove ničesar o tem, ali je takšen individuum kadarkoli obstajal (a za drugačno analizo fiktivnih lastnih imen v kontekstu razprave o biti in realnem predikatu glej Kripke, 2013). Kot vidimo, specifična zavrnitev identifikacijskega argumenta, ki smo jo obravnavali tukaj, zavrne tako Kantov tezo, da je bit realni predikat, kot tudi predpostavko ontološkega argumenta, da bi iz vsebovanja lastnosti obstoja v pojmu Boga sledilo bivanje Božje. Ta kritika napade preveč: ne spodkoplje samo orožja, ki ga je Kant uporabil proti ontološkemu dokazu, pač pa tudi sam ontološki dokaz.

Ta povratni udarec nam v vsakem primeru pokaže, da je diskusija o biti kot predikatu zapletenejša, kot se zdi na prvi pogled – in kot bi lahko presodili po skopo odmerjenih straneh, ki jih biti nameni Kant.

6 Sklep: Zakaj Kantova teza potrebuje *reductio* argument?

Kot smo videli, ima identifikacijski argument nekatere pomanjkljivosti. Toda ta argument vsaj *poskuša* doseči nekaj, česar prvi trije argumenti sploh ne nameravajo. Predstavi nam protidejstveni scenarij, ki (domnevno) pokaže, da bi v primeru, če bi bila bit predikat, morali sprejeti nekatere uničujoče posledice za našo pojmovno prakso (tj. zavrniti bi morali možnost identifikacije individuov v eksistenčno dinamičnih situacijah); preostali argumenti so kvečjemu zakrinkani opisi naše obstoječe pojmovne prakse. V krajšem sklepu bom premislil, zakaj Kantova teza potrebuje takšen *reductio* argument, tudi če mu v tej konkretni različici spodleti.

Kantova teza o biti uživa precejšnje filozofsko strinjanje (vsaj v krogih, ki se ne poglobljajo v Kantove razloge zanjo). Teza po mojem mnenju dolguje svoj uspeh preprostemu razlogu: filozofi in filozofinje se s tezo, da bit ni lastnost, strinjamo že pred branjem *Kritike čistega uma*. Slutimo, da mora pridevnik »obstoječ« izražati nekaj bistveno drugačnega kot pridevnika »rdeč« ali »smrten«. »Smiselno in resnično je trditi, da bo moja prihodnja hiša boljša, če bo imela izolacijo, kot pa če je nima, vendar kaj bi lahko pomenilo trditi, da bo boljša, če bo obstajala, kot pa če ne bo obstajala?« (Malcolm, 1960: 43). Se pravi, zdi se, da obstaja med lastnostjo, kot je »imeti izolacijo«, in domnevno lastnostjo, kot je eksistenca, neka bistvena razlika. Ampak ko moramo, težko navedemo metafizične ali logične razloge za izjemnost biti. (»Če me kdo vpraša, kaj bit ni, odvrnem, da ni realni predikat; a ko me vprašajo,

zakaj ni realni predikat, se znajdem v temi«, bi lahko parafrazirali Avgušтина). Kajti morda naš občutek, da eksistenca ni lastnost v običajnem smislu, izhaja zgolj iz jezikovne prakse. Pomislimo: v jezikovni praksi praviloma predpostavljamo, da stvari, o katerih govorimo, obstajajo – zato je navajanje obstoja kot lastnosti stvari običajno redundantno. Če med prednostmi svojega avtomobila poleg dobrih pospeškov in prostornosti navedem to, da ta avto obstaja, izrečem nekaj odvečnega, saj z govorjenjem o avtomobilu že predpostavljam (tako kot moji naslovniki), da ta avto obstaja. Trditev, da stvar, o kateri govorimo, eksistira, v večini govornih situacij nima informativne vrednosti, saj je naša pragmatična domneva ta, da referenti našega govora pač eksistirajo (cf. Engel, 1963: 31). Kantova teza, da bit ni realni predikat ali da ne doda ničesar novega pojmu stvari, se nam morda zdi sprejemljiva zgolj zaradi te jezikovne prakse. Morda bi se nam zdela manj sprejemljiva, če v dnevnih govornih situacijah ne bi rutinsko privzemali obstoja stvari, na katere se nanaša naš govor. Vzemimo, da mesto prizadene potres, ki uniči velik del imetja prebivalcev. V takšni situaciji postanejo eksistenčne izjave (»Moj avto obstaja«; »Moja hiša je«) polnopomenske. Niso več redundantne, kot velja običajno. Zamislimo si človeka, ki trpi redne in prepričljive halucinacije. Zanj stavek »Ta miza obstaja« vsekakor pove nekaj informativnega. Stavek »Miza v moji kuhinji obstaja« doda pojmu »Miza v moji kuhinji« nekaj novega, saj zatrdi, da miza ni utvara.

V takšnih jezikovnih situacijah bi postala teza »Bit ni lastnost« manj intuitivno sprejemljiva. V razmerah, kjer je pripisovanje obstoja stvari tako informativno kot pripisovanje drugih lastnosti, ne bi soglašali s tezo, da je obstoj bistveno drugačen od drugih lastnosti. Sumimo lahko torej, da se filozofi v splošnem strinjajo s Kantovo tezo o biti le zato, ker je eksistenca praviloma – zaradi supozicije eksistence reference stavkov v naravnih jezikih – pač neinformativna. Neinformativna ni nujno zaradi posebnih logičnih ali metafizičnih značilnosti eksistence, temveč zato, ker je obstoj stvari, ki jim pripisujemo lastnosti, pragmatična predpostavka večine govornih situacij. Prav zato mora biti Kantova teza več kot le gola zatrditev – potrebuje argumentacijo. Za tezo, da bit ni podobna drugim lastnostim, mora Kant navesti razloge, ki bi bili prepričljivi tudi za (hipotetičnega) govorca, ki ne more rutinsko predpostavljati, da stvari, o katerih govori, obstajajo (prepričljiv mora biti torej za govorca, ki ima eksistenco stvari praviloma za netrivialno informacijo). Tega ne dosežejo prvi trije argumenti; ta cilj pa *vsaj poskuša* doseči argument iz identifikacije. Argument iz identifikacije je *reductio ad absurdum*, ki nam pokaže logično nesprejemljive posledice, v katere nas naj bi pripeljala hipoteza, da je eksistenca lastnost.

Sklenimo torej, da je argument iz identifikacijske najmočnejša točka Kantove razprave o biti – in da diskusije, ki se osredotočajo na primerjalni argument (Hegel 2010, Heidegger 1927), zgrešijo bistveno.

Literatura

- Anselm (1996). *Monologion and Proslogion*. Indianapolis: Hackett.
- Barnes, J. (1972). *The Ontological Argument*. London: Palgrave Macmillan.
- Bencivenga, E. (1987). *Kant's Copernican Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Berto, F. (2013). *Existence as Real Property. The Ontology of Meinongianism*. Dordrecht: Springer.
- Descartes, R. (1973). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Descartes, R. (2017). *Objections to the Meditations and Descartes's Replies* (ur. Bennett, J.). Dostopno na: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1642.pdf>
- Di Bella, S. (2010). »The Myth of the Complete Concept: Completeness and Individuation in Kant and Leibniz«, V: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin: De Gruyter, str. 309–322.
- Djukic, G. (1996). »Kant on Existence as a Property of Individuals«. *History of Philosophical Quarterly* 13 (4), str. 469–481.
- Engel, M. S. (1963). »Kant's 'Refutation' of the Ontological Argument«. *Philosophy and Phenomenological Research*, 24 (1), str. 20–35.
- Forgie, J. W. (1975). »Kant and the Question 'Is Existence a Predicate?'. *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (4), str. 563–582.
- Forgie, J. W. (2008). »How is the question 'Is Existence a Predicate?' relevant to the ontological argument?«. *International Journal for the Philosophy of Religion* 64, str. 117–133.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Znanost logike 1*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Heidegger, M. (1927). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- Hintikka, J. (1981). »Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument«. *Dialectica*, 35 (1/2).
- Kant, I. (2010). »Edini možni argument za demonstracijo obstoja Boga«. V Kant, I. *Predkritični spisi*, Ljubljana: Založba ZRC.
- Kant, I. (2019). *Kritika čistega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kobe, Z. (2011). »Kantova kritika ontološkega dokaza ali Kaj pomeni absolutno nujno«. *Problemi*, 49 (7–8), str. 261–312.
- Kripke, S. (2013). *Reference and Existence: The John Locke Lectures*. Oxford: Oxford University Press.
- Lochhead, D. M. (1966). »Is Existence a Predicate in Anselm's Argument?«. *Religious Studies*, 2 (1), str. 121–127.
- Malcolm, N. (1960). »Anselm's Ontological Arguments«. *Philosophical Review* 69, str. 41–62.
- Marion, J.-L. (1998). »Ali dokaz izhaja iz ontologije?«. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo*, 3 (11/12), str. 15–50.
- Moreau, J. (1969). *Le Dieu des philosophes, (Leibniz, Kant et nous)*. Pariz: Vrin.
- Morscher, E. (1974). »Ist Existenz ein Prädikat?«. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 28 (1), str. 120–132.
- Peez, V. (1982). »Is Existence a Predicate?«. *Philosophy*, 57, str. 395–401.
- Russell, B. (2010). *The Philosophy of Logical Atomism*. London: Routledge.
- Shaffer, J. (1962). "Existence, Predication, and the Ontological Argument", *Mind*, 71, str. 307–325.
- Vilkko, R. in Hintikka, J. (»Existence and Predication from Aristotle to Frege«. *Philosophy and Phenomenological Research*, 73 (2).
- Wittgenstein, L. (2014). *Filozofske raziskave*. Ljubljana: Krtina.

»SPLOŠNA ZGRADBA SVETA« V *TRAKTATU*: NEKAJ MISLI OB IZIDU NOVEGA PREVODA WITTGENSTEINOVEGA *TRAKTATA*

Sprejeto

14. 8. 2023

Pregledano

1. 10. 2023

Izdano

22. 12. 2023

ANDREJ ULE

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Ljubljana, Slovenija
andrej.ule@uni-lj.si

DOPISNI AVTOR

andrej.ule@uni-lj.si

Ključne besedetraktat,
povsem splošni stavki,
splošna struktura sveta,
elementarni stavki,
dejstva

Izveček Razpravljam o pomenu t. i. splošne strukture sveta in povsem splošnih (povsem posplošenih) stavkov v Wittgensteinovem *Logično-filozofskem traktatu*. Ugotavljam, da sleherna primerjava povsem splošnih stavkov in elementarnih stavkov ustreza nečemu nemogočemu, namreč želeli povedati nekaj smiselnega o svetu kot omejeni strukturirani celoti. Ali to pomeni, da je treba prenehati z vsemi izjavami o dejstvih in svetu, zlasti o *vseh* dejstvih in *vsem* svetu? Mislim, da ne, kajti prenehati govoriti o nečem ne pomeni nujno, da smo presegli ta govor, potrebno je še, da presežemo vsako potrebo ali težnjo po takšnem govoru. To po Wittgensteinu terjaja precej več kot odpoved nesmiselnim stavkom, terjaja namreč tudi *nanašanje na smisel sveta* (6.41) skozi »transcendentalno« enost sveta in življenja (5.621).

“THE GENERAL STRUCTURE OF THE WORLD” IN *TRACTATUS*: SOME THOUGHTS ON THE RELEASE OF THE NEW TRANSLATION OF WITTGENSTEIN’S *TRACTATUS*

ANDREJ ULE

University of Ljubljana, Faculty of Theology, Ljubljana, Slovenia
andrej.ule@uni-lj.si

CORRESPONDING AUTHOR

andrej.ule@uni-lj.si

Accepted

14. 8. 2023

Revised

1. 10. 2023

Published

22. 12. 2023

Abstract I am debating the meaning of the so-called general structure of the world and the completely general (completely generalized) sentences in Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus*. I find that any comparison of completely general sentences and elementary sentences corresponds to something impossible, namely wanting to say something meaningful about the world as a limited (and structured) whole. Does this mean that all statements about facts and the world, especially about all facts and the whole world, must be stopped? I don’t think so, because to stop talking about something doesn’t necessarily mean that we’ve transcended that speech, it’s also necessary to transcend any need or desire for such speech. According to Wittgenstein, this requires much more than the rejection of meaningless sentences, namely, it also requires reference to the meaning of the world (6.41) through the “transcendental” unity of the world and life (5.621).

Keywords

tractatus,
completely general
sentences,
the general structure of
the world,
elementary sentences,
facts

<https://doi.org/10.18690/analiza.27.2.197-204.2023>

CC-BY, text ©Ule, 2023



This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Novi prevod in nova izdaja *Traktata* je torej tu in skrajni čas je že, da je tu. Hvaležen sem Borutu Cerkovniku, Tomažu Grušovniku in Primožu Čučniku za njihovo delo pri prenovljenem prevodu in njegovem izidu. Kaj pa sedaj? Kaj novega se da sploh še reči o *Traktatu*, potem, ko je bilo o njem že toliko povedanega, celo zapetega in zaigranega na instrumente? Po eni strani se zdi, da ni več kaj novega za povedati, a po drugi strani nam lahko vsak stavek Traktata pove nekaj novega, celo povsem novega, vsaj glede na dosedanje dominantne interpretacije.

V svojem kratkem prikazu se bom naslonil na neko na videz malo podrobnost v *Traktatu*, namreč na Wittgensteinovo razpravljanje o ti. povsem splošnih stavkih in o splošni zgradi sveta, ki nam jo posredujejo. Povsem splošni stavki so stavki, ki ne vsebujejo nobenih imen predmetov ali predikatov. Oni so kvantificirani stavki, ki se nanašajo le na splošne individualne ali predikatne spremenljivke. O tem, kakšno vlogo imajo takšni stavki v razlagi logične zgradbe jezika in sveta Wittgenstein razpravlja le v par tezah, ki sodijo pod glavno tezo 5 o stavkih kot resničnostni funkciji elementarnih stavkov (Wittgenstein, 2022: 153-155, 1974: 51-52).

Osrednja je tu teza 5.5262:

»Resničnost ali neresničnost *vsakega* stavka spremeni vendar nekaj na splošni zgradbi sveta. In manevrski prostor, ki ga njegovi zgradbi pušča celotnost elementarnih stavkov, je prav tisti, ki ga omejujejo popolnoma splošni stavki.

(Če je kakšen elementarni stavek resničen, potem je s tem pač v vsakem primeru resničen en elementarni stavek *več*.)«

Splošna zgradba sveta je opis sveta s pomočjo povsem splošnih stavkov, tj. stavkov, v katerih ne nastopajo nobena imena, tj. nobena imena individuov, njihovih lastnosti ali relacij. Wittgenstein je tedaj verjel, da lahko vsaj v načelu vedno dobimo kak povsem splošni stavek, ki povsem opiše svet (5.526).

Teza 5.5262 je zelo zahteven sklop trditev, še zlasti zato, ker je Wittgenstein ni več dalje pojasnjeval. Po drugi strani pa je bila zanj zelo pomembna, kajti o tem je razpravljal že na začetku svojih *Dnevnikov* iz vojnih let 1914-16, npr. v zapisu iz 17.10. 14 (Wittgenstein, 1984: 14).

Zanimivo, da v obstoječi strokovni literaturi o Wittgensteinovem *Traktatu* najdemo le malo, pa še to zgolj mimobežnih komentarjev teh in sorodnih Wittgensteinovih tezah v *Traktatu* in v *Dnevnikih*. Tako npr. Marie McGinn, ki je sicer dokaj natančno analizirala Wittgensteinove trditve o povsem splošnih stavkih v *Traktatu* in v *Dnevnikih*, sploh ne skuša razložiti, zakaj naj bi vsak elementarni stavek pomenil en stavek več in zakaj naj bi se z njim spremenila tudi splošna struktura sveta (McGinn, 2005: 122-127). Max Black v svojem obsežnem, danes že klasičnem komentarju *Traktata* pa meni, da gre Wittgensteinu tu za katerikoli povsem splošne stavke trivialne vrste. Če imamo npr. kak resničen elementarni stavek Fa , potem mora biti resničen tudi povsem splošni stavek $(\exists x, \phi)\phi x$, torej svet mora vsebovati vsaj eno dejstvo s subjekt-predikatno logično formo, če pa je morda resničen še en elementarni stavek Fb , potem bi moral biti resničen povsem splošni stavek $(\exists x, y, \phi)\phi x.\phi y$, kar pomeni, da mora svet vsebovati vsaj dve dejstvi s subjekt-predikatno formo (Black, 1964: 290). Mislim, da to ne drži, kajti Wittgenstein govori o le takšnih povsem splošnih stavkih (*ganz allgemeinen Sätzen*), ki ustrezajo povsem splošni zgradbi sveta in ne o poljubnih povsem splošnih stavkih, ki jih lahko »izvlečemo« iz kakega elementarnega stavka ali iz poljubnega nabora elementarnih stavkov. Moramo torej poiskati neko veliko bolj drzno in daljnosežno interpretacijo navedenih Wittgensteinovih stavkov.

Iz Wittgensteinovih zapisov v *Traktatu* in v *Dnevnikih* izhajajo, da se je Wittgenstein v njih ukvarjal predvsem z vprašanjem, če in kako lahko opišemo svet brez elementarnih stavkov, namreč zgolj iz povsem splošnih univerzalnih in eksistenčnih stavkov. V dnevniškem zapisu iz prejšnjega dne 17.10.14, je Wittgenstein predstavil celo elementarni primer povsem splošnega opisa sveta.

Vzemimo, da svet sestoji le iz dveh stvari a in b in imamo le eno lastnost F , takšno, da jo a ima, b pa ne. To pomeni, da imamo dva elementarna stavka Fa in Fb , od katerih je prvi resničen, drugi pa neresničen. To »situacijo« bi lahko najprej opisal s tremi povsem splošnimi stavki, tj. stavki, ki vsebujejo le imenske in predikatne spremenljivke in kvantifikatorje:

$$(\exists x, y)(\exists \phi)(x \neq y \cdot \phi x \cdot \sim \phi y \cdot (\forall u, z)(\phi u \cdot \phi z \supset u = z))$$

$$(\exists \phi)(\forall \psi)(\psi = \phi)$$

$$(\exists x, y)(\forall z)(z = x \cdot z = y).$$

Celoten povsem splošni opis tega sveta bi bil enak konjunkciji teh treh stavkov. Prvi od njih je najpomembnejši, saj opisuje osnovne značilnosti tega sveta, namreč obstoj dveh individuov in ene lastnosti, takšne, da pripada enemu individuu, drugemu pa ne. Drugi stavek »govori« o tem, da obstaja v tem svetu le ena lastnost, tretji stavek pa govori o tem, da sta le dva individua. Wittgenstein je menil, da bi zadnjih dveh stavkov lahko znebili, če bi vzeli le prvi stavek, zapisan enostavneje: $(\exists x, y)(\exists \phi)(x \neq y \cdot \phi x \cdot \sim \phi y)$, vendar ostaja odprt problem identitete in različnosti, ki je Wittgensteinu pomenil nepotrebno mešanje logike z ontologijo. Menil je, da bi se temu problemu lahko izognili, če bi izjavo »obstaja le ena stvar« razumeli kot » ϕ je monadična funkcija in $(\forall x)\phi x$ «, s čemer bi se *na videz* znebili stavka o identiteti, $(\exists x)(\forall y)(x = y)$, tj. izjave »je en sam x«.

Vendar bi lahko drugi in tretji stavek v Wittgensteinovem primeru popolnoma splošnega opisa sveta lahko pogrešili tudi tako, če bi sprejeli nadaljnji Wittgensteinov predlog, ki ga je na kratko podal kak mesec dni kasneje, 29.11.14 in ga je bolj obširno razložil v *Traktatu* (5.53, 5.531-5.532), namreč da sprejmemo dogovor, da enakim izrazom ustrezajo enaki predmeti, različnim pa različni. Če to upoštevamo na Wittgensteinovem primeru sveta, ki ga tvorita le dva individua a in b in le ena lastnost F, bi dobili naslednji splošni opis sveta:

$$(\exists x, y)(\exists \phi)(\phi x \cdot \sim \phi y \cdot \sim (\exists \psi, u)(\psi u)).$$

Konjunktivni člen $\sim (\exists \psi, u)(\psi u)$ pomeni namreč, da v danem svetu ni nobenega predikata ψ , ki bi bil različen od ϕ in bi morda veljal za kak u , različen od x in y . Vprašanje je, ali bi se s tem dejansko znebili govora o identiteti in ga ne bi le premaknili v na videz nesporni dogovor o rabi predikatnih in imenskih znakov v logiki. Mislim, da to ni dovolj, kajti kljub vsemu potrebujemo nekaj takšnega kot predikate $x = a$, $y = b$, pa tudi $\phi = F$. To potrebujemo tedaj, če skušamo iz povsem splošne slike sveta preiti na običajne elementarne stavke. Wittgenstein je v svojem dnevniškem zapisu iz 17.10.14 in nato v *Traktatu* 5.526 na kratko naznačil, kako lahko pridemo od povsem splošnih stavkov do navadnih elementarnih stavkov, ki vsebujejo konkretna imena.

»Da bi potem prišli na običajen način izražanja, je treba po izrazu »obstaja en in samo en x, ki ...« enostavno povedati: In ta x je a.«

Na mestu »...« v zgornjem formalnem izrazu stoji po mojem mnenju tisti del povsem splošnega opisa sveta, ki odlikuje ekstenzijo predikata F v opisanem svetu. Vendar izraz »ta x je a« neizogibno vsebuje identiteto, namreč »obstaja en in samo en x , ki ... in $x = a$ «. To pa pomeni, da smo dobili nov elementarni stavek Pa , kjer je predikat Py enak izrazu »obstaja en in samo en x , ki ... in $x = y$ «. Posplošeni stavek, ki mu dodamo še »obstaja en in samo en x , ki ...« pomeni dodatek k povsem splošnemu stavku, ki opisuje svet, kot ga podajajo ostali elementarni stavki, razen Fa . V tem smislu sprejemanje elementarnega stavka Fa kot resničnega nekaj spremeni na povsem splošnem opisu sveta.

Stavek Pa , ki sem ga navedel prej, je po svoji ekstenzionalni vrednosti ekvivalenten elementarnemu stavku Fa , vendar formalno pokaže še to, kaj mu ustreza v zdaj razširjenem splošnem opisu sveta. Stavek Fa je neke vrste »razširitev« prvotnega stavka Pa , namreč razširitev s »pogledom« na splošni opis sveta. Podobno bi lahko pokazali za vsak drug elementarni stavek. Pri vsakem bi lahko našli ustrezno razširitev s pogledom na splošni opis sveta. Obenem pa se ustrezno dopolni tudi splošni opis sveta, dopolni se namreč z opisom predikata F^* , ki ustreza predikacijskim potezam danega elementarnemu stavka. V tem smislu po mojem mnenju lahko razumemo Wittgensteinovi trditvi, da vsak elementarni stavek pomeni *en elementarni stavek več*, ter da tak stavek obenem *nekaj spremeni na povsem splošni sliki sveta*.

Jasno je tudi, da skupnost vseh elementarnih stavkov po eni strani odpira »igralni prostor« splošni zgradbi sveta, kot piše Wittgenstein v tezi 5.5262, saj mora ta zgradba zajeti logične poteze vseh elementarnih stavkov, po drugi strani pa povsem splošni stavek omejuje oz. določa vse elementarne stavke, pri čemer vsak elementarni stavek pomeni en elementarni stavek več, če upoštevamo njegovo »vlogo« v povsem splošnem opisu sveta.

Vendar je še precej nejasnosti glede tega, o čem pravzaprav Wittgenstein govori, ko govori o povsem splošnem opisu sveta. V dnevniškem opisu iz 28.10. 14 je namreč Wittgenstein govoril, da tak opis govori o »splošni strukturi sveta«, v *Traktatu* 5.5262 pa pravi, da govori o »splošni zgradbi sveta«. Wittgenstein je morda menil, da je izraz »struktura sveta« preveč nejasen, ker se ga lahko zamenjuje z *logično strukturo* sveta, namreč s celoto logičnih zakonov (6.124), zato je tedaj raje govoril o splošni zgradbi sveta.

Splošna zgradba sveta je opisana v nekem povsem splošnem stavku, ki je logično gledano še vedno kontingenten in zajema kontingentne logične poteze predikatov in individuov, ki se nahajajo v dani celoti elementarnih stavkov. Čim izpostavimo nek resnični elementarni stavek (iz te celote) in nanj vezano dejstvo, smo privzeli še en elementarni stavek, vendar ta tudi terja, da se v zgradbi povsem splošnega opisa sveta pokaže, katere poteze v splošni zgradbi sveta ustrezajo temu stavku.

Wittgensteinove trditve se zdijo kljub vsemu paradoksne, namreč v toliko, ker iz njih izhaja, da v kolikor upoštevamo kako splošno zgradbo sveta, lahko v danem logičnem prostoru in na podlagi dane celote elementarnih stavkov pridobivamo nove elementarne stavke in prav tako nove povsem splošne stavke o svetu. To pomeni, da je svet logično gledano, v načelu neizčrpen in tudi neopisljiv. Do vtisa o v sebi zaključenem svetu lahko pridemo le tedaj, če se omejimo bodisi le na vse (običajne) elementarne stavke bodisi le na povsem splošni opis sveta, ki ustreza tem elementarnim stavkom. Čim pa poskušamo primerjati ali povezovati to dvojje skupaj, nujno pridemo do neopisljivosti in neizčrpnosti sveta. To pomeni tudi, da je »celotnost dejstev«, o čemer govori Wittgenstein v *Traktatu* (1.1, 1.11) v nekem smislu relativen pojem, namreč relativen glede na implicitno privzet splošni opis sveta, ki posplošeno govori o tem, kaj je lastno »vsemu, kar se primeri« (1.).

Kot sem dejal prej, iz teh ugotovitev izhaja tudi, da se ne moremo znebiti identitet in razlik, kot bi sicer želel Wittgenstein. Lahko jih le zamaskiramo, dokler opazujemo zgolj običajne elementarne stavke ali zgolj povsem splošni stavek, ki skuša opisati tiste splošne poteze sveta, ki ustrezajo vsem elementarnim stavkom, in če sprejmemo Wittgensteinov predlog, da enakim izrazom ustreza enak pomen, različnim pa različni pomen. Vendar to ni rešitev problema, prava rešitev bi bila tista, ki bi sledila preseganju potrebe po elementarnih stavkih, dejstvih in svetu in se zadovoljiti le s tem, kar se da povedati v stavkih običajnega jezika, to pa so bili za Wittgensteina v času *Traktata* le stavki naravoslovja (6.53).

Wittgenstein bi k temu morda dodal še to, da sleherna primerjava povsem splošnih stavkov in elementarnih stavkov ustreza nečemu nemogočemu, namreč želeti povedati nekaj smiselnega o svetu kot omejeni celoti. Toda to ni mogoče, kajti na svet kot omejeno celoto se lahko nanašamo le skozi zrenje sveta *sub specie aeterni*, kot govori v tezi 6.45. To pa ni zadeva deskriptivnega znanja, temveč *mističnega občutka*,

da svet je (6.44, 6.45). Če želimo priti do takšnega občutka, je treba, kot nam Wittgenstein svetuje v predzadnji tezi *Traktata*, preseči vse stavke *Traktata* (6.54).

Ali to pomeni, da je dovolj, če le prenehamo z vsemi izjavami o dejstvih in svetu, zlasti o *vseh* dejstvih in *vsem* svetu? Mislim, da ne, kajti prenehati govoriti o nečem ne pomeni nujno, da smo presegli ta govor, potrebno je še, da presežemo vsako potrebo ali težnjo po takšnem govoru. To namreč po Wittgensteinu terja precej več kot odpoved nesmiselnim stavkom, terja namreč tudi *nanašanje na smisel sveta* (6.41) skozi »transcendentalno« enost sveta in življenja (5.621).

Literatura

- Black, Max (1964): *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge, Cambridge University Press.
- McGinn, Marie (2005): »Wittgenstein's early Philosophy of Language and the Idea of 'the single great Problem'«, V A. Pichler, S. Sääntelä (ur.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Work*. Bergen, University of Bergen: 99-132.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Notebook 1914-1916*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2022): *Logično-filozofski traktat*. Ljubljana, LUD Šerpa.
- Wittgenstein, Ludwig (1974): *Tractatus Logico-Philosophicus*. London, Routledge & Kegan Paul.

KRIPKE O ESENCIALIZMU IZVORA MATERIALNIH PREDMETOV

Sprejeto

10. 2. 2023

Pregledano

17. 3. 2023

Izdano

22. 12. 2023

MARTIN JUSTIN

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Slovenija

martin1123581321@gmail.com

DOPISNI AVTOR

martin1123581321@gmail.com

Ključne besede

Saul Kripke,
Imenovanje in nujnosti,
esencializem
materialnega izvora,
togi označevalci,
intuitivni test

Izvleček V slavni 56. opombi *Imenovanja in nujnosti* Kripke ponudi argument za trditev, da je materialni izvor esencialna lastnost materialnih predmetov. V literaturi se je kmalu uveljavilo prepričanje, da je Kripke z njim poskušal esencializem materialnega izvora izpeljati zgolj iz svoje teorije imen. Obveljala je tudi trditev, da mu to ni uspelo. V članku poskušam ponuditi novo branje Kripkejevega argumenta. Trdim, da bi morali besedilo 56. opombe brati kot argument, utemeljen na istem sklopu intuicij o kontingentnosti in nujnosti, ki jih Kripke uporabi za zagovor svoje teorije togih označevalcev. Sicer se izkaže, da na ta način lahko utemelji zgolj šibko obliko esencializma materialnega izvora, a trdim, da je Kripkejeva nejasna ubeseditev teze o esencializmu skladna tudi s to šibko obliko. Najprej predstavim uveljavljeno rekonstrukcijo Kripkejevega argumenta in izpostavim njegove pomanjkljivosti. Nato povzamem dva pristopa k dopolnitvi argumenta in pokažem, zakaj ne uspesta. Na koncu predstavim še svoje branje Kripkejevega argumenta.

KRIPKE ON MATERIAL ORIGIN ESSENTIALISM

MARTIN JUSTIN

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Ljubljana, Slovenia

martin1123581321@gmail.com

CORRESPONDING AUTHOR

martin1123581321@gmail.com

Accepted

10. 2. 2023

Revised

17. 3. 2023

Published

22. 12. 2023

Abstract In the famous footnote 56 of *Naming and Necessity*, Kripke offers an argument for a claim that material origin is an essential property of objects. It soon became widely accepted in the literature that Kripke was attempting to derive material origin essentialism from his theory of naming alone. It was also argued that he had failed to do so. In this paper, I try to offer a new reading of Kripke's argument. I argue that the text of footnote 56 should be read as an intuitive argument, based on the same set of intuitions about contingency and necessity that Kripke uses to defend his theory of rigid designators. It turns out that he can only argue for a weak form of material origin essentialism in this way, but I argue that Kripke's vague formulation of the essentialism thesis is consistent with this weak form as well. First, I present the received view of Kripke's argument and point out its flaws. I then summarize two approaches to completing the argument and show why they fail. Finally, I present my reading of Kripke's argument.

Keywords

Saul Kripke,
Naming and Necessity,
material origin
essentialism,
rigid designators,
intuitive test

1 Uvod

Ena od pomembnih tez, ki jih slavnem delu *Imenovanje in nujnost* razvije Saul Kripke, je esencijalizem. Natančneje, Kripke eksplicira in zagovarja tri esencijalistične teze: (1) za obstoj materialnih predmetov je bistven njihov materialni izvor; (2) za obstoj organizmov je bistven njihov genetski izvor; (3) za obstoj pripadnosti posameznih primerkov neki naravni vrsti pa njihova mikrostruktura (Kripke, 2000, str. 86–94). Največ časa posveti tretji tezi, a je poanta te njegove razprave bolj pokazati možnost nujnih a posteriori sodb, kot pa oblikovati in zagovarjati neko specifično obliko esencijalizma. Kljub temu pa so vse tri teze po objavi *Imenovanja in nujnosti* sprožile precej obsežno in dolgotrajno razpravo.

V tem članku se bom ukvarjal predvsem z (1), torej z esencijalizmom materialnega izvora. Kripke zanj v 56. opombi *Imenovanja in nujnosti* namreč predstavi »nekaj takšnega kot dokaz«¹ (Kripke, 2000, str. 86), ta pa je bil kasneje v literaturi deležen precejšnje pozornosti. Že zgodaj se je namreč uveljavila ideja, da je Kripke poskušal esencijalizem materialnega izvora izpeljati zgolj iz svoje nove teorije imen, hkrati z njo pa ugotovitev, da mu to ni uspelo, tj., da je njegov »dokaz« pomanjkljiv in da ga moramo na nek način dopolniti (Salmon, 1979). V literaturi sta se nato uveljavila dva glavna takšna pristopa: prvi, ki se zanaša na *princip zadostnosti* (Salmon, 1979), in drugi, ki se zanaša na *princip neodvisnosti* (Rohrbaugh & DeRosset, 2004).² Oba sta bila tudi izdatno kritizirana (Damjanovic, 2010; Robertson, 1998).

Kripke v predgovoru k *Imenovanju in nujnosti* sicer eksplicitno zavrne idejo, da je poskušal esencijalizem izpeljati neposredno iz svoje teorije togih označevalcev (Kripke, 2000, str. 1).³ V tem članku bom to Kripkejevo trditev razumel kot resnično in poskušal predstaviti drugačno branje njegovega argumenta za esencijalizem materialnega izvora. V ta namen bom naprej predstavil uveljavljeno rekonstrukcijo

¹ Tu se ravnam po angleškem izvirniku. Slovenski prevod namreč pravi: »/.../ toda v velikem številu primerov je načelo mogoče dokazati z uporabo načela nujnosti identitete za posamezne stvari« (Kripke, 2000, str. 86). Angleški izvirnik pa se bere takole: »/.../ in a large class of cases the principle is perhaps susceptible of something like proof, using the principle of the necessity of identity for particulars« (gl. Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*, str. 114. Cambridge: Harvard University Press).

² Obstaja še tretji pristop, ki ga Rohrbaugh in deRosset (2004) prav tako uvrščata med »ortodoksne«, a je v literaturi prejel znatno manj pozornosti. Gre za pristop, ki se zanaša na posebno interpretacijo nujnosti, ki ji pravita »branching times model of necessity« (Rohrbaugh & DeRosset, 2004, str. 705) S tem pristopom se tu ne bom natančneje ukvarjal.

³ V tem kontekstu je zanimiva Birdova (2021) analiza tega vprašanja: ta namreč ugotavlja, da je kot izpeljavo metafizičnega esencijalizma iz semantične teorije svoj dokaz iz »Meaning and reference« razumel Putnam, zaradi podobnosti med Kripkejevo in Putnamovo argumentacijo se je nato uveljavilo prepričanje o podobnosti ambicije.

Kripkejevega dokaza, pokazal na težave, s katerimi se takšen dokaz za esencializem izvora sooča, nato pa predstavil alternativno, tj. šibkejše, a bolj plavzibilno branje argumenta iz 56. opombe. Trdil bom, da večino dela v argumentu opravljajo intuicije o tem, kaj pomeni, da nek togi označevalec v vsakem možnem svetu označuje isti predmet. Torej intuicije, na katerih Kripke utemelji svojo slavno teorijo togih označevalcev, ki pravi, da imena v vseh možnih svetovih, v katerih ta individuum obstaja, označujejo isti individuum (in hkrati ne označuje nobenega drugega individuum v nobenem drugem svetu)⁴ (Kripke, 2000, str. 40).

V drugem delu članka bom tako predstavil klasično rekonstrukcijo Kripkejevega argumenta za esencializem materialnega izvora in izpostavil njegove pomanjkljivosti. V tretjem delu bom predstavil omenjena pristopa k reševanju teh težav ter kritike, ki so bile usmerjene proti njima. V četrtem delu pa bom predstavil svoj predlog. Izpostavil bom, da je ta predlog v nekem smislu naiven, saj se nanaša na intuicije, a hkrati reši nekatere probleme, ki se sicer pojavljajo v literaturi. Na koncu bom pokazal, da uspe Kripke na ta način utemeljiti zgolj zelo šibko obliko esencializma materialnega izvora.

2 Kripkejev osnutek dokaza za esencializem izvora

Nujnost materialnega izvora oziroma materialni esencializem, ki ga zagovarja Kripke, trdi, da »če ima materialni objekt svoj izvor v določenem kosu materije, ne more imeti svojega izvora v nobeni drugi materiji« (Kripke, 2000, str. 86). Njegova razprava o tem principu je umeščena v kontekst njegovega zagovora splošnejše teze, da so trditve identitete med imeni (npr. »Danica je Večernica«, »Cicero je Tullius«) nujne, čeprav ne vemo a priori, ali so resnične ali napačne. Z drugimi besedami, Kripke zagovarja razliko med nujnostjo, tj., da je neka trditev resnična ali neresnična v vseh možnih svetovih, in apriornostjo, tj., da lahko resničnost neke trditve odkrijemo neodvisno od izkustva, in trdi, da imamo tako lahko nujne a posteriori sodbe.⁵ Če pa je to res, pravi, potem bi se lahko bistvo, tj. lastnosti, ki jih mora nek individuum imeti, če je ta individuum, »odkrilo empirično« (Kripke, 2000, str. 84).

⁴ Del v oklepaju Kripke doda na predavanju »Naming and Necessity Revisited«, ki ga je imel 30. 5. 2019 na University of London.

⁵ Trdi, da imamo lahko tudi kontingentne a priori sodbe. To so sodbe, resničnost katerih naj nam bi bila znana a priori, torej samo iz definicij, vsebovanih v jeziku, a hkrati ne izražajo nujne resnice. Takšna sodba naj bi bila sodba »palica P je dolga en meter«, pri čemer je dolžina enega metra definirana kot dolžina te konkretne palice P (Kripke, 2000, str. 45). Ker je ta način določanja dolžine enega metra konvencionalen in torej ne nujen, hkrati pa lahko resničnost te trditve poznamo zgolj iz definicije metra, naj bi bila to torej kontingentna a priori trditev.

Tako uvede svojo razpravo o biološkem in materialnem esencializmu izvora. V njej želi pokazati, da imajo posamezni ljudje in posamezne materialne stvari esencialne lastnosti; za ljudi naj bi bila to unikatna kombinacija konkretnega jajčeca in spermija, iz katerih so dejansko zrastli, za materialne stvari pa snov, iz katere so bile narejene (Kripke, 2000, str. 86). Na tem mestu se Kripke sklicuje predvsem na naše intuicije: vpraša se, ali bi bilo možno, da bi se ta ženska, ki je v tem svetu Elizabeta II., rodila drugim staršem. Neproblematično se recimo zdi zamisliti, da kraljica Elizabeta II., tj. ženska, ki jo označuje to ime, v nekem možnem svetu ne bi bila kraljica ali pa bi imela svetlejša lase ali pa bi bila ljubiteljica tibetanskih španjelov namesto valižanskih ovčarjev. Veliko težje pa si je, vsaj tako Kripke, zamisliti, da bi se ta ženska rodila drugim staršem. Podobno naj bi veljalo tudi za materialne predmete – kot so recimo mize – na katere se bom osredotočil v nadaljevanju.

Tu pa nato naletimo na Kripkejev odmevni dokaz za esencializem izvora. V opombi 56 namreč zapiše, da je za zgoraj omenjeni princip, tj. »če ima materialni objekt svoj izvor v določenem kosu materije, ne more imeti svojega izvora v nobeni drugi materiji«, mogoče predstaviti »nekaj takšnega kot dokaz« (Kripke, 2000, str. 86). Ker bom v nadaljevanju pogosto referiral nazaj nanj, bom tu Kripkejev dokaz poskušal predstaviti čim bolj shematično.

Imamo mizo, imenovano »miza B« (togi označevalec), ki je narejena iz kosa lesa, imenovanega »kos A« (togi označevalec).⁶ Imamo tudi drug kos lesa, »kos C«, pri čemer si kos A in kos C ne delita nobenega dela.

W1: Miza B je narejena iz kosa lesa A.

Nato si zamislimo svet, v katerem je miza B narejena iz kosa A, iz kosa C pa je hkrati narejena nova miza, »miza D«.

W2: Miza B je narejena iz kosa lesa A, miza D pa je narejena iz kosa lesa C.

Če predpostavimo, da isti predmet ne more imeti hkrati dveh izvorov, kar se zdi povsem neproblematično metafizično načelo, sta B in D v W2 različni mizi. Po načelu nujnosti razlike sta torej B in D nujno različni mizi. Tako tudi v možnem svetu W3, v katerem je narejena samo miza D iz kosa C, miza D ni enaka mizi B.

⁶ Predpostavka celotne razprave je, da miza predstavlja katerikoli materialni predmet, kos lesa pa katerikoli material, iz katerega je nek predmet lahko izdelan.

W3: Miza D je narejena iz kosa C.

Ideja Kripkejevega dokaza je torej to, da če obstaja možnost, da lahko iz nekega kosa, ki ni kos A, hkrati z mizo B naredimo mizo, ki ni miza B, potem je miza, ki je narejena iz kosa, ki ni kos A, nujno različna od mize B. Če to velja, obstaja namreč možnost, da ti dve mizi hkrati obstajata v istem svetu. Če pa hkrati obstajata v istem svetu, potem sta zaradi principa unikatnosti izvora različni, torej sta nujno različni v vseh možnih svetovih. Imamo torej tri neproblematične premise: (1) ista stvar ne more imeti hkrati dveh materialnih izvorov (recimo ji *unikatnost izvora*), (2) dve možno različni stvari sta nujno različni (*nujnost razlike*) in (3) iz kosa lesa, ki ni kos A, lahko v istem svetu naredimo mizo, ki ni miza B (*sestavljenost* [ang. *compossibility*]). Iz njih pa potem lahko izpeljemo sklep, da je miza, ki jo lahko hkrati s tem, da iz kosa A naredimo mizo B, naredimo iz drugega kosa lesa, nujno različna od mize B.

Tu pa je treba postati pozoren. Kot je ugotovil že Salmon (1979), namreč obstaja vrzel med sklepom tega dokaza in tezo esencializma, ki naj bi jo hotel Kripke dokazati. Da bi veljala močna teza o esencializmu, bi moral Kripke namreč pokazati, da je katerakoli miza, narejena iz nekega kosa, ki nima skupnih delov s kosom A, nujno različna miza od mize B. A namesto tega nujno različnost pokaže zgolj za mize, ki jih iz drugih kosov lesa lahko naredimo v istem svetu, v katerem je narejena tudi miza B (Ballarin, 2013; Damjanovic, 2010; Salmon, 1979). S Kripkejevo premiso (3) je namreč združljiv svet, v katerem iz kosa A ne moremo narediti mize, lahko pa naredimo mizo iz kosa C. Ker miza, narejena iz kosa C, ne obstaja v istem svetu kot miza B, ne moremo reči, da sta nujno različni, torej gre lahko za eno in isto mizo, ki ima v enem svetu izvor v kosu C, v drugem pa v kosu A. Tako imamo svet:

W4: Miza x je narejena iz kosa C,

kjer je možno, da $x = B$. Da bi zavrnili možnost takšnega sveta, bi morali predpostaviti, da je vsaka miza, ki je v kateremkoli svetu narejena iz kosa C, miza D, to pa je šele teza, ki jo hočemo dokazati. Če se je vzdržimo, je ta svet torej hkrati konsistenten s tremi Kripkejevimi premisami in nekonsistenten z močno tezo o esencializmu.⁷

⁷ Moj občutek je sicer, da bi bil Kripke precej nezadovoljen s takšnim načinom sklepanja, saj predpostavlja razumevanje možnih svetov kot »tujih dežel«, v katere lahko »pogledamo« in se prepričamo o obstoju neke mize ali kosa lesa. Takšnemu razumevanju pa je Kripke močno nasprotoval in ga razumel kot glavno motivacijo za po

3 Dopolnitve Kripkejevega dokaza

Ta analiza torej pokaže, da domnevni Kripkejev dokaz esencializma iz teorije reference ne uspe. Izkaže se namreč, da moramo bodisi uvesti še eno premiso bodisi spremeniti eno od obstoječih na način, da pokažemo nemožnost obstoja svetov, kot je W4. Da bi se izognili krožnosti, ta dodatek ali sprememba seveda ne sme biti eksplicitno esencialistična oziroma ne sme računati na to, da imajo ljudje esencialistične intuicije. Kot omenjeno, sta se v literaturi uveljavila predvsem dva pristopa k reševanju tega problema. V nadaljevanju bom najprej predstavil pristop, ki ga je ubral Salmon (1979) in ki Kripkejev argument dopolni s *principom zadostnosti*.⁸ Nato pa bom predstavil še pristop Rohrbaugh in de Rosseta (2004), ki temelji na povečanju moči premise (3). Predstavil bom tudi kritike obeh pristopov.

3.1 Dopolnitev s principom zadostnosti

Salmonova (1979) argumentacija poteka na naslednji način. Najprej izpostavi zgornjo pomanjkljivost Kripkejevega argumenta. Nato predstavi dodaten princip – v njegovi nomenklaturi je to P2, tu pa mu bom rekel *princip zadostnosti* –, ki naj bi argument dopolnil. Potem pokaže na nekatere nezaželenne posledice *principa zadostnosti*, zato ga preoblikuje v *princip zadostnosti**. Izpostavi tudi možne protiprimerke temu principu. Nadaljuje, da bi lahko *princip zadostnosti** nadalje preoblikovali na način, da bi se izognili tudi tem protiprimerom, a na koncu predstavi nekaj zadržkov glede možnosti uspeha tega pristopa.

Princip zadostnosti pravi, da »[č]e je možno, da miza x izvira iz kosa y, potem nujno velja, da je vsaka miza, ki izvira iz kosa y, miza x in nobena druga« (Salmon, 1979, str. 711). Ta princip nas precej očitno reši sveta W4: W2 in W3 namreč pokažeta, da je možno, da iz kosa C izvira miza D, torej je nujno, da je vsaka miza, ki izvira iz kosa C, miza D. Salmonu se *princip zadostnosti* zdi »precej prepričljiv« in celo »temeljen

njegovem mnenju napačne opisne teorije imenovanja (Kripke, 2000, str. 43, 52–53). Tudi sam v predgovoru k razširjeni izdaji *Imenovanja in nujnosti* zapiše, da Salmonove kritike sicer ni imel priložnosti natančno preučiti, se mu pa zdi, da Salmon argument »rekonstruira na način, ki ne ustreza moji pravi nameri, in argument po nepotrebnem slabši« (Kripke, 2000, str. 1). Tudi sicer se je v literaturi uveljavila sodba, da se s Kripkejevo izvorno intenco bolj sklada pristop dopolnitve z močnejšim *principom sestavljenosti* (gl. npr. Damnjanovic, 2010, str. 96). To se mi zdi bolj prepričljiva interpretacija.

⁸ Sklep Salmonovega članka je sicer, da se takšen pristop na koncu verjetno ne more znebiti netrivialne esencialistične vsebine (Salmon, 1979, str. 725). Kasneje v literaturi pa se je uveljavilo prepričanje, da Salmon v resnici poskuša Kripkejev osnutek preoblikovati v rigorozen argument za esencializem (gl. npr. Robertson, 1998, str. 730). Zaradi enostavnosti prikaza bom Salmonov predlog razumel v tem drugem smislu.

za Kripkejevo pozicijo» (Salmon, 1979, str. 712). A je hkrati tudi precej očitno krožen, saj že predpostavlja to, kar želimo pokazati (Salmon, 1979, str. 713). Pravi namreč, da je v vsakem možnem kosu lesa tako rekoč »samo ena miza«, to pa se nekomu, ki že prej nima esencialističnih intuicij, verjetno ne zdi najbolj prepričljivo. Oziroma se težko zdi prepričljivo komurkoli: *princip zadostnosti* namreč pravi, da je vsaka miza, ki je narejena iz kosa y, miza x, ne glede na to, po katerem načrtu je narejena, ali kako dejansko izgleda. Tako bi bila moja miza, ki je narejena iz kosa bambusovega lesa in kovinskih nog, v nekem drugem svetu, v katerem bi bila sicer narejena iz istega materiala, a bi bila kovina uporabljena za izdelavo pisalnega dela, bambus pa za izdelavo nog, še vedno ista miza.

Salmon tako prizna, da je *princip zadostnosti* premočan, saj je po njem materialni izvor že sam tudi zadostni pogoj identitete, to pa zelo očitno ne velja. Zato predstavi prilagojen princip, *princip zadostnosti**, ki pravi, da »[č]e je možno, da miza x izvira iz kosa y in je narejena po načrtu P, potem nujno velja, da je vsaka miza, ki izvira iz kosa y in je narejena po načrtu P, miza x in nobena druga« (Salmon, 1979, str. 716). Ta princip se Salmonu zdi »izjemno prepričljiv, skoraj do te mere, da je neizpodbiten« (Salmon, 1979, str. 716). Očitno je, da nas reši svetov, kot je W4, in hkrati ni občutljiv za protiprimere, kot je zgornji z mizo iz bambusa in kovine. Vseeno pa Salmon ugotavlja, da lahko najdemo protiprimere tudi zanj (Salmon, 1979, str. 717–721). Protiprimer, ki ga navede, temelji na znanem miselnem eksperimentu Tezejeve ladje. Zamislimo si svet, v katerem mizo x v njenem dolgem življenju večkrat popravimo, tako da je na koncu v celoti sestavljena iz materiala, ki ni njen izvorni kos y. Hkrati s tem med popravili material y dajemo na stran, nato pa iz njega po načrtu P naredimo mizo z. Po *principu zadostnosti** sta v tem svetu x in z isti mizi, to pa seveda ni mogoče.

Zato Salmon predstavi še nadaljnji način, na katerega je možno preoblikovati *princip zadostnosti*, tj. *princip zadostnosti***. Ta pravi, da »če je možno, da miza x izvira iz kosa y in je narejena po načrtu P, ter je edina miza, ki je kadarkoli narejena iz y, potem nujno velja, da je vsaka miza, ki izvira iz kosa y in je narejena po načrtu P, miza x in nobena druga« (Robertson, 1998, str. 736).⁹ Ta princip nas spet očitno reši W4 in

⁹ Na ta način modifikacijo *principa zadostnosti** formulira Robertson (1998). Salmon sicer tega principa ne formulira eksplicitno, ampak zapiše, da bi se lahko protiprimera s Tezejevo ladjo rešili tako, da *princip zadostnosti** zamenjajo z »šibkejšim principom, ki v vseh možnih svetovih identificira vse mize, ki so zgrajene iz istih kosov materije, po istem načrtu, pod pogojem, da v nobenem svetu noben od teh kosov ni bil spremenjen in predelan v mizo« (Salmon, 1979, str. 721).

hkrati prepreči zgornji protiprimer, oblikovan po primeru Tezejeve ladje. Je pa bolj vprašljivo, do kakšnega sklepa nas dejansko pripelje. Salmon pravi, da lahko na njegovi podlagi sprejmemo esencialistični sklep, da »za vsako mizo x velja, da se ne more zgoditi, da bi x izvirala iz kosa y^* , ki ni nikoli spremenjen in kasneje preoblikovan, če se dejansko y^* vsaj delno ne prekriva s kosom, iz katerega je x izvorno narejena« (Salmon, 1979, str. 721–722). Salmonova artikulacija tega sklepa se tu zdi po nepotrebnem zapletena in je v resnici zelo šibka. Pravi namreč samo, da se ne more zgoditi, da je x edina miza, ki je narejena iz y^* ; če pa je y^* preoblikovan in iz njega lahko naredimo več miz, potem je lahko ena od teh miz tudi miza x (Robertson, 1998, str. 736). A kot ugotavlja T. Robertson, lahko ta sklep precej enostavno naredimo močnejšega. Sprejmemo lahko dodatno premiso, da če je možno mizo x izvorno narediti iz y , je možno, da je x edina miza, izvorno narejena iz y . Skupaj s to premiso nas tudi *princip zadostnosti*** tako vodi do zaželenega zaključka »[č]e je možno, da je miza x izvorno narejena iz kosa y , potem miza x ne bi mogla biti izvorno narejena iz nobenega drugega kosa y^* « (Robertson, 1998, str. 737).

3.2 Kritika pristopov s principom zadostnosti

Zdaj bom predstavil dve kritiki pristopa, ki se pri dopolnitvi Kripkejevega argumenta naslanja na *princip zadostnosti*. Najprej bom predstavil kritiko T. Robertson (1998), ki pokaže, da sklep, ki sledi iz Salmonovega *principa zadostnosti***, ni združljiv z intuitivno *premislo o variaciji*, ki pravi, da je »možna majhna variacija v izvorni materialni konstituciji neke mize« (Robertson, 1998, str. 730). Nato bom predstavil še kritiko Damjanovica (2010), ki pravi, da morajo takšni pristopi bodisi predpostaviti, da je materialni izvor edini zadostni pogoj identitete (tj. običajen *princip zadostnosti*), kar je očitno napačno, ali pa sprejeti večjo množico nujnih lastnosti, kar vodi v različne deviantne, tj. nezaželene, oblike esencializma.

T. Robertson (1998) v svojem članku kot protiprimer *principu zadostnosti*** predstavi naslednjo situacijo. Zamislimo si, da imamo mizo x , ki je narejena iz kosa y^* . Kos y^* se od kosa y razlikuje samo v nekaj molekulah. Nato si zamislimo, da je, kot pri Tezejevi ladji, ves material, iz katerega je narejena miza x , zamenjan, tako da miza x nima več ničesar skupnega s kosom y . Iz kosa y nato naredimo mizo z . Zdi se torej možno, da je z edina miza, narejena iz y – to je opis te situacije. Po *principu zadostnosti*** torej lahko sklenemo, da je vsaka miza, narejena iz y , nujno z . A če upoštevamo *premislo o variaciji*, potem se zdi možno tudi, da je v nekem svetu x edina

miza, narejena iz kosa y. Kako to? V tem svetu je x narejena iz kosa y*. A se kos y* od kosa y razlikuje zgolj po nekaj molekulah, zato *premisa o variaciji* dovoljuje, da je ista miza x v nekem svetu narejena iz neke majhne variacije kosa y*, ki se povsem ujema s kosom y. Če pa je v nekem svetu možno, da je x edina miza, narejena iz y, potem po *principu zadostnosti*** velja, je vsaka miza, narejena iz y, nujno x. *Princip zadostnosti***, če sprejemamo *premiso o variaciji*, torej identificira mizi x in z, ki pa sta očitno različni. Kritika T. Robertson torej računa na to, da se zdi bolje za ceno *premise o variaciji* zavrniti *princip zadostnosti***, kot pa obratno, kar se mi zdi prepričljivo.

Damnjanovic (2010) pa ne želi izpostaviti pomanjkljivosti specifične oblike principa zadostnosti, ampak želi pokazati na pomanjkljivost takšnih pristopov na splošno. Najprej izpostavi, da je vsem takšnim principom skupno, da se morajo sklicevati na neko ekskluzivno lastnost objekta (Damnjanovic, 2010, str. 101). Pri Salamonu sta bila to najprej materialni izvor, potem pa še načrt P, po katerem je neka miza narejena. Damnjanoviceva poanta je potem naslednja. Velja, da je tista lastnost, ki je ekskluzivna za neko mizo, tudi nujna lastnost te mize. Velja tudi, da če v množici lastnosti, ki skupaj določajo neko posamezno mizo, ni nobene podmnožice, ki bi bila ekskluzivna, potem so vse lastnosti te množice nujne (Damnjanovic, 2010, str. 102–104).

Avtor članka ti dve poanti precej natančno razdela, a se mi zdi, da za namene tega članka zadostuje naslednja demonstracija. V svetu W2 med mizama B in D ločimo na podlagi njunega materialnega izvora. Materialni izvor je v tem primeru torej razumljen kot določujoča ekskluzivna lastnost, ki tako obvelja tudi za nujno. A se je potem izkazalo, da materialni izvor ni dejansko ekskluzivna lastnost, saj imamo lahko svetove, v katerih iz istega izvirnega materiala naredimo mizo, za katero bi rekli, da je različna od prve. Potrebujemo vsaj še načrt, po katerem je miza narejena. Tako imamo množico dveh določujočih lastnosti, v kateri nobena ni ekskluzivna (kar velja za ne-ekskluzivnost materialnega izvora, *mutatis mutandis* velja tudi za ne-ekskluzivnost načrta mize). Če želimo v svetu W2* zdaj ločevati med B in D, moramo gledati tako na materialni izvor kot na načrt, torej sta po logiki dokaza obe nujni lastnosti.

Zdaj predpostavimo, da tudi materialni izvor in načrt skupaj nista določujoči lastnosti. Torej moramo množici dodati še eno lastnost. Če želimo na koncu iz takšnega principa izpeljati materialni esencializem, potem nobena od drugih lastnosti razen materialnega izvora ne more biti ekskluzivna. Ker tudi za materialni izvor vemo, da

ni ekskluziven, torej vemo, da nobena od lastnosti v množici ne bo ekskluzivna. Torej bodo vse lastnosti v množici nujne. Da bi dobili množico določujočih lastnosti neke mize, bi materialnemu izvoru in načrtu lahko dodali na primer še čas izdelave, a bi nas ta rešitev zavezala k esencijalizmu časa izdelave za materialne predmete, ki pa je izjemno neplavzibilen. Damnjanovic tako sklene, da »ko to vidimo, postane jasno ne samo, da nekateri *principi zadostnosti* vodijo do neintuitivnih esencijalističnih trditev, ampak tudi, da bo vsakršen takšen princip v argumentih za [esencijalizem izvora] uporaben samo, če nas hkrati zaveže k esencijalizmu glede lastnosti, ki so očitno kontingentne» (Damnjanovic, 2010, str. 105).

Kritiki Roberston in Damnjanovica skupaj razumem kot precej močno zavrnitev pristopov, ki uporabljajo *principe zadostnosti*. Ne samo, da lahko zelo sofisticirane oblike takšnih pristopov soočimo s protiprimeri (kritika T. Roberston), ampak lahko tudi pokažemo, da takšni pristopi v splošnem hitro pokažejo več, kot bi bilo zaželeno (kritika Damnjanovica). Kot bomo videli spodaj, predvsem ta zadnja kritika zadane v neko kritično točko Kripkejevega argumenta, ki jo bom poskušal nagovoriti v četrtem razdelku.

3.3 Dopolnitev z močnejšim principom sestavljenosti

Zdaj se lahko obrnem k predstavitvi pristopa, ki Kripkejev argument poskuša dopolniti tako, da poveča moč premise *sestavljivosti*. Tak pristop predstavita Rohrbaugh in deRosset (2004). Njuna strategija je naslednja. Izhajata iz intuitivno prepričljive trditve o tem, kdaj sta dva procesa ustvarjanja miz (oziroma drugih materialnih predmetov) neodvisna. Iz tega nato izpeljeta močnejšo obliko Kripkejeve premise o *sestavljivosti*, tj. *princip neodvisnosti*, s pomočjo katerega lahko zavrremo obstoj svetov, kot je svet W4.

Intuitivna ideja, iz katere izhajata Rohrbaugh in deRosset, je, da je ustvarjanje miz lokalni proces z neko, kot pravita, izolirano »vzročno-zgodovinsko« verigo, zato mora vsak faktor, ki bi lahko onemogočil ustvarjanje neke mize, spremeniti nekaj v tej verigi (Rohrbaugh & DeRosset, 2004, str. 707). Iz tega izpeljeta trditve, da če ne obstaja noben faktor, ki bi lahko deloval na ta lokalni proces ustvarjanja mize x iz kosa y , potem je miza x lahko ustvarjena.¹⁰ Iz te trditve lahko trivialno izpeljemo

¹⁰ Od tega ločita močnejšo trditve, da če nič ne onemogoča procesa ustvarjanja, potem miza mora biti ustvarjena, ki pa je ne zagovarjata.

naslednjo posledico: »če proces produkcije ene mize iz enega kosa lesa ne vpliva nujno na proces produkcije druge mize iz drugega kosa lesa in obratno, potem je možno, da oba procesa produkcije uspeta« (Rohrbaugh & DeRosset, 2004, str. 711). Hkrati pa lahko zavrnemo trditev, da ima proces produkcije mize x iz kosa y nujno učinek na proces produkcije neke druge mize iz nekega drugega kosa lesa.¹¹ To se sicer lahko zgodi – Rohrbaugh in deRosset na primer omenita, da bi lahko neko mizo naredili s pomočjo parnega stroja, ki bi ga poganjali tako, da bi zažgali kos y in tako ne bi mogli narediti mize x –, ni pa metafizično nujno.

Iz teh dveh trditev lahko nato izpeljemo *princip neodvisnosti*: »nujno, če imamo dva različna kosa lesa, je možno, da je neka miza, narejena iz prvega kosa, narejena tudi, če se hkrati zgodi proces ustvarjanja neke druge mize iz drugega kosa« (Rohrbaugh & DeRosset, 2004, str. 712). Z drugimi besedami, vedno ko imamo dva kosa lesa in lahko iz enega naredimo mizo, je v principu možno tudi, da v istem svetu iz drugega kosa lesa naredimo neko drugo mizo. Povedano še drugače, ker v procesih ustvarjanja miz ni nič takšnega, da bi se med seboj nujno izključevali, je načeloma možno, da katerokoli mizo iz enega kosa lesa naredimo skupaj s katerokoli drugo mizo iz nekega ločenega kosa lesa.

Kako nam torej princip neodvisnosti pomaga pri dopolnjevanju Kripkejevega argumenta? Še vedno imamo (1) *unikatnost izvora* in (2) *nujnost razlike*, (3) *sestavljivost* pa zdaj zamenjamo s *principom neodvisnosti*. Struktura dokaza je tako povsem ista, le da zdaj (3) naredi malo več dela kot prej. Če je prej *sestavljivost* pokazala samo, da imamo lahko nek svet, v katerem hkrati obstajata tako miza B kot miza D, *princip neodvisnosti* pokaže, da imamo lahko svet, v katerem hkrati obstajata tako miza B kot katerakoli miza, ki jo lahko naredimo iz kosa C. Svet W4, ki nas je prej zmotil, tako ni več možen. *Princip neodvisnosti* namreč pravi, da če je možen svet:

W4: Miza x je narejena iz C,

je potem možen tudi svet:

W5: Miza x je narejena iz C in miza B je narejena iz A.

¹¹ To je očitno res, sicer svet W2 ne bi bil mogoč. Zanimivo je, da je Kripke (2000) v svojem orisu dokaza zapisal nekaj podobnega, tj. da »je argument uporaben samo, če izvor mize D iz C ne vpliva na možnost izvora B iz kosa A in *vice versa*« (Kripke, 2000, str. 87).

V W5 po *unikatnosti izvora* tako ne more veljati, da je $x = B$, torej po nujnosti razlike tudi v W4 $x \neq B$.

3.4 Kritika pristopov z močnejšim principom sestavljenosti

Ta rešitev se mi dejansko zdi precej elegantna.¹² A vseeno ni brez težav. Eno v že navedenem članku predstavi Damjanovic (2010). Bistvo njegove kritike je v poudarku, da je *princip neodvisnosti* očitno esencijistična predpostavka, zato je zelo pomembno, da jo lahko utemeljimo v od esencijizma neodvisni ideji. Kot smo videli, Rohrbaugh in deRosset (2004) res predstavita takšno utemeljitev, a Damjanovic trdi, da ta ni dobra, saj lahko na njeni podlagi utemeljimo tudi drugačne oblike esencijizma, ki so nekoherentne z zaželenim esencijizmom izvora.

Rohrbaugh in deRosset *princip neodvisnosti* utemeljita na ideji, da »če proces produkcije ene mize iz enega kosa lesa ne vpliva nujno na proces produkcije druge mize iz drugega kosa lesa, potem je možno, da oba procesa produkcije uspeta« (Rohrbaugh & DeRosset, 2004, str. 711). Damjanovic se strinja, da je ta ideja precej neproblematična. A pravi, da lahko na njej poleg *principa neodvisnosti* utemeljimo tudi soroden, a drugačen princip. Recimo mu *princip neodvisnosti**. Ta pravi, da če imamo dva različna časovno-prostorska predela, je možno, da je neka miza, narejena v prvem časovno-prostorskem predelu, lahko narejena tudi, če se hkrati zgodi proces ustvarjanja neke druge mize, ki je narejena v nekem drugem časovno-prostorskem predelu (Damjanovic, 2010, str. 99). Po analogiji s Kripkejevim argumentom lahko tako oblikujemo naslednji sistem možnih svetov:

W6: Miza B je narejena v časovno-prostorskem predelu A.

W7: Miza B je narejena v časovno-prostorskem predelu A in miza D je narejena v predelu C.

W8: Miza D je narejena v časovno-prostorskem predelu C.

¹² V resnici sem na začetku v tem smislu bral tudi izvoren Kripkejev dokaz, zato sem imel najprej precej težav z razumevanjem kritike, ki so jo proti njemu usmerili Salmon (1979) in drugi.

Po *unikatnosti izvora**, ki pravi, da ista miza ne more biti narejena na dveh različnih časovno-prostorskih predelih hkrati, sta B in D različni mizi. Če je možno, da sta B in D različni mizi, sta po nujnosti razlike nujno različni mizi. Po *principu neodvisnosti** pa velja, da je možno ob procesu ustvarjanja mize B v predelu A, v nekem drugem predelu C hkrati ustvariti katerokoli drugo mizo. Iz teh treh premis tako pridemo do sklepa, da sta neki mizi, ustvarjeni v dveh različnih časovno-prostorskih predelih, nujno različni mizi. Z drugimi besedami, dobimo časovno-prostorski esencializem.

Damnjanovic (2010) tako pokaže, da lahko na podlagi iste ideje, da ni nujno, da en proces ustvarjanja mize vpliva na drug proces ustvarjanja mize, izpeljemo tako esencializem materialnega izvora kot tudi esencializem časovno-prostorskega izvora. Ta dva pa sta medsebojno izključujoča. Časovno-prostorski esencializem nas na primer zavezuje k sklepu, da sta miza, narejena iz kosa x v predelu A, in miza, narejena iz kosa y v predelu A, isti mizi, medtem ko nas esencializem materialnega izvora zavezuje k nasprotnemu sklepu.¹³ Ker lahko *princip neodvisnosti* vodi tako k esencializmu materialnega izvora kot k časovno-prostorskemu esencializmu, izpeljava Rohrbauha in deRosseta očitno temelji na predhodni intuiciji o pravilnosti esencializma materialnega izvora. Torej njuna trditev, da *princip neodvisnosti* nudi samostojno podporo esencializmu materialnega izvora, ne drži.

4 Ponovno branje Kripkejevega dokaza

Damnjanovicev (2010) članek pa ni zanimiv samo zato, ker predstavi prepričljive kritike dveh glavnih pristopov k dopolnjevanju Kripkejevega dokaza za esencializem materialnega izvora, ampak ker na koncu predstavi analizo, zakaj do obeh neuspehov

¹³ Tu bi lahko kdo ugovarjal, da ta zaključek ne sledi. Če sta mizi x in y narejeni iz različnih, neprekrivajočih se kosov, potem sta bili v času nastanka očitno tudi locirani na različnih mestih. Časovno-prostorski predel ima štiri dimenzije, tri prostorske in eno časovno. Če sta bili mizi x in y narejeni iz dveh neprekrivajočih se kosov, potem se njun izvor razlikuje v treh prostorskih dimenzijah. Torej gre za dve različni mizi.

Zdi se mi, da ta ugovor spregleda, da govorimo o možnih, ne dejanskih mizah. Zamislimo si naslednjo situacijo. Miza, za katero sedim, ko pišem ta članek, je narejena iz bambusovega lesa. Recimo, da sem jo kupil pri nekem mizarju M, tako da je časovno-prostorski predel, v katerem je bila narejena, delavnica mizarja M v času od t_0 , ko je mizo začel izdelovati, do t_1 , ko jo je dokončal in nesel v svoj kombi, da jo odpelje. Zamislimo si zdaj možno situacijo, v kateri mizarju M naročim mizo iz bambusovega lesa, jo dobil in jo zdaj veselo uporabljam za pisanje tega članka. A me je mizar M ogoljufal in mizo naredil iz plastične imitacije bambusovega lesa. Naredil jo je v isti delavnici, v istem času od t_0 do t_1 . Vprašanje je torej, ali lahko rečemo, da gre v obeh situacijah za isti mizo? Zagovornica časovno-prostorskega esencializma bi dogovorila, da ja: mizi sta bili narejeni v istem časovno-prostorske predelu, torej ga za isti mizo. Zagovornica esencializma materialnega izvora pa bi odgovorila, da ne: mizi sta bili narejeni iz različnih materialov, torej ne more iti za isti mizo. Časovno-prostori esencializem in esencializem materialnega izvora nam tako data nasprotujoča si odgovora na vprašanje o identiteti miz v situacijah, kot je zgornja, torej se vsaj v nekaterih primerih izključujeta.

Za ta možni ugovor se zahvaljujem anonimnemu recenzentu oziroma recenzentki.

pride. Avtor trdi, da je Kripkejev dokaz inherentno občutljiv na problem generalizacije, saj ga lahko uporabimo za demonstracijo nujnosti katerekoli lastnosti, ki jo imajo materialni predmeti. Da bi se temu izognili, potrebujemo nek način filtriranja takšnih deviantnih tipov esencializma. Specifikacije, kot sta *princip zadostnosti*** in *princip neodvisnosti*, naj bi služile temu namenu, a, kot smo videli, pri tem niso najbolj uspešne. Oziroma, kot zapiše Damnjanovic: »Glede na popolnost, ki jo zahteva takšen filter, ni presenetljivo, da so vsi obstoječi poskusi razvijanja Kripkejevega argumenta v najboljšem primeru presplošni, v najslabšem pa samouničevalni. Iz istega razloga moramo pričakovati, da bodo prihodnji poskusi propadli na povsem enake načine« (Damnjanovic, 2010, str. 109). Neuspeh vseh obstoječih teorij sicer ni dober razlog za takšno popolno resignacijo, a se kljub temu zdi ta Damnjanovicev sklep prepričljiv.

V tem zadnjem delu članka bi zato rad orisal drugačno branje Kripkejevega argumenta. Trdil bom, da se lahko grožnji generalizacije izognemo tako, da se obrnemo na intuicije o tem, kaj pomeni, da ime »miza B« v vseh možnih svetovih označuje isto mizo, tj. da je togi označevalec. Tak pristop je naiven v smislu, da sprejme, da se moramo za dokaz esencializma nasloniti na intuicije. Izhaja namreč iz ideje, da so iste intuicije ključne tako za Kripkejevo teorijo toгих označevalcev kot za njegov esencializem (za podobno poanto, le na primeru znanstvenega esencializma, gl. Bird (2021)). Povedano drugače, iste intuicije, ki nam omogočajo določiti, ali je neko ime togi označevalec, nas tudi vodijo pri odločanju, ali je neka lastnost esencialna ali ne. Svoje branje bom predstavil na naslednji način. Najprej bom idejo orisal na primeru argumenta iz Kripkejevega predavanja »Identiteta in nujnost« (1991),¹⁴ nato pa bom trdil, da lahko na enak način razumemo tudi argument z mizami iz *Imenovanja in nujnosti*.

Poglejmo si torej najprej primer iz predavanja »Identiteta in nujnost«. Podobno kot v *Imenovanju in nujnosti* tudi tu Kripke predstavi primer možnosti, da bi bil nek predmet namesto iz lesa narejen iz zamrznjene vode iz reke Temze, le da tu namesto o mizi govori o govorniškem pultu (Kripke, 1991). Vpraša se: če je »ta govorniški pult« ali »ta pult« togi označevalec in govorniški pult, ki ga označuje, dejansko ni narejen iz ledu, ali lahko obstaja možni svet, v katerem bi se izkazalo, da je ta govorniški pult narejen iz ledu iz Temze? Pravi, da bi se lahko recimo zgodilo, da bi

¹⁴ Predavanje je na voljo tudi v slovenskem prevodu: Kripke, Saul. (2002) Identiteta in nujnost. *Analiza*, 6 (4), 51–76, prevedel Borut Cerkovnik.

bil ta pult druge barve, ali pa bi recimo stal v neki drugi predavalnici. Prav tako bi se lahko zgodilo, da bi ugotovil, da ga je nekdo spretno pretental in je ta pult dejansko v resnici narejen iz ledu. A zaključim, da ni zamisljivo, da bi lahko bil ta pult, ki dejansko ni narejen iz ledu, izvirno narejen iz ledu. Zato predstavi naslednji argument: (1a) če ta pult ni narejen iz ledu, potem nujno ni narejen iz ledu; (2a) ta pult ni narejen iz ledu; torej (sklep-a) ta pult nujno ni narejen iz ledu.

Tudi ta argument je izrazito občutljiv na generalizacijo. Lahko bi rekli: (1b) če ta miza¹⁵ ni rumena, potem nujno ni rumena; (2b) ta miza ni rumena; torej (sklep-b) ta miza nujno ni rumena. Podobno bi lahko rekli za katerokoli lastnost te mize. A se hkrati zdi, da takšno sklepanje ni veljavno. Če se premisa (1a) zdi še kar prepričljiva, je premisa (1b) zagotovo napačna. Kako to vemo? S pomočjo zgoraj omenjenih intuicij o predmetih in njihovi naravi. Svet, v katerem je ta miza rumena, se zdi možen, medtem ko se svet, v katerem je Kripkejev govorniški pult narejen iz ledu, ne zdi.

Kako torej takšno branje uporabiti pri argumentu za esencializem materialnega izvora iz *Imenovanja in nujnosti*? Zamislimo si naslednji sistem možnih svetov:

W9: Stvar x ima lastnost F_1 .

W10: Stvar x ima lastnost F_1 in stvar y ima lastnost F_2 .

W11: Stvar z ima lastnost F_2 .

Potem se lahko vprašamo, ali je za neko kombinacijo konkretne stvari in konkretne lastnosti možno, da je $z = x$. Če je odgovor pritrdilen, ne gre za esencialno lastnost. Če je odgovor nikalen, potem gre za esencialno lastnost. $z = x$ je možno recimo v sistemu, v katerem je stvar miza, lastnost pa barva: lahko si namreč zamislimo, da bi bila ta miza še vedno ista, čeprav bi bila druge barve. Na drugi strani pa naj bi si bilo, vsaj tako Kripke, nemogoče zamisliti, da bi bila ta miza še vedno ista, če bi imela drugačen materialni izvor. Zato v sistemu, kjer je stvar miza, lastnost pa »je narejena iz nekega kosa lesa«, ni mogoče, da je $z = x$.

¹⁵ Tj. miza, za katero pišem ta članek.

Takšen argument seveda ne bo prepričal nekoga, ki nima takšnih intuicij, zato je v nekem smislu naiven. Hkrati pa se izkaže, da Kripkeju pri spodbujanju določenih intuicij pomaga tudi nejasnost glede tega, o čem točno govorimo, ko govorimo o »kosu lesa«. Barnett (2005) z oblikovanjem serije protiprimerov pokaže, da ob soočenju z dejstvom, da »materialne stvari v določenih primerih lahko preživijo postopno zamenjavo svojih delov« (Barnett, 2005, str. 529), kot neintuitivne obveljajo interpretacije na ravni posameznih dreves, posamezne množice subatomske delce, posamezne množice molekul, pa tudi na ravni kosa [ang. *piece*] in deleža [ang. *portion*].¹⁶ Tako zaključí, da se intuitivno prepričljiva zdi zgolj zelo šibka interpretacija esencializma materialnega izvora, ki pravi, da »noben materialni objekt ne bi mogel imeti povsem drugačnega materialnega izvora« (Barnett, 2005, str. 539).

Se mi pa zdi, da je tu treba opozoriti na to, da čeprav se Kripkejev argument za esencializem po mojem branju naslanja na intuicije in tako ne bo prepričal tistih, ki teh intuicij ne delijo, gre za podoben sklop intuicij, ki jih Kripke uporablja tudi pri svojih argumentih v podporo teoriji togih označevalcev. Zgoraj opisani argument je namreč nekakšen intuitivni test, analogen intuitivnemu testu, ki ga Kripke uporablja za določanje togih označevalcev (Kripke, 2000, str. 48). Temelj obeh Kripkejevih argumentov, tako za toge označevalce kot za esencializem, je namreč teza, da obstaja intuitivna razlika med nujnostjo in kontingentnostjo.

Za Kripkeja že samo dejstvo, da se lahko vprašamo, ali je možno, da bi Nixon izgubil volitve, kaže na to, da delamo intuitivno razliko med netogimi označevalci, npr. »zmagovalec volitev leta 1968«, ki zgolj slučajno opisujejo določene posameznike, in togimi označevalci, npr. »Nixon«, ki v vseh možnih svetovih označujejo istega posameznika. Po analogiji vprašanje, ali je možno, da bi bila *ta* miza rumene barve, kaže na to, da delam intuitivno razliko med kontingentnimi lastnostmi stvari in nečem, kar je nujno *ta* miza. In podobna intuitivna razlika naj bi po Kripkeju obstajala tudi med nujnimi in kontingentnimi lastnostmi. Odgovor na vprašanje, ali je možno, da bi Nixon izgubil volitve, ali na vprašanje, ali bi bila *ta* miza lahko rumena, je intuitivno da. Po drugi strani pa naj bi bil odgovor na vprašanje, ali bi se lahko *ta* človek, ki mu pravimo Nixon, rodil drugim staršem, ali na vprašanje, ali bi bila *ta* miza lahko narejena iz drugega kosa lesa, intuitivno ne.

¹⁶ Če izdelujem glineno skledo, je skleda predmet določene oblike, ki ga izdelujem, kos gline kepa, iz katere ga izdelujem, delež gline pa celota materiala, vsebovanega v tem kosu. Če bi skledo med delom pretrgal na pol, bi tako uničil skledo in kos, ne pa deleža (Barnett, 2005, str. 523).

A nas, kot je pokazal Barnett (2005), te intuicije ne vodijo prav daleč, saj lahko na njihovi podlagi utemeljimo zgolj šibko verzijo esencializma, ki pravi, da noben materialni objekt ne bi mogel imeti povsem drugačnega materialnega izvora. Kripke izvirno sicer ponudi zelo nejasno artikulacijo esencializma materialnega izvora, ki pravi samo, da »če ima materialni objekt svoj izvor v določenem kosu materije, ne more imeti svojega izvora v *nobeni drugi materiji* [poudarek je moj]«¹⁷ (Kripke 2000, 86). To bi lahko celo brali kot konsistentno z Barnettovim sklepom, a je na podlagi nadaljevanja, v katerem piše o dveh kosih lesa (oziroma spermiju in jajčecu v primeru ljudi), vseeno jasno, da Kripke zagovarja močnejšo obliko esencializma izvora.

Če povzamem, esencializma izvora ni mogoče izpeljati iz teorije togih označevalcev, kot je pokazal Salmon, saj se moramo zanašati na dodatne esencialistične principe. To za Kripkeja morda niti ni tako velik problem, saj tudi ni bil njegov namen, da esencializem utemelji neodvisna od intuiciji o naravi stvari. Se je pa izkazalo, da so nam naše intuicije v pomoč le pri splošnih trditvah, na primer, da je za mizo bistveno, iz kakšne snovi je narejena, ne pomagajo pa nam pri bolj specifičnih trditvah, kot je izvor vsake posamezne mize. Zato Kripkev poskus na koncu spodleti.¹⁸

5 Zaključek

V tem članku sem se ukvarjal s Kripkejevim argumentom za esencializem izvora materialnih stvari. Po umestitvi tega vprašanja v njegov širši projekt v *Imenovanju in nujnosti* sem nato v drugem delu članka natančneje predstavil Kripkejev argument iz slavne 56. opombe ter pokazal na njegovo pomanjkljivost. Nato sem v tretjem delu predstavil dva pristopa k dopolnjevanju Kripkejevega argumenta ter njuni kritiki. Ta del sem sklenil z ugotovitvijo, da so takšni pristopi vsaj zelo problematični, če ne obsojeni na propad. V četrtem delu sem nato predstavil svoje branje Kripkejevega argumenta, po katerem se Kripke zanaša na intuicije, pri tem pa mu vseeno uspe utemeljiti zgolj precej šibko obliko esencializma izvora.

Zahvala

Zahvaljujem se anonimnemu recenzentu oziroma recenzentki te revije. Za komentarje in spodbudo se zahvaljujem doc. dr. Maji Malec.

¹⁷ Oziroma v angleškem izvirniku: »If a material object has its origin from a certain hunk of matter, it could not have had its origin in any other matter.«

¹⁸ Za pomoč pri razjasnitvi tega sklepa se zahvaljujem Maji Malec.

Literatura

- Ballarín, R. (2013). The Necessity of Origin: A Long and Winding Route. *Erkenntnis*, 78(2), 353–370. <https://doi.org/10.1007/s10670-011-9354-3>
- Barnett, D. (2005). The Problem of Material Origins. *Nous*, 39(3), 529–540. <https://doi.org/10.1111/j.0029-4624.2005.00512.x>
- Bird, A. (2021). Natural Kinds and Modality. V O. Bueno & S. A. Shalkowski (Ur.), *The Routledge Handbook of Modality* (str. 239–250). Routledge.
- Damnjanovic, N. (2010). No Route to Material Origin Essentialism? *Erkenntnis*, 72(1), 93–110. <https://doi.org/10.1007/s10670-009-9182-x>
- Kripke, S. (1991). Identity and Necessity. V J. Kim & E. Sosa (Ur.), *Metaphysics: An Anthology* (str. 72–89). Wiley-Blackwell.
- Kripke, S. (2000). *Imenovanje in nujnost* (B. Vučko & M. Šimec (prev.)). Krtina.
- Robertson, T. (1998). Possibilities and the arguments for origin essentialism. *Mind*, 107(428), 729–750. <https://doi.org/10.1093/mind/107.428.729>
- Rohrbaugh, G., & DeRosset, L. (2004). A New Route to the Necessity of Origin. *Mind*, 113(452), 705–725. <https://doi.org/10.1093/mind/113.452.705>
- Salmon, N. U. (1979). How Not to Derive Essentialism from the Theory of Reference. *The Journal of Philosophy*, 76(12), 703–725. <https://doi.org/10.2307/2025854>



Etika

ETIKA ZASTIRANJA IN PODREJENOSTI ŽENSK V ISLAMU

Sprejeto

28. 9. 2023

Pregledano

6. 12. 2023

Izdano

22. 12. 2023

DAŠA PEŠIĆ

Univerza v Mariboru, Maribor, Slovenija

dasa.pesic@student.um.si

DOPISNI AVTOR

dasa.pesic@student.um.si

Ključne besede

islam,
Koran,
ženska,
zastiranje,
zahodna kultura,
podrejenost

Izvleček Članek se osredotoča na temo islamske etike, zastiranja žensk v islamu ter zahodne kritike tega pojava. Opisuje, kako islamska etika vpliva na medčloveške odnose, pri čemer verske zapovedi in načela prispevajo k vzpostavitvi urejenega sožitja med ljudmi. Poseben poudarek je namenjen zastiranju žensk v islamski veri, kjer se različne interpretacije in prakse kažejo kot rezultat kompleksnega kulturnega in verskega okvira. Poglobljeno je analizirano, kako zastiranje žensk izhaja iz verskih prepričanj, a se obenem sooča z raznolikimi interpretacijami ter razumevanjem v različnih družbah. Članek obravnava tematiko svobodne izbire ženskega zastiranja in kako je to opredeljeno in pogojeno v različnih družbah. Celotna razprava odpira vprašanja o raznolikosti, kulturi, enakosti spolov ter svobodi verske izbire, ki so vpete v kompleksnost odnosov med islamom, zahodno kulturo in zastiranjem žensk.

THE ETHICS OF VEILING AND SUBMISSION OF WOMEN IN ISLAM

DAŠA PEŠIĆ

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
dasa.pesic@student.um.si

CORRESPONDING AUTHOR
dasa.pesic@student.um.si

Accepted
28. 9. 2023

Revised
6. 12. 2023

Published
22. 12. 2023

Abstract The article focuses on Islamic ethics, the veiling of women in Islam, and the Western criticism of this phenomenon. It describes how Islamic ethics affect interpersonal relationships, whereby religious commandments and principles contribute to establishing orderly coexistence between people. Particular emphasis is placed on the veiling of women in the Islamic religion, where different interpretations and practices are manifested because of a complex cultural and religious framework. It analyses how the veiling of women stems from religious beliefs but, at the same time, faces diverse interpretations and understandings in different societies. The article deals with the free choice of female veiling and how it is defined and conditioned in different societies. The whole discussion raises questions about diversity, culture, gender equality, and freedom of religious choice, which are embedded in the complexity of the relationship between Islam, Western culture, and the veiling of women.

Keywords

Islam,
Koran,
woman,
veiling,
Western culture,
subjugation

1 Uvod

Vprašanje statusa ženske v vlogi spolov je že staro pereče vprašanje filozofije in drugih družboslovnih študij. Stari misleci, vključno s Platonom, so že dolgo nazaj pisali o vprašanih spola in razlik med spoloma. Platon je izrazil prepričanje, da imata oba spola enako naravo in vrednost, zaradi česar si zaslužita enake priložnosti ter pravice do dosežkov v življenju. Vendar pa je to stališče pozneje nekoliko omilil, saj je začel uporabljati žensko šibkost kot izgovor za podeljevanje različnih družbenih vlog moškim in ženskam. Podobno se je tudi Aristotel približal poznejšim Platonovim načelom s svojo idejo o manjvrednosti žensk in prepričanjem, da je ženska nekakšna popačena različica moškega. To razmišljanje se je nadaljevalo skozi zgodovino preko del Tomaža Akvinskega, Sigmunda Freuda in sodobnih psiholoških teorij o razlikah med spoloma. Vsemu temu je skupno to, da se je skozi zgodovino oblikovalo več teorij, ki si pogosto nasprotujejo in omogočajo različne interpretacije. Prav v tej raznolikosti leži privlačnost raziskovanja, saj lahko vsako razliko razumemo na svoj način, medtem ko je ohranjanje nevtralnosti v tem kontekstu izjemno težko (Furlan, 2006, str. 38–40).

Mnoge muslimanske skupnosti in narodi danes nazadujejo k predislamskim praksam glede enakosti spolov. V luči trenutnega globalnega oživljanja in oživitve islamskih vrednot med muslimanskimi skupnostmi po vsem svetu je neizogibno, da bosta premik k enakosti spolov in pravilni islamski pogled na to vprašanje vidni na dnevnem redu. Že nekaj časa je razprava o enakosti spolov dosegla vidne višine in zavest po vsem svetu. Razprave še vedno divjajo, da bi to vprašanje nenehno postavljali v ospredje; in upajmo, da bomo s tem odpravili nadlogo diskriminacije in nadvlade enega spola nad drugim.

V zadnjih nekaj letih ali desetletjih se je večina muslimanskih družb in držav soočala s pestrimi političnimi tranzicijami. Ne glede na natančen potek dogodkov je vsem prehodom skupna okrepljena razprava o vlogi šariatskega prava in islamske etike v politiki in družbenem življenju. Pogosto radikalna gibanja, kot sta Islamska država v Iraku in Levantu (ISIL) in Boko Haram v Zahodni Afriki, navajajo načela šariata, da bi legitimirali zavračanje demokracije, zaslužnjevanje nemuslimanskih žensk in množično pobijanje tako imenovanih odpadnikov. Pred dvema generacijama bi se zdela misel, da bi lahko spori o oblikah in pomenih islamskega prava in etike imeli vidno mesto v muslimanski politiki, nepredstavljiva, vendar danes temu več ni tako. Vsesplošnost sklicevanja na šariat v današnjih prevratih, kot tudi obstoj

nasprotujočih si interpretacij islamskih vrednot, kaže, da razumevanje bojev muslimanskega sveta zahteva soočanje z različnimi pomeni in uporabami islamskega prava in etike (Hefner, 2016, str. 1). Čeprav politične spremembe in različni režimi islamskih držav vplivajo na vernike in ostale na vseh področjih življenja bom, za potrebo tega članka, podrobneje raziskala položaj ženske v islamu in islamskih državah, ter kaj islamska etika narekuje glede zastiranja žensk.

Vprašanje položaja žensk je dobilo velik pomen po vsem svetu in vseh skupnostih. Razlog je očiten. Tisočletja so bile ženske v vseh patriarhalnih družbah popolnoma podrejene. Tako je stoletja veljal 'naravni zakon', da so ženske manjvredne od moških in se morajo za nemoten potek družinskega življenja podrediti avtoriteti slednjih. Ne smemo pozabiti, da se niti verski spisi niso mogli popolnoma izogniti sprejetju takih stališč, čeprav so nekateri postavili nekaj norm, ki so jih presegale. Tako so družbe, v katerih prevladujejo moški, pogosto izkoristile celo pravične in egalitarne norme, določene za ženske v božanskih svetih spisih, da bi ohranile svojo oblast. Enaka usoda je doletela tudi Koran, ki je glede obravnavanju žensk razmeroma liberalen (Engineer, 2004, str. 1).

Vprašanja v tej razpravi so postavljena v okvir etičnega dojemanja ženske vloge v islamu. Kakšen moralni in družbeni status ženskam priznava islamska etika in ali je ta eksplicitno vsebovana v verskih spisih ali je popolnoma oblikovana s strani patriarhalne družbe muslimanskih držav? V sklopu tega se nahaja predpostavka, da je zastiranje žensk v islamu pogosto nesvobodna izbira oz. je družbeno okolje naravnano tako, da ženskam daje iluzijo svobodne odločitve pokrivanja. Vprašanje in kritika, ki se pojavi ob tej temi, je lahko naslednja: kako bi lahko določili, ali so ženske odločitve res svobodne in v kolikšni meri muslimanske ženske v zahodni družbi dejansko osvobajamo ali jih ponovno omejujemo, vendar na drugačen način kakor islam.

2 Etika v islamu

Za mnoge ljudi etika ni le povezana z vero, temveč je z njo v celoti določena. Takšnim ljudem o etiki ni treba veliko razmišljati. Imajo avtoritarno zbirko navodil, priročnik za življenje. To je beseda boga ali volja bitja, ki je veličastnejše od nas. Življenjska pravila poznamo zato, ker nam jih je razodelo to bitje bodisi tako, da smo jih dojeli neposredno pri samem izviru, ali pa – bolj pogosto – nam je pri tem pomagal kakšen posrednik: duhovnik, prerok, besedilo ali tradicija, ki je v stalnem

stiku z božansko voljo, da nam jo lahko posreduje. Potem vemo, kaj nam je storiti. Pokornost božanski volji šteje kot zasluga in prinaša nagrade; nepokornost je najstrožje kaznovana (Blackburn, 2018, str. 17). Tudi islamska etika je ena izmed tistih, ki temelje morale in etike črpa iz vere in svete knjige – Korana. Koran tako služi kot primarni vir za učenje morale in etike v islamu:

Dobro delo ni le to, da se obračate proti vzhodu ali zahodu, temveč delajo dobro tisti, ki verujejo v Alaha in v Sodni dan, v angele, v Knjigo in preroke, tisti, ki od svojega imetja, kljub ljubezni do njega, darujejo svojim sorodnikom, sirotam, revnim, popotnikom, beračem in za odkup iz suženjstva, opravljajo molitev in dajejo zakat, tisti, ki držijo svoje obljube, kadar obljubijo, in tisti, ki potrpijo v nesrečah, boleznih in boju. Ti so iskreni in bogaboječi (Koran, 2:277).

Kot navaja Blackburn, so v 19. stoletju na Zahodu tradicionalna verska prepričanja začela izgubljati svojo moč in s tem so mnogi misleci menili, da je to doletelo tudi etiko. To nas napelje na razmislek, da je tudi etika zahodnega sveta nekoč (in še danes) temeljila na verskih spisih, kar pomeni, da se v tem ne razlikuje veliko od islama. Čeprav lahko trdimo, da v mnogih državah (morda bolj v tistih, ki imajo višji delež vernikov) svete zapovedi vplivajo na etiko, ne smemo pozabiti še na drugačne teorije etike. Ena izmed teh, ki se popolnoma izogne verskega vpliva je etika vrlin. Ta pristop je eden od treh glavnih v normativni etiki. Identificiramo ga lahko kot tistega, ki poudarja vrline ali moralni značaj, v nasprotju s pristopom, ki poudarja dolžnosti ali pravila (deontologija) ali ki poudarja posledice dejanj (konsekvencializem) (Virtue Ethics, 2003). Kadar etične probleme obravnavamo z vidika takšne etike, se seveda mnogokrat pojavi težava pri razumevanju etike, ki temelji na božanski zapovedi.

Za primer družbe oz. države, ki bolj temelji na zapovedih Svetega pisma, kot večina evropskih držav, Sam Harris navaja primer Združenih držav. Navaja deset zapovedi, ki jih večina Američanov dojema kot moralno nepogrešljive. Čeprav ameriška ustava ne vsebuje niti ene omembe boga in je bila v času njene sestave na splošno tretirana kot nereligiozen dokument, mnogi verjamejo, da njihov narod temelji na 'judovsko-krščanskih načelih'. Nenavadno je, da se deset zapovedi pogosto navaja kot neizpodbiten dokaz tega dejstva. Čeprav je pomembnost zapovedi za nastanek ZDA vprašljiva, spoštovanje teh zapovedi ni naključje. Za lažje razumevanje, kako je primer desetih zapovedi integriran v zahodno etiko, jih navajam spodaj:

1. Ne imej drugih bogov poleg mene!
2. Ne delaj si zase rezane podobe!
3. Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA, svojega Boga!
4. Spominjaj se sobotnega dne in ga ohranjaj svetega!
5. Spoštuj očeta in mater!
6. Ne ubijaj!
7. Ne prešuštvuj!
8. Ne kradi!
9. Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!
10. Ne želi hiše svojega bližnjega; ne poželi žene svojega bližnjega, ne njegovega hlapca, ne njegove dekle, ne njegovega vola, ne njegovega osla, ne česar koli, kar je tvojega bližnjega!

Prve štiri zapovedi se sicer ne navezujejo na etiko, vendar prva prepoveduje veroizpovedi, ki niso judovsko-krščanske (Harris, 2006, str. 19–20). Zanimiv pri tem je očitek proti muslimanom, ki podobno ne dovoljujejo verovanja v ostale religije. Čeprav v Koranu to nikjer ni zapisano na enak način kot v Svetem pismu, se v nekaj zapisih uspe razbrati odnos, do ostalih vernikov:

Reci: »Resnica prihaja od vašega Gospodarja. Kdor hoče, naj veruje, kdor noče, naj ne veruje!« za nevernike smo pripravili Ogenj; njegov dim jih bo obdal z vseh strani. Če zaprosijo za olajšanje, jim bo olajšano z vodo, podobno staljeni kovini, ki jim zažge obraze. Kako strašna pijača in kako grozno počivališče! (Koran, 18:29)

Čeprav se zapis iz Korana sliši precej krut do sočloveka, je pomembno ponovno dodati primerjavo s Svetim pismom, ki vsaj v Stari zavezi in podobno tudi v Novi do ljudi ni imelo prizanesljivega odnosa. Glede na tematiko žensk lahko uporabimo primer zapisa Svetega pisma o odnosu do čarovnic. Odredba iz Eksodusa 22:17, ki pravi: »Čarovnice ne puščaj pri življenju« je pripomogla k sežigu več sto tisoč žensk v Evropi in Ameriki med letoma okoli 1450 in 1780. Sveto pismo lahko torej beremo, na več mestih, kakor da nam daje neomejena pooblastila za krut odnos do otrok, duševno prikrajšanih, ločencev, nevernih, drugače spolno usmerjenih, starejših žensk ter do živali in okolja. Hkrati spodbuja krut odnos do nas samih kot padlih bitij, ki so neskončno oskrunjena zaradi greha; sovražen odnos do samih sebe pa neizogibno vodi v sovraštvo do drugih (Blackburn, 2018, str. 20).

Pomemben dokument v pogledu etike je tudi Splošna deklaracija človekovih pravic. Tudi ta je velikokrat kamen spotike med muslimanskimi in nemuslimanskimi državami. Kritika s strani islama namreč pravi, da je deklaracija človekovih pravic napisana z vidika judovsko-krščanske vere in zato ne more upravičeno delovati za vse verske izpovedi. Čeprav tega morda ne moremo sprejeti, pa je stališče te kritike lahko precej razumljivo. Glavni avtorji deklaracije (John Peters Humphrey, Eleanor Roosevelt iz ZDA in René Cassin) vsi izhajajo iz zahodnih, večinso katoliških držav. Ravno zaradi nasprotovanja o pravicah žensk in svobode veroizpovedi se je Savdska Arabija (in tudi nekatere druge države) leta 1948 ob sprejetju deklaracije, vzdržala glasovanja (United Nations, b.d.).

3 Islam o ženskah

Podoba islama je v nemuslimanskem svetu verjetno največkrat predstavljena skozi podobo muslimanske ženske in njenega položaja v družini in družbi. V ospredju te podobe sta kot predmet zavračanja ali zgražanja 'nevidnost' ženske v islamski družbi in mnogoženstvo oz. poligamija. Z 'nevidnostjo' ne mislimo samo na njeno zakritost z ogrinjalom, tančico, temveč tudi njeno opazno odsotnost v javnem prostoru muslimanskih dežel, v katerem vidno in številčno nesorazmerno prevladujejo moški (Kerševan, Svetlič, 2004, str. 33).

Vprašanje o statusu in enakopravnosti ženske je že precej časa vroča debata v razpravi o islamu med nemuslimani, kot tudi v razpravi znotraj muslimanske skupnosti. Po eni strani lahko zasledimo stalne obtožbe nemuslimanov, da je islam ženskam sovražna vera. Po drugi strani pa so muslimani izrazili prepričanje, da v islamu nikoli ni bilo vprašanja spola, dokler se ni Zahod začel vmešavati v muslimanske zadeve, kar nakazuje, da po njihovem mnenju idealni spolni vzorec že obstaja v islamu in je prisoten v muslimanski družbi. Kar je treba ponovno pripomniti je, da se na ravnanje z ženskami mora gledati iz kulturnega vidika. Namreč, kar mnogi z obeh strani ocenjujejo kot islamsko, se zelo pogosto izkaže za islamske vire, interpretirane s pomočjo kulturnih izkušenj. Vprašanje, kaj so kulturne in kaj islamske prakse, je predmet stalne razprave. V sodobni razpravi o spolu in religiji v zadnjih desetletjih prevladuje ponovno branje (angl. *re-reading*) svetih zapisov. To pomeni ponovno branje in pregled verskih virov glede na prisotnost in odsotnost žensk, ženske besede, molka, dano in zavrnjeno priznanje ženskam. Ker izvorno gradivo o družbenih vprašanjih obstaja in je dobro poznano, se vprašanja

vrtiljo okoli tega, katero gradivo izbrati (ponovna izbira) in katero perspektivo izbrati pri interpretaciji gradiva (Roald, 2001, str. 8).

3.1 Koran o ženskah

Kot se stalno poudarja, je Koran za muslimane božja beseda, božji (na)govor. V primerjavi s Svetim pismom in npr. evangelijski, ki s človeško besedo prerokov ali pričevalcev poročajo o božji besedi in o božjem razodetju, je za muslimane Koran božja beseda v najvišji, celo absolutni stopnji (Kerševan in Svetlič, 2004, str. 10).

Islam temelji na poudarjanju enakosti med spoloma. Njegov glavni namen je zagotavljati družbeno pravičnost in enakopravnost za vsakega posameznika ter s tem izražati enakost vseh pred bogom, imenovanim Alah. Zanimivo je opaziti, da beseda 'Alah' v svoji strukturi vključuje žensko končnico, čeprav je slovnično moškega spola. To nakazuje na idejo preseganja tradicionalne razdelitve med moškim in ženskim spolom, razkriva pa tudi nekaj nedoločenega. V okviru islamskega verovanja je najpomembnejši osebni odnos posameznika do boga, zato naj bi imel vsak, ne glede na spol, enake pravice. Vsi, ki častijo Alaha, so pred njim enakovredni (Furlan, 2006, str. 143–144). V islamu je v prvi vrsti pomembno religijsko prepričanje posameznika in namen Korana ni, da predstavlja podrejenost ali manjvrednost ženske vloge. Tako odlomek iz Korana 49:13 pravi:

»O ljudje ustvarili smo vas iz moškega in ženske in vas naredili za ljudstva in plemena, da bi se prepoznali med seboj. Najbolj plemenit je v oči Alaha tisti, ki je najbolj bogaboječ / .../«

Čeprav se na prvi pogled zdi, da Koran popolnoma enako vrednoti oba spola, pa Rajšpova opozarja na to, da bežen pregled svete knjige lahko nepozornega bralca kaj hitro napelje k sklepu, da Koran zagovarja popolno enakost med spoloma. Vendar temu ni zmeraj mogoče pritrditi. Verz 4:1, ki govori o nastanku človeka, pravi tako: *»O, ljudje! Bojte se vašega Gospoda, ki vas je ustvaril iz enega samega bitja! Iz njega je ustvaril njegovo družico/ ženo in iz njiju je (po Zemlji) raztrosil neštete moške in ženske / .../«*. Koran sicer eksplicitno ne navaja, da je Bog iz moškega ustvaril žensko, vendar pa govori o bitju, iz katerega je (moškemu) ustvaril družico, torej žensko. Ker ni govora o tem, da je iz omenjenega bitja ustvaril moškega in žensko hkrati, se zdi, da je prav ženska tisto bitje, ki je ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega. Še en verz, ki pod vprašaj postavi enakovrednost ženske je 2:223: *»Vaše žene so vaše njive, pojdite k vašim njivam, kadar boste! / .../«* drug prevod pa navaja: *»Vaše žene so vaša obdelana polja,*

zato obdelujete svoja polja, kakor želite, in storite kaj še za svoje duše«. S tem lahko torej najdemo podlago za trditev, da so ženske ustvarjene za moškega. Glede na ta verz je ženska moževa lastnina, ki mora biti zmeraj na voljo moškemu oziroma si jo lahko moški 'vzame', kadar hoče. Definicija ženske v Koranu je vedno v relaciji do moškega oziroma ženska obstaja le takrat, kadar obstaja moški. Kako je potem moč trditi, da (po Koranu) ženska ni ustvarjena za moškega (Rajšp, 2005, str. 243)? Kot že omenjeno, svetih spisov v sodobni kulturi ne smemo jemati dobesedno. Kot že vidno v razliki med dvema prevodom, je do dobesednega razumevanja Korana potrebno držati distanco, saj se zaradi originalnega zapisa Korana pa vse do prevoda v različne jezike izgubi precej pomena. V nekaterih prevodih so tako uporabljene bolj nevtralne besede (nedoločen spol) v drugih pa točno določena uporaba ženske ali moške končnice. Tudi besede, ki so uporabljene kot metafore, se velikokrat razlikujejo in tako enaki verzi lahko dajejo drugačen vtis. Vsekakor se lahko strinjam, da Koran v popolnosti skozi verze ne zagovarja enakosti spolov, vsekakor pa Koran ne dovoljuje marsikaterega nepravilnega ravnanja z ženskami, ki ga lahko pogosto zasledimo v islamski družbi, predvsem v državah na Bližnjem vzhodu. Nadalje moramo spet razmisliti in primerjati te ugotovitve z ostalimi svetimi spisi – Svetim pismom. Z vidika tega se namreč mnogokrat kritizira muslimanska družba, pa čeprav so v Svetem pismu zapisi o položaju ženske precej bolj nazorni.

V katolištvu mnogi naravno sprejemajo hierarhično razporeditev spolov prek treh temeljnih predpostavk, med katerimi je ena povezana z izvirnim grehom, za katerega naj bi bila kriva Eva. V nasprotju s tem pa v Koranu zasledimo nasprotno stališče. Za izvirni greh naj bi bila odgovorna tako Eva kot tudi Adam, in nikjer ni navedeno, da je Eva skušala Adama. Pravzaprav je krivec za to grešno dejanje v islamskem verovanju satan. Pri obravnavi posamezne religije je treba upoštevati nasprotja med njo in okoliško družbo, kar je še posebej očitno v primeru islama in njegove vloge v družbi. To nasprotje se pogosto najbolj kaže v vlogi žensk in njihovi vlogi v religiji.

V islamskem okolju je vloga ženske v veliki meri odvisna od moške oblasti, ki jo pogosto omejuje. Kljub temu pa se zavedajo, da je ženska nepogrešljiva za nadaljevanje rodu, saj je za razmnoževanje nujno potrebna. Prav tako pa prepoznavajo, da potrebujejo partnerko, ki bo skrbela za družino in igrala ključno vlogo matere. Čeprav je lahko takšen odnos med moškim in žensko spoštljiv in se lahko ženska v takšni svoji vlogi počuti srečno in svobodno, pa takšen tradicionalni način razmišljanja žensko vseeno omejuje. Tak patriarhalni sistem namreč ženski le težko omogoča samostojno in neodvisno življenje od moških (bodisi očeta ali moža).

Takšen sistem ženske omejuje pri poklicih, ki so v sistemu tradicionalno moški (zdravniki, učitelji, podjetniki). Čeprav si morda ženske posameznice tega nujno ne želijo, bi v pravičnem in neenakopravnem sistemu morala ostajati enakopravna možnost za razvoj sposobnosti, izobraževanja in kariere tudi za ženske (Furlan, 2006, str. 143–144).

3.2 Hadisi o ženskah

Tudi drugi vir islamske tradicije, hadisi,¹ velikokrat omenjajo ženske, vendar je v nasprotju s Koranom njihova vsebina bistveno bolj mizogina in androcentrična. Če že Koran eksplicitno ne opredeljuje žensk kot manjvredna in inferiorna bitja, so hadisi tukaj nedvoumni. Potrjujejo namreč tri teološke trditve, ki naj bi indicirale manjvrednost žensk: (1) da je Alah najprej ustvaril moškega in šele iz njega žensko (antropogonski mit); (2) da je ženska odgovorna za izvirni greh prvega človeka in s tem za njegov 'padeč' ter (3) da ženska ni le ustvarjena iz moškega, ampak tudi za moškega, kar pomeni, da je njena eksistenca le instrumentalnega pomena. Koran teh treh po nekaterih razlagah naj ne bi vseboval, vendar so, kot sem že ugotavljala, takšna določila precej odvisna od interpretacije verzov v Koranu.

Obstaja več hadisov, ki zatrjujejo, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra ali pa, da je podobna rebru, ki je upognjeno in se ga nikoli ni dalo zravhati. Izročila torej potrjujejo antropogonski mit, ki ga je Koran samo nakazoval; namreč, da je bila Hawwa (hebrejsko - arabska različica za Evo) ustvarjena iz Adamovega upognjenega rebra. Hadiska literatura jasno in nedvoumno opredeljuje ter določa položaj in vlogo žensk, hkrati pa napaja vernike z mizoginimi občutki, saj žensko večkrat pojmuje kot 'satanovo (šajtanovo) sodelavko' ali "/.../ ženske so (včasih) kot satanove mreže /.../", pri čemer je treba poudariti, da je prav satan tisti, ki je zapeljal Adama. Krivda torej spet pade na ženske. Ob upoštevanju zgornjih trditev lahko sklenemo, da inferioren položaj žensk določajo predvsem hadisi. Omenjeno neenakopravnost, ki jo ideološko upravičujejo predvsem hadisi, je sicer mogoče pojasniti s časom nastanka teološkega besedila. Islamski teologi so namreč zbirali, preverjali in urejali zbirko izrekov v zelo patriarhalnem in mizoginem obdobju, pod pokroviteljstvom

¹ Hadisi se nanaša na tisto, za kar večina muslimanov in prevladujočih šol islamske misli verjame, da je zapis besed, dejanj in tihega odobranja islamskega preroka Mohameda, kot se prenaša prek verig pripovedovalcev. Z drugimi besedami, hadisi so prenesena poročila, ki se pripisujejo temu, kar je rekel in storil Mohamed.

Omajadov² in Abasidov.³ Verjetno ni treba posebej poudarjati, da so avtorji izrekov izključno moški (Rajšp, 2005, str. 143 – 244).

3.3 Šeriatsko pravo o ženskah

Da bi razumeli islamsko pravno in etično tradicijo, se je treba znebiti ideje, da je slednja določena kot korpus normativnih predpisov, ki izhajajo iz svetih besedil in so enotni v času in prostoru, kar je esencialno za razumevanje islamskega prava in etike. V zadnjih letih je takšno stališče ponovno zaživelo med konservativnimi islamisti in celo med nekaterimi prevladujočimi muslimanskimi učenjaki, zlasti tistimi, ki so želeli vgraditi to, kar opisujejo kot 'šariat', v pozitivno pravo sodobnega naroda (Hefner, 2016, str. 5).

Šeriatsko pravo kot način življenja in skupek pravil, ki jih je svojim vernikom predpisal Alah, ima dvojno funkcijo: po eni plati predstavlja pozitivno zakonodajo, po drugi pa kot temelj islamske kulture omogoča afirmacijo islamske identitete. Zato lahko govorimo o pravni in psihološki razliki, ki jo muslimanom predstavlja islamsko pravo. Šariat je temelj islamske identitete in nanjo ne moremo gledati le kot na zakonik, kakršne poznamo v sodobnih civilnopravnih družbenih strukturah. Ni le pozitivno pravo, ampak tudi moralni zakonik, ki presega človeško in časovnost. Islamsko pravo je kombinacija božjega razodetja in človeškega razuma. Temelj zakonodaje je etika, etika pa je temelj vere, zato kršenje pravil za muslimana ne pomeni zgolj kršenja družbeno vzpostavljenih pravil, ampak kršenje božje volje. Vladar ni zgolj posvetni zakonodajalec, ampak varuh morale. V prvem in najpomembnejšem viru šariata, v Koranu, najdemo kot odgovor na prakse predislamskih Arabcev celo poglavje, namenjeno ženskam. V nasprotju s prakso predislamskih Arabcev Koran zagovarja načelno enakost med žensko in moškim (vsaj po večinskem mnenju). Pred nastopom islama je bilo rojstvo deklice za Arabca pokazatelj zle usode, zato so predislamski Arabci imeli navado zakopati žive ženske otroke in mati se ni smela upirati. Kot dekle je ženska izpod očetove oblasti prešla neposredno pod oblast moža, ki jo je lahko umoril, prodal ali posodil za telesni užitek in izzivljanje drugemu moškemu. Po smrti moža je ženo z vso lastnino podedoval drugi moški. Zakonska zveza ni vključevala nobenih materialnih in moralnih obveznosti. Mož je z ženo ravnal kakor z ostalo lastnino, ki jo je posedoval. Le če je

² Omajadi so bili vladajoča družina islamskega kalifata med letoma 661 in 750. Odločno so nasprotovali islamskemu preroku Mohamedu, vendar so ga sprejeli pred smrtjo leta 632.

³ Abasidi je naziv za dinastijo kalifov Bagdada, ki so med letu 750 in 1258 vladali celotnemu islamskemu svetu.

žena imela močnejšo in vplivnejšo družino, je ta lahko vplivala na moža, da je z njo ravnal bolj obzirno. V primerjavi s temi običaji je Koran prinesel novosti, ki so bile za tedanji čas revolucionarne. Možem je bilo naloženo, da morajo vzdrževati svoje žene (4:34); da smejo imeti največ štiri žene, in to le, če so jih sposobni finančno vzdrževati (4:3); da s svojimi ženami ne smejo ravnati kot z lastnino in da so poročni darovi (mahr) izključno ženina last (4:19); da mora pred dokončno razvezo zakonske zveze preteči obdobje čakanja (2:228); da ženske smejo dedovati (4:7-11; 4:19) (Harcet, 2005, str. 559).

Vsekakor pa se v Koranu in šeriatskem pravu najdejo zapisi, ki žensko jasno postavijo v podrejen položaj. Ponovno je pri prevodu in interpretaciji odstavkov treba obdržati distanco, vsekakor pa se je treba strinjati, da naslednji verz, čeprav ženskam zagotavlja preskrbljenost s strani moškega, žensko podreja in hkrati dovoljuje tudi nasilje nad njo:

»Moški so ženskam skrbniki, kajti Alah je dal prednost enim pred drugimi, in moški zanje porabljajo svoje imetje. Zato so dobre ženske tiste, ki so predane, zveste v odsotnosti svojih mož, zaradi pravic, ki jim zagotavlja Alah. Tistim pa, katerih neposlušnosti se bojite, najprej svetujte, nato z njimi ne delite več zakonske postelje in nazadnje jih udarite /.../« (Koran, 4:24).

Podrejen, neenakopraven položaj se kaže tudi v določilu, da pred sodiščem eno moško pričo lahko nadomestita dve ženski (2: 282). Čeprav v Koranu, ki je tako temelj za pravno formuliranje islamskega prava, najdemo nepravilno ravnanje do žensk in njeno manjvrednost (predvsem na pravnem vidiku), pa Koran in pravo gotovo ni krivo za vse ekstremne oblike neenakega položaja žensk v muslimanskih družbah, kot jih lahko ugotavljamo z vidika modernih meril. Njegova tozadevna določila in napotila dopuščajo različne razlage in prakse – od sorazmerno liberalne do patriarhalne. Vsekakor je dejstvo, da so koranska določila začela opredeljevati in urejati položaj žensk v izrazito patriarhalnem tradicionalnem okolju in obdobju, v katerem je prevladoval še bolj podrejen in/ali brezpraven položaj žensk (Kerševan in Svetlič, 2004, str. 36).

Za primer izkoriščanja in nepravilne razlage šeriata lahko vzamemo oblast talibanov v Afganistanu. V 90. letih so bile ženske skorajda povsem izključene iz javnega življenja. Predstavniki talibanov je na vprašanje, koliko svobode bodo dopustili Afganistankam, po ponovnem prevzemu oblasti leta 2021, odgovoril ohlapno: Imele

bodo svobodo, ampak v okviru šeriatskega prava. Kaj konkretno to pomeni za tamkajšnje prebivalke? Med letoma 1996 in 2001, ko so v državi vladali talibani, deklice, starejše od deset let, niso smele hoditi v šolo, poleg tega so morale ženske nositi burke. Njihova naravna tendenca gre v smeri deobandske teološke šole in paštunvalija, ki pa sta izrazito neprijazna do žensk. Da bi dobro razumeli zapleteno afganistansko realnost in islamsko pravo, je potrebno najprej poznati osnovne pojme. Zahodna javnost namreč pogosto zmotno meni, da je islamsko oziroma z bolj spektakularnim zahodnjaškim izrazom poimenovano šeriatsko pravo enoznačno, vgravirano v kamen. Čeprav šeriatsko pravo zadeva vse vernike, pa so talibani sprejeli neko specifično doktrino, ki je izšla iz hanafi šole, ampak prerasla v bistveno bolj konservativno smer. Ob omembi islamskega oziroma šeriatskega prava je prav tako zelo pomembno tudi zavedanje, da šovinistična in izrazito protiženska nastrojenost pri talibanih ne izhaja iz njihove religijske pripadnosti, pač pa iz etnične kulture.

Islamsko pravo je tako eno najbolj napačno razumljenih področij v sodobnem svetu, tako med muslimani kot nemuslimani. In podobno je tudi z vlogo žensk. V svojem bistvu je šariat namenjen razvoju moralne, uspešne, skrbne in pravične družbe. Šeriatsko pravo, ki ga želijo talibani izvajati v Afganistanu, nima nič z dejanskimi nauki islama. V njem imata moški in ženska namreč podobne pravice, na nekaterih področjih ženske v primerjavi z moškimi uživajo celo določene privilegije. Priznane so jim pravice do lastnine in svobodnega odločanja glede poroke in ločitve. Islam uči, da se jih ne sme siliti v nič, česar same ne želijo.

Glede izobrazbe Koran jasno nalaga, da je pridobivanje znanja dolžnost vsakega muslimana in muslimanke. Islam je ženskam priznal pravico do izobraževanja že pred več kot 1400 leti. Zanje izobraževanje ni samo pravica, ampak dolžnost. Ajša, žena preroka Mohameda, je bila ena največjih učenjakov v islamu. Najstarejšo univerzo na svetu, al-Qarawiyyin v Maroku, je leta 859 ustanovila muslimanka Fatima al-Fihri. Vse to kaže, da so ženske v islamu spoštovane kot pomemben vir znanja. Talibani v Afganistanu in Pakistanu temu niso sledili (Intihar, 2021).

Tako je treba ponovno v sklopu dojetja in raziskovanja islamske etike in ravnanja z žensko biti pozoren na sojenje islama kot vero, Koran in šariat ali pa ločene skupine, družbene navade in izkoriščanje islamskih zapovedi v škodoželjne namene, katerih sama (čista) vera ne zagovarja.

Ironično je in morda precej preveč ostro, da se je esencialno razumevaje šariata pojavilo tudi v domišljiji protimuslimanskih aktivistov na Zahodu. 'Antišariatsko gibanje', ki se je pojavilo v ZDA in zahodni Evropi v 2000-ih, je šariat prikazovalo kot enoten in nesprejemljiv, hkrati pa je trdilo, da je šariat »moralna grožnja za preživetje svobode v svetu, kot ga poznamo« (Hefner, 2016, str. 5).

Pri kritiki šariatskega prava je torej tudi skozi vidik zahodne kulture potrebno razumeti različne kulturne in režimske navade ter predpise, ki Koran in šarijo izrabljajo v svojo korist, kot podobno tudi kritiki z zgolj izbranimi besedili in brez celotne slike predstavljajo islamsko vero kot slabo in v celoti nastrojeno in nepravilno do žensk.

4 Zastiranje žensk – osvobajanje ali omejevanje?

Zastiranje je za zahodnega opazovalca ena najbolj razvpitih islamskih institucij, ki jo razume kot odraz tiranije nad ženskami. Vsekakor je zgražanje te vrste do določene mere nerazumljivo, saj (je) omenjena praksa obstaja(la) tako v judovski kakor tudi v krščanski tradiciji, kjer se v določeni meri prakticira še danes. Dejstvo je tudi, da zastiranje ni izvirno islamska praksa, prav tako nima temeljev oziroma ni eksplicitno zahtevana v glavnih virih islamske tradicije – Koranu in hadisih. Prav zaradi nedefiniranosti je izpostavljena različnim interpretacijam (manipulacijam), s katerimi operirajo nosilci moči in za katere je ruta sredstvo za izpolnjevanje patriarhalnega načrta. Če se najprej osredotočimo na primarni vir islamske tradicije – Koran, ugotovimo, da noben verz eksplicitno ne predpisuje prakse zastiranja (Rajšp, 2005, str. 241).

Pokrivanje las in glave v islamu se različno utemeljuje, med najbolj sprejetimi teorijami pa je ta, da ne gre za islamsko novost, ampak za nadaljevanje predislamskih praks. Zaradi težkih razmer nomadskega življenja so že predislamski Arabci želeli svoje žen(sk)e zaščititi pred pogledi tujcev, ki so pomenili potencialne sovražnike. Različni napadi, ugrabitve in posilstva so bili nenehna nevarnost, zato se jim je zdelo najustreznejše zaščititi ženske s tančicami in pokrivali. Poleg tega velja, da so se muslimanke zgledovale po Perzijkah in Bizantinkah in tako spremenile namen pokrivanja: medtem ko so slednje pokrivala sprva nosile zato, da bi se ločile od žensk iz nižjih slojev, so se muslimanke, ki so se z njimi srečevale pri molitvi v mošaji, začele pokrivati, da bi tako poudarile svojo skupno vero – islam. Ženskam predpisana pokrivala kot znamenje spodobnosti pa niso pomembna le za ta svet,

ampak tudi za posmrtno življenje. V Muslimovem hadisu beremo, da v raju ne bo žena, ki se pomanjkljivo oblačijo, ne tistih, ki se spogledujejo in zapeljivo hodijo. Oblačila namreč nimajo le naloge pokrivanja telesa, pomembna so tudi z eshatološkega vidika, saj niso zgolj običaj, temveč etični ali celo teološki sistem. Ohranjanje časti zajema "ponižnost, obvladovanje v drži in vedenju, izogibanje vsakršnemu pretiravanju ter skromno in nevsiljivo pojavnost" (Harcet, 2007, str. 90–92).

Koran nikjer ne predpisuje npr. različnega zakrivanja obraza, temveč ostaja pri splošnih napotilih o skromnosti in zadržanosti žensk pri razkazovanju nakita ter zakrivanju s šalom in ogrinjalom (33: 59; 24: 31). Natančni in radikalni predpisi o popolnem zakrivanju obraza imajo v islamskem svetu svoj izvor drugod, ne v Koranu. Posredno pa lahko zahteve po radikalni zakritosti žensk v javnosti in nasproti (drugim) moškim najdejo oporo in spodbudo tudi v koranskem postavljanju žensk predvsem v nejavni prostor doma in družine in v razglašeni dominaciji moža nad (svojo) ženo in moških nad ženskami sploh (Kerševan in Svetlič, 2004, str. 33).

Obstaja vrzel med normativnim vedenjem žensk, ki je opisano v Koranu, in prevladujočo realnostjo med muslimani, tako družbe v muslimanskem svetu kot skupnosti na Zahodu. Njihove raznolike kulturne prakse odražajo oba konca kontinuum – liberalni Zahod in ultra restriktivne regije muslimanskega sveta. Nekateri muslimani posnemajo neislamske kulture in prevzemajo njihov način oblačenja, neomejenega mešanja in vedenja, kar vpliva nanje in ogroža islamsko integriteto in moč njihovih družin. Po drugi strani pa v nekaterih muslimanskih kulturah neupravičene in pretirane omejitve za ženske, če že ne njihova popolna osamitev, veljajo za ideal. Zdi se, da sta obe skrajnosti v nasprotju z normativnimi nauki islama in nista skladni s krepostno, a hkrati participativno naravo moških in žensk v družbi v času preroka Mohameda.

Parametri primerne skromnosti za moške in ženske (obleka in vedenje) temeljijo na virih razodetja (Koran in verodostojna suna⁴) in jih verniki kot take obravnavajo kot božanske smernice z legitimnimi cilji in božansko modrostjo za njimi. To niso omejitve, ki bi jih vsilili moški ali družba. Preroškemu obdobju je skorajšnja ali popolna osamljenost žensk tuja. Ženske v prerokovem času in po njem so skupaj z

⁴ Suna pomeni prehojena pot, običaj, predpis. Gre za besede in dela Mohameda, ki so zapisana v hadisih in se tako prenašajo iz roda v rod. Če je hadis izročilo ali pripovedovanje, je suna nominirana praksa, ki izvira iz njega.

moškimi sodelovale pri bogoslužnih dejanjih, kot so molitve in romanja, pri učenju in poučevanju, na trgu, pri razpravah o javnih vprašanjih (politično življenje) in na bojišču, kadar je bilo potrebno (Badawi, 1999, str. 22–23).

Vprašanje, ali se muslimanska ženska odloči za pokrivanje zaradi verskih nazorov in moralnih načel v svoji kulturi, je odvisno od okoliščin v državi, vključno z ustavnimi določbami in zakoni. V Sloveniji ni posebnega zakona, ki bi urejal versko predpisano oblačenje muslimank, kar je v skladu z načelom verske svobode. Kljub temu, da zakon poudarja nediskriminacijo žensk, ki se pokrivajo, ter zagotavljanje enakih pravic, se mnoge muslimanke (ne le v Sloveniji) soočajo z vsakodnevno diskriminacijo, ki izhaja iz družbenih in religijskih okoliščin, ter s posledičnim vzdrževanjem patriarhalnih norm. V primeru katoliških vernic v vsakdanjem življenju sicer ni pogosta praksa pokrivanja, vendar pa to ne pomeni, da niso podvržene drugim oblikam družbene ureditve. Glede na Koran obstajajo različne interpretacije o tem, kaj naj bi sveti spis govoril o pokrivanju in zakrivanju žensk. Nekateri menijo, da je obvezno tudi zakrivanje obraza, medtem ko drugi trdijo, da pokrivanje ni nujna verska obveza. Kako posameznica izpolnjuje verske zapovedi, ki jih narekuje Koran, je odvisno od razlage religijskih avtoritet, njenega osebnega razumevanja ter interpretacije zapovedi. V različnih delih Korana je omenjeno primerno vedenje in oblačenje vernikov, a ti napotki veljajo za oba spola (Kalčič, 2007, str. 168–169).

Da ne obstaja univerzalna interpretacija svetih besedil, kakor tudi ne enotno razumevanje družbenih in etičnih aspektov islama, potrjujejo tudi nekatera alternativna islamska gibanja. Tukaj lahko za primer vzamemo mistično smer, sufizem, in gibanje, ki se je razvilo pod abasidskim režimom in ni preživelo pritiskov ortodoksije, karmatiansko gibanje. Ključen element, ki izstopa in katerega bi bilo dobro poudariti, je pozitiven odnos do žensk. Ženske so bile spoštovane in po statusu skorajda izenačene z moškimi, tako da je bilo mizogine elemente le redko zaznati. Kar je še najbolj presenetljivo: karmatianke niso poznale institucije zastiranja. Tako se ponovno znajdemo pred dilemo interpretacije in nepravilno sodbo vseh muslimanov kot zagovornikov enakih predpisov (Rajšp, 2005, str. 245).

Na dilemo etičnosti zastiranja žensk imamo več pogledov. Nekateri trdijo, da zastiranje ženske omejuje, drugi da jih osvobaja in ščiti pred moškimi. Kakršna koli je razlaga, se moramo nedvoumno strinjati, da je vsaka prisila načina oblačenja nedopustna. Seveda tukaj ne moremo mimo spoštovanja določene vere in kulture.

Vsekakor se lahko strinjamo, da tudi v zahodni družbi, na primer v javnih službah, obstajajo nenapisana pravila oblačenja, katerim ne protestiramo. Zakaj bi torej protestirali svobodni izbiri oblačil druge kulture? Seveda se ne moremo izogniti vprašanja kdaj in ali zares je izbira pokrivala v islamu zares svobodna. Rajšpova pravi, da zastiranje žensko postavlja v podrejen položaj, vidik s strani muslimanov pa pravi drugače.

Pokrivanje in zastiranje žensk lahko služi kot sredstvo za izvajanje nadzora nad njimi, s čimer se krepi patriarhalni sistem, saj omejuje njihovo samostojnost pri odločanju o spolnosti in reprodukciji. Hkrati pa moramo to prakso razumeti tudi kot fizično in kulturno manifestacijo. Pomembno je opozoriti na potrebo po razlikovanju med prostovoljnim in prisilnim upoštevanjem norm in običajev, čeprav je to razmejevanje včasih izjemno težavno. Ni mogoče trditi, da to, kar posameznik pridobi ali se nauči skozi proces socializacije, vedno pomeni, da gre za prostovoljno izbiro (Rajšp, 2005, str. 241–242).

Nasprotno s tem lahko zasledimo razlago, ki zastiranje razlaga kot osvobajanje ženske: Islam je definiral pravila in norme, kajti v nasprotnem primeru bi življenje bilo najbližje anarhiji. Prav tako posameznika ne prisiljuje v vero in mu daje svobodo pri opravljanju dejanj, za katera sledi nagrada ali pa kazen na onem svetu. Hidžab za muslimanko predstavlja častno pokrivalo ter zaščito pred moškimi pogledi in strastmi. Zakrita ženska se ne počuti zaslužnjeno ali zatrti temveč svobodno in častno. Mnogi mislijo, da je islam žensko na ta način zatrl, nasprotno s hidžabom jo je osvobodil, osvobojena je od moškega izkoriščanja, naslajanja z njenim telesom, strasti, ki hrepenijo po njenem telesu in jo vidijo kot spolni objekt. V raziskavi, ki jo je izvedla psihologinja dr. Susan Fiske z Univerze Princeton (ZDA), je bilo pokazano, da moški na pomanjkljivo oblečene ženske v bikinijih gledajo kot na objekt. Čeprav je med burko in bikinem kar precejšen razpon med zakritostjo z oblačili pa veliko islamskih praks in režimov zagovarja, da so na primer vidna oblika ženskega telesa (tesna oblačila), spuščeni lasje, odkrite rame in kolena, enako provokativna in razkrita kot bikini. Enako kot v primeru, kadar se vprašamo, ali je normalizacija zastiranja žensk prisotna zaradi navade in vzgoje, je tudi takšno razmišljanje o ženski odkritosti, kadar njena koža ni popolnoma zakrita, pogojeno z vzgojo in navadami družbe, ki jo predajajo novim generacija.

Avtor kritizira tudi zahodno kulturo glede na prostitucijo, izkoriščanje ženskega telesa, pornografske vsebine in služenje denarja z telesom (Islam, b.d.). S takšno razlago težko nasprotujemo, da smo ženske v zahodni družbi manj ali bolj spoštovane. Čeprav (se zdi), da imamo s prosto izbiro oblačenja, objavljanja fotografij ali celo s služenjem denarja z lastnim telesom več pravic in svobode, pa ne moremo mimo vprašanja, kakšna je mera spoštovanja do zahodne ženske, ki živi 'po svobodni volji'. Po razmisleku bi lahko dejala, da v muslimanski družbi, če izvezamo prisilne oblasti, ženska s prostovoljnim zastiranjem res morda pridobi večje spoštovanje s strani moškega dela družbe. Nekako se lahko hitro zdi krivično obsojanje vsake muslimanke, ki koristi zastiranje (predvsem tiste z nikabom ali burko), saj v zahodni družbi to takoj dojemamo kot način manjvrednosti ženske proti moškemu, čeprav se mnoge ženske tega poslužujejo res svobodno. Kot že omenjeno s strani Rajšpove je sicer pod vprašaj postavljena svobodna izbira zaradi družbenih navad in vzgoje, vendar bi po takšnem razmišljanju pod vprašaj svobodne izbire postavljali vsak družbeno-etični pojav. Morda v primerjavi z Zahodom lahko pokrivala res razumemo kot osvobajanje ženske v družbi. Pokrivanje muslimank na eni strani tako odstranjuje breme, s katerim se soočajo zahodnjaške ženske. To je breme stalnega prizadevanja, da bi bile privlačne za tuje, predvsem moške poglede. Pri tem lahko zagotovimo, da med muslimanskimi ženskami ni takšne tekme glede oblačenja, kot jo poznamo med zahodnjakinjami. Tu ni osredotočenosti na to, katera bo bolj elegantno oblečena, kar je v zahodnem svetu vse bolj poudarjeno, kjer je izbira dragih blagovnih znamk in trenutnega oblačila postala vse pomembnejša.

Na Zahodu so mnenja o pokrivanju žensk razdeljena, podobno kot med samimi muslimankami. Nekatere verjamejo, da je to zahteva islama, medtem ko druge pokrivanje razumejo kot simbol 'upora' proti zahodni modernosti. Zaradi teh različnih mnenj se 'sekularizirane' muslimanke, ki živijo v zahodnem svetu in se kljub temu želijo oblačiti v skladu s Koranom, pogosto soočajo z večkratno diskriminacijo. Tiste, ki se zaradi družinskih in družbenih pritiskov počutijo dolžne pokriti, čeprav to za njih nima pravega pomena, pa se lahko srečujejo celo z dvojno diskriminacijo. Omejevanje meja med svobodno odločitvijo in podrejanjem družbenemu ali religijskemu sistemu je težavno in točno določanje, kaj je kaj, je izziv, še posebej ko govorimo iz neosebne perspektive (Harcet, 2007, str. 99–100).

Večji problem in neenakost pokritih ali nepokritih žensk zmeraj opazimo v okolju, kjer se nahajajo tako ene kot druge. Takrat je veliko bolj vidna socialna razlika med ženskami in med tem kako ene in druge različno zaznavamo in obravnavamo. Tako

se velikokrat pojavi problem, da so zakrite ženske izolirane, onemogočena ji je komunikacija s svetom in na splošno ji je odvzeta možnost 'normalne' socializacije. Še bolj viden problem tega omejevanja je v večini držav na Arabskem polotoku (npr. Savdska Arabija) kjer je ženskam nasploh prepovedano pojavljanje v javnosti brez prisotnosti moškega, ni jim dovoljeno voziti avtomobila, vsa njena socialna druženja so pogojena z moškim spremstvom. Čeprav takšni nepravilni režimi obravnavanja z žensko obstajajo, pa ne smemo sklepati, da je tako s vsako žensko, ki se odloči za zastiranje. Kot omenjeno se problem pojavi ob stiku kultur (muslimanke v zahodni družbi, ali nemuslimanke v muslimanskih državah). Kadar govorimo o zakritih muslimankah v zahodni družbi zanimiv argument v prid prepovedi zakrivanja poda de Vries. Poda nam argument družabnosti, ki zagovarja, da je prepoved popolnega zakrivanja moralno utemeljena. Razlog za to se skriva v tem, da tisti, ki si javno zakrijejo obraz, drugim članom družbe otežijo socialno interakcijo z njimi, kar pripelje do popolne osamljenosti in izolacije tistih, ki so zakriti. Argument družabnosti, ki govori v prid prepovedi zakrivanja obraza tako razlaga, da družba temelji na človeških interakcijah (pogled, nasmeh, očesni stik) in da brez tej interakcij ljudem grozi kronična osamljenost (de Vries, 2023, str. 317–323). Za ljudi kot socialna bitja ta premislek zagotovo mora držati, vendar se je potrebno vprašati, ali je to res dovolj legitimen razlog za prepoved burk (vsekakor je odličen argument zakaj burke ne bi smele biti zapovedane). Četudi ima prepoved nošenja burk v javnosti dobre namene, da posameznice ne bi bile izolirane v družbi, se v okolju zmeraj pojavijo posamezniki, ki želijo biti izolirani, ne želijo biti socialno povezani z okoljem in so postavljeni v tako imenovano kronično osamljenost. Kronično osamljeni so lahko tudi menihi v samostanih, pa ti niso prepovedani. Ali bhikkhu, budistični menihi, ki se pogosto za vse življenje zavežejo molku in se s tem sami predajo določeni vrsti popolne socialne izolacije. Tako se zdi, da čeprav ima prepoved burk dober namen ne odpravi problema izolacij, ki ga navaja de Vries.

5 Kritika Zahoda

Zadnja tema članka zajema kritiko zahodne družbe nad islamskimi predpisi oblačenja žensk. Čeprav se nam v zahodni družbi pogosto zdi, da muslimanke osvobajamo s pozivanjem k prenehanju uporabe različnih pokrival, se je potrebno vprašati ali nismo prav tako neetični in diskriminirajoči do muslimank, kadar zakonsko prepovedujemo svobodno izbiro oblačenja žensk oz. izkazovanja verske pripadnosti in domnevne prostovoljne socialne izolacije preko oblačil, kadar enako zapovedujejo nekaterih striktnih režimih muslimanskih držav.

Kalčičeva izpostavlja pomembno problematiko glede reprezentacije islama na Zahodu, zlasti med mlajšo populacijo, kjer je ta reprezentacija pogosto zelo stereotipna. V mnogih šolskih učbenikih je prikaz muslimanov zelo omejen in osredotočen predvsem na Turke ter njihovo ozemlje, medtem ko se drugih muslimanskih skupnosti skoraj ne omenja. Posebej zaskrbljujoč je stereotipen opis ženske v islamski veri, ki je prikazana kot popolnoma podrejena moškemu. Pogosto so prikazani različni viri, ki niso ustrezno razloženi glede njihovega izvora in vsebine.

Opozarja na sliko v enem od osnovnošolskih učbenikov, kjer sta prikazani dve muslimanki. Vendar pa je opis slike po njenem mnenju pomanjkljiv in ne predstavlja konteksta ustrezno. Opis slike nam pove, da naj bi bil čador⁵ tipična noša sodobnih muslimank, ki naj bi bile zmeraj pokrite v javnosti, saj naj bi moški imeli višji status in veljali za sposobnejše. Vendar pa se pojavi težava, saj avtorja učbenika nista pojasnila, od kod je fotografija, kdo so prikazane muslimanke in nista ponudila razlage konteksta, ki bi razkrila, zakaj in kako je muslimanska ženska pokrita. Na primer, čador ni tipična oblačilna izbira za vse muslimanke, ampak ga nosijo samo določene skupine, vezane na specifične geografske in družbenopolitične okoliščine. Danes je čador najbolj razširjen v Iranu, kjer je njegova uporaba zakonsko predpisana s strani države in vodilnih moških, ki svoje interpretacije islama interpretirajo na represiven način (Kalčič, 2007, str. 104–105).

Kot že omenjeno, ne le na Zahodu, tudi v islamski družbi so mnenja glede pokrivanja deljena. Medtem ko nekatere ženske verjamejo, da to od njih zahteva islam, druge nošenje rute in pokrivanje obraza razumejo kot simbol upora proti zahodnemu modernizmu. Zahodnjakom pa tak način oblačenja pogosto pomeni zatiranje žensk in konservativnost islama. Zaradi teh popolnoma različnih pogledov pogosto prihaja do napetosti, saj so nekatere muslimanke, ki živijo na Zahodu in se želijo oblačiti tako, kakor jim po njihovem razumevanju narekuje islam, pogosto žrtve večkratnih diskriminacij. Zdi se, da je prenagljeno sklepanje, da gre v primeru nošenja predpisanih islamskih oblačil vselej za obliko podreditve žensk, vendar je v sklopu tega razmišljanja treba biti pozoren, da se s prakso zastiranja nadalje širi drugačnost in podrejenost ženske, za katero se smatra, da ima v socialnem okolju drugačno in manj vredno vlogo kot moški.

⁵ Čador je zunanje oblačilo nekaterih muslimanskih in hindujskih žensk. Je sestavni del prakse oblačenja po pravilih hidžaba, izhaja pa iz Irana. Čador pokriva žensko od glave do prstov na nogah, odkrite so lahko le roke in del ali celoten obraz,

O tem, kako lahko režimi in različna obdobja zapovedovanja vpliva na percepcijo žensk samih o sebi, zgovorno pričata dva povsem različna pogleda na to problematiko, ki ju Azar Nafisi opisuje v delu *Prebiranje Lolite* v Teheranu: njena babica več mesecev ni zapustila hiše, potem ko so v 40. letih prejšnjega stoletja od nje zahtevali, da se odkrije, medtem ko se je sama počutila osramočeno in ponižano, ko so nekaj desetletij pozneje od nje terjali, da se pokrije. Sama se je temu uprla in nazadnje zapustila domače (kulturno) okolje. Vse to pa zato, ker se ni mogla sprijazniti z dejstvom, da ji nekdo ukazuje, kako naj se oblači, in ji vsakodnevno krati pravice, ki jih je imela do takrat. Toda ali se Azar Nafisi razlikuje od svoje babice? Bolj kot to se zdi, da gre pravzaprav za zelo podoben odziv na vsiljeno odkrivanje ali pokrivanje. Gre za primer dveh žensk, ki jima je bila odvzeta pravica odločanja o tem, kako se želita oblačiti in kako ne. Gre za to, da so ženska oblačila/pokrivala postala orodja moči. Čeprav nekatere muslimanke poudarjajo predvsem verski značaj rute in trdijo, da ruta izraža zlasti željo muslimank, da bi se držale islamskih predpisov, je v primeru, ko se nošenju predpisanih oblačil ni mogoče izogniti, jasno, da so oblačila razumljena kot simbol in kot politična poteza. Brž ko zakonodajalec ženskam predpiše neko uniformo in to ni več možnosti svobodne izbire, lahko rečemo, da je njihovo življenje podrejeno interesom ustanov, na katere same nimajo vpliva. Kar je najbolj prizadelo Iranke, ki jih je revolucija prisilila k nošenju čadorja, in kar je prizadelo že njihove babice, ko so jim ukazali, naj rute snamejo, je predvsem (pri)sila in nemoč, da bi svobodno izbirale. S tega gledišča ni bistvene razlike med Iranom, kjer je predpisan čador in kjer ženske živijo v strahu pred kaznijo ob morebitni kršitvi pravil, in Turčijo, kjer je ženskam v javnih institucijah uradno prepovedano nositi rute. Sklenemo lahko, da se težava pojavi takrat, ko si nekdo vzame pravico soditi o drugem. Razlika, ki je vidna med Azar in njeno babico je stopnja avtonomnosti, ki sta jo imeli pri nesvobodni izbiri oblačil. V primeru njene babice je ta nekoliko imela večjo avtonomnost: čeprav sama ni želela brez pokrivala v javnost, je ta izbira izvirala in njenega osebnega verovanja in spoštovanja vere. V primeru Azar pa, čeprav je lahko sama enako spoštovala enako vero, ji je bilo prepovedano svobodno odločanje izbire oblačil, ki jih je želela obleči. Tako se zdi, da je v primeru babice bila omejena možnost izkazovanja vere, v primeru Azre pa ji je bila popolnoma odvzeta avtonomija odločanja svobodne izbire oblačil. (Harcet, 2007, str. 99–100).

5.1 Prepoved svobodne izbire zastiranja

V ozračju po 11. septembru je več evropskih držav uveljavilo zakonodajo, ki muslimanskim ženskam prepoveduje nošenje nikaba⁶ v javnosti. Težko gremo mimo dejstva, da je tudi v Evropi v nekaterih državah prepovedan določen način oblačenja za ženske. Vzpon islamofobije v Evropi posebej prizadene pokrite muslimanke. Pravne omejitve in družbena sovražnost do naglavnih rut pogosto ovirajo njihovo pravico do izražanja vere in identitete. Te prepovedi bi lahko obravnavali kot zatiralske politike, ki omejujejo svobodo žensk pri sprejemanju lastnih odločitev. Zaradi svoje vidnosti so pokrite muslimanke vedno bolj v središču pozornosti, saj so tarče različnih zakonskih omejitev, ki jih izvajajo nekatere države, pa tudi splošne družbene sovražnosti do njihovih naglavnih rut. To je še posebej izrazito v nekaterih evropskih državah, kot je Francija, kjer je vlada uvedla zakone, ki omejujejo nošenje verskih simbolov na javnih mestih, vključno z nikabom oz. burko⁷. Trendi nam kažejo, da se muslimani v mnogih evropskih državah počutijo manj varne in da je varnost iz leta v leto manjša, zlasti za muslimanke. Čeprav v Evropi še zmeraj potekajo razprave o tem, ali dovoliti ali prepovedati pokrivanje glave, je muslimankam vse težje obstati in uspevati v kulturi, ki jih odkrito diskriminira. Tako hidžab, ki postopoma postaja predmet preokupacije medijev in različnih političnih elit na oblasti, iz zgolj verskega oblačila postaja glavno vprašanje, povezano z identiteto muslimank, v nekaterih primerih pa celo dejanje odpora (Global Campus of Human Rights, b.d.). Kritična analiza prepovedi zastiranja kaže na večkratno zatiranje, ki ga doživljajo muslimanske ženske. Feminizem, ki zagovarja 'razkrivanje', na nek način deluje kot da je zakrita ženska nevedna in nima razumevanja za svojo izbiro oblačila. Celo v sodobni dobi terorja in islamofobije se zastirane ženske velikokrat dojema kot teroristke ali simpatizerke teroristov, kar ponovno nakazuje na problem Zahoda, ki se sam ne drži svojih pravil kritiziranja.

Po mnenju mnogih nošenje nikaba ali hidžaba torej pomeni zatiranje muslimank. Z drugimi besedami, zastrto telo je preveč določeno kot 'zatirano' telo, pri čemer se zastrto žensko telo vidi le skozi lečo podreditve spola. V zvezi z naglavno ruto lahko rečemo, da medtem ko prevladujoče predstave o pokrivanju domnevajo, da hidžab služi kot zatiranje žensk, imajo ženske, ki nosijo tančice, verjetno kvalitativno drugačno razumevanje tega, kako hidžab dejansko deluje v njihovem življenju. Da

⁶ Nikab je oznaka za tančico, značilno za ženska muslimanska pokrivala. Običajno zakriva obraz, ne pa tudi oči.

⁷ Burka je muslimansko žensko oblačilo, ki telo pokriva od glave do tal. Mreža na ravni oči omogoča ženski, da gleda, vendar hkrati njenega obraza ni mogoče prepoznati.

bi 'osvobodile' muslimanke, so nekatere države prepovedale nošenje nikaba v javnosti (Zempi, 2018, str. 2589–2590). Seznam držav, ki prepovedujejo nošenje burke ali nikaba, ni tako kratek kot bi si mislili in je uzakonjen tako v nemuslimanskih kot tudi večinoma muslimanskih državah. Nekatere države nošnjo teh popolnoma prepovedujejo, nekatere te prepovedujejo v javnih prostorih, kot so državne ustanove ali na javnih ulicah, nekatere države pa nošnjo prepovedujejo samo v določenih mestih ali regijah. Te so: Tunizija, Avstrija, Danska, Francija, Belgija, Tadžikistan, Uzbekistan, Bolgarija, Kamerun, Čad, Zahodni Kongo, Gabon, Nizozemska, Kitajska, Maroko, Šrilanka in Švica.

Pri poskušanjih 'osvoboditve' žensk v islamu je pomembno upoštevanje življenjskih izkušenj ljudi (žensk), na katere pravilo vpliva, namesto da bi gradili na nepreverjenih predpostavkah. V okviru prepovedi nošenja tančic to pomeni vključitev osebnih pogledov in izkušenj zakritih muslimank. V večini razprav o tančicah in zakonodaji, ki prepoveduje nikab, prevladujejo moški, izkušnje, pogledi in občutki zastrtih muslimank, ki jih prepoved neposredno prizadene, pa ostajajo neslišani (Zempi, 2018, str. 2591). Čeprav lahko povzročamo krivico muslimanskim ženskam glede njihove izbire zastiranja, lahko hkrati velikokrat dobimo napačen vtis o njihovi (ne)svobodni izbiri. Težko je govoriti o popolni izbiri svobode odločitev, kadar je okolje za žensko naravnano, da se bo odločala podrejeno, ker nima druge izbire. Tako je na primer lahko najvišji uspeh ženske, da je dobra mama in žena, kadar nima možnosti, da bi lahko postala uspešna zdravnica ali podjetnica. V teoriji Khadrova to poimenuje prilagoditvena preferenca. Sam izraz 'prilagodljiva preferenca' nakazuje, da je težava s prilagodljivimi preferencami v tem, da so 'prilagojene' – z drugimi besedami, »nastanejo kot reakcija na« družbene razmere. Tako bi razliko lahko ponazorili kot razliko med tem, kaj imajo ljudje »res raje in tem, kar jim je ugotovljeno, da imajo raje«. Tako te prilagodljive preference ženskam odvzamejo popolno avtonomijo svobodnega odločanja. Tudi če se v nekaterih primerih lahko svobodno odločajo, jim je bila izbira odločanja precej omejena, saj je te omejitve postavila nepravilna, večinoma patriarhalna družba. Tako je torej na primeru zakrivanja težko določiti, kdaj je izbira ženske, da obleče burko ali nikab, res popolnoma svobodna ali avtonomna in kdaj je bila njena avtonomija odločanja določena z družbenim sistemom, ki je ustvarilo njeno 'avtonomno' odločitev (Khadar, 2011, str. 74–77).

Posledice prepovedi nikaba in burke za ženske, ki upoštevajo prakso pokrivanja glave in telesa, so pomembne. Na prepoved nošenja hidžaba, burke ali nikaba je treba gledati kot na vprašanje svobode in avtonomije posameznika. Vsakdo ima pravico, da se izraža na način, ki ga sam izbere, tudi z izbiro oblačil, brez strahu pred diskriminacijo ali preganjanjem. Zanikanje pravice do nošenja pokrival ženskam je mogoče razumeti kot poskus omejevanja njihove svobode in odrekanja pravice do izražanja verskega prepričanja in kulturne identitete. Kot že omenjeno pa je treba upoštevati, ali je odločanje v prid pokrivanja zares svobodna in avtonomna odločitev ali le daje iluzijo osebne svobodne izbire. (Global Campus of Human Rights).

Eden izmed argumentov, ki zagovarja, da ženske nosijo burko, zato ker so v to prisiljene, pravi, da je prisilno nošenje pokrivala lahko razumljeno kot nasilje v družini. Nussbaumova temu nasprotuje in se sprašuje, ali zagovorniki tega zares verjamejo, tj. da je nasilje v družini specifično muslimanski problem? Po podatkih ameriškega urada za pravosodno statistiko je nasilje s strani intimnega partnerja predstavljalo 20 odstotkov vseh nasilnih zločinov brez smrtnega izida, ki so jih ženske doživele leta 2001. Spletna stran poroča, da je 52 odstotkov anketiranih žensk izjavilo, da jih je kot otroka fizično napadel odrasel skrbnik in/ali kot odraslo osebo kateri koli storilec. Ni dokazov, da je v muslimanskih družinah nesorazmerno veliko takšnega nasilja. Dejansko se glede na močno povezavo med nasiljem v družini in zlorabo alkohola zdi vsaj verjetno, da se bo izkazalo, da ga bodo verske muslimanske družine imele manj. Četudi obstajajo dokazi, da je prisilna nošnja burke povezana z nasiljem moških nad ženskami, se Nussbaumova sprašuje ali je to podlaga za legitimno prepoved nošenja pokrival. Navaja primere, ko je lahko goli ples žensk prepovedan zaradi zločinov proti ženskam. Podobno se je v Združenih državah pojavila prepoved nekaterih visokošolskih bratovščin (angl. *college fraternities*), saj so bila ta močno povezana z nasiljem nad ženskami. Takšna razmišljanja in primeri prepovedi torej dajejo razlog, da bi bila lahko upravičena prepoved nošenja popolnih pokrival, kadar to utemeljeno obravnavamo kot nasilje ali represijo nad ženskami. Na kar pa opozarja Nussbaumova, in kar se sklada s prej omenjeno teorijo prilagoditvenih referenc, pa je, da bi družbe morale vztrajati, da imajo vse ženske dostojno izobrazbo in zaposlitvene možnosti, ki jim omogoča možnost izhoda iz vseh domačih situacij, ki jim morda niso všeč. Če ljudje mislijo, da ženske burko nosijo samo zaradi prisilnega pritiska, naj jim ustvarijo dovolj priložnosti. Hkrati pravi, da bi morali uveljavljati zakone, po katerih je osnovno in srednješolsko izobraževanje obvezno, in potem ugotoviti, kaj ženske dejansko počnejo (Nussbaum, 2010, str. 3–5).

6 Zaključek

Analiza dane teme nam razkriva, da je dojemanje enakopravnosti ženske in njenih pravic v različnih kulturah precej težka naloga. V sami primerjavi islamske etike ter zahodne etike je moč zaslediti temeljne razlike, ki v nadaljnjih razpravah predstavljajo oviro pri razumevanju različnih etičnih dilem. Razumevanje islamske etike, ki jo zapoveduje Koran in s tem tudi šeriatsko pravo, je za zahodno razmišljanje precej težko. Kot ugotovljeno je razlaga islamske etike precej nedoločena in v veliki meri prepuščena lastni interpretaciji oz. interpretaciji, ki odgovarja določenemu političnemu sistemu. Hkrati smo lahko postavljeni v nehvaležen položaj, ko ugotavljamo podrejenost ženske v islamu; stežka uspemo določiti, kdaj so predpisi islama in Korana pravični in utemeljeni in kdaj jih islamska družba prilagodi v dobrobit patriarhalnega sistema, ki ženske namensko podreja.

Ena izmed etičnih dilem v islamu je torej zastiranje žensk. Vloga zastiranja žensk v islamu se različno dojema in izvira iz verskih virov, vendar je njena interpretacija podvržena različnim pogledom. Nekatere muslimanske ženske zastiranje razumejo kot izraz njihove vere in identitete, druge se soočajo z dilemo med tradicijo ter svobodo izbire. Sodobni konteksti prinašajo nove izzive, ko se zastiranje preplete z globalnimi normami enakosti spolov in svobode izražanja. Zahodna kritika zastiranja žensk temelji na evrocentričnem gledišču, ki pogosto ne upošteva kompleksnih verskih, kulturnih in družbenih kontekstov. Ta kritika lahko vodi do neustreznega razumevanja in napačnih presoj muslimanskih žensk ter njihovega položaja. Jasno je, da zahodne norme niso univerzalne ter da je nujno upoštevati različne perspektive in kontekste, da bi bolje razumeli zastiranje žensk in njegovo vlogo v različnih družbah. Ženskam bi bilo tako v vseh kulturah in režimih morala biti dovoljena svobodna izbira do načina oblačenja in prikazovanja pripadnosti veri. Problem določanja svobodne izbire se pojavi, kadar je svobodna izbira omejena z določili družbe. Ko so ženske postavljene v okolje, ki jim zapoveduje določeno vlogo v družbi, ki jim daje lažno iluzijo avtonomnosti, ne moremo govoriti o svobodni izbiri žensk glede oblačenja in zastiranja.

Z vidika, da je popolno zastiranje (z burko ali nikabom) v zahodnih družbah precej nesprejeto ali celo prepovedano, bi bilo pravilno podobno obravnavati tudi te in se vprašati, ali jim je bila omogočena popolna svoboda in neodvisnost od moške podrejenosti. Vsekakor je treba ženske, ki se sistemu obveznega pokrivanja upirajo, podpreti in jim omogočiti, da izberejo svobodno in avtonomno, vendar se zdi

krivično soditi ženske, ki bi rade zaradi svojih prepričanj pokrivalo želele obleči. Razprava nas spodbuja k odprtemu dialogu med različnimi kulturami in verami, hkrati pa poudarja potrebo po spoštovanju individualne svobode izbire ter enakosti spolov. Kljub kompleksnosti vprašanja se odpira možnost za boljšo medkulturno razumevanje ter za razvijanje odnosov, ki temeljijo na spoštovanju, strpnosti in empatiji.

Literatura

- »Ali islam zatira muslimanke?«, dostopno na: <https://islam.si/ali-islam-zatira-muslimanke/>, pridobljeno: 12.8.2023.
- Badawi, J. A. (1999). *Gender Equity in Islam; Basic principles*. IDM publications.
- Blackburn, S. (2018). *Etika: zelo kratek uvod*. Založba Krtina.
- Engineer, A. (2008). *The Rights of Women in Islam*, Sterling Publishers Pvt.
- Furlan, N. (2006). *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*. Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales; Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Harcet, M. (2007). »Od hidžaba do burke«. *Monitor ISH*, letnik 9, številka 1, str. 89-102.
- Harcet, M. (2005). »Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu«. *Bogoslovni vestnik*, letnik 65, številka 4, str. 559-570.
- Harris, S. (2007). *Letter to a Christian Nation*. New York: A. A. Knopf.
- Hefner, R. W. (2016). *Shari'a Law and Modern Muslim Ethics*. Indiana University Press.
- Intihar, I. (2021). »Skrajni šovinizem pri talibih izhaja iz njihove etnične kulture«, dostopno na: <https://www.delo.si/novice/svet/skrajni-sovinizem-pri-talibih-izhaja-iz-njihove-etnicne-kulture/>, pridobljeno: 12.8.2023.
- Kalčič, Š. (2007). *Nisem jaz Barbika: oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Kerševan, M. in Svetlič, N. (2004). *Koran: o Koranu, Bogu, islamu...*. Cankarjeva založba.
- Koran: prevod iz arabskega izvirnika (2023). Ljubljana: Baletrina.
- Khader, S.J. (2011). *Adaptive preferences and women's empowerment*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2010). »Veiled threats?«. *The New York Times*.
- Rajšp, S. (2005). »Ženske v islamu«. *Časopis za kritiko znanosti*, letnik 33, številka 221, str. 241-256.
- Roald, A. S. (2003). *Women in Islam: The Western Experience*. Routledge.
- »The hijab ban and human rights of Muslim women in Europe«, dostopno na: <https://gchumanrights.org/gc-preparedness/preparedness-civil-and-political-rights/article-detail/the-hijab-ban-and-human-rights-of-muslim-women-in-europe.html>, pridobljeno: 13.8.2023.
- »Universal Declaration of Human Rights«, dostopno na: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>, pridobljeno: 12.8.2023.
- Vries, de B. (2023). »The sociability argument fort he burqa ban: a qualified defence«. *Criminal Law and Philosophy*, 17; 317-337.
- Zempi, I. (2019). »Veiled Muslim women's views on law banning the wearing of the niqab (face veil)«. *Public, Ethnic and Racial Studies*, 42/15; str. 2585-2602, dostopno na: <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/01419870.2019.1588985?needAccess=true&role=button>, pridobljeno: 12.8.2023.



Univerzitetna založba
Univerze v Mariboru



Borut Trpin
O INTERPRETACIJAH VERJETNOSTI

Andraž Bole
SINTETIČNA METAFIZIKA

Aljoša Kravanja
KANTOVI ARGUMENTI ZA TEZO »BIT NI REALNI PREDIKAT«

Andrej Ule
**»SPLOŠNA ZGRADBA SVETA« V TRAKTATU: NEKAJ MISLI OB
IZIDU NOVEGA PREVODA WITTGENSTEINOVEGA TRAKTATA**

Martin Justin
KRIPKE O ESENCIALIZMU IZVORA MATERIALNIH PREDMETOV

Daša Pešič
ETIKA ZASTIRANJA IN PODREJENOSTI ŽENSK V ISLAMU