časopis za kritično misel

ANαlizA

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

1-2

2003 letnik 7

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1-2, leto VII., junij 2003, cena: 1.600 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.daf-drustvo.si/analiza.htm, e-mail: analiza@uni-lj.si, transakcijski račun: 02010-0013794433

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič, Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

Ta številka je izšla z denarno pomočjo Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

ISSN 1408-2969

KAZALO

Igor Primorac
DOMOLJUBJE: DEFLACIJSKO POJMOVANJE....3

Janez Bregant
ANOMALNI MONIZEM KOT PROBLEM MENTALNE VZROČNOSTI....18

PORNOGRAFIJA IN ČLOVEKOVE PRAVICE

Božidar Kante
UVOD V RAZPRAVO O PORNOGRAFIJI....37

Ronald Dworkin
ALI IMAMO PRAVICO DO PORNOGRAFIJE?....65

Catharine A. MacKinnon
KLEVETA IN DISKRIMINACIJA....102

Michael C. Rea
KAJ JE PORNOGRAFIJA?....125

RECENZIJA

PHILOSOPHY OF MIND AND COGNITION....159

Igor Primorac
Univerza v Melbournu in Hebrejska univerza v Jeruzalemu

DOMOLJUBJE: DEFLACIJSKO POJMOVANJE*

Avtor obravnava moralni status domoljubja na preseku razprav med univerzalisti in partikularisti v etiki ter liberalci in zagovorniki pristranskosti v politični filozofiji. Prouči in nazadnje zavrne šest argumentov v podporo trditvi, da je domoljubje moralna dolžnost: argument ustaljenega prepričanja, hvaležnosti, vzajemnosti, koristnosti, moralne rasti in opore ter identitete. Podobno zavrne tudi stališče, da je domoljubje sicer izbirno, da pa je odločitev zanj moralno zaželena. Avtor zaključi, da z moralnega vidika nič ne govori v prid domoljubju: pri domoljubju gre v najboljšem primeru za moralno dopustno obliko pristranskosti.

Ključne besede: komunitarizem, liberalizem, pristranskost, domoljubje, univerzalizem.

Po daljšem obdobju zapostavljenosti se je domoljubje spet znašlo v središču zanimanja filozofov. En razlog za to je teoretske narave: domoljubje je dober preizkusni kamen za poglavitna stališča v razpravah med univerzalisti in zagovorniki pristranskosti v etiki ter liberalci in komunitarci v politični filozofiji. Obstaja pa še bolj praktičen, posveten razlog: filozofi želijo prispevati k našemu razumevanju nacionalizma in nam pomagati spoprijeti se z občutnim političnim in kulturnim vplivom, ki ga ima v posameznih delih sveta. V tem kontekstu je pogosto predmet razprave tudi domoljubje. Še več, nekateri avtorji uporabljajo ta dva izraza v podobnem, če ne celo enakem pomenu, ali pa domnevajo, da bi morali obe naravnanosti vsaj imeti enak moralni status.

Pa vendar, nerazločljiva jezikovna raba in pa domneva o moralni nerazločljivosti domoljubja in nacionalizma ali rodoljubja sta enako brezkoristni. Namesto tega bi veljalo raje priznati njune medsebojne podobnosti in razlike. Še več, slednje bi znale biti dovolj pomembne, da upravičijo ukvarjanje z domoljubjem kot s samozadostnim vprašanjem – nečim, kar je kljub sorodnosti drugačno od nacionalizma. To vsaj, na kratko, predlagam v pričujočem članku.

I

Tipična slovarska definicija domoljubja kot "ljubezni do svoje domovine ali rodne grude" je sicer pravilna, a preplitva. Ne gre prezreti, da se domoljubova

** Članek je bil izvorno objavljen v reviji *The Philosophical Forum*, let. 33, 2002.

ljubezen izraža in preizkuša s tem, kaj je kdo za svojo domovino pripravljen storiti ali žrtvovati. Izraz "ljubezen" bi lahko zato ustrezno nadomestili ali vsaj dopolnili z izrazom "skrb". Poleg določenih prepričanj o svoji domovini in čustev do nje domoljubje odločilno zaznamuje še določena vrsta skrbi za domovino in sodržavljane. Domoljubova skrb za njihove interese in blaginjo je nekaj posebnega, močnejšega in globljega od skrbi, ki jo kaže za človeška bitja nasploh. Da ne bo pomote, domoljub prav lahko izkazuje tudi to drugo vrsto skrbi. A tudi če jo, bo njegova skrb za lastno domovino dodatna in v primerjavi z njegovo skrbjo za preostanek človeštva močnejša: običajno bo v korist prvi pripravljen na večje podvige in odrekanja kot v prid drugi.

Še več, zgodovinsko gledano je bilo "domoljubje" političen pojem. Ko se je prvič pojavil v angleškem jeziku v šestnajstem stoletju, "domoljub" [*patriot*] ni pomenil drugega kakor "sodržavljana" [*compatriot*]; osebo, ki je živela v isti državi ali prihajala iz nje. Besede pa se je kmalu oprijel politični prizvok; označevati je začela osebe, ki so predane množici vrednot in načel, za katera velja, da tvorijo posebno politično tradicijo lastne države. Politična vsebina je skozi čas doživljala spremembe (*glej* Dietz, 1989), političnega značaja pa se pojem nikoli ni povsem otresel. *Patria*, ki ji je domoljub predan, ni geografska, ampak politična entiteta; in osebe, za katerih blagostanje domoljuba skrbi, niso preprosto prebivalci njegove dežele, temveč zlasti državljani njegove politične skupnosti. Domoljubje zato po ustaljenem prepričanju vključuje konstruktivno udeležbo v političnem življenju lastne države. Apolitična oseba in anarhist praviloma ne veljata za domoljuba.

Čemu domoljuba sploh skrbi za lastno domovino? V odgovoru na to vprašanje lahko domoljub opozori, da njegovo domovino krasijo določene dragocene poteze, določeni posebni dosežki, zaradi katerih si ta zasluži njegovo zvestobo. Lahko pa tudi preprosto izjavi: "Ker je to moja domovina!" Prvi odgovor nas pripelje do *na vrednotah slonečega* domoljubja, drugi pa ponazarja nekaj, kar bi lahko imenovali njegova *egocentrična* različica. Prednost prvega je, da je videti razumen. Na vprašanje, čemu ljubi svojo domovino, čemu kaže večjo skrb za njeno blagostanje kot pa za blagostanje preostanka človeštva, bo pristaš na vrednotah slonečega domoljubja postregel z razlogi: zaradi vrednot, ki jih ta uteleša, ter zavoljo njenih posebnih zaslug in dosežkov. Pri tem bo predpostavil določena merila za vrednost, zaslužnost in težo dosežkov, ki so enako sprejemljiva tudi za druge ljudi. Pa vendar, taka zvrst domoljubja bi se komu lahko zazdela plitva in zgolj navidezna. Takega domoljuba bo namreč doslednost prisilila, da izkaže enako skrb za blagostanje drugih držav poleg svoje lastne, če le-te v enaki meri ali celo bolje izpolnjujejo enaka merila. Predmet njegove ljubezni, predanosti in skrbi tedaj v resnici ni toliko njegova domovina kot vrednote, ki jih ta uteleša.

Pristaš egocentričnega domoljubja se vsaj po tej plati odreže nekoliko bolje. Svojo domovino ljubi, zato ker je *njegova*, in ne morda zato, ker čisto naključno izpolnjuje določena vrednostna merila. Njegovo domoljubje ne izvira iz določenih splošnih vrednot, od koder bi se nato ozrl k svoji domovini. Njegova vez z domovino je neposredna in nepremakljiva, kajti samo ta in nobena druga je *njegova* domovina. Kljub temu pa nas mika, da bi tako držo zavrnili kot

brezumno. Namesto da bi nam priskrbel razlog za svojo naravnanost, bi lahko ugovarjali, domoljub enostavno zatrjuje, da tak razlog ni ne potreben in ne mogoč.

Nobeden od navedenih odgovorov sam zase torej ne zadovolji. Pojasnilo o domoljubovem odnosu do lastne domovine mora vključevati oba delna odgovora pa tudi neizogibno napetost med njima. Ne zasluge in dosežki njegove domovine in ne dejstvo, da je to *njegova* domovina, sami po sebi ne zadoščajo za osmislitev domoljubove ljubezni do domovine in skrbi zanjo. Vsak element zase je nujen in šele skupaj sta tudi zadostna za pristno domoljubje. Če je edini razlog, ki ga zmore domoljub navesti za zvestobo svoji domovini, ta, da je to *njegova* domovina, bomo njegovo stališče zavrnili kot brezumno. Čutimo namreč, da je razumno pričakovati kaj več od tega: vsaj kak seznam dragocenih potez in dosežkov te države. Hkrati pa te poteze in ti dosežki tvorijo razloge za domoljubje samo, ker in kolikor gre za poteze in za dosežke *njegove* domovine – zgolj kot dragocene poteze in kot dosežki *poljubne* države nimajo prave teže. Če po naključju krasijo še kako drugo državo, se domoljub zaradi tega nanjo ne bo navezal v enaki meri, ker to pač ni *njegova* domovina. Domoljubje torej vključuje dve enakovredni prvini: eno splošno (zasluge in dosežke določene države) in eno posebno (biografsko dejstvo, da je ta država naša domovina). Nikakor ne smemo prezreti, da je druga, posebna komponenta neločljiva in pravzaprav bistvena; brž ko jo odstranimo, zadevna naravnanost preneha biti prepoznavna kot domoljubje.

Popoln opis domoljubja bo nedvomno vključeval še druga psihološka in sociološka dejstva: domoljubovo identifikacijo s svojo domovino, potrebo po pripadnosti kolektivu in po udeležbi v neki obsežnejši zgodbi, odnosu do preteklosti in prihodnosti, ki presegata ozke okvire posameznikovega življenja in njegovih ničvrednih vsebin in zanimanj, in podobno. Za pričujoči namen, to je opredelitev predmeta razprave o moralnosti domoljubja, pa bo gola definicija vseeno zadoščala. "Domoljubje" je torej ljubezen do lastne domovine (in politične skupnosti), ki se vsaj delno napaja v domoljubovem spoznanju, da je to njegova domovina, izraža pa v njegovi posebni skrbi za njeno blagostanje in blagostanje svojih sodržavljanov.[1]

II

V skladu s prevladujočim prepričanjem je domoljubje dolžnost. Svoji domovini in sodržavljanom ne le da v resnici dajemo prednost, temveč bi jim jo tudi morali dajati. Vsakogar od nas bi moralo bolj skrbeti blagostanje njegovih sodržavljanov kot blagostanje drugih ljudi in za prvo bi tudi moral biti pripravljen storiti več kot za drugo.

[1] Verjamem, da se ponujena definicija ujema s pojmovanjem domoljubja, ki prevladuje v običajni govorici, pa tudi v večjem delu strokovne razprave. Morda se ji izmika "ustavno domoljubje", kakršnega zagovarjajo filozofi kot J. Habermas in A. Ingram, ker je sporno, ali ta povsem politična zvrst domoljubja predpisuje posebno skrb za blagostanje lastne domovine in svojih sodržavljanov ali ne. (*glej* Habermas, 1992 in Ingram, 2002) Če jo, sumim, da je "ustavno domoljubje" ranljivo na enake očitke, kot jih v naslednjem poglavju navajam zoper utilitarizem pravila.

Omenjeno pojmovanje se pojavlja v dveh različicah. Eni menijo, da je dolžnost domoljubja ena od temeljnih in posebej strogih dolžnosti vsakega posameznika. Drugi gredo še dlje in vidijo v domoljubju vrhovno moralno dolžnost, izvir in temelj morale kot take. Za naše namene zadošča, da na to razliko opozorimo, nato pa lahko nanjo kar pozabimo. Če se bo namreč izkazalo, da nimamo nobenega razloga za sprejetje prve, zmerne različice teze o dolžnosti domoljubja, bo to istočasno ovrglo tudi drugo, bolj skrajno tezo.

Katere argumente bi lahko navedli v podporo tezi, da je domoljubje naša moralna dolžnost? Videti je, da je takih argumentov najmanj šest.

Ustaljena prepričanja

Večina ljudi gleda na domoljubje kot na moralno dolžnost. Ali ni to dovolj dober argument v prid omenjeni tezi? Nedvomno, bodo zatrdili tisti, ki vidijo vlogo moralne filozofije prvenstveno v artikuliranju, razumevanju, razjasnjevanju in tolmačenju običajnih prepričanj, ne pa v njihovi temeljiti kritični presoji. Taka filozofija, z besedami Davida Millerja,

> "... ne zavrže z lahkim srcem ustaljenih prepričanj in občutkov, ki jim manjka razumen temelj, temveč jih, nasprotno, pusti pri miru, vse dokler se ne pojavijo prepričljivi argumenti za njihovo opustitev. (Domoljubovih) prepričanj ni mogoče izpeljati iz kake vsesplošno sprejete premise; to pa še ni razlog za njihovo zavrnitev, razen če argumenti, ki to od nas zahtevajo, slonijo na trdnejših temeljih kot ta prepričanja sama. V moralni in politični filozofiji ... gradimo na obstoječih občutkih in sodbah, ki jih popravljamo le, kadar se izkažejo za protislovne ali kako drugače pomanjkljive." (Miller, 1993: 4)

Pa vendar, zdi se mi, da nam dokaz, da moralnemu prepričanju manjkajo razumni temelji, priskrbi natančno tak razlog za njegovo opustitev. Na splošno velja, da se moralni filozofi ustaljenih, konvencionalnih moralnih prepričanj ne bi smeli lotevati z neko osnovno naklonjenostjo, temveč sumničavo, in jim izdati pozitivno zdravniško spričevalo le, če so prestala kritičen pretres in se izkazala s solidnimi temelji. Vsakemu drugačnemu pristopu grozi, da bo otopil kritično ost filozofije in moralno filozofijo v končni fazi izrodil v zgodovino in sociologijo morale, ali, kar je še hujše, v apologijo *statusa quo*.

Še več, čeravno je prepričanje o domoljubju kot dolžnosti nedvomno močno razširjeno, še zdaleč ni sprejeto brez izjeme. Vsaj jaz ga, denimo, zavračam. To ni kaka moja muha; kar nekaj ljudi poznam, ki so do njega enako kritični. Od moralnega filozofa bi zato pričakovali, da bo mene in druge poskušal prepričati, da smo dolžni izkazati večjo skrb za lastno državo in sodržavljane kot za druge, ne pa nas zgolj opomnil, da tako pravi ljudska moralna modrost, in morda še naštel njene neposredne posledice za individualno in kolektivno obnašanje. Od filozofa pričakujemo, da bo spreobrnil mene in druge nevernike, ne pa se zadovoljil s pridiganjem že spreobrnjenim.

Hvaležnost

Argument hvaležnosti se zdi vsaj tako priljubljen kot stališče, ki naj bi ga podpiral. Velika večina domoljubov bo v odgovor na vprašanje, zakaj menijo, da svoji domovini in sodržavljanom dolgujejo posebno skrb, navedla hvaležnost, ki jo do svoje domovine ne le čutijo, ampak jo tej tudi dolgujejo. V nedavno objavljeni študiji o domoljubju avtor Maurizio Viroli zapiše:

> "... Do svoje domovine imamo moralne obveze, ker nas je ta zadolžila. Svoji domovini dolgujemo svoje življenje, izobrazbo, jezik in v najsrečnejših primerih tudi svojo svobodo. Kot moralne osebe moramo to, kar smo prejeli, vsaj delno vrniti v obliki skrbi za splošno dobro." (Viroli, 1995: 9)

Viroli pretirava v naštevanju uslug, ki da nam jih je storila domovina – hvaležnost za rojstvo in vzgojo običajno dolgujemo staršem in ne *patrii*. Nekaj pomembnih koristi pa smo vendarle prejeli od domovine. Ali ji nismo dolžni izkazati hvaležnosti vsaj zanje in ali ni najbolj očiten način ta, da pokažemo posebno skrb za svojo domovino in sodržavljane?

Za nekatere avtorje je tak argument bolj kratke sape, ker se jim sploh ne zdi smiselno govoriti o hvaležnosti kot *dolžnosti*; na hvaležnost, pravijo, bi bilo primerneje gledati kot na vrlino. (*glej* Velleman, 1999) Sam sem mnenja, da smo v določenih okoliščinah lahko dolžni pokazati hvaležnost. Le da ne verjamem, da bi imeli tako dolžnost do svoje domovine in sodržavljanov. Ustaljeni argumenti proti poskusom, da bi politične obveznosti upravičili kot izkaze dolžne hvaležnosti, namreč z enako močjo zadevajo tudi obravnavo hvaležnosti v pričujočem kontekstu. (*glej* Simmons 1979, 7. poglavje)

Govor o hvaležnosti nam je najbolj domač v medosebnih odnosih. Res je, da čutimo hvaležnost tudi do večjih in neosebnih entitet: do svoje šole, univerze, poklica, celo do svoje domovine. Ko si stvar nekoliko pobliže ogledamo, pa se izkaže, da gre zgolj za skrajšan izraz hvaležnosti do določenih oseb, ki so delovale znotraj teh večjih entitet in v njihovem imenu. Razlog za to se skriva v dejstvu, da nam dolga hvaležnosti ne naprti *poljubna* storjena usluga. Če nam je nekdo uslugo storil nehote ali pa hote, toda iz napačnega nagiba – denimo zato, da bi izboljšal svojo javno podobo ali iz kljubovalnosti zoper nekoga tretjega –, mu hvaležnosti ne dolgujemo oziroma bo, če mu jo bomo kljub temu izkazali, ta videti neumestna. Hvaležnost (in ne zgolj zahvalo) moralno dolgujemo zgolj tistim, ki so nam uslugo storili namenoma in iz pravega nagiba – iz skrbi za našo blaginjo. Hvaležnost namreč, kot poudarja Fred R. Berger, "ni povračilo usluge, temveč odgovor na *dobrohotnost*; je odgovor na podarjeno uslugo (ali poskus takega daru), ki jo je spodbudila želja, da bi nam pomagali". (Berger, 1974/75: 299) Velikim in zapletenim skupinam ali ustanovam pa je težko z gotovostjo pripisati takšne ali drugačne razloge za njihovo početje.

Če odmislimo omenjene težave, bi kazalo svoje sodržavljane dojemati kot preprost seštevek posameznikov. Ali jim dolgujemo poplačilo za koristi, ki smo jih bili deležni, ker smo živeli med njimi? To bo spet odvisno od njihovih nagibov za spoštovanje zakonov in druge vrste družbenega sodelovanja. Pa

vendar, nobenega takega nagiba ni, ki bi jim bil vsem skupen. Nekateri prispevajo svoj delež, ne da bi se kaj prida ubadali z razlogi za to; drugi iz prepričanja, da je to dolgoročno najpreudarnejša politika; spet tretji pa iz nesebičnih nagibov. In samo tem zadnjim – prav gotovo neznatni manjšini – bo upravičeno veljala naša hvaležnost.

To pa še ni vse. Hvaležnost, se zdi, je umestna le tedaj, kadar smo deležni brezplačnih koristi. Večina koristi, ki jih prejmemo od svoje domovine ali politične skupnosti, pa ni takih – račun (in to nemajhen) zanje poravnavamo v obliki spoštovanja zakonov in še zlasti plačevanja odmerjenih nam davkov.

Vzajemnost

Tudi ta argument postavlja v ospredje koristi, ki jih posamezniku zagotavlja življenje v njegovi domovini, le da to stori nekoliko drugače kot argument hvaležnosti. Naša domovina ni preprosto kos zemlje, poseljene z neznanci, ki jim ne dolgujemo nič takega, česar ne bi dolgovali vsem drugim ljudem. Prej gre pri njej za nekakšno skupno podjetje, ki proizvaja in razdeljuje celo vrsto koristi, od katerih so nekatere za posameznika neprecenljive. Te koristi izvirajo iz sodelovanja vseh, ki živijo v naši domovini, ki v skupnem podjetju sodelujejo in ki svoji politični skupnosti dolgujejo in izkazujejo zvestobo. Brez njihovega sodelovanja tudi vsesplošnih koristi ne bi bilo, ki bi jih razdeljevali in uživali. Pravila, ki zagotavljajo enotnost skupne namere, ki usklajujejo delovanje in določajo porazdelitev bremen in koristi, pa, tako argument, med drugim vsebujejo tudi posebno skrb za blaginjo sodržavljanov, skrb, ki je tujcem niti ne dolgujemo niti ne bi bila v odnosu do njih umestna ali izvedljiva. Taka skrb je eden od osnovnih pogojev za uspeh celotnega podviga. Če je tako, pa mora biti izkazovanje posebne skrbi svojim sodržavljanom stvar poštenosti [*fair play*]: edino pošteno je, da vsak od nas prispeva svoj delež, podobno kot to počnejo vsi drugi. Kdor ne vrača prejetega, ta izkorišča svoje sodržavljane, prilašča si nekaj, česar ni pomagal ustvariti, je, skratka, zajedavec. (*glej* Dagger, 1985)

Omenjeno pojmovanje na žalost spregleda majhno, a kljub temu izjemno pomembno skupino: vse tiste, ki dobesedno ničesar ne prispevajo k skupnemu podjetju, ne zato, ker bi po lastni volji in iz sebičnih nagibov postali slepi potniki, ker se ne bi strinjali z načinom organizacije in vodenja tega podjetja, ali pa celo, ker bi jim bila sama ideja o ne le pragmatični, ampak tudi moralni delitvi človeštva v države, narode in politične skupnosti tuja. Ne, v mislih imam posameznike, ki bi rade volje prispevali svoj delež, pa ga zaradi kake resne, dolgotrajne, neozdravljive hibe, za katero osebno niso odgovorni, ne morejo. Ker ničesar ne prispevajo, jim nimamo kaj vrniti. Načelo poštene igre nam tako ne narekuje, naj jim izkažemo posebno skrb, pravzaprav nam ne zapoveduje sploh nobene skrbi zanje. (*glej* Goodin, 2002: 150-152)

Ta posledica argumenta vzajemnosti je sama po sebi dovolj neprivlačna. Še teže prebavljiva postane, ko se spomnimo, da prav ti ljudje najbolj potrebujejo tako skrb in da so posebej zgovoren preizkus posameznikovega domoljubja: šele skrb zanje namreč dokončno potrdi nesebičen značaj domoljubove naravnanosti, s tem pa tudi njeno pristnost. Pravi domoljub pripisuje *patrii* občutno intrinzično

vrednost in skrb za njeno blagostanje in blagostanje svojih sodržavljanov se mu zdi izjemno pomembna sama po sebi, ne pa zgolj kot povračilo za prejete usluge.

Koristno pravilo

Dolžnost domoljubja bi lahko zagovarjali tako, da bi jo skušali vgraditi v posebno moralno teorijo, v t.i. utilitarizem pravil. Pravilo, ki predpisuje posebno skrb za lastno domovino in njene državljane, bi v tem primeru upravičili z dobrimi posledicami njegovega spoštovanja, podobno kot upravičimo tudi nekatera druga pravila, ki urejajo posebne odnose med ljudmi. Tovrstne dolžnosti posredujejo med našimi temeljnimi, splošnimi dolžnostmi in konkretnim ravnanjem, kot take pa omogočajo njihovo kar se da učinkovito izpolnitev. To jim uspe s pomočjo delitve moralnega dela, ki je pač nujna, ker so naše sposobnosti, da delamo dobra dela, omejene z okoliščinami, v katerih se znajdemo: vsak od nas lažje pomaga tistim, ki so mu bližje, kakor onim, ki so oddaljeni. Dobrodelnost, denimo, se zato prične na domačem pragu, kajti lažje je poskrbeti za ljudi v stiski doma kot odpotovati na drug konec sveta, da bi tam poskrbeli za pomoči potrebne domačine.

Težava s tovrstnim zagovorom domoljubja je, da ga bodo sami domoljubi le neradi sprejeli. Zdel se jim bo namreč preplitev in preveč odmaknjen od pristnih domoljubnih občutij. Dolžnost domoljubja se, podobno kot to velja za druge posebne dolžnosti, če jih utemeljujemo s pomočjo utilitarizma pravil, izkaže za prešibko; v primeru spora se bo morala umakniti dolžnosti splošne dobrodelnosti vedno, kadar bo imelo izpolnjevanje slednje boljše posledice od izpolnjevanja prve. Za vsakega pravega domoljuba, ki si zasluži ta naziv, se bo to brez dvoma vse prepogosto dogajalo.

Nadalje, zagovor domoljubja s pomočjo utilitarizma pravil vidi v dolžnosti posebne skrbi za domovino in njene državljane zgolj pragmatičen pripomoček, s katerim posameznikom lažje pripišemo njihove univerzalne dolžnosti. Posledično prva zato vso svojo moralno težo dolguje univerzalnim dolžnostim. Če to drži, pa, kot priznava eden od pristašev tovrstnega pojmovanja domoljubja, "'naši sodržavljani' navsezadnje niso nič posebnega". (Goodin, 2002: 153) Golemu naključju se imajo zahvaliti, da se lahko okoriščajo z najučinkovitejšim načinom za udejanjanje naše splošne skrbi za človeška bitja. Bistvena značilnost domoljubja se v tej optiki povsem izgubi.

Pričujoči argument vsesplošne koristnosti pravila, ki zapoveduje domoljubje, in pa prejšnji, argument vzajemnosti, imata nekaj skupnega: oba spregledata neko bistveno sestavino domoljubne naravnanosti. To, kar imam v mislih, najbolje ponazori razlikovanje med dvema vrstama medčloveških odnosov in družbenih skupin, ki ga je vpeljal Ferdinand Toennies: med skupnostjo/občestvom in združbo. Skupnost [*Gemeinschaft*] temelji na tem, kar je Toennies imenoval bistvena volja, to je na volji, ki ima za svoj predmet nekaj samo po sebi dragocenega. V nasprotju s tem se združba [*Gesellschaft*] vzpostavi okrog "samovolje" [*arbitrary will*], to je volje, ki je usmerjena na svoj predmet zgolj kot na sredstvo za določen cilj, skratka nekaj zgolj instrumentalno dragocenega. Člane skupnosti izvorno povezuje nekaj pomembnega, medtem ko so si člani

združbe tujci, ki so jih zbližale sorodne želje in interesi. Skupnosti je enotnost notranja, enotnost združbe pa prihaja od zunaj, od skupnega zunanjega smotra. Prvo vrsto enotnosti porajajo prepričanja in čustva, druga temelji na hladni, razumski preračunljivosti. Ljudje se tako "svoji družini predajo z vsem srcem, naredijo jo za predmet svoje bistvene volje, natanko tako kot naredijo za predmet svoje poljubne volje podjetje, katerega omejen smoter je, da ohrani vrednost njihovih naložb in iz njih iztisne kar največji dobiček". Da ne bo pomote, tudi različne vrste skupnosti premorejo instrumentalno vrednost, le da so v njih sredstva in cilji med seboj notranje povezani. Medtem ko se v združbi, nasprotno, "sredstva in cilji ločijo ... do te mere, da si postanejo neposredno sovražni. Popolna samovolja ostane zavezana razmerju kljub nedvoumnemu odporu do njega – se pravi izključno zavoljo zaželenega cilja." (Toennies, 1971: 65-66) Skupnost je "trajna in pristna oblika sobivanja", pravzaprav "živ organizem", medtem ko je združba nekaj "bežnega in površinskega", preprost "mehanski seštevek in ročni izdelek". (Toennies, 1955: 39)

Tako argumenti vzajemnosti kot argumenti koristnega pravila dojemajo *patrio* kot združbo: prvi kot daj-dam razmerje, v katerem moramo, kot pač v vseh tovrstnih razmerjih, spoštovati pravila poštene igre [*fair play*]; drugi pa kot najučinkovitejši okvir za izkazovanje naše predanosti blaginji celotnega človeštva. Domoljub pa vidi *patrio* precej drugače: zanj je to skupnost.

Moralna rast in opora

V svojem odmevnem predavanju z naslovom "Ali je domoljubje vrlina?" Alasdair MacIntyre poudari, da se moramo, če hočemo razumeti moralni status in pomen domoljubja, vprašati "kje in pri kom se naučimo morale. Morale kot take sploh ni mogoče priučiti in osvojiti. Moralo najdemo vedno v taki ali drugačni obliki, kot moralo te ali one skupnosti, in posameznik lahko dojame moralna pravila in jih ponotranji edino le v življenju (svoje) skupnosti in skozenj." (MacIntyre, 2002: 48) Da ne bo pomote, moralna pravila upravičimo z določenimi dobrinami; a tudi te dobrine so nam vedno posredovane kot bistvena sestavina načina življenja te skupnosti. Posameznik *postane* moralni akter, šele ko ga kot takega oblikuje njegova skupnost. Še več, posameznik ostane moralni akter, živi in uspeva kot takšen, zato ker njegova skupnost vzdržuje njegovo moralno življenje:

> "Spoštovanje pravil morale je praviloma in na splošno težavno opravilo ... *Jaz* sem lahko moralni akter, samo ker smo *mi* moralni akterji ... Okrog sebe potrebujem ljudi, ki krepijo moje moralne kreposti [*strengths*] in blažijo moje moralne slabosti. Samo v skupnosti postanejo posamezniki sposobni stanovitnega moralnega ravnanja ... Brž ko prekinem vez s svojo skupnostjo, sem izgubil sleherno oporo v pravih merilih presoje." (MacIntyre 2002: 49-50)

Skladno s tem "moje zvestobe skupnosti in tega, kar ta zahteva od mene, ... ne moremo smiselno postaviti nasproti ali zoperstaviti temu, kar mi predpisuje morala". (*ravno tam*: 50) Ta oblika zvestobe, namreč domoljubje, ravno *je* morala oziroma njena osrednja, vrhovna zapoved.

Pričujoči argument dopušča dve tolmačenji. MacIntyre bi lahko trdil, da kot moralna bitja preprosto nimamo druge izbire, kakor da postanemo in ostanemo domoljubi; dejstva o moralni vzgoji, moralnem razvoju in moralnem življenju kažejo, da je vsak poskus, da bi prelomili zaobljubo lastni domovini, enak slovesu od morale nasploh. Nobene morale kot take namreč ni, morale, ki bi obstajala zunaj moral posameznih skupnosti, narodov in političnih tvorb ali nad njimi. Edina morala, *ki mi je na voljo*, je pač morala *moje* skupnosti, *moje* domovine. MacIntyrejevo stališče pa bi lahko razumeli tudi drugače: da se po njegovem sicer *lahko* izneverimo svoji domovini, zanjo značilnim moralnim normam in vrednostim, da pa tega *ne bi smeli* storiti – da bi bila taka odločitev napačna.

Oglejmo si najprej prvo tolmačenje. Argument močno prenapihuje učinke dejstva, da posameznik svojo moralno vzgojo in rast, svoje moralne norme in vrednote, celo svojo sposobnost za moralno premišljevanje in delovanje, dolguje svoji skupnosti. Posameznik se na začetku svoje poti kot moralni akter nedvomno moralno poistoveti s skupnostjo, ponotranji njene norme in privzame njene vrednote. Ni mu pa treba *ostati* pri tem: ni mu usojena dosmrtna zvestoba morali, ki mu jo je vtisnila njegova skupnost. Od nje se lahko odmakne v to ali ono smer. Prav tisto sposobnost za moralno presojo, ki mu jo je skupnost pomagala razviti, lahko uporabi za kritičen pretres njenih norm in vrednot, in z njeno pomočjo si lahko zastavi in zagovarja različne vrste sprememb. V mislih nimam krpanja kolektivne morale, kajti MacIntyrejevo stališče to možnost dopušča, temveč radikalno moralno kritiko lastne domovine, lastne politične tvorbe, kritiko, ki izzove njena temeljna prepričanja in zaveze. Tudi ta možnost je enako realna; pravzaprav so vse prelomne spremembe moralnih stališč in praks v zgodovini izšle iz takega izziva.

V skladu z drugim možnim razumevanjem MacIntyrejevega argumenta se posameznik sicer lahko razide z moralo lastne skupnosti, a tega ne bi smel storiti. A zakaj pravzaprav ne? Odločilen razlog za zvestobo lastni skupnosti in njeni morali se nemara skriva v dejstvu, da bom, če se jima izneverim, "izgubil vso oporo v pravih merilih presoje". A tudi ta bojazen je nedvomno močno pretirana. Prav vsak primer temeljite in tehtne, se pravi intelektualno in moralno spoštovanja vredne kritike lastne kolektivne morale dokazuje, da to ne drži. V vsakem takem primeru namreč – s pomočjo tega ali onega "pravega merila presoje" – ocenjujemo, da je morala naše skupnosti v nekem smislu pomanjkljiva. Ali pa nam MacIntyre morda očita nehvaležnost? Toda če smo bili v svoji skupnosti deležni moralne vzgoje in ne indoktrinacije, potem nas ta ni oskrbela le z določenimi moralnimi normami in vrednotami, v skladu s katerimi bi morali živeti in ocenjevati sebe in druge, temveč tudi z vsem, kar potrebujemo za samostojno moralno premišljevanje. Če to drži, pa smo dolžni to svojo sposobnost uporabljati in dosledno slediti njenim logičnim izsledkom, kamor koli nas že ti utegnejo voditi, ne pa se slepo držati norm in vrednot svoje skupnosti. Taka naravnanost je prej pristen izraz hvaležnosti kot njeno pomanjkanje. Noben dober učenec ne ostane za vekomaj zvest učenec.

Identiteta

Pripadnost skupnosti, državi, politični tvorbi je podobno kot pripadnost družini izjemnega pomena za naše dojemanje samih sebe, za našo osebno identiteto. To ni le eno od brezštevilnih dejstev o nas, je eden od tistih podatkov, ki jih bo vsakdo navedel v odgovor na vprašanje, kdo in kaj je. Z našo domovino se identificiramo sami, a z njo nas prav tako enačijo tudi drugi. Ta identifikacija ima več pojavnih oblik. Dosežke različnih držav lahko cenimo, ponosni pa smo lahko kvečjemu na dosežke svoje lastne. Zločine različnih držav lahko obsojamo, krivdo ali sram pa lahko občutimo le spričo zločinov, ki jih je zagrešila naša lastna. Do dobrih del in zlodel svoje lastne domovine in sodržavljanov smo namreč v takem odnosu, v kakršnem se ne moremo znajti do dejanj nobene druge države: samo prvo jemljemo za v nekem smislu svojo, drugih ne. Tudi drugi priznavajo to identifikacijo in govorijo in počnejo stvari, ki jo predpostavljajo. Naše razmerje do lastne domovine in sodržavljanov se torej razlikuje od našega odnosa do poljubnih drugih držav in njihovih državljanov. Za posebno razmerje gre: svoji domovini *pripadamo*; občutek te pripadnosti pa je spet po svoje del naše *osebne identitete*. Omenjeno razmerje vključuje posebno vrsto skrbi, ki jo je nemogoče izkazovati v odnosu do drugih držav in človeških bitij nasploh. Kako bi bil izraz "moja domovina" brez take skrbi sploh smiseln?

Zavrnitev tega argumenta pričnimo z opozorilom, da ga je treba ublažiti. Če je veljaven, bi namreč tak, kot je, dokazoval preveč: predpisoval bi posebno skrb za sleherno državo, sleherno politično tvorbo, ki posameznika oskrbuje s pomembno prvino njegove osebne identitete. Z moralnega vidika pa vse identitete očitno niso enakovredne. Kot je v nedavni kritiki nacionalizma in nacionalne identitete zapisala Gillian Brock:

> "... če krepi rasizem in seksizem – na primer prepričanja, da je določen narod 'izbrano ljudstvo', medtem ko kak drug, pravzaprav vsi drugi narodi, potrebujejo 'luč, ki jim bo osvetlila pot' –, je vse prej kot jasno, ali si ta poteza identitete kogar koli zasluži našo spodbudo ... Ravno nasprotno, vsakomur (zadevnim posameznikom, skupinam, ki jim ti pripadajo, in nečlanom le-teh) bo bolje, če opustimo take razdiralne ideje in namesto njih zavzamemo bolj svetovljansko ali globalno humanistično stališče." (Brock, 1999: 372)

Argument pa spodleti tudi, če ga ustrezno oslabimo, saj se okorišča z dvoumnostjo izraza "identiteta". Tega lahko smiselno uporabljamo bodisi v opisnem, moralno nevtralnem pomenu, ali pa v pomenu, v katerem vključuje določene moralne obveznosti. Posameznik lahko od rojstva dalje neprekinjeno prebiva v določeni državi, lahko je registriran kot njen državljan in premore vse običajne dokumente. Govori lahko uradni jezik te države in se dejavno udeležuje njenega družbenega in kulturnega življenja. Sodeluje lahko v njenem političnem življenju (pa čeprav zgolj zavoljo zastopanja interesov svojega razreda ali regije). Spoštuje lahko zakone in oblast v državi (ne da bi kdaj posebej premleval o razlogih za tako ravnanje, morda zato, ker domneva, da se kršitve ne obrestujejo). V odgovoru na vprašanje, kdo in kaj je, bo omenil državo, v kateri živi, oziroma politično tvorbo, katere član je, kot nepogrešljivo sestavino popolnoma zadovoljivega pojasnila. V luči vsega navedenega bo morda državo označil kot svojo domovino.

Pa vendar, lahko da hkrati verjame, da je moralno dolžan izkazati posebno skrb za blagostanje svoje domovine in sodržavljanov in sodelovati v domačem političnem življenju. Ko ga povprašamo, kdo in kaj je, bo morda omenil ta prepričanja in z njimi povezane načine delovanja v prepričanju, da bi brez njih tovrstnemu pojasnilu nekaj bistvenega manjkalo.

Ti dve (delni) pojmovanji o identiteti se med seboj razlikujeta, in čeprav slednja nemara spremlja prvo, to ni nujno. Če bom v odgovoru na vprašanje, kdo in kaj sem, omenil prvo, istočasno pa zavrnil drugo, moj odgovor ne bo nedosleden. Nikomur ne bo priskrbel razloga za dvom o popolnosti moje identitete ali za utemeljen sum, da je govorjenje o "moji domovini" rezultat nesporazuma ali znamenje dvoličnosti. Drugače rečeno, vsak, ki smiselno in iskreno govori o svoji domovini, ni nujno domoljub. Kot tudi oseba, ki ni domoljub, nima nujno okrnjene identitete oziroma ne izpolnjuje pomanjkljivo svojih dolžnosti. Argument za dolžnost domoljubja, ki se opira na identiteto, skratka, na preizkusu pogrne.

III

Če so bila moja dosedanja razmišljanja pravilna, nimamo nobenega razloga za prepričanje, da je domoljubje moralna dolžnost – vsaj tako dolgo ne, dokler ne bomo odkrili bolj prepričljivega argumenta za isto trditev. Ali to pomeni, da se o domoljubju z moralnega vidika ne da povedati nič pohvalnega?

Pravzaprav ne, ker je domoljubju naklonjeno še eno možno stališče. Zagovornik domoljubja bi lahko dokazoval, da svoji domovini in sodržavljanom sicer res nismo *dolžni* izkazovati kake posebne skrbi, da pa sta taka skrb in njeno izkazovanje vseeno *moralno pohvalna*. Domoljubje bi v tej optiki torej veljalo za eno od moralnih vrlin.

Nekatere moralne vrline so obvezne: pravičnost in resnicoljubnost, denimo, nista prepuščeni naši volji, temveč zapovedani. To pa ne velja za vse vrline. Nekatere med njimi niso obvezne, je pa dobro, če jih posedujemo. Taka je bila, na primer, skrb matere Tereze za ljudi v skrajni stiski ali bedi in taka je skrb človekoljubnih organizacij, kot so Zdravniki brez meja, za ljudi, ki jim grozi huda nevarnost in nadloge. Ta, ki skrbi za druge ljudi precej bolj, kot pa je kdor koli od nas dolžan skrbeti za druge, velja za moralno boljšo osebo od nas ostalih (če so vse druge okoliščine enake). Po drugi plati, kadar nekomu ne uspe slediti njenemu zgledu, ga zaradi tega moralno ne obsojamo. Kar ti ljudje počnejo, je namreč onkraj klica dolžnosti. Domoljuba odlikuje *posebna* skrb za blagostanje njegove domovine in sodržavljanov, skrb skratka, ki sega onkraj tega, kar sicer dolgujemo drugim ljudem in skupnostim; ali kot taka morda ne sodi med neobvezne vrline?

To vprašanje je enako vprašanju: Ali je domoljub *moralno* boljši človek od osebe, ki ni domoljub (vzemimo, da sta si v vseh drugih lastnostih enaka)? Ali je posebna skrb za lastno domovino in sodržavljane, ki odlikuje domoljube, moralno dragocena? In če da, zakaj pravzaprav?

Na podobno vprašanje o skrbi za druge ljudi pri materi Terezi ali Zdravnikih brez meja bi verjetno odgovorili, da je taka skrb moralno dragocena iz enakega

razloga, zaradi katerega vidimo v bolj skromni dozi take skrbi za druge ljudi dolžnost vsakogar od nas. Ena in ista moralna vrednota, sočutje do ljudi v stiski in pripravljenost, da jim priskočimo na pomoč, utemeljuje določeno mero skrbi za druge kot splošno moralno dolžnost in pojasnjuje, zakaj nam velja občutno večja doza tovrstne skrbi za moralni ideal.

Omenjena razlaga pa je v primeru domoljubja neuporabna. Domoljubje ni nič drugega kakor še ena raztegnitev dolžnosti, da poskrbimo za druge; pomeni namreč posebno skrb za mojo domovino, zato ker je moja domovina, za moje sodržavljane, zato ker so moji sodržavljani (in ker se lahko kot taka – oziroma kot taki – pohvalijo z določenimi dragocenimi potezami in zavidanja vrednimi dosežki). V nasprotju z materjo Terezo, ki jo je skrbela usoda vsake nebogljene, bolne in umirajoče osebe v dosegu njenih rok, in Zdravniki brez meja je domoljubova skrb za druge po definiciji selektivna; izbor pa opravlja besedica "moj". Toda besedica "moj" sama po sebi ne more imeti odločilne vloge v argumentu, ki skuša pokazati, da je določeno ravnanje *moralno* dragoceno. Če ne bi bilo tako, bi lahko s pomočjo enake vrste argumenta pokazali, da so tudi druge vrste pristranskosti kot tribalizem, rasizem in seksizem *moralno* dragocene.

IV

Če je moje dokazovanje v pričujočem članku prepričljivo, potem domoljubje ne sodi ne med moralne dolžnosti in ne med neobvezne vrline. Kar pomeni, da mu moralno gledano nič ne govori v prid. Na kraje in ljudi smo različno močno navezani, istovetimo se s številnimi skupinami, večjimi in manjšimi, dojemamo jih kot v nekem smislu naše ter izkazujemo posebno skrb za njihove pripadnike. Toda kakor koli pomembne že utegnejo biti te navezanosti, identifikacije in skrbi po nekaterih drugih plateh, po moralni plati jim manjka sleherne teže. So v najboljšem primeru moralno dopustne.

Da ne bo pomote, vsaka vrsta in stopnja domoljubja še ni moralno dopustna. Podobno kot velja za vsako drugo obliko identifikacije ali lojalnosti, je tudi domoljubje moralno dopustno le, če je zmerno. Zmerno pa mora biti v naslednjih štirih med seboj neodvisnih, čeprav sorodnih vidikih.

Domoljubje ne sme biti izključujoče. Njegov pristaš je pripravljen upoštevati, da se tudi drugi ljudje identificirajo s svojimi domovinami in da so jim zvesti, ter njihovi naravnanosti priznati enako moralno legitimnost, kot jo zahteva za svojo. Se, skratka, ne izmika univerzalizaciji sodbe, da sme svoji domovini in sodržavljanom dajati prednost pred drugimi, in priznava enako pravico do domoljubne pristranskosti tudi vsem drugim. To dokazuje, da gre pri njegovem prepričanju, da sme biti do svoje domovine pristranski, za pristno moralno sodbo, kajti za tovrstne sodbe je značilna prav posplošljivost. Skrajni domoljub, ki svojega stališča ni pripravljen univerzalizirati in ki tujcem odreka pravico do domoljubne pristranskosti, se s tem sam izloči iz moralne razprave o tej temi, zavzemajoč stališče moralno nesprejemljive in intelektualno dvomljive izključnosti.

Zmerno domoljubje ni izključujoče še po neki drugi plati. Zmeren domoljub

resda kaže posebno skrb za svojo domovino in sodržavljane, mu pa to ne preprečuje, da ga ne bi do določene mere skrbela tudi usoda drugih držav in njihovih prebivalcev. Še več, tovrstno domoljubje dopušča, da v izjemnih okoliščinah skrb za človeška bitja nasploh prevlada nad skrbjo za lastno domovino in sodržavljane. Tako domoljubje je torej povsem združljivo s spodobno dozo človekoljubja. Medtem ko bo skrajni domoljub v primeru, ko interesi njegove domovine in sodržavljanov trčijo ob interese drugih držav in njihovih prebivalcev, prvim vedno dal prednost pred drugimi.

Zmerno domoljubje ni nekritično. Od domoljuba ne zahteva, naj interese svoje domovine uveljavlja vedno, povsod in z vsemi razpoložljivimi sredstvi. Priznava meje, ki nam jih v prizadevanju, da bi uresničili svoje individualne in kolektivne cilje, zarisuje morala. Čeravno, denimo, domoljubu narekuje, da naj se, če je treba, z orožjem bori za svojo domovino, se je takemu pozivu dolžan odzvati le, če in dokler je vojna, v katero se ta je zapletla, pravična. Skrajni domoljub se v nasprotju s tem ne bo izogibal bojevanju na strani svoje domovine, ne glede na to, ali je vojna, ki jo ta bojuje, pravična, in bo pripravljen storiti kar koli, da bi ji zagotovil zmago.

In končno, zmerno domoljubje ni nekritično še v enem smislu: ni samodejno, brezpogojno ali egocentrično. Za njegovega pristaša ne zadošča, da je ta in ta država *njegova* domovina. Od nje pričakuje, da bo izpolnjevala osnovne moralne in kulturne zahteve in si na ta način zaslužila njegovo podporo, predanost in posebno skrb za blagostanje. Če ji to spodleti, bo njegovo podporo izgubila. Skrajni domoljub pa, nasprotno, svojo domovino ljubi brezpogojno. Po temeljitem preverjanju se bo zanj izkazalo, da je egocentričen: to je *njegova* domovina, v dobrem in slabem.

Tovrstno "zmerno" ali "liberalno" domoljubno stališče sta v svojih delih podrobno razvijala Stephen Nathanson in Marcia Baron (*glej* Nathanson, 1993 in Baron, 2002). Hkrati sta to svojo različico domoljubja branila pred kritikami, ki nanjo letijo iz dveh smeri: od pristašev univerzalizma ali kozmopolitizma, ki vsako domoljubje obsojajo kot kršitev načel nepristranske pravičnosti in univerzalne človeške solidarnosti, ter od pristašev skrajnega domoljubja, ki se jim zmerno domoljubje zdi bodisi prazno ali pa manj privlačno. Sam se z večino tega, kar pravita Nathanson in Baronova, strinjam. Kar me moti, je korak, ki ga naredita (in ki ni podprt z nobenim argumentom), ko od zagovora zmernega domoljubja pred kritikami preprosto preideta na sklep, da ima domoljubje pozitivno moralno vrednost in da zato velja za dolžnost ali vsaj moralno vrlino. Če je moj argument v pričujočem članku pravilen, domoljubju manjka sleherna moralna teža; če sploh kaj, je v najboljšem primeru moralno dopustno.[2]

prevedel Friderik Klampfer

[2] Zgodnejšo različico tega članka sem predstavil na konferenci, ki je v organizaciji Univerze v Melbournuin Centra za uporabno filozofijo in javno etiko Univerze Charlesa Sturta potekala v Melbournu 25. in 26. septembra 2001, ter na medoddelčni filozofski konferenci Univerze v Melbournu 7. decembra 2001. Občinstvoma se zahvaljujem za koristne komentarje, ki sem jih bil deležen ob teh priložnostih. Na posameznih mestih se opiram na svoj članek "Domoljubje: moralno dopustno, zapovedano ali dragoceno?", ki je bil objavljen v knjigi N. Miščević (ur.) (2000), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*, Chicago in LaSalle, IL: Open Court, str. 101-113.

PATRIOTISM: A DEFLATIONARY VIEW

The author discusses the moral standing of patriotism as an issue in the debates between universalists and partialists in ethics and between liberals and communitarians in political philosophy. He looks into and tries to refute six arguments for the claim that patriotism is a moral duty: from ordinary belief, gratitude, reciprocity, utility, moral growth and sustenance, and identity. He also rejects the view that patriotism is optional, but morally valuable if adopted. The conclusion is that, morally speaking, there is nothing to be said for patriotism: it is, at best, a morally permissible type of partiality.

Keywords: communitarianism, liberalism, partialism, patriotism, universalism.

Literatura

Berger, F. R. (1974/75). “Gratitude”. *Ethics*, 85, str. 298-309.

Brock, G. (1999). “The New Nationalisms”. *The Monist*, 82, str. 367-386.

Dagger, R. (1985). “Rights, Boundaries, and the Bonds of Community: A Qualified Defense of Moral Parochialism”. *American Political Science Review*, 79, str. 436-447.

Dietz, M. G. (2002), “Patriotism: A Brief History of the Term”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 201-215.

Goodin, R.E. (2002). “What Is So Special about Our Fellow Countrymen?”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 141-165.

Habermas, J. (1992). “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”. *Praxis International*, 12, str. 1-19.

Ingram, A. (2002). “Constitutional Patriotism”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 217-232.

MacIntyre, A. (2002). “Is Patriotism a Virtue?”. V Primoratz, I. (ur.) (2002), str. 43-58.

Primoratz, I. (ur.) (2002). *Patriotism*. Amherst, NY: Humanity Books.

Miller, D. (1993). “In Defense of Nationality”. *Journal of Applied Philosophy*, 10, str. 3-16.

Simmons, A. J. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Toennies, F. (1955). *Community and Association*, prev. C. P. Loomis. London: Routledge & Kegan Paul.

Toennies, F. (1971). “The Concept of *Gemeinschaft*”. V Cahnman, W.J. in Heberle, R. (ur.), *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*, Chicago: University of Chicago Press, str. 62-72.

Viroli, M. (1995). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Wellman, C. H. (1999). “Gratitude as a Virtue”. *Pacific Philosophical Quarterly*, 80, str. 284-300.

Janez Bregant
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ANOMALNI MONIZEM KOT PROBLEM MENTALNE VZROČNOSTI

Davidsonov anomalni monizem je bil v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja eden izmed krivcev za to, da je začel redukcionizem na globalni ravni kot rešitev problema duha in telesa ter mentalne vzročnosti počasi izgubljati veljavo. Vendar niti anomalni monizem ni brez pomanjkljivosti, saj kljub zagotavljanju vzročne moči mentalnim dogodkom, pri tem pozablja na vzročno moč mentalnih lastnosti. Tako mentalno še vedno povzroča fizično zaradi svojih fizičnih lastnosti, ne pa mentalnih, zaradi česar mentalna vzročnost še vedno ni rešena. V članku je poleg anomalnega monizma in njegovega največjega problema, tj. problema anomalnosti mentalnih lastnosti, prikazan še poskus njegove rešitve, ki jo je ponudil Fodor, ter eden izmed možnih ugovorov, ki razkrije vso težavnost antiredukcionističnih pristopov k reševanju mentalne vzročnosti.

Ključne besede: antiredukcionizem, anomalni monizem, nomološki model vzročnosti, supervenienca, vzročna izključitev.

I. Uvod

Glavni krivec za to, da po mnenju mnogih problem duha in telesa še danes ni rešen, je kljub koncu kartezijankega dualizma še vedno vprašanje, kako lahko mentalno povzroča fizično. Kako je problem mentalne vzročnosti formuliran v sodobni razpravi o problemu duha in telesa, si lahko ogledamo s pomočjo naslednjega citata:

> "Stopil sem v La Gobernadoro, da bi vprašal za pot. Oči, ki so mi mežikale zaradi kot britev ostre bleščave svetlobe, ki se je odbijala od benengelijskih belih sten, so se čez kak trenutek prilagodile temačni notranjosti krčme. Točaj v belem predpasniku je loščil kozarce. Ob koncu ozke dolge sobe je bilo nekaj starčevskih obrisov. 'Ali kdo govori angleško?' sem vprašal. Bilo je, kakor da sploh ne bi ničesar rekel. 'Oprostite,' sem rekel med potjo k točaju. Pogledal je naravnost skozme in se obrnil stran. Ali sem bil neviden? Toda ne, očitno ne, za zlovoljnega Vivarja sem bil čisto dovolj viden, pa moj denar tudi. Vse to me je razdražilo in sem segel čez točilno mizo in potrkal točaja po hrbtu. 'Hiša senorja Miranda,' sem previdno izgovarjal. 'Katera pot?'" (Rushdie, 2000:

473)

V pričujočem odlomku ima potek dogodkov obliko vzročne verige, ki vključuje zaznavo, mišljenje in dejanje. Opišemo jo lahko v treh glavnih korakih:

(i) Maver opazi, da se natakar na njegovo vprašanje obrne vstran, kar v njem vzbudi prepričanje, da za natakarja sploh ne obstaja;

(ii) prepričanje (ali njegova vsebina), da je za natakarja neviden, ga razdraži;

(iii) besen ga potrka po ramenu in vpraša za pot.[1]

Vidimo, da so bila Mavrova zaznava, prepričanja in občutki, ki jih je imel *prej*, ključnega pomena za zaznavo, prepričanja in občutke, ki jih je imel *pozneje*. Očitno je, da so mentalni procesi vplivali na spremembe v fizičnem svetu, zaradi njih se je namreč spremenila zgradba Mavrovih možganov in zaradi njih je stegnil roko, da bi dosegel točajevo ramo, ter jezik, da bi ga nekaj vprašal. Običajno se nam zdijo vprašanja o tem, ali so res naše želje in prepričanja ter občutki in čustva povzročili naša dejanja, recimo pitje vode ali jemanje aspirina, trivialna. Nihče ne dvomi, da vzamem aspirin zato, ker me boli glava, ali da pijem zato, ker sem žejen, v vsakodnevnih pogovorih nikomur niti na misel ne pride, da bi lahko bilo drugače.

Vendar po krajšem premisleku in lekciji iz nevrofiziologije prav tako nihče ne dvomi, da je bolečina, ki jo občutim, ko se vrežem z nožem, rezultat dejavnosti možganov, ki so po sprejemu elektrokemičnih živčnih impulzov v nas vzbudili občutek bolečine. Nikomur ne pride na misel, da bi oporekal znanstveni razlagi, ki pravi, da vzburjenost živčnih vlaken v možganih povzroči krčenje in raztezanje mišic, katerega posledica je premikanje telesa oziroma naša fizična dejavnost. Običajno se nam zdijo po krajšem premisleku rezultatov nevrofizioloških raziskav vprašanja o tem, ali res vibriranje živčnih vlaken v možganih, ki v nas vzbudi občutek bolečine, povzroči, da umaknem prst z vroče električne plošče, trivialna. In tukaj se znajdemo v pasti, saj imamo dve zgodbi, ki ponujata dva različna dogodka kot vzroka za naša dejanja.[2]

V prvem delu članka bom opisal anomalni monizem, Davidsonovo antiredukcionistično teorijo duha,[3] ki naj bi poskrbela za rešitev mentalne vzročnosti, v drugem bom pokazal, da anomalni monizem za mentalno vzročnost v resnici pomeni nov problem, t.i. problem anomalnosti mentalnih lastnosti, ki mentalnim lastnostim odreka vzročno moč, v tretjem delu članka pa bom predstavil Fodorjevo rešitev tega problema in enega izmed možnih ugovorov.

[1] Za izviren primer *glej* Corbi & Prades (2000: xi-xii).

[2] Nekdo bi lahko pripomnil, da mora dati odgovor na to, kako lahko prepričanja in želje povzročajo vibriranje živčnih vlaken, nevrofiziologija, in da je odgovor tako na dlani. Toda ali je smiselno predpostaviti, da so prepričanja in želje le fizični procesi v možganih, posebej še, ker imamo močno intuicijo, da imajo mentalna stanja vzročno moč, kar nas vsak dan "uči" življenje in kar je razvidno iz naših vsakodnevnih pogovorov in obnašanja? To in podobna vprašanja pa niso vprašanja, ki jih lahko rešimo, na primer, z dodatnimi nevrofiziološkimi raziskavami, ampak vprašanja, ki pri iskanju rešitev zahtevajo *filozofsko refleksijo*. (Kim, 1996: 8-9)

[3] Atiredukcionizem je v filozofiji duha teorija, ki nasprotuje redukciji mentalnih pojavov na fizične, prvenstvo fizičnega pa poskuša največkrat ohranjati s pomočjo relacije odvisnosti duha od telesa, imenovane supervenienca.

II. Anomalni monizem

Anomalizem mentalnega

Nikomur se ne zdi, na primer, vprašljivo, da fizikalni dogodki vplivajo na kemične, da kemični dogodki vplivajo na biološke ipd. Zakaj mislimo, da so vzročne relacije, ki naj bi vladale med mentalnim in fizičnim – čeprav mentalna vzročnost ni več formulirana v pojmih substanc, ampak dogodkov – še vedno sporne? To lahko ponazorimo z naslednjim enostavnim primerom. Zjutraj vas nadležna budilka vrže iz postelje in spomni na to, da morate danes spet v službo. Še povsem zaspani se odpravite v kuhinjo, da bi si pripravili kavo in končno prišli k sebi. Brez jutranje kave se za vas dan ne more prav pričeti. Pristavite vodo, jo hitro segrejete, da zavre, dodate kavo in vaše poživilo je pripravljeno.

Vprašanje je, kako ste vedeli, da bo voda, če jo boste segrevali, zavrela, kar je bil nujen pogoj za to, da ste si kavo sploh lahko pripravili. Vaš odgovor je preprost, in sicer: obstaja splošni fizikalni zakon, ki pravi, da če vodo segrevaš (imenujmo to dogodek vrste *A*), ta čez določen čas zavre (imenujmo to dogodek vrste *B*), oziroma segrevanju vode čez določen čas sledi njeno zavretje. Vsak dogodek vrste *A* (današnje segrevanje vode lahko, recimo, imenujemo A_1, jutrišnje segrevanje vode A_2 itd.)[4] je povezan z dogodkom vrste *B* (današnje zavretje vode lahko recimo imenujemo B_1, jutrišnje zavretje vode B_2 itd.).[5]

Pomembna značilnost takšnega (in kateregakoli) fizikalnega zakona je, da velja vedno in v vseh pogojih, tj., vsak pojav dogodka vrste *A* bo vedno povzročil pojav dogodka vrste *B*, čeprav bomo pogoje spremenili in vodo namesto, na primer, v železnem kotličku segrevali v aluminijastem. Takšni zakoni se imenujejo *striktni zakoni*, saj ne dopuščajo nobenih izjem, najdemo pa jih v fiziki in kemiji ter morda v biologiji. Opisan splošni princip, ki povezuje zakone in vzročnost, pa se glasi takole: *dogodki, ki so vzročno povezani, spadajo pod okrilje nekega zakona*. In tukaj se skriva odgovor na vprašanje, zakaj je mentalna vzročnost, čeprav formulirana v pojmih dogodkov, še vedno problematična, namreč, vprašljivo je, ali obstajajo zakoni, ki povezujejo mentalne in fizične pojave.

Eno izmed slavnih rešitev mentalne vzročnosti in nikalen odgovor na to vprašanje je v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja ponudil Donald Davidson. Za pojasnitev njegovega predloga, ki je sestavljen iz treh navidezno nezdružljivih trditev, predpostavimo, da želim piti, prepričan pa sem, da je pred menoj kozarec z vodo. Kaj bom storil? Stegnil bom roko, prijel kozarec in vodo popil. Očitno je, da sta moja želja po pitju in prepričanje, da je pred menoj kozarec z vodo, povzročili mojo stegnitev roke in pitje vode. Sklepamo lahko, da prepričanja in

[4] Dogodke neke vrste imenujemo primerki, označimo pa jih lahko s podpisanimi številkami, na primer primerek dogodka vrste *A* z A_1, primerek dogodka vrste *B* z B_1 itd.

[5] Kimov primer za to je naslednji. "Če segrevanje železne palice povzroči njeno podaljšanje, mora obstajati splošni zakon, ki povezuje dogodke prve vrste z dogodki druge vrste, tj., obstajati mora zakon, ki pravi, da segrevanju železne palice na splošno sledi njeno podaljšanje." (Kim, 1996: 133)

želje (psihični pojavi) povzročajo dejanja (na primer fizično obnašanje), dejanja pa povzročajo spremembe v fizičnem svetu.[6] Tako se prva trditev glasi:

(1) *Vsi psihični pojavi so vzročno povezani s fizičnimi*.

Davidson misli, da ne bi nihče naprotoval temu, da *vsak*, ki želi piti in je prepričan, da je pred njim kozarec z vodo, kozarec prime in izpije vodo. Zato ima vzročna zveza, v kateri je vzrok moja želja po pitju in prepričanje, da je pred menoj kozarec z vodo, učinek pa moja stegnitev roke in pitje vode, obliko vzročnega zakona – *dogodki vrste C* povzročajo *dogodke vrste D*. Tako se druga trditev glasi:

(2) *Če je en pojav vzrok, drugi pa učinek, potem obstaja zakon, ki to določa*.

Osrednje mesto v njegovem predlogu rešitve mentalne vzročnosti pa ima tretja trditev. Za njeno pojasnitev si Davidson, ker je hkrati sporna in zanimiva, vzame veliko časa. Temelji na načelu, da je pogoj za razumevanje in pojasnjevanje psihičnih dogodkov to, da na racionalen način pojasnimo, kako je psihični dogodek posledica posameznikovih subjektvnih želja in prepričanj. To imenujemo *načelo prizanesljivosti* ali *princip racionalnosti*. (*glej* Sesardić, 1984: 99, in Kim, 1996: 135) Pravi, da lahko prepričanja in želje vplivajo na posameznikovo obnašanje le, če pri tem sodelujejo, ali le, če so povezane z drugimi psihičnimi stanji.

Če je nekdo prepričan, da bo, če bo objavil članek, v katerem bo sramotil politično oblast, končal v zaporu, samo to še ni dovolj za razlago, zakaj je članek vrgel v koš za smeti. Potrebujemo še dodatno predpostavko, tj., da se želi izogniti zaporu. Toda možno je, da niti to ni dovolj za pojasnitev njegovega obnašanja, saj lahko – čeprav želi ostati na svobodi in se dobro zaveda, da bo končal v zaporu, če članek objavi – to na koncu le stori. Zakaj? Ker je mogoče želja biti v središču medijske pozornosti močnejša od želje ostati na svobodi. (*glej* Sesardić, 1984: 99) Iz tega primera se lepo vidi *holistični* (celostni) značaj, ki ga imajo psihološke razlage obnašanja. Pojasnjevanje obnašanja vedno vključuje oceno vseh psihičnih stanj, ki so relevantna za določeno situacijo, kar zagotavlja, da je niz želja in prepričanj, ki jih pripisujemo posamezniku, racionalen in usklajen, kolikor je to le mogoče, njegova dejanja pa razumna.

Posledica takšnega holizma psihičnega pa je dejstvo, da lahko v psihologiji nastopajo le posplošitve, ki ne morejo nikoli dobiti obliko zakona. Ker pa se tako pri pojasnjevanju mentalnih dogodkov posameznika opiramo na racionalnost, psihologija ni znanost z dokončno določeno podobo, saj ne moremo nikoli vnaprej vedeti, ali so izpolnjeni zadostni pogoji za nastop nekega dogodka ali ne. Tako psihologija le racionalizira posameznikovo obnašanje, ne postavlja pa nobenih zakonov. Davidson pravi takole:

> "Značilnost fizičnega področja je, da je fizično spremembo mogoče pojasniti z zakoni, ki jo povezujejo z drugimi fizično opisanimi spremembami in pogoji. Značilnost mentalnega pa je, da mora biti

[6] Pogosto se zgodi tudi obratno, da, na primer, dogodki v fizičnem svetu vplivajo na spremembo naših prepričanj ali želja, na primer, prepričan sem, da je Vezuv ugasli ognjenik, toda če se naenkrat prebudi, v to ne bom več prepričan.

> pripisovanje mentalnih pojavov odgovorno ozadju posameznikovih razlogov, prepričanj in namer. Med tema področjema ne more biti tesnih povezav, če naj vsako ohrani zvestobo svojemu lastnemu viru upravičenja /.../" (Davidson, 1995: 118)

Davidson zaključi, da vsebuje psihologija le statistične in grobe posplošitve, ki nikoli ne morejo biti dopolnjene in dodelane v taki meri, da bi dobile obliko zakona. To Davidson imenuje *anomalizem mentalnega*,[7] z njim pa postavi mentalno na čisto drugo raven kot fizično. Tretja trditev se tako glasi:

(3) *Zakoni, ki povezujejo psihične pojave s fizičnimi (krajše psihofizični zakoni), ne obstajajo*.

Na videz nezdružljive trditve, ki tvorijo njegovo rešitev mentalne vzročnosti, se – zapisane skupaj – glasijo takole:

(1) Vsi psihični pojavi so vzročno povezani s fizičnimi.

(2) Če je en pojav vzrok, drugi pa učinek, potem obstaja zakon, ki to določa.

(3) Zakoni, ki povezujejo psihične pojave s fizičnimi, ne obstajajo. (*glej* Guttenplan, 1995: 231).

Toda zdi se, da iz (1) vsi psihični pojavi so vzročno povezani s fizičnimi in (2) če je en pojav vzrok, drugi pa učinek, potem obstaja zakon, ki to določa, sledi ne-(3): zakoni, ki povezujejo psihične pojave s fizičnimi, obstajajo. Ali se Davidson pri razvijanju svoje rešitve mentalne vzročnosti res zaplete v protislovje? Njegov odgovor na to je, le kako bi bilo drugače, nikalen, ne brani pa se, kar naj bi nas v to prepričalo, na dolgo in široko pojasnjevati, zakaj.

Davidsonova razlaga je naslednja. Ker je fizikalist, sicer sprejme trditev, da so vsi psihični dogodki fizični dogodki, vprašanje pa je, v kakšnem smislu. Samo v smislu, da lahko za vsak dogodek s psihičnim opisom najdemo tudi njegov fizični opis, na primer to, da sem žejen, lahko opišemo tudi kot to, da sem v možganskem stanju $N_{žl}$. Sedaj lahko vzročno zvezo med žejo in pitjem opišemo ali v pojmih psihologije – žeja je povzročila pitje – ali pa v pojmih fizike (nevrofiziologije) – možgansko/živčno stanje $N_{žl}$ je povzročilo pitje. Ker pa so po njegovem zakoni le jezikovne tvorbe, je lahko vzročna zveza med dvema dogodkoma, če ju opišemo na en način, recimo na način *x*, primerek zakona, če pa ju opišemo na drug način, recimo na način *y*, pa ne. Tako je logično možno, da v posameznih vzročnih zvezah med psihičnimi in fizičnimi dogodki, ki so primerki nekih zakonov, nastopajo vedno le *fizični opisi* psihičnih pojavov, iz česar bi sledilo, da ne obstajajo zakoni, ki povezujejo psihične in fizične pojave.

Vendar si moramo, če predpostavimo, da njegova tretja trditev, tj., da psihofizični zakoni ne obstajajo, drži, ogledati tudi, kakšne posledice ima to za mentalno vzročnost. Ali moramo, če sprejmemo omenjeni sklep, sprejeti tudi trditev, da mentalna vzročnost ni možna? Če Davidsonovemu sklepu dodamo predpostavko, da vzročne relacije predpostavljajo obstoj zakonov,[8] se zdi, da je to

[7] Včasih srečamo tudi naziv *psihofizični anomalizem*.
[8] Za to *glej* str. 20.

nujno. Takšen argument *zoper mentalno vzročnost* lahko potem v standardni obliki zapišemo takole:

(1) Vzročne relacije predpostavljajo obstoj zakonov.

Sledi:

(2) Vzročne relacije med mentalnimi in fizičnimi dogodki predpostavljajo (zahtevajo) obstoj psihofizičnih zakonov, zakonov, ki povezujejo mentalne in fizične dogodke. [Iz (1)]

(3) Zakoni, ki povezujejo mentalne dogodke s fizičnimi, ne obstajajo.

Sledi:

(4) Med mentalnimi in fizičnimi dogodki ne obstajajo vzročne relacije, tj., mentalna vzročnost ni možna. [Iz (2) in (3)]

Monizem mentalnega

Toda Davidson verjame v mentalno vzročnost in je prepričan, da mentalni dogodki povzročajo fizične ter obratno, kar pomeni, da mora takšen argument zoper mentalno vzročnost zavrniti. Kako?

Njegov odgovor se navezuje na že omenjeno razlago tega, zakaj se v argumentu zoper obstoj psihofizičnih zakonov ne zaplete v protislovje. Vzemimo kot primer svetlobo, ki poleg vlage vpliva na (povzroča) rast lončnic. Svetloba ima določen opis, običajno je opisana v pojmih valovnih dolžin, tj. v fizikalnih pojmih, zaradi česar je pojav fizikalne vrste. Tudi rast ima določen opis, običajno pa je opisana v pojmih daljšanja in debeljenja stebla ter večji količini listov na njem, tj. v bioloških pojmih, zaradi česar je pojav biološke vrste. In kdaj svetloba povzroča rast? Po Davidsonovem mnenju samo takrat, ko obstaja zakon, ki povezuje svetlobo kot fizikalno vrsto z rastjo kot biološko vrsto. Shematično lahko ta primer zapišemo takole: dogodek *m* ima določen opis (in zato spada v vrsto) *G*, dogodek *n* ima določen opis (in zato spada v vrsto) *H*. In kdaj *m* povzroča *n*? Samo takrat, ko obstaja zakon, ki povezuje dogodke vrste *G* z dogodki vrste *H*. Tako je merilo za to, ali zakoni povezujejo posamezne dogodke, opis, ki ga imajo, ali vrsta, v katero zaradi njega spadajo. To se imenuje *nomološki model vzročnosti*, ki je danes v filozofiji zelo razširjen in splošno sprejet, na kratko pa pravi, da morajo biti vzročne relacije podprte z zakoni. (*glej* Kim, 1996: 137)

Davidson meni, da isti model vzročnosti kot za svetlobo in rast velja tudi, na primer, za žejo in pitje. Žeja ima določen opis, običajno je opisana v pojmih biti žejen, želji po njeni pogasitvi, prepričanju, da se bo ta želja izpolnila s pitjem ipd., tj. v psiholoških pojmih, zaradi česar je pojav psihološke vrste. Tudi pitje ima določen opis, običajno je opisano v pojmih držanja posode s pijačo, njenega nošenja k ustom, požiranja pijače ipd., tj. v fizičnih pojmih, zaradi česar je pojav

fizične vrste.[9] In kdaj žeja povzroča pitje? Samo takrat, ko obstaja zakon, ki povezuje žejo kot psihično vrsto in pitje kot fizično vrsto.

Vendar anomalizem mentalnega, ko pravi, da psihofizični zakoni ne obstajajo, predpostavlja le, da ne obstajajo zakoni, ki povezujejo psihične *vrste* in fizične *vrste*. Kdaj pa po Davidsonovem mnenju sedaj mentalni dogodki povzročajo fizične? Takrat, ko sta opisa, ki ga imata žeja in pitje in ki sta povezana z zakoni, *fizična*; to je še posebej pomembno za opis, ki ga ima žeja (psihični dogodek), ta *ne* sme biti psihični, biti mora fizični. Ker pa je nek dogodek mentalni ali fizični glede na to, v katero vrsto spada ali kakšen opis ima, je žeja (in vsi ostali mentalni dogodki) fizični dogodek. To se imenuje *monizem mentalnega*.[10]

Davidsonova rešitev mentalne vzročnosti tako temelji na zavračanju tega, da iz premise, ki pravi, da vzročne relacije predpostavljajo obstoj zakonov, sledi vmesni sklep, da vzročne relacije med mentalnimi in fizičnimi dogodki zahtevajo obstoj psihofizičnih zakonov. Res je, da mentalni dogodki povzročajo fizične samo takrat, ko obstaja zakon, ki prve povezuje z drugimi, toda ker so mentalni dogodki fizični, tj., opisani so s fizičnimi pojmi, je zakon, ki jih povezuje, fizični. Njegov argument za rešitev mentalne vzročnosti lahko v standardni obliki zapišemo takole:

[9] Pitje bi lahko opisali tudi v nevrofizioloških pojmih potovanja živčnih signalov od možganov do mišic in njihovega krčenja, ker pa je tudi to neke vrste fizični opis (izraz fizikalni bomo uporabljali izključno za opise, v katerih nastopajo fizikalni pojmi, čeprav bi lahko v končni fazi tudi pitje opisali v pojmih gibanja molekul in atomov), bomo zaradi večje enostavnosti in boljše preglednosti za opis pitja in drugih podobnih dogodkov uporabljali izraz "fizični".

[10] Argument za monizem mentalnega izgleda v standardnem zapisu takole:

(1) Mentalni dogodki so vzročno povezani s fizičnimi dogodki.

(2) Vzročne relacije med dogodki, opisanimi na določen način, urejajo striktni zakoni.

(3) V striktnih zakonih lahko nastopajo samo fizični predikati.

(4) Vsak dogodek lahko opišemo na fizični način.

Sledi:

(5) Vsak dogodek je fizični dogodek. [Iz (1), (2), (3) in (4)] (*glej* Corbi & Prades, 2000: 13)

(1) Mentalni dogodki so lahko opisani na fizični način.

Sledi:

(2) Mentalni dogodki so fizični dogodki. [Iz (1)]

(3) Mentalni dogodki povzročajo fizične samo takrat, ko obstaja zakon, ki jih povezuje.

(4) Zakon, ki mentalne dogodke povezuje s fizičnimi, je fizični.

Sledi:

(5) Mentalna vzročnost je možna. [Iz (2), (3) in (4)]

In kako sedaj izgleda Davidsonov svet? "Sestavljen je izključno iz fizičnih objektov in dogodkov, toda nekateri fizični dogodki (in domnevno tudi objekti) vsebujejo mentalne lastnosti (ali so pojavi mentalne vrste), zaradi česar so mentalni dogodki." (Kim, 1996: 137-138) Njegova teorija, ki pravi, da psihični dogodki povzročajo fizične in obratno samo takrat, ko so opisani na fizični način, saj le takrat obstojajo zakoni, resda fizični, ki jih povezujejo, s katero Davidson ohrani fizikalistični nazor, je dobila naziv, zložen iz obeh imen (anomalizma mentalnega in monizma mentalnega), in sicer *anomalni monizem*.

II. Anomalni monizem kot epifenomenalizem lastnosti

Vendar je takšna teorija, ki predpostavlja, da so vsi mentalni dogodki fizični in da ne obstajajo psihofizični zakoni, ki bi ti dve vrsti dogodkov povezovali, če je naša misija ohranitev mentalne vzročnosti, problematična. Zakaj? Predpostavimo, da vaša želja po odpravi bolečine (*m*) povzroči, da vzamete aspirin (*n*). Nomološki model vzročnosti v takšnem primeru zahteva, da obstaja zakon, ki povezuje mentalni dogodek *m* s fizičnim dogodkom *n*. Ker pa anomalni monizem trdi, da ne obstajajo zakoni, ki povezujejo mentalne vrste s fizičnimi vrstami, mora biti zakon, ki povezuje *m* in *n*, fizični. Zato mora biti vaša želja, preden lahko nastopi v zakonu, opisana s fizičnimi pojmi, tj., najti moramo takšno fizično lastnost vaše želje, da lahko nastopi v zakonu.[11]

Problematičen je sklep, ki ga lahko iz tega izpeljemo. Ker psihofizičnih zakonov ni, odločajo o tem, v katerih vzročnih relacijah bodo mentalni dogodki nastopili, izključno in v celoti njihove fizične lastnosti. Dejstvo, da je vaša želja po odpravi bolečine dogodek mentalne vrste, nima na njeno povzročanje jemanja aspirina nobenega vpliva. Kar resnično povzroči jemanje aspirina, so njene fizične lastnosti. (*glej* Kim, 1996: 138) Posledica tega je, da skladno z anomalnim monizmom mentalne lastnosti nimajo nobene vzročne vloge ali, kot se v sodobni razpravi o mentalni vzročnosti rado slikovito reče, da so vzročni brezdelneži oziroma lenuhi.[12] Tako se anomalni monizem, ker obravnava mentalne lastnosti kot vzročno nerelevantne oziroma vzročno neučinkovite, spogleduje z

[11] Skladno z anomalnim monizmom, ko vaša želja (*m*), da bi odpravili bolečine, povzroči, da vzamete aspirin (*n*), tako velja naslednje: mentalni dogodek *m* ima takšno fizično lastnost *L*, da obstaja zakon, ki povezuje *L* s fizično lastnostjo *O*, ki jo ima fizični dogodek *n*.

[12] Angl. *idlers*.

epifenomenalizmom, pri njem pa sicer ne gre za epifenomenalizem v klasičnem smislu, saj dopušča vzročno učinkovitost mentalnih dogodkov, ampak za *epifenomenalizem glede mentalnih lastnosti*.[13]

Zakaj pa bi bilo to problematično? Zato, ker se ne bi mreža vzročnih relacij našega sveta, če bi mentalne lastnosti vseh njegovih dogodkov spremenili v fizične, tj., iz vseh dogodkov našega sveta bi mentalne lastnosti povsem izginile, spremenila niti za malo. Še vedno bi hodili na zabave, ko bi želeli kramljati s prijatelji, jemali aspirine, ko bi se želeli znebiti bolečin, pili, ko bi želeli pogasiti žejo, in jemali dežnike, ko ne bi želeli, da bi dež pokvaril našo novo frizuro. Vzrokom sledijo učinki zaradi njihovih lastnosti (fizičnih, mentalnih), vendar so za nastop učinkov odgovorne le tiste lastnosti, zaradi katerih dejansko pride do učinka. Ene lastnosti vzroka so za nastop učinka relevantne, druge pa ne: če, na primer, žoga prileti v okno in se to razbije, je za njegovo razbitje relevantna teža žoge, ne pa njena barva.[14] (*glej* Šuster, 2001: 25) Če želimo ohraniti mentalno vzročnost, moramo tako pokazati, da nek dogodek na spremembe v fizičnem svetu vpliva zato, ker ima določeno *mentalno lastnost* (na primer biti žejen). Vzročna učinkovitost mentalnih lastnosti je torej tisto, kar moramo dokazati in zagovarjati.[15]

Tako Davidsonov anomalni monizem, namesto da bi pomenil rešitev mentalne vzročnosti, za mentalno vzročnost predstavlja *nov* problem, tj. odgovor na vprašanje, kako so lahko anomalne mentalne lastnosti, lastnosti, ki ne morejo nastopati v zakonih, vzročno učinkovite.[16] (*glej* Kim, 1996: 139) Ta problem mentalne vzročnosti imenujemo *problem anomalnosti mentalnih lastnosti*, kot argument[17] pa ga lahko v standardnem zapisu formuliramo takole:

[13] Angl. *mental property epiphenomenalism*.

[14] Govorimo o vzročno relevantnih lastnostih ali vzročno relevantnih značilnostih, na primer, količina eksploziva (in ne oblika, barva ...) je vzročno relevantna za velikost kraterja, ovinek na cesti je vzročno relevanten za to, da je prišlo do nesreče, teža kamna (in ne starost, zgradba ...) je vzročno relevantna za nezgodo ipd. Tako moramo priznati, pravi Kim, da obstajajo med dogodki vzročne relacije zaradi lastnosti, ki jih imajo. (*glej* Šuster, 2001: 25)

[15] Problem mentalne vzročnosti lahko sedaj namesto v pojmih dveh vrst dogodkov, mentalnih in fizičnih, formuliramo v pojmih dveh vrst lastnosti.

[16] Davidsonova teorija, kot smo videli, predpostavlja ravno nasprotno, tj., da mentalne lastnosti nimajo nobene vzročne vloge.

[17] Van Gulick ga imenuje *Argument iz striktnih zakonov*. (*glej* Van Gulick, 1995: 235)

(1) Dogodek *C* z lastnostjo *F* lahko povzroči pojav dogodka *E* (ali njegovo lastnost *G*) samo, če ima *E* lastnost *G* in samo če obstaja striktni zakon, ki velja za *C* in *E*, zato ker je *C F* in *E G*.[18]

(2) *Anomalnost mentalnega*: Striktni zakoni, ki vsebujejo mentalne lastnosti, ne obstajajo.

Sledi:

(3) *C*-jevo imetje mentalne lastnosti *M* ne more povzročiti niti pojava dogodka *E* niti pojava njegove lastnosti *G*. [Iz (1) in (2)]

Sledi:

(4) Mentalne lastnosti niso vzročno učinkovite; ne morejo niti vplivati na učinke dogodkov niti jih pojasniti. [Iz (3)]

Sledi:

(5) Mentalne lastnosti niso vzročno relevantne; takšne lastnosti so epifenomenalne. [Iz (4)] (Van Gulick, 1995: 235)

III. Fodorjeva rešitev problema anomalnosti mentalnih lastnosti

Najvplivnejšo rešitev tega problema mentalne vzročnosti, ki od nas zahteva odgovor na vprašanje, kako so lahko mentalne lastnosti, ki ne morejo nastopati v zakonih, vzročno učinkovite, je v drugi polovici osemdesetih let prejšnjega stoletja let ponudil Fodor. Njegov pristop temelji na oslabitvi nomoloških zahtev v zvezi z vzročnimi relacijami, ki jih je s striktnimi zakoni po zgledu fizike v psihologijo pripeljal Davidson v okviru svoje teorije o vzročni učinkovitosti mentalnega.

Spomnimo se, da po anomalnem monizmu ne obstajajo zakoni, ki povezujejo mentalne vrste s fizičnimi, zato mora biti zakon, ki povezuje, na primer, želje in dejanja, fizičen. Posledica tega je, da mora biti vaša želja, preden lahko nastopi v zakonu, opisana s fizičnimi pojmi, tj., najti moramo takšno fizično lastnost vaše želje, da lahko nastopi v zakonu. Tako pri pojasnjevanju zveze med duhom in telesom za opis mentalnega vedno uporabimo njegov fizični opis, kar pomeni, da v resnici pojasnjujemo *zvezo* med dvema fizičnima dogodkoma. Dejstvo, da je vaša želja po odpravi bolečine dogodek mentalne vrste, nima na njeno povzročanje jemanja aspirina nobenega vpliva, tisto, kar resnično povzroči jemanje aspirina, so njene fizične lastnosti.

Fodorjeva ideja je, da v posebnih znanostih, tudi v psihologiji, obstaja še druga vrsta zakonov, pod okrilje katerih lahko spadajo posamezni dogodki in vzročne relacije, ki so takšni, da bi mentalnemu lahko priskrbeli vzročno učinkovitost. Povedano drugače, Fodor se osredotoči na prvo premiso *argumenta iz striktnih zakonov*, ki pravi, da *je podrejenost striktnemu zakonu nujni pogoj za obstoj*

[18] Primer: mentalna lastnost *F* mentalnega dogodka *c* (prepričanje, da aspirin pomaga odpraviti glavobol) lahko povzroči fizični dogodek *e* (jemanje aspirina) ali njegovo fizično lastnost *G* samo, če ima *e* fizično lastnost *G* in samo če obstaja zakon, ki povezuje mentalno lastnost (*F*) *c*-ja s fizično lastnostjo (*G*) *e*-ja.

vzročnih relacij (imenujmo jo P_1), in jo poskuša zavrniti, tj. pokazati, da je vzročnost možna tudi brez striktnih zakonov.

Preden pa si ogledamo njegov odgovor, se za trenutek ustavimo pri tem, kaj je bila najverjetneje Davidsonova motivacija in motivacija podobno mislečih za ohranitev P_1. Morda stari racionalistični princip, ki se imenuje *načelo zadostnega razloga*.[19] Zakoni morajo za to, da bi bili striktni, izpolniti dva pogoja: (i) ne smejo dopuščati izjem in (ii) biti morajo del splošne zaprte teorije. Vzemimo kot primer to, da pritisku stikala (*a*) sledi, da se prižge luč (*b*). Če sta *a* in *b* podrejena zakonu (*Z*), ki dopušča izjeme, potem nikoli ne vemo, ali bo pritisku stikala res sledilo to, da se prižge luč. Zakaj? Lahko se zgodi, da primerek *a*-ja, recimo *a**, sicer povzroči primerek *b*-ja, recimo *b**, zaradi izjem, ki jih *Z* dopušča, pa *a'* (ali nek drug primerek *a*-ja), ki ima iste fizične lastnosti kot *a*, ne povzroči *b'*-ja (ali nekega drugega primerka *b*-ja). Zato načelo zadostnega razloga za to, da bi bila dva dogodka vzročno povezana, *zahteva*, da je antecedens, tj. pritisk na stikalo, *vedno zadostni razlog* za konsekvens, tj. za to, da se luč prižge. Ker se zdi čudno, da bi *a** v nekem trenutku povzročil *b**, *a'*, ki ima iste fizične lastnosti kot dogodek *b**, pa ne bi povzročil *b'*-ja, predstavlja omenjeno načelo podporo za P_1 vsaj glede tega, da zakoni ne smejo dopuščati izjem. Ali je to dovolj velik razlog za njegovo sprejetje in sprejetje P_1, pa je še vedno odprto.

Ali je torej vzročnost brez striktnih zakonov možna? Fodor je eden izmed tistih filozofov, ki bi na to vprašanje odgovoril pritrdilno. Po njegovem mnenju je za vzročnost nujna nomološka zadostnost, ne pa tudi to, da je izražena v striktnih zakonih. Kakšne zakone pa ima Fodor v mislih? Vzemimo kot primer geološki zakon (*G*), ki pravi, da *vijugasta reka spodkopava svoje bregove* (zapisan kot pogojnik bi se glasil takole: če je reka vijugasta, potem spodkopava svoje bregove).[20] Kaj pa če se spremeni vreme, če zgradimo nasip, če ostane reka v sušnih poletnih mesecih brez vode ipd.? Očitno je, da takrat reka ne bo spodkopavala svojih bregov in da v takšnih primerih geološki zakon (*G*) ne bo držal. Da bi bil kljub temu veljaven, mu moramo dodati posebno klavzulo, ki določa, da drži le *v nespremenjenih okoliščinah*. To imenujemo *ceteris paribus*[21]*omejitev*, da bi držal, pa ga moramo sedaj izraziti na naslednji način: *v nespremenjenih okoliščinah vijugasta reka spodkopava svoje bregove*. Takšne zakone najdemo, na primer, v geologiji in biologiji, od striktnih pa se razlikujejo v tem, da ne veljajo v vseh okoliščinah. Ker veljajo le pod določenimi pogoji, izraženi s *ceteris paribus* omejitvijo, so manjvredni, imenujemo pa jih *ceteris paribus zakoni*.[22] To, da reka v nespremenjenih okoliščinah vijugasta spodkopava svoje bregove, pomeni nekaj takega kot: vijugasta reka spodkopava svoje bregove v vseh možnih svetovih, kjer so izpolnjeni vsi geološki pogoji. (*glej* Fodor, 1987: 5)

To so zakoni, na katere Fodor namiguje, ko govori o posplošitvah, v katerih lahko nastopajo tudi mentalne lastnosti, s čimer naj bi bila zagotovljena vzročna

[19] Angl. *the Principle of Sufficient Reason*.

[20] Za primer *glej* Fodor, 1987: 5.

[21] *Ceteris paribus* pomeni *v nespremenjenih okoliščinah* (angl. *all else being equal*).

[22] Uporabljata se tudi imeni "manjvredni" in "mehki".

učinkovitost mentalnega. Nujno nomološko zadostnost je namreč možno doseči tudi s *ceteris paribus* zakoni, in sicer v primerih, ko pogoje takšnega zakona izpolni njegov antecedens. Vrnimo se na primer geološkega zakona *vijugasta reka spodkopava svoje bregove*. Če, na primer, Drava izpolnjuje pogoje, ki so določeni v antecedensu tega zakona, tj., da je vijugasta reka, izpolnjena pa je tudi *ceteris paribus* omejitev, tj., da so vse okoliščine nespremenjene (vreme je normalno, na Dravi ni nobenega nasipa, v strugi je dovolj vode ipd.), potem to zadostuje za nastop učinka (konsekvensa), tj., da spodkopava svoje bregove. Podobno naj bi po Fodorjevem mnenju veljalo tudi za psihološke zakone, kot je, na primer, *žejni pijejo*. Če, na primer, Peter izpolnjuje pogoje, določene z antecedensom, tj., da je žejen, ob izpolnjeni *ceteris paribus* omejitvi, tj., da so vse okoliščine nespremenjene (Peter je zdrav, ne sodeluje v nobeni stavi ali igri, kjer bi bila zmaga odvisna od tega, da mora trpeti žejo, na voljo ima dovolj pijače itd.), potem je to dovolj za pojav učinka, tj., da pije.

Ali za dosego nomološke zadostnosti potem res potrebujemo striktne zakone? Fodor zaključi takole:

> "Iz tega, da morajo biti vzroki del zakonov, ki določajo njihove posledice, ne sledi, da morajo biti del *striktnih* zakonov. Mehki zakoni določajo njihove učinke v svetu, kjer so izpolnjeni njihovi *ceteris paribus* pogoji. Zakaj bi potem morali biti mentalni vzroki, ki spadajo pod okrilje mehkih intencionalnih zakonov, v katerih so izpolnjeni antecedensi in *ceteri paribus* omejitve, še dodatno določeni s striktnimi fizikalnimi zakoni?" (Fodor, 1987: 74-75)

Ugovor

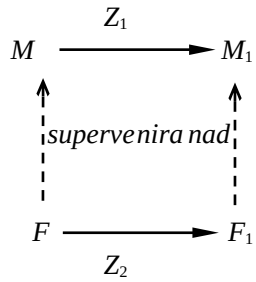
Številni avtorji so nazorno pokazali, da je Fodorjeva rešitev problema anomalnosti mentalnih lastnosti sporna.[23] Zanimiv je LePorjev in Loewerjev ugovor, ki jasno kaže na to, zakaj so *ceteris paribus* zakoni v splošnem problematični. Njuna zavrnitev posredno namiguje na to, da se glavni problem mentalne vzročnosti v resnici skriva nekje drugje.

LePorjev in Loewerjev ugovor temelji na tem, da morajo kljub *ceteris paribus* zakonom posebnih znanosti obstajati tudi striktni fizikalni zakoni, razmerje med prvimi in drugimi pa mora biti takšno, da so prvi odvisni od drugih. Vzemimo mentalni lastnosti M in M_1, za kateri velja psihični *ceteris paribus* zakon (Z_1): M povzroča M_1, in poleg tega vzemimo, da so vsi pogoji, v katerih drži, izpolnjeni. Vendar moramo ob predpostavki supervenience duha nad telesom,[24] ki je po mnenju večine antiredukcionistov nujna za to, da ohranimo oboje, prvenstvo fizičnega in posebnost mentalnega, sprejeti tudi obstoj fizičnih lastnosti (fizičnih realizatorjev) F in F_1, za katere velja striktni fizikalni zakon (Z): F povzroča F_1, saj drugače vzročne relacije ne bi bile odvisne od fizičnih procesov. Tako M in M_1 supervenirata na F in F_1, psihični *ceteris paribus* zakon (Z_1), ki pravi, da M

[23] *Glej*, na primer, Corbi & Prades (2000).

[24] Za supervenienco, tj. odvisnost mentalnega od fizičnega (ne identičnost), *glej*, na primer, Kim (1993) ali Bregant (1999).

povzroča M_1, pa na striktnem fizikalnem zakonu (Z), ki pravi, da F povzroča F_1. Naslednja slika to nazorno prikazuje:



Vendar si striktni fizikalni zakon in fizikalne lastnosti, kakor hitro sprejmemo njihov obstoj, *prisvojijo vso vzročno moč*, tako da je ne ostane nič za psihični *ceteris paribus* zakon in mentalne lastnosti. Na koncu spet pristanemo tam, kjer smo bili že na začetku, pri zgolj fizičnih zakonih, ki opisujejo mentalne pojave, povedano drugače, pri epifenomenalizmu psihičnih lastnosti:

> "Da je to, da M povzroča M_1, vzročni zakon, je posledica temeljnih vzročnih zakonov in načina, na katerem M supervenira na fizičnih dejstvih. Tako so pravo mesto, kjer se nahaja vzročna moč, fizične lastnosti. /.../ Temeljne fizične lastnosti in zakoni določajo oboje, tako vzročne relacije med dogodki kot tudi netemeljne vzročne zakone. To, da netemeljni vzročni zakoni določajo vzročne relacije med dogodki, je le privid."[25] (LePore & Loewer, 1989: 187)

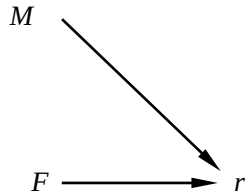
Zdi se, da njun ugovor v resnici opozarja na to, da mora Fodor, če želi uspeti s svojo idejo o *ceteris paribus* zakonih in uspešno ubraniti Davidsonov anomalni monizem, rešiti nek drug problem. Le-ta izhaja iz antiredukcionistične kombinacije sprejemanja *fizičnega monizma*, ki pravi, da so vse, kar obstaja, zgolj fizični objekti in njihovi delci (označimo jo z A), ter mentalnega realizma, ki trdi, da so mentalni pojavi realni/pristni pojavi, psihologija pa neodvisna znanost s posebno metodologijo raziskovanja in tipičnimi pojasnitvami (označimo jo z B). S prvo trditvijo (A) je neločljivo povezano posebno vzročno načelo, ki ima svoje korenine v fiziki. Vzemimo kot primer kotaljenje žoge po hribu. Skladno s fizikalnim principom, da razporeditev snovi v t določa razporeditev snovi v t_1, ki se imenuje *nomološka zaprtost fizičnega prostora*, lahko zaključimo, da je vzrok za kotaljenje žoge po hribu v t_1 njena razporeditev atomov in molekul v t, ki da žogi okroglo obliko. Iz tega sledi posebno vzročno načelo, in sicer, da ima vsak fizični dogodek tudi svoj fizični vzrok, na primer, za razbitje okenske šipe vedno obstaja fizični vzrok, recimo kamen, ki je priletel vanjo, oziroma da lahko vzroke za fizične dogodke vedno najdemo znotraj fizike, ki ga imenujemo *vzročna zaprtost fizičnega prostora*.[26]

[25] F in G, ki nastopata v izvirniku, sem zaradi združljivosti z našo razlago zamenjal z M in M_1.

[26] Angl. *the causal closure of the physical domain*. Zavrnitev načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora pomeni sprejetje kartezijanske ideje, da imajo nekateri fizični dogodki izključno mentalne vzroke, posledica česar je zanikanje domneve, da lahko fizične pojave v celoti pojasnimo s fizičnimi teorijami. Tako bi morala fizika

Z drugo trditvijo (B) pa je neločljivo povezna ideja o tem, da morajo imeti dogodki, če želijo obstajati, *pristno* vzročno moč. Kaj to pomeni? Imeti pristno vzročno moč pomeni, da mentalni dogodki povzročajo fizične *zaradi*[27] svojih mentalnih lastnosti in ne, kot predpostavlja Davidson, zaradi svojih fizičnih lastnostih, na primer, ko se odpravim v kuhinjo po mleko, se moje telo premika zaradi želje po mleku in prepričanja, da je mleko v kuhinji. Predpostavko, ki kaže naše intuicije, da imajo mentalni dogodki pristno vzročno moč, bi verjetno sprejeli vsi, ki smo prepričani, da se vsaj včasih naše roke in noge premikajo zato, ker imamo določene želje in prepričanja.

Vendar posledice sprejetja načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora, ki jo zahteva fizični monizem, in ideje o pristni vzročni moči mentalnega, ki jo potrebuje mentalni realizem, za antiredukcionista niso rožnate. Predpostavimo, da dogodek *o* zaradi svoje mentalne lastnosti *M* povzroči fizični dogodek *r*. Načelo vzročne zaprtosti fizičnega prostora pravi, da ima fizični dogodek *r* tudi svoj fizični vzrok. Domnevamo lahko, da dogodek *o tudi* zaradi svoje fizične lastnosti *F* povzroči fizični dogodek *r*. Slika, s katero lahko to ponazorimo, je naslednja:



Vprašanje, ki se postavlja, je, kakšno je razmerje med obema vzrokoma, enim mentalnim in drugim fizičnim.

Najbolj obetaven odgovor pravi, da sta tako mentalni vzrok kot tudi fizični *sama* zadostna vzroka za nastop fizičnega pojava. Vzemimo kot primer bolečino in jemanje aspirina. Predpostavimo, da je bolečina povzročila jemanje aspirina. Očitno je, da ima v tem primeru fizični dogodek mentalni vzrok. Vprašanje je, ali ima jemanje aspirina tudi fizični vzrok. Nikalen odgovor bi pomenil kršenje principa vzročne zaprtosti fizičnega prostora, česar pa si fizikalist, kot smo že videli, ne more privoščiti.[28] Ostane mu le pritrdilen odgovor, s katerim pa se resne težave šele začenjajo, saj ima fizični dogodek naenkrat dva različna vzroka, mentalnega in fizičnega, kar se imenuje *prekomerna določenost učinka* in vodi v vzročno izključitev, ki izhaja iz trditve, "da dve popolni in neodvisni razlagi istega dogodka ali pojava hkrati ne moreta obstajati". (Corbi, Prades, 2000: 17)

---

pri iskanju vzročnih teorij o fizičnem svetu upoštevati tudi "kartezijanske duše" in njihove lastnosti, kajti le tako bi lahko ponudila popolno in pravilno vzročno razlago v osnovi fizičnega sveta, s čimer pa se verjetno ne bi strinjal noben fizikalist.

[27] Angl. *in virtue of*, uporablja pa se tudi Aristotelov izraz *qua*, na primer: mentalno ima vzročno moč *qua* (kot) mentalno in ne *qua* fizično.

[28] Kim pravi takole: "Priznati, da je mentalni dogodek *m* (ki se pojavi v *t*) vzrok za fizični dogodek *p* in zanikati, da ima *p* v *t* fizični vzrok, bi bilo očitno kršenje vzročne zaprtosti fizičnega prostora, vrnitev h kartezijanskemu interakcionističnemu dualizmu, katerega vzročna veriga je mešanica fizičnih in nefizičnih dogodkov." (Kim, 2001: 37)

Fizični vzrok grozi, da bo izključil mentalnega, saj je vprašljivo, ali je mentalni vzrok glede na to, da je fizični sam popolnoma zadosten za to, da nastopi nek fizični pojav, sploh potreben, kar imenujemo *problem vzročne izključitve*.

Zaključimo lahko, da Fodorjev poskus rešitve problema anomalnosti mentalnih lastnosti ne uspe, saj tudi po njem mentalne lastnosti še vedno ostanejo vzročno neučinkovite. Še več, zdi se, da vse antiredukcioniste čaka še veliko večji problem, ki ga morajo rešiti, da bi mentalno končno postalo vzročno učinkovito in to je problem vzročne izključitve. Prikazan ugovor je namreč zgolj kritika ene izmed rešitev mentalne vzročnosti, ki nas na to opominja.

ANOMALOUS MONISM AS A PROBLEM OF MENTAL CAUSATION

Davidson's anomalous monism was in the 70's of the last century one of the reasons that reductionism at the global level as the solution of the mind-body problem and mental causation begun to lose its power. But anomalous monism is neither free from fault since despite securing causal powers to mental events, it forgets causal powers of mental properties. So the mental still causes the physical in virtue of its physical and not its mental properties leaving therefore mental causation unsolved. Besides anomalous monism and its greatest problem, i.e. epiphenomenalism of mental properties, the article also introduces Fodor's attempt to solve it and one of the possible objections to his proposal, which reveals all the troubles that antireductionists have while trying to save mental causation.

Keywords: anti-reductionism, anomalous monism, nomological model of causation, supervenience, causal exclusion.

Literatura

Bregant, J. (1999). "Supervenienca". *Analiza*, 2, str. 51-67.

Corbi, J. E. in Prades, J. L. (2000). *Minds, Causes and Mechanisms*. Oxford: Blackwell.

Davidson, D. (1963). "Actions, Reasons and Causes". *Journal of Philosophy*, 60, str. 685-700.

Davidson, D. (1995a). "Mental Events". V Moser P. K. in Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*, London: Routledge.

Davidson, D. (1995b). "Thinking Causes". V Heil, J. in Mele, A. (ur.), *Mental Causation*, Oxford: Clarendon.

Fodor, J. (1981). *Representations*. Brighton: Harvester Press.

Fodor, J. (1987). *Psychosemantics*. Cambridge: MIT Press.

Guttenplan, S. (1995) (ur.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.

Heil, J. in Mele, A. (ur.) (1995). *Mental Causation*, Oxford: Clarendon. *Readings in Philosophy of Psychology*,Cambridge: Harvard University Press.

Jackson, F. (1996). "Mental Causation: The State of the Art". *Mind*, 105, str. 377-413.

Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J. (1996). *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview.

Kim, J. (2001): *Mind in a Physical World*. Cambridge: MIT Press.

LePore, E. in Loewer, B. (1989). "More on Making Mind Matters". *Philosophical Topics*, 17, str. 175-191.

Rushdie, S. (2000). *Mavrov poslednji vzdih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Novi Beograd: IIC SSO Srbije.

Šuster, D. (2001). "Semifactuals and Epiphenomenalism". *Acta Analytica*, 26, str. 23-44.

Van Gulick, R. (1995). "Who's in Charge Here? And Who's Doing All the Work?". V Heil, J. in Mele, A. (ur.), *Mental Causation*, Oxford: Clarendon.

Pornografija in človekove pravice

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

UVOD V RAZPRAVO O PORNOGRAFIJI

Članek poseže v zgodovino razprave o pornografiji, pokaže, kako so se z leti premaknili poudarki in težišče razprave, in kritično ovrednoti stališča, ki so jih zastopali liberalni teoretiki, konservativci in feministke.

Najprej se je razprava o pornografiji gibala v okviru vprašanja o pravih mejah seksualne svobode, in sicer zato, ker so ljudje posvetili pozornost zgolj eni lastnosti pornografije, namreč njeni seksualni vsebini. Če je pornografija sploh kakorkoli problematična, mislijo, da je problematična zato, ker gre v vprašanju o pornografiji za vprašanje o pravih mejah seksualne morale. Kasneje se je razprava premestila na področje človekovih pravic. V ospredje preučevanja se je prebil odnos med svobodo izražanja in pornografijo. Vsakršen predlog, da bi bilo treba omejiti ali prepovedati kako vrsto ali kar vse vrste pornografije, takoj naleti na odziv nasprotne strani, ki se sklicuje na pravico do svobode izražanja. Ljudje, ki hočejo pornografijo omejiti ali prepovedati, morajo pokazati, zakaj je pornografija problematična, zagovorniki pravice do svobode izražanja pa morajo povedati, zakaj je in v kolikšni meri je pomembna svoboda izražanja.

Če je pravica do svobode izražanja pravica do komunikacije, v kateri mora veljati načelo vzajemnosti, potem imajo liberalci preozek pogled na to, kaj (ne) ogroža svobodo izražanja. Tako se zdi tudi najmočnejši feministični protiargument proti liberalcem, to je argument, da pornografija vzpostavlja navzkrižje med svobodo izražanja pornografov in žensk, v boljšem položaju za uspeh in hkrati tudi bolj obvezujoč. Hkrati tudi uporaba teorije govornih dejanj v razpravi o pornografiji omogoča, da lahko pornografijo obravnavamo kot obliko diskriminacijo – na isti ravni kot spolno nadlegovanje in rasno segregacijo. To pa ponuja prizorišče za nov krog filozofske in pravne razprave. Kar kajpada pomeni, da je nekakšna omejitev določenih vrst pornografije (nasilna pornografija, pedofilska pornografija) verjetno upravičena.

Ključne besede: spolna morala, pornografija, človekove pravice, pravica do svobode izražanja, spolna diskriminacija.

Uvod

Ali je pornografija moralno, družbeno ali politično kakorkoli problematična? Če je problematična, kakšne vrste problemov pravzaprav zastavlja? Na ta vprašanja je mogoče odgovoriti na več različnih načinov, pri čemer je treba pripomniti, da se je razprava o pornografiji v zadnjih treh desetletjih bistveno spremenila in premestila svoje težišče in poudarke. Prepričan sem, da bomo znali ovrednotiti sedanjo razpravo bolje, če bomo dojeli bistvo in motivacijo za prejšnje, pretekle pristope do tega predmeta razprave kot tudi razloge za to, da so bili ti pristopi kasneje zavrnjeni ali nadomeščeni. Cilj tega uvoda je torej orisati in pojasniti več načinov, kako se je izoblikoval problem pornografije in kako so nanj poskušali odgovoriti.

Eden od vzrokov za hitro se spreminjajočo razpravo o pornografiji je gotovo tudi hitro se spreminjajoča narava same pornografije, saj gresta zgodovina pornografije in zgodovina medijske tehnologije z roko v roki. Na primer, šele izum tiska v 16. stoletju je omogočil objavo in množično razpečevanje seksualno eksplicitnih tiskov in knjig, prvi pornografski filmi pa so se pojavili z napredkom v fotografski reprodukciji v poznem 19. stoletju. V današnjem času se za razširjanje pornografskih gradiv poleg klasičnih, tradicionalnih poti izkorišča tudi kabelska televizija in medmrežje. Interaktivni računalniški programi so v mnogočem olajšali delo ustvarjalcem in porabnikom pornografije. Dandanašnji je mogoče imeti seks tudi preko telefona. Dostopnost sofisticirane tehnologije je bila gotovo poglavitni dejavnik v množični rasti pornografskega posla. Četudi sta produkcija in razširjanje pornografije še vedno omejeni na točno določena področja (tako imenovana področja "rdečih luči") oziroma na ozadja video trgovin, bi bilo zmotno misliti, da je pornografija obroben, obstranski posel. Pornografska industrija se je – ob tem, ko je rasla – tudi zelo diverzificirala. Ta diverzifikacija je bila odgovor na potrebe porabnikov. Danes pornografija zajema tako "mehke" magazine, kakršen je *Playboy*, kot "trde" filme, ki prikazujejo eksplicitna seksualna dejanja, vključno z vaginalnimi in analnimi spolnimi odnosi, s felacijo, kunilingusom, tako med osebami nasprotnega kot istega spola. Večina sedaj dostopne pornografije je kajpada heteroseksualna, vendar pa obstaja tudi znaten trg tako z moškim kot ženskim homoseksualnim gradivom. Poleg tega obstaja tudi znatna količina pornografije, ki je specifično ukrojena za posamezno občinstvo oziroma porabnike – na primer za fetišiste raznih vrst, sadomazohiste, pedofile itn. Kolikšen procent vsega tega gradiva vsebuje nasilje, je kajpada sporna zadeva. Lahko pa rečemo vsaj naslednje: pornografija, ki kombinira ekspliciten seks in nasilje, je zlahka dostopna. Tovrstna pornografija pa je v večji meri začela stopati na tržišče v 70-tih letih prejšnjega stoletja.

Opredelitev pornografije

Očitno je, da ljudje, ko uporabijo besedo "pornografija", pogosto menijo zelo različne stvari. Zamislimo si, na primer, da z besedo "pornografija" mislim na slike golih ljudi, ki imajo spolni odnos. In dalje, zamislimo si, da si moj prijatelj pod to besedo predstavlja prikazovanje seksualne dejavnosti, ki ponižuje in razčlovečuje ženske. Potem je zelo verjetno, da bova na vprašanje "Kaj bi morali – če bi sploh kaj – storiti glede pornografije?" dala zelo različna odgovora.

Najina odgovora pa se bosta spet razlikovala od odgovora nekoga tretjega, ki misli, da je pornografija nekakšna vrsta oblastnega in subverzivnega političnega govora.

Definicije oziroma opredelitve "pornografije", ki jih sedaj najdemo v literaturi, po mnenju M. Ree (glej Rea, 2003) v grobem sodijo v šest različnih kategorij: (i) tiste, ki opredelijo "pornografijo" kot prodajo seksa za dobiček, (ii) tiste, ki jo definirajo kot obliko slabe umetnosti, (iii) tiste, ki jo opredelijo kot zadevo, ki prikazuje moške ali ženske kot – kot zgolj ali zgolj kot – seksualna bitja ali seksualne predmete, (iv) tiste, ki jo določijo kot obliko obscenosti, (v) tiste, ki jo definirajo kot obliko (ali prispevek k) zatiranju, in tiste (vi), ki jo definirajo kot gradivo, ki je mišljeno, da ustvari ali da ima učinek ustvarjanja seksualnega vzdraženja. Definicije v zadnjih treh kategorijah so daleč najbolj izrazite. Nekatere definicije sodijo v več kot eno od teh kategorij in nekatera pornografija ima vse značilnosti, ki ji izbere teh šest kategorij (to je, da nekatera pornografija hkratno vključuje prodajanje seksa za dobiček, šteje za slabo umetnost, prikazuje svoje osebke kot zgolj seksualne predmete, je obscena, prispeva k zatiranju nekoga in tako, kot je tudi mišljena, ustvarja seksualno vzdraženje pri nekom). Ob podrobni razčlenitvi teh definicij bi na koncu postalo jasno, da obstajajo ali bi lahko obstajali primeri pornografije, ki nimajo *nobene* od teh značilnosti, ki jih izbere teh šest vrst.

Veliko ljudi – tako filozofov kot nefilozofov – meni, da je opredeljujoča značilnost pornografije njena obscenost – njeno kršenje meril skupnosti glede tega, kaj naj bi štelo za žaljivo ali pa nežaljivo. Izraz "obscenost" ima svoje korenine v 16. stoletju in se nanaša na stvari, ki so žaljive ali moralno odbijajoče. Tako bi morale definicije, ki obravnavajo pornografijo kot obscenost, povedati, katera *vrsta* obscenosti naj bi bila pornografija. Dovolj naravno je, da opredelitev značilno trdi, da je pornografija nekakšno obsceno prikazovanje človeških spolnih organov ali človeškega spolnega obnašanja. Temeljna misel, ki stoji za definicijo pornografije kot obscenosti, je, da tisto, kar naredi nekaj za pornografsko, ni dejstvo, da je seksualno eksplicitno, temveč prej dejstvo, da je seksualno eksplicitno na način, ki je *žaljiv*.

Prva in najpomembnejša stvar, ki jo je treba opaziti pri definiciji pornografije kot obscenosti, je, da se v njej izrecno pripominja, da za pornografijo ni nujno, da je seksualno eksplicitna. Vendar pa pornografija ne more biti ravno *vsakršna stvar*, ki je obscena. Če pa nam je odvzeta označitev seksualne eksplicitnosti, katero drugo lahko potem še uporabimo? Ne vidim nobene, ki bi opravila to delo.

Četudi ta problem zanemarimo, pa obstajajo še druge težave. Spomnite se, da obstajata dva načina, kako razumeti definicije pornografije kot obscenosti. Lahko jih razumemo kot normativne: pornografija je katerokoli seksualno eksplicitno gradivo, ki bi *moralo biti žaljivo* za neko osebo, ne glede na to, ali je ta oseba dejansko užaljena ali ne. Ali pa jih lahko razumemo kot opisne: pornografija je vse, kar *dejansko* žali tiste ljudi v naši družbi, ki jih štejejo za "povprečne" ali "dostojne". Obe vrsti definicij sta problematični. Opisna označitev nekega dogodka ali zadeve je označitev, ki ne uporablja nikakršnih vrednostnih izrazov.

Na primer, stavek "Jože je zapel arijo" nevtralno opisuje dogodek, v katerem Jože poje arijo. Taisti dogodek je mogoče normativno označiti na naslednji način: "Jože je zavreščal in zakrulil trideset Verdijevih not."

M. Rae dobro opiše probleme in pomanjkljivosti obeh vrst definicij:

> "Normativne definicije so problematične zato, ker so neinformativne. Recimo, da gledam seksualno eksplicitno fotografijo in da nisem užaljen. Ali bi moral sklepati, da je fotografija nepornografska ali da sem nedostojen (to je, da me ne žali nekaj, kar bi me *moralo*)? Recimo, da se družba razvije do točke, kjer magazini, kakršen je *Penthouse*, ne bodo več nikogar žalili. Bi morali sklepati, da so ljudje te družbe nedostojni ali da taki magazini niso več pornografski? Ne bo nobenega načina, kako povedati, kaj bi morali sklepati, če ni opisa, kakšna vrsta stvari naj bi žalila dostojno osebo. To pa je natanko tisto, kar nam naše definicije obscenosti ne dajejo. Lahko bi poskušali ponuditi tak opis. Na primer, lahko bi dokazovali, da bi moralo biti seksualno eksplicitno gradivo žaljivo takrat, če bi se prodajalo zato, da bi iztisnilo dobiček iz naših seksualnih interesov. Toda potem – če nas zanima to, da bi ponudili res informativno definicijo 'pornografije' – je tisto, kar bi morali reči, to, da je pornografija seksualno eksplicitno gradivo, ki je mišljeno, da unovči dobiček iz naših seksualnih interesov, ne pa da je seksualno eksplicitno gradivo, ki žali dostojnost. Skratka, definicija, ki nam pove, da je pornografija tisto, kar bi nas *moralo* žaliti, je popolnoma nekoristna. Bodisi nimamo nobenega pojma, kaj bi nas moralo žaliti (in zato ne bomo imeli nobenega pojma, ali karkoli šteje za pornografijo), bodisi bomo imeli nek pojem o tem, kaj nas bi moralo žaliti. V tem primeru pa bomo imeli čisto opisno definicijo 'pornografije', ki bo na voljo, da bo zamenjala normativno definicijo." (Rae, 2003: 137-138)

Opisne definicije obscenosti pa so po drugi strani problematične zato, ker jim lahko poiščemo očitne protiprimere. Recimo, da definiramo pornografijo kot vsakršno seksualno eksplicitno gradivo, ki *dejansko žali* ljudi, ki se štejejo za povprečne ali dostojne. Definicija je očitno informativna. Da bi ugotovili, kaj šteje za pornografijo, je vse, kar nam je treba storiti, to, da pregledamo člane naše družbe, da ugotovimo, kateri štejejo za dostojne ali povprečne in potem preiščemo tiste, ki štejejo za dostojne ali povprečne, da bi ugotovili, kakšna vrsta seksualno eksplicitnega gradiva jih žali. Problem je kajpada v tem, da ni nobenega razloga pričakovati, da bo tak postopek zanesljivo ločil pornografijo od nepornografije. Reklame za vibratorje ali dišeče kondome skupaj z eksplicitnimi opisi, kako jih najučinkoviteje uporabljati, bodo gotovo užalile večino tistih, ki jih štejejo za dostojne ali povprečne, če se pojavijo v otroški oddaji, vendar pa ne bo nihče, tako vsaj mislim, imenoval takih reklam za pornografske. Še pomembneje, če ljudi taki magazini, kakršna sta *Penthouse* in *Hustler*, ne bi več žalili, ti magazini ne bi nujno nehali biti pornografski. Če se to ne bi zgodilo, potem bi bil eden od načinov, kako se znebiti pornografije, ta, da bi uničili ali "prevzgojili" vsakogar, ki so ga taki magazini žalili. V družbi, kakršna je naša, kjer strpnost in odprtost duha štejeta med najvišje moralne vrline, je dejansko

povsem razumno misliti, da bodo (nekoč, vsekakor) tisti, ki štejejo za najbolj dostojne, bili ravno oni ljudje, ki jih ne žali nič – razen morda nestrpnost. Toda v taki družbi bi lahko še vedno obstajala pornografija.

Eden od običajnih načinov, kako opredeliti pornografijo, je ta, da jo primerjamo z erotiko. Ljudje se spuščamo v spolne odnose tudi zaradi drugačnih razlogov, kot je nadaljevanje naše vrste. Včasih imamo spolni odnos zato, da bi poglobili našo vez z drugo osebo, ali preprosto zato, da bi doživeli zadovoljstvo. Izraz erotika ima korenine v *erosu* (strastna ljubezen), pornografija pa se je prvotno nanašala na pisanje o prostitutkah. Tako pornografija kot erotika vključujeta reprezentacijo seksualne dejavnosti, vendar pa je erotiko mogoče razlikovati od pornografije po tem, da je v erotiki prisotna vzajemnost, izbira in skupno zadovoljstvo. Po drugi strani pa je značilnost pornografije odsotnost vzajemnosti in izbire (prisila), prisotno pa je nasilje, prevlada in osvojitev. Taka opredelitev razlike med pornografijo in erotiko nam je sicer v pomoč, vendar pa razumni ljudje še vedno ne (ali pa težko) soglašajo, kaj je erotika. Ljudje ne soglašajo, kdaj je reprezentacija taka, da prikazuje asimetrijo v moči ali odsotnost izbire. Na primer, ali lahko nedvoumno sklepamo, če imamo pred seboj fotografijo oblečenega moškega in nage ženske, da ženska ni tam po svoji volji? Ali bi bila fotografija ženske, ki masturbira, erotična ali pornografska?

Fotografije opisane vrste utegnejo biti bodisi erotične bodisi pornografske, odvisno kajpada od tega, kdo jih je posnel, kje so prikazane, kako je prišlo do sodelovanja ljudi, ki so na teh fotografijah itn. Z drugimi besedami, pozorni moramo biti na kontekst, v katerem so te reprezentacije narejene in (u)porabljene.

Učinki pornografije

Mišljeni in najbolj neposredni učinek pornografije naj bi domnevno bil ustvarjanje spolnega vzburjenja. Udeležence v razpravi o pornografiji pa seveda zanima še cel niz drugih učinkov, ki naj bi jih (domnevno) imela pornografija. Na primer, da povzroča oziroma moške spodbuja k posilstvu in spolnemu nadlegovanju žensk in včasih tudi otrok; da prispeva k okolju, v katerem so njeni porabniki dejansko ravnodušni do pravih, realnih potreb žensk oziroma k okolju, v katerem žensk sploh ne jemljejo resno. Povsem v drugačni smeri pa gre, na primer, trditev, da pornografija olajšuje neškodljivo zadovoljevanje sicer nevarnih spolnih želja. Trditev, da ima pornografija tako rekoč katarzični učinek na svoje porabnike, pogosto nastopa v dokazovanju proti omejitvi ali prepovedi pornografije, medtem ko se antipornografski teoretiki opirajo na razne trditve, da ima pornografija (znatne) negativne učinke. Empirične obravnave igrajo svojo vlogo tako v dokazovanju za pornografijo kot proti njej, pri čemer je uspeh dokazovanja odvisen od tega, kaj je mogoče ugotoviti o povezavi med pornografijo in raznimi vrstami obnašanja in drž.

Sorazmerno veliko teoretikov in tudi navadnih ljudi je naklonjeno mišljenju, da obstaja nekakšna povezava, na primer, med posilstvom oziroma spolnim nadlegovanjem in pornografijo. Dobro je dokumentirano in dokazano, da nekateri spolni prestopniki priznavajo oziroma dopuščajo, da jih je k hudodelstvu

napeljala oziroma spodbudila pornografija; nekateri jo celo uporabljajo med opravljanjem hudodelstva. (glej MacKinnon, 1988) Vendar je treba v isti sapi tudi pripomniti, da je povsem nejasno, kake posplošitve – če sploh kake – je mogoče izpeljati iz ugotovljenih povezav med porabo pornografije in spolnim nasiljem nad ženskami. Ali je vsakršna pornografija takšna, da povzroča, da moški trpinčijo in posiljujejo ženske? Mar je res, da uporaba pornografskega gradiva povzroči, da so moški neobčutljivi in neusmiljeni do žensk? Je zgolj pornografija tista, ki je odgovorna za precej razširjeno javno podobo in držo, da so ženske bodisi spolno nenasitne bodisi plašne device. Raziskave seveda ponujajo oporekajoče si rezultate.

Komisija ZDA za obscenost in pornografijo je poročala, da empirične študije o učinkih pornografije ne zadostujejo za nedvoumno ugotovitev, da je pornografija osrednji vzročni dejavnik v spolnem nasilju. Leta 1986 pa je Meesejeva komisija ugotovila, da "dokazno gradivo, ki je na voljo, močno podpira domnevo, da je bistvena izpostavljenost spolno nasilnemu gradivu ... v vzročni povezavi s protidružbenimi dejanji nasilja in – v nekaterih podskupinah – mogoče tudi z nezakonitimi dejanji spolnega nasilja". (Attorney, 1986: 326) V Kanadi so ustrezne komisije ugotovile, da je očitna in nedvomna nevarnost tovrstnega pornografskega gradiva ta, da krepi nekatere nezdrave tendence v kanadski družbi. Učinek tovrstnega gradiva je, da utrjuje moško-ženske stereotipe v škodo obeh spolov. Leta 1985 pa je Posebna komisija za pornografijo in prostitucijo navzlic temu, da je sprejela tezo, da ni vzročne povezave med pornografijo in spolnim nasiljem, priporočila kriminalizacijo nasilne pornografije zaradi resnosti vpliva tovrstne pornografije na temeljne vrednote Kanadčanov. Kasneje je tudi kanadsko Vrhovno sodišče pritrdilo podobnim trditvam, saj je zapisalo, da ima parlament – čeravno ni dokazane vzročne povezave med pornografijo in nasiljem nad ženskami – razumno osnovo za sprejetje omejujoče zakonodaje.

Raziskave o učinkih pornografije so podvržene številnim težavam, ki so precej podobne tistim v drugih humanističnih in družboslovnih vedah. Pri načrtovanju raziskav in oblikovanju vprašalnikov imajo še vedno precejšnjo vlogo predsodki. Enako je mogoče reči tudi za razlago in pojasnjevanje rezultatov; ista ekspertna priča nastopa v zelo različnih, pogosto celo oporekajočih si političnih in pragmatičnih dokazih. Vedno več je tudi tistih, ki si prizadevajo, da bi empirične podatke zajeli v širši pogled. Catharine MacKinnon, na primer, trdi, da empirični vpliv pornografije sega preko njenih neposrednih in posrednih učinkov na porabnike: zajema tudi tisto, kar se mora zgoditi realnim ljudem, ko se ustvarja pornografija, in družbena in ekonomska dejstva o neenakosti žensk. (glej MacKinnon, 2003)

Pornografija kot moralno vprašanje

Vprašanje o pornografiji in odgovor nanj je pogosto lakmusov papir za to, kam se kdo umešča na politični pahljači. Konservativci napadajo – včasih tudi na osnovi religioznih prepričanj (na primer, da je masturbiranje ali spolnost, ki ni namenjena razmnoževanju, greh) – pornografijo kot gnusno in nemoralno.

Njihov protipol, liberalci, seveda z večjim ali manjšim navdušenjem pridigajo strpnost do nje. Nesoglasje glede pornografije je očitno premočrtno, in sicer zato, ker so ljudje posvetili pozornost zgolj eni lastnosti pornografije, namreč njeni seksualni vsebini. Če je pornografija sploh kakorkoli problematična, mislijo, da je problematična zato, ker gre v vprašanju o pornografiji za vprašanje o pravih mejah seksualne morale.

Tako je razumljivo, da je v prvi polovici 20. stoletja filozofsko in pravno mnenje o pornografiji preprosto zrcalilo to splošno nesoglasje. V pravu so seksualno eksplicitne reprezentacije sodile (in še sodijo) v rubriko obscenosti. Zakonska ureditev obscenosti je bila upravičena na osnovi tega, da je bila nujna za zaščito moralne podobe družbe.

Če in ko je problem pornografije zastavljen in izoblikovan v teh okvirih, potem dokazovanje teoretikov, ki nasprotujejo pornografiji, poteka v naslednji obliki:

(1) Pornografija je nemoralna.

(2) Cilj zakona (vključno s kazenskim zakonikom) je zavarovanje dobrobiti družbe.

∴ Država bi morala prepovedati ustvarjanje, prikazovanje in prodajo pornografskega gradiva.

Na drugi strani pa je zagovornikom manj omejujoče politike na razpolago cel kup strategij. Zagovornik pornografije lahko najprej podvomi o (1) in trdi, da je pornografija moralno neškodljiva. Lahko se oprime tudi druge strategije, pri čemer dopusti, da je pornografija nemoralna, vendar spodbija (2) na osnovi tega, da uveljavljanje morale ni posel oziroma zadeva države. Zagovorniku mehkejšega pristopa do pornografije naposled ostane še ena možnost, da zavrne sam način, kako je bil ta argument zastavljen oziroma izoblikovan. Z drugimi besedami, lahko bi ugovarjali, da je problem pornografije postavljen v tak okvir, in natanko to se je tudi zgodilo.

Priljubljeno in uveljavljeno prepričanje o nemoralnosti spolnega odnosa, ki ni namenjen reprodukciji, in masturbacije se je korenito spremenilo med tako imenovano seksualno revolucijo v 60-tih letih prejšnjega stoletja: mnogi ljudje so začeli trditi, da je pornografija veljavna in upravičena oblika izražanja, ne pa preprosto obscenost. Poleg tega je približno v istem času prišlo tudi do temeljitega preobrata v mnenju, ali je država upravičena vmešavati se v urejanje morale, še posebej seksualne morale: pojmovanje, da je zakonodajna ureditev morale – tudi seksualne – legitimni cilj države, je bilo podvrženo siloviti kritiki. Tako se je problem pornografije prekrojil v boj med avtoritarno državo na eni strani in seksualnimi radikalci na drugi strani. Kot radikalno obliko izražanja so pornografijo zagovarjali pred vmešavanjem države iz istega razloga, kot so zagovarjali svobodo izražanja političnih disidentov. Kot je zapisala C. MacKinnon:

> “Razprava o pornografiji, zamrznjena v klasični obliki prejšnjih razprav o cenzuri političnega in umetniškega govora, je tako postala razprava o

> vladni moči, ki grozi potlačiti genij in nesoglasje." (MacKinnon, 2003: 105)

Iz teh tradicionalnih načinov razmišljanja o problemu pornografije je razvidna popolna odsotnost dveh pomembnih prvin. Prvič, klasični način razmišljanja o pornografiji ne posveča nobene ali pa zelo malo pozornosti kontekstu, v katerem se ustvarja, širi in porablja pornografija. Drugič, v tem razmišljanju se nikjer ne omenja posebnega učinka, ki bi ga pornografija utegnila imeti na ženske. Problem pornografije je bil videti precej drugačen, ko so udeleženci v razpravi začeli poudarjati pomembnost teh dveh prvin, namreč konteksta in spola.

Pornografija in feminizem (škodljivost pornografije za ženske)

V začetnem ženskem nastopanju in organizaciji proti pornografiji sta zelo pomembno vlogo odigrala dva dejavnika: (a) v pornografski dejavnosti in v medijih nasploh je bila bolj in bolj prisotna kombinacija seksa in nasilja; (b) prišlo je do izrecnega priznanja široko razpostranjenega nasilja proti ženskam. V 70-tih letih prejšnjega stoletja so feministke začela dokumentirati sistematično naravo tega nasilja – to dejstvo je mnoge napeljalo k že omenjenemu sklepu, da obstaja neposredna vzročna povezava med prikazovanjem nasilja nad ženskami in dejanskim nasiljem nad njimi. Nekatere feministke so celo soglašale s tezo, da je "pornografija teorija, posilstvo pa praksa". Tako gledanje na pornografijo je kajpada imelo tudi posledice glede tega, kako argumentirati proti pornografiji in je celotno razpravo premestilo na področje svobode govora.

Pravico do svobode govora zajema tako ustava ZDA kot kanadska listina o pravicah in svoboščinah. Vprašanje pornografije je tako – upravičeno ali ne – potisnjeno na področje svobode govora, saj se pornografijo obravnava kot obliko govora oziroma izražanja. Vsakršno prizadevanje za omejevanje ali prepoved pornografije mora zato pokazati – če naj bo uspešno –, zakaj si ta posebna vrsta izražanja oziroma govora zasluži manj zaščite kot druge vrste. Tako dokazovanje se mora potemtakem dotakniti dveh odločilnih vprašanj: (1) "Zakaj je svoboda govora sploh tako dragocena?" in (2) "Kako se pornografija razlikuje od drugih oblik izražanja?".

Oglejmo si najprej, kako poskušajo odgovoriti na prvo vprašanje oziroma drugače povedano, zakaj ljudje mislijo, da je svoboda govora tako pomembna in kako upravičujejo zaščito te pravice. V literaturi kajpada ne bomo naleteli na enoten odgovor na zgoraj zastavljeno vprašanje. Pravica do svobode govora naj bi bila po mnenju nekaterih nujna sestavina "trga idej" za odkrivanje in preverjanje resnice (glej Locke, 1689 in Mill, 1994); drugi so menili, da bi zatiranje svobode govora imelo slabe posledice, tretji so kazali na pomen, ki ga ima svoboda govora pri uveljavljanju in utrjevanju demokratičnega samovladanja, četrti so dokazovali, da obstaja povezava med zmožnostjo posameznika, da se svobodno izraža, in njegovim dostojanstvom in moralno avtonomijo itn. Seveda se ta upravičenja lahko med seboj dopolnjujejo in niso izključujoča, vendar pa izstopa zadnje upravičenje – da je svoboda govora povezana s človekovim dostojanstvom in njegovo moralno avtonomijo –, ki se od

vseh drugih razlikuje po tem, da ni konsekvencialistično, saj trdi, da je svoboda govora dobra sama na sebi, da ima torej intrinzično vrednost. Vsa ostala upravičenja pa se sklicuje na verjetne posledice, ki bi jih imelo dopuščanje oziroma nedopuščanje svobode govora in je po njihovem mnenju vrednost svobode govora funkcija vrednosti cilja, za katerega dosego je svoboda govora zgolj nujno sredstvo – na primer, svoboda govora je v funkciji odkrivanja resnice, izogibanja tiraniji ali v funkciji možnosti demokracije.

Treba je kajpak pripomniti, da le redkokateri avtor zagovarja svobodo govora kot absolutno pravico, torej kot pravico, ki je nikoli ni mogoče kršiti, razveljaviti ali poteptati. Seveda pa se bo tisto, kar bomo imeli za zadosten razlog za omejevanje svobode govora v posameznem primeru, spreminjalo predvsem glede na to, kako se ta pravica utemeljuje oziroma upravičuje. Če, na primer, zagovarjamo pravico do svobode govora na podlagi tega, da je bistvena za zasledovanje oziroma iskanje pravice, potem si bomo verjetno prizadevali za omejevanje neke oblike izražanja tako, da bomo pokazali, da ta oblika nima nobene vloge pri zasledovanju tega cilja. Pravica do svobode govora se kajpak utemeljuje na trdni in močni podlagi in vsakdo, ki želi dokazati, da je pornografijo treba omejiti ali prepovedati, mora pokazati, da ima za tako početje zelo dobre razloge.

V tem okviru, v okviru, ki ga postavlja svoboda govora, so problem pornografije zastavile tudi zgodnje feministke. Poskušale so dokazati, da je pornografija škodljiva za ženske. Če bi bilo mogoče pokazati, da obstaja neposredna vzročna zveza med pornografijo in nasiljem nad ženskami, bi to bilo vsekakor eden od dobrih razlogov za omejitev ali prepoved pornografije. Na misel, ki kaže v tej smeri, naletimo v že omenjeni Millovi knjigi *O svobodi*. V tem delu je Mill zagovarjal svobodo izražanja na temelju tega, da je neovirana izmenjava idej nujna oziroma bistvena za doseganje resnice. Dokazoval je, da bi omejevanje govora in izražanja imelo po vsej verjetnosti zgolj slabe posledice: dovolilo bi nastanek avtoritarne vladavine in preprečevalo kritično preučevanje moralnih in političnih idej in drugo. Hkrati se je Mill tudi zavedal nevarnosti in stranpoti popolnoma neomejene svobode in je v omenjeni knjigi izoblikoval tudi načelo, ki je postalo znano pod imenom "načelo škodljivosti". To načelo meni, da država ni upravičena do prepovedi dejanj (torej ni upravičena do omejevanja svobode svojih državljanov), razen v primeru, če je mogoče dokazati, da so ta dejanja škodljiva in da korist od prepovedi takih dejanj odtehta škodo, ki bi nastala, če bi jih dopustili. Če bi ubral to pot, potem bi moral nekdo, ki bi si prizadeval za prepoved pornografije, nositi breme dokaza, da (1) ima pornografija dokazljivo škodljive učinke in da so (2) koristi prepovedi pornografije večje od škode, ki bi jo povzročila njena dopustitev. Kaj je na voljo nekomu, ki je proti omejevanju oziroma prepovedi pornografije? Na voljo ima tri opcije. Prvič, lahko pokaže na dokazno gradivo, da pornografija ni škodljiva ali pa vsaj ne tako škodljiva, kot to dokazujejo njegovi nasprotniki. Tako bi zanikal, da stroški permisivne politike glede pornografije zagotavljajo omejitev svobode govora. Drugič, lahko bi soglašal, da obstaja razlog za prepričanje, da so neke vrste pornografije *dejansko škodljive*, vendar pa bi potem dokazoval, da to ni dovolj za upravičenje cenzuriranja *vse* pornografije. Tretja pot, ki mu je na voljo, je ta, da se oklene

tako imenovanega argumenta spolzke strmine: če je pornografija prepovedana na temelju tega, da je lahko kaka njena oblika škodljiva, ali nismo potem postavili nevarnega precedensa za omejitev tudi drugih oblik izražanja, ki utegnejo biti sumljive?

Nekdo, ki si prizadeva za omejitev ali prepoved pornografije – glede na to, da ni zadostnih in nedvoumnih dokazov o neposredni vzročni povezavi med pornografijo in nasiljem nad ženskami –, bi lahko trdil, da je od vseh oblik izražanja ravno omejevanje pornografije izjema glede na splošno zahtevo ugotavljanja dokazljivo škodljivih učinkov. Da bi kaj takega storil, mora pokazati, kako se pornografija *v načelu* razlikuje od drugih oblik izražanja, sicer se bo izdvajanje pornografije kot legitimne tarče državnega nadzora zdelo samovoljno. Ravno grožnja samovoljnosti pa je tista, ki je v temelju ugovora spolzke strmine proti vmešavanju države v svobodo govora.

Svoboda govora in pornografija

Govoriti o človekovih pravicah je dandanes nasploh zelo moderno. Zdi se, da ljudje že kar intuitivno zaslutimo, kdaj je katera od naših pravic v nevarnosti, vendar pa je to naše sklicevanje na pravice pogosto narejeno brez treznega in pametnega premisleka. Hočem reči, da vemo, da se zavedamo, da imamo to ali ono pravico, vendar pa ne vemo, zakaj. Pomembno je torej tudi vedeti, zakaj imamo neko pravico, ne le, da jo zgolj imamo. Drugo pomembno vprašanje, ki zadeva naše pravice, je vprašanje o njihovem obsegu oziroma dosegu. Je, na primer, pravica do svobode izražanja neomejena ali – kot včasih rečemo – absolutna? Trditi, da je pravica absolutna, pomeni reči, da je ni dovoljeno nikoli prekršiti. Če je pravica do svobode izražanja absolutna, potem bi bilo zmotno – ne glede na posledice – omejevati ali prepovedovati vsakršno izražanje. Že naše intuicije pa nam pravijo, da so take absolutne pravice le redke (na primer, menimo, da je včasih dovoljeno kršiti pravico do življenja druge osebe – da napadalca lahko ubijemo v samoobrambi). Če pa so pravice le poredkoma absolutne, pa utegnejo biti nekatere zelo močne. Z drugimi besedami, nekatere pravice utegnejo biti za nas tako pomembne, da smo raje pripravljeni tolerirati precejšnjo mero njihovih slabih posledic, kot da bi te pravice kršili. Posamezna pravica utegne biti za nas tako pomembna v posameznih okoliščinah, da je lahko njeno kršenje upravičeno le tedaj, ko morebitne dobre posledice kršenja odtehtajo dobre posledice njenega upoštevanja. Mogoče bi bilo treba na tak način razmišljati tudi o naši pravici do svobode izražanja.

Ti dve vprašanji – torej vprašanje o upravičenju pravice do svobode izražanja in vprašanje o dosegu te pravice – sta še naprej osrednji vprašanji v razpravi, ki zadeva pornografijo. Vsakršen predlog, da bi bilo treba omejiti ali prepovedati kako vrsto ali kar vse vrste pornografije, takoj naleti na odziv nasprotne strani, ki se sklicuje na pravico do svobode izražanja. Ljudje, ki hočejo pornografijo omejiti ali prepovedati, morajo pokazati, zakaj je pornografija problematična, zagovorniki pravice do svobode izražanja pa morajo povedati, zakaj je in v kolikšni meri je pomembna svoboda izražanja.

Kaj pomeni reči, da smo ljudje enaki? Enaki glede na kaj? V resnici se razlikujemo na mnogo načinov: nekateri so bogati, drugi revni, nekateri so izobraženi, drugi neizobraženi, nekateri so visoki, drugi nizki itn. Tisto, kar imajo ljudje na splošno v mislih, ko govorijo o enakosti, je, da je treba ljudi – navzlic razlikami med njimi, še posebej v rasi, spolu in razredni pripadnosti – obravnavati enako. Imamo torej pravico, da nas obravnavajo z enako skrbjo in upoštevanjem ter spoštovanjem. Zdaj je tudi očitno, kje pojem enakosti vstopi v razpravo o pornografiji. Mnogi teoretiki dokazujejo, da pornografija ogroža enakost žensk in potem dalje dokazujejo, da je že ta posledica pornografije dovolj za omejitev človekove pravice do svobode izražanja. Pravica do svobode izražanja je sicer zelo močna, vendar se mora umakniti, ko krši pravico drugih ljudi do enakosti. Te trditve pa ne moremo oceniti, če ne odgovorimo na vprašanje: "Kako je mogoče upravičiti pravico do svobode govora? "

Klasični argument proti državnemu omejevanju govora in hkrati tudi dokazljivo zgodovinski razlog, da se je pravica do svobode izražanja znašla v prvem amandmaju ustave ZDA, je, da sta svoboda izražanja in še posebej svoboda tiska nujna za popolno in enakopravno udeležbo državljanov v političnih procesih. Državljani morajo imeti možnost vplivanja na politične procese in prost dostop do informacije o tem, kaj delajo njihovi izvoljeni predstavniki in uradniki. Take argumentacije seveda ne bo mogoče uporabiti v primeru razprave o pornografiji, kakor zelo nazorno pokaže tudi R. Dworkin v svojem članku "Ali imamo pravico do pornografije?", ki je preveden v tej številki revije:

> "Nobenemu ni – tako mislim – zanikan enak glas v političnem procesu, pa naj bo le-ta še tako široko pojmovan, ko mu je v celoti prepovedano razpečevanje fotografij genitalij v javnosti ali zanikana njegova pravica do poslušanja argumenta, ko mu je prepovedano preučevanje teh fotografij v njegovem prostem času. Če smo prepričani, da je napak cenzurirati te oblike pornografije, potem bi morali poskušati najti upravičenje za tako mnenje kje drugje kot v literaturi, ki slavi svobodo govora in tiska." (Dworkin, 2003: 65-66)

Dostop do pornografskega gradiva potemtakem ne prizadeva naših političnih pravic in ni bistven za udeležbo v političnem procesu.[1] Zato se je treba zateči k splošnejši obrambi svobode izražanja, da bi v njenem imenu zavarovali tudi pornografijo. Dworkin razlikuje med tistim, kar on imenuje na "cilju utemeljena" strategija, in onim, kar imenuje "na pravicah utemeljena" strategija. Preprosto povedano, na cilju utemeljen argument za svobodo izražanja predpostavlja nekakšen cilj oziroma ideal – na primer doseganje oziroma iskanje pravice – in trdi, da bomo ta cilj v največji in najboljši meri dosegli tako, da ljudem dovolimo reči in misliti tisto, kar si želijo in hočejo. Drugače, negativno, povedano: na cilju utemeljen argument pravi, da bodo dolgoročne posledice omejevanja izražanja

[1] Če to upravičenje za svobodo izražanja obrnemo na glavo, se lahko vprašamo, tako kot so to storile nekatere feministke, ali širok dostop do pornografije ne ovira oziroma preprečuje zmožnost nekaterih ljudi (žensk), da bi sodelovali v političnem procesu? To je, lahko začnemo razmišljati, ali ima pornografija kako vlogo pri vzpostavljanju in ohranjanju naravnanosti do žensk, ki jim otežujejo, da bi jih jemali resno v političnem življenju?

verjetno slabše od posledic tega, če dovolimo, da se neko posebno izražanje (na primer, pornografija) razcveti:

> "Na cilju utemeljeno upravičenje teh prepričanj predlaga, da četudi nam utegne biti kratkoročno slabše, če smo strpni do gnusnega političnega govorjenja, ker nas vznemirja in ker vselej obstaja določena možnost, da se bo izkazal za prepričljivega za druge, pa obstajajo razlogi, zakaj nam bo navzlic temu dolgoročno bolje – da se bomo približali izpolnitvi ciljev, ki si jih moramo postaviti –, če tak govor dopuščamo. " (Dworkin, 2003: 81)

Na drugi strani pa se na pravicah utemeljena strategija sprašuje:

> "Ali imajo ljudje moralne ali politične pravice, tako da bi bilo zmotno prepovedati jim bodisi objavljanje bodisi branje bodisi premišljevanje o umazanih knjigah ali fotografijah ali filmih, tudi če bi bilo za skupnost bolje – tudi če bi to nudilo bolj primerne okoliščine, v katerih bi se njeni člani utegnili razviti –, če tega ne bi počeli? " (Dworkin, 2003: 82)

Na pravicah utemeljeni argument je močnejši od na cilju utemeljenega argumenta zato, ker svoje moči ne izpeljuje iz ugibanja o tem, kaj bi bilo za skupnost dolgoročno najbolje.

Pri Dworkinu je pomembno razumeti, kakšen je njegov splošen predlog glede tega, kakšne pravice imamo. Glede tega se mu zapiše naslednje:

> "Pravice ... najbolje razumemo kot adute nad nekakšnim ozadnjim upravičenjem za politične odločitve, ki izreka cilj za skupnost kot celoto. Če ima nekdo pravico do moralne neodvisnosti, to pomeni, da je za uradnike zaradi nekega razloga napačno delovati tako, da kršijo to pravico, četudi so (pravilno) prepričani, da bi bilo za skupnost kot celoto bolje, če bi tako delovali. " (Dworkin, 2003: 88)

To pomeni, da bi bilo za državo napak delovati tako, da bi zasledovala neki cilj, ki zahteva kršenje te pravice. Če imamo pravico do svobode izražanja, potem bi bila država v zmoti, če bi to pravico kršila, četudi bi za skupnost bilo dolgoročno bolje, če bi (država) ravnala tako.

Še posebej bije v oči dejstvo Dworkinovega zatrjevanja, da imajo ljudje "pravico, da ne utrpijo škode pri porazdelitvi družbenih dobrin in priložnosti, vključno s škodo glede svoboščin, ki jim jih dopušča kazenski zakonik, zgolj na temelju tega, da njihovi uradniki ali sodržavljani mislijo, da so njihova prepričanja o tem, kako pravilno živeti svoja lastna življenja, sramotna ali zmotna. To (domnevno) pravico bom imenoval pravica do moralne neodvisnosti ..." (Dworkin, 2003: 83) Tu se vračamo k Dworkinovemu pojmovanju enakosti, saj je pravica do moralne neodvisnosti utemeljena v obravnavah enakosti. Pravica do enake obravnave je pravica, da naše interese obravnavajo ravno tako v popolni meri in ravno s tako simpatijo kot interese kogarkoli drugega, naše pojmovanje dobrega življenja pa morajo obravnavati z ravno takim spoštovanjem kot pojmovanje dobrega življenja kogarkoli drugega. Država bi to pravico kršila, če bi, na primer, sprejela odločitve o porazdelitvi virov ali priložnosti na podlagi tega, da je pojmovanje

dobrega življenja neke družbene skupine večvredno od pojmovanje kake druge družbene skupine, ali zgolj na temelju tega, da si nekateri ljudje zaslužijo večjo skrb od drugih.

Ko torej razmišljamo o omejevanju ali prepovedi pornografije, se moramo najprej vprašati, ali ne bi njeno omejevanje ali prepoved ogrozila pravice državljanov do moralne neodvisnosti. Demokratično ustvarjanje politike naj bi bilo povečini utilitaristično. To pomeni, kot poudarja tudi Dworkin, "da vsaj na splošno sprejmemo, da je politična odločitev upravičena, če obljublja, da bo naredila državljane srečnejše ali da bo v povprečju izpolnila več njihovih preferenc, kot bi jih lahko katerakoli druga odločitev. Recimo, da domnevamo, da odločitev za prepoved pornografije povsem ustreza temu testu, saj želje in preference večine, vključno z njenimi preferencami o tem, kako naj bi živeli drugi ljudje, odtehtajo želje in preference založnikov in pornografov." (Dworkin, 2003: 90) In potem dodaja, da moramo, zato da bi videli, ali ta politika krši pravico kogarkoli do moralne neodvisnosti – to je, ali ji spodleti, da bi vse ljudi obravnavala z enako skrbjo in spoštovanjem –, preučiti naravo preferenc, ki jim ta politika poskuša zadostiti. Še posebej je treba preučiti moralna prepričanja, ki so v osnovi zadevne politike.

Dworkin uvede razlikovanje med "osebnimi" oziroma notranjimi in "zunanjimi" preferencami. Razloček med osebnimi in zunanjimi preferencami je razloček, ki je bistven za razvoj Dworkinove teorije pravic. En preprost način, kako uvideti, kako deluje ta njegova teorija, je odgovor na neustreznosti neomejenega utilitarizma, ko se sooča z zahtevami liberalnega načela enakosti. Povzemimo: utilitarizem nam zapoveduje maksimiranje zadovoljitve preferenc, toda če to storimo, ne da bi prej izključili preference vsakega državljana za pripis dobrin in priložnosti državljanom, ki niso on sam, utegne biti izračun izkrivljen, posledica je lahko nekakšna oblika "dvojnega štetja", končni rezultat pa je lahko tak, da ne obravnava vsakega državljana z enako skrbjo in spoštovanjem. Pravice so koristno teoretsko sredstvo za preprečitev tega nedobrodošlega rezultata; pravice so sredstvo zavarovanja posameznikov pred zunanjimi preferencami drugih posameznikov. Na kratko povedano, naše osebne preference se tičejo tega, kako in kakšne dobrine in priložnosti bi si želeli, da bi nam bile pripisane, zunanje preference pa zadevajo to, kako in kakšne dobrine in priložnosti si želimo, da bi bile pripisane drugim ljudem. Naše zunanje preference pogosto določa to, kaj si mislimo o značaju drugih ljudi in o tem, kako živijo svoja življenja. Kaj šteje za zunanjo preferenco? In še: kako take preference razbijejo egalitarni značaj utilitarističnih argumentov? Dworkin razlikuje dva načina, kako so preference državljana lahko zunanje, dva načina, ki ustrezata dvojnemu vidiku načela enakosti. Prvič, državljan utegne preferirati, da se drugemu državljanu pripiše manj dobrin in priložnosti kot drugim zato, ker misli, da je ta oseba manj vredna kot druge. Če te preference upoštevamo pri določanju, ali sprejeti neko politiko, potem bo posledica takega obnašanja nepoštenost oziroma pristranskost. Zamislimo si, na primer, skupino državljanov, ki je prepričana, da si črnci zaslužijo preprosto manj skrbi in spoštovanja, in katere preference ta predsodek tudi kažejo. Menijo, na primer, da so v utilitarističnem računu preference črncev

vredne le polovico preferenc belcev. Če upoštevamo take rasistične preference, potem bo utilitaristični račun izkrivljen, črnci pa bodo zaradi tega neupravičeno trpeli. Drugič, državljan utegne preferirati, da se drugemu državljanu pripiše manj dobrin in priložnosti kot drugim, ker je prepričan, da je pojmovanje te osebe, kaj je dobro življenje, vredno manj upoštevanja oziroma spoštovanja od pojmovanj drugih oseb. Dworkin navede kot primere te druge vrste preferenc moralistične preference ljudi, ki obsojajo razne prakse (homoseksualnost, pornografijo, pripadnost komunistični partiji) in ki jim bi bilo ljubše, če se nihče v družbi ne bi držal takih praks. Če bi take preference upoštevali, bi posamezniki, za katere gre (homoseksualci, pornografi, komunisti), trpeli, in to ne preprosto zato, ker morajo v tekmujočih zahtevah po pomanjkljivih virih nekatere preference preprosto podleči. Ti posamezniki trpijo tudi zaradi tega, ker njihova lastna stališča o tem, kako živeti svoja življenja, zaslužijo manj upoštevanja in spoštovanja. Na splošno se moramo torej paziti vsakršne predlagane politike, katere podpora temelji na takih zunanjih preferencah.

Težava pa je kajpak v tem, da je pogosto težko ločiti in prepoznati čisto osebne preference glede na zunanje preference, vendar pa ni težko prepoznati primerov, kjer sta udeleženi obe vrsti preferenc, ali primere, kjer so preference mešane. V takih primerih, pravi Dworkin, moramo oceniti, ali bi kdorkoli "utrpel *resno* škodo zaradi zakonske omejitve, ko to lahko upravičuje zgolj dejstvo, da bo tisto, kar on predlaga storiti, onemogočilo ali preprečilo preference drugih, za katere imamo razlog verjeti, da so pomešane s posledicami ali pa so posledice prepričanj, da so ljudje, ki tako delujejo, ljudje s slabim značajem." (Dworkin, 2003: 86) Dokazljivo je, ko razmišljamo o pornografiji, da so naše preference mešane. Tisti, ki pornografiji nasprotujejo, pogosto zagovarjajo stališče o notranji, inherentni ponižujoči naravi nekaterih spolnih praks ali o škodljivosti oziroma pokvarjenosti pojmovanj nekaterih ljudi "o tem, kakšno naj bi bilo videti seksualno izkustvo in kakšno vlogo naj bi v tem izkustvu igrala fantazija ter kakšen naj bi bil značaj te fantazije ..." (Dworkin, 2003: 93) Tako bi se morali glede na politiko, ki bi omejevala ali prepovedovala pornografijo, vprašati, kakšne učinke bo ta politika verjetno imela na tiste, ki jim bo zanikan dostop do pornografije. Pravice do posameznih svoboščin – svobode izražanja, religije, političnega prepričanja – so po mnenju Dworkina izpeljive iz temeljne pravice enakosti. Za politiko, ki omejuje posamezno svoboščino v interesu koristnosti, je mogoče pokazati, da verjetno temelji na argumentu, ki izkorišča zunanje preference; enakost zahteva, da je treba take preference zavreči, v takih primerih pa bo ogroženi državljan imel pravico do tiste svoboščine, ki bo adut nad nasprotujočim argumentom koristnosti. Dworkinov recept je približno takle: (1) začnite z ugotovitvijo, da obstaja dober utilitaristični argument za določeno politiko in da bodo kot rezultat te politike nekateri posamezniki trpeli; (2) preučite preference, na katerih temelji ta utilitaristični argument; (3) pokažite, da so te preference zunanje, in (4) ugotovite, da imajo posamezniki, za katere gre, pravice, ki morajo ovreči zadevno politiko.

Dworkin pokaže, kako je mogoče načelno argumentirati proti prepovedovalni politiki. Predpostavimo, pravi, da bi politika prepovedi pornografije zadovoljila

preference večine in da bi bile kot posledica tega priložnosti porabnikov pornografije okrnjene. Naš naslednji korak, če nas seveda zanima ugotoviti, ali pornografi utegnejo imeti pravice proti tej politiki, je, da se lotimo obravnave narave preferenc, na katere se ta politika opira, saj pravica do enakosti zahteva, da je treba nekatere preference zavreči. Ali se prepovedovalna politika opira na kakršnokoli zunanjo preferenco? Naj vas spomnim, da poznamo dve vrsti zunanjih preferenc: nekdo lahko preferira, da druga oseba dobi manj dobrin in priložnosti, ker misli, da ta oseba zasluži manj skrbi, ali ker misli, da pojmovanje te osebe o tem, kaj je dobro življenje, zasluži manj upoštevanja in spoštovanja. V primeru pornografije se zdi, da Dworkin meni, da so zunanje preference te zadnje vrste. Ljudje si želijo, da bi bila pornografija poglavitno prepovedana zato, ker mislijo, da je nizkotna in zmotna, in da pojmovanje dobrega življenja, ki velja, sicer zasluži manj spoštovanja. Tovrstne moralistične preference mora premagati ustrezna pravica do moralne neodvisnosti. V kolikor je utilitaristični argument odvisen od moralističnih preferenc, imajo porabniki pornografije pravico, ki sega nad politiko prepovedi, naša politika do pornografije pa bi tako morala biti permisivna.

Tisto bistveno in odločilno, kar je treba opaziti pri tem argumentu, je, da je za pornografe rečeno, da imajo pravice, vendar ne zato, ker bi obstajalo kaj posebnega o govoru samem na sebi in ker je pornografija govor; niti zato, ker obstaja kaj posebnega o zasebnem področju, v katerem se pornografija pogosto porablja, temveč preprosto zato, ker so ranljivi za učinke zunanjih preferenc drugih ljudi, enakost pa zahteva, da je take preference treba zanemariti.

Rae Langton sprejme to splošno Dworkinovo strategijo za oceno upravičenosti javne politike in jo obrne na glavo. (glej Langton, 1990) Langtonova poskuša vključiti Dworkinov slog argumentiranja v kontekst feminističnih opazk o pornografiji. Tako kot Dworkin preučuje, kaj je mogoče reči v prid omejevalne politike glede pornografije, Langtonova raziskuje, kaj je mogoče reči v prid permisivne politike. Langtonova predlaga, da obstaja očiten utilitaristični argument v prid dopustitve pornografije: večini ljudi bi bilo ljubše, če bi bila pornografija dovoljena, tako da bi naša politika bila dopuščanje pornografije. Osrednja poanta feminističnega argumenta je, da nekatere vrste pornografije lahko delujejo kot nekakšna propaganda, kar predstavlja grožnjo za dobrobit žensk in – splošneje – grožnjo za enakost žensk. Zdi se, da so do takega prepričanja prišli tudi nekateri liberalni teoretiki (med njimi, na primer, Joel Feinberg), saj soglašajo s stališčem, da utegne biti pornografija določene vrste podobna propagandi. Nasilni pornografski prikazi krepijo in utrjujejo mačistično ideologijo, pravi J. Feinberg, ta ideologija pa je ideologija, ki je ženskam naredila očitno škodo. Verjetno drži, da nasilna in ponižujoča pornografija krepi in utrjuje mačistično ideologijo in tako ohranja podrejeni status žensk, očitna škoda za ženske, ki iz tega izvira, pa verjetno vključuje, vendar pa ni zgolj omejena na prvine, kakršne so seksualne zlorabe raznih vrst (vključno s seksualnim nadlegovanjem in posilstvom), škodovanje ugledu, izguba kredibilnosti itn.

Odločilen korak v njenem argumentu zadeva preference, za katere bi utegnili misliti, da so v osnovi take politike, zato tudi predlaga natančnejši ogled

preferenc, na katerih bi utegnila temeljiti utilitaristična politika. Obstajajo razni razlogi, zakaj bi si ljudje želeli, da bi bila pornografija dovoljena, kakor ugotavlja Langtonova. Mnogim ljudem je pornografija (vključno z nasilno pornografijo) všeč in si želijo, da bi jo lahko uporabljali brez omejitev; nekaterim ni všeč pornografija sama na sebi, temveč so srečni, ko vidijo, da drugi v njej uživajo, nekateri drugi se bojijo "spolzke strmine" in jih skrbi, da bi dopustitev državi, da prepove pornografijo, verjetno privedlo do oblastniške (državne) zlorabe moči. Zdi se verjetno, da bodo preference, na katere se argument opira, osebne preferences, namreč preference porabnikov pornografije za samo pornografijo. Tako je vsaj videti na prvi pogled in na površini. Kako bi se lahko zgodilo, da bi bile preference za tisto, kar nekdo bere ali gleda za zaprtimi vrati, kakšne druge vrste kot osebne? Vendar pa sam Dworkin priznava, da je na pojmu zunanje preference nekaj več kot zgolj eksplicitno nanašanje na alokacijo virov drugega državljana. Zagovarja tezo, da je osebno včasih politično ali, natančneje, da imajo očitno osebne preference lahko posledice za politična vprašanja o pravicah. Langtonova se sprašuje, ali je položaj, ki ga obravnavamo, tak, v katerem je predsodek proti podrejeni skupini v družbi močan in prodoren? Zdi se ji, da mora biti odgovor pritrdilen.

Toda potem si je treba zastaviti naslednje vprašanje: "Če predsodek proti ženskam ne bi obstajal, ali bi obstajale tudi preference za tovrstno pornografijo?" (Langton, 1995: 105) Na to zapleteno hipotetično vprašanje je vsaj en znan liberalni teoretik ponudil prepričljiv odgovor (glej Feinberg, 1985). Tovrstna nasilna pornografija po njegovem mnenju sploh ne ugaja moškemu, ki ni v primežu mačističnega kulta. Ti moški naj bi se ravnali po sloganu: "Uživaj v seksu, vendar se prepričaj, da uživaš v njem tako, da ženske ponižuješ in jim pokažeš, kdo je šef!" Feinberg je prepričan, da je imetje mačističnih vrednot nujen pogoj za privlačnost nasilne pornografije. Meni tudi, da mačistične vrednote vključujejo tudi stališče o vrednosti žensk. Če bi torej sprejeli njegovo stališče, bi tako tudi sprejeli, da je preferenca za tovrstno pornografijo odvisna od stališča glede vrednosti žensk, tako pa bi bile take preference po Dworkinovih lastnih merilih zunanje preference.

Feinbergov predlog je v določeni meri gotovo sprejemljiv, vendar pa moramo biti glede tega morebiti bolj previdni. Lahko bi domnevali, da ljudi včasih pritegne nasilna pornografija preko drugih motivov, kakršni so radovednost ali nagovarjanje ljudi istega stanu, četudi je res, da je veliko takih preferenc odvisno od imetja nekaterih predhodnih vrednot. Te preference utegnejo biti osebne. Medtem ko obstaja nekakšna verjetnost, da mnogo relevantnih preferenc prizadene predsodek, pa je možno, da imamo v takem primeru pred seboj zapleteno situacijo, v kateri so osebne in zunanje preference tako nerazdružljivo povezane in tako vzajemno odvisne, da nikakršen praktični test za merjenje preferenc ne bo zmožen razločiti med osebnimi in zunanjimi preferencami. Recimo, da se primeri kaj takega. Recimo, da je težko razločiti osebne preference za tovrstno pornografijo od zunanjih preferenc oziroma ugotoviti razmerje (odvisnost) med željo in predsodkom. Kaj bi morali skleniti v takih okoliščinah? Po mnenju Langtonove bi morali še vedno skleniti, če bi se držali tretjega

Dworkinovega pogoja[2], da so zadevne preference zunanje. Zdi se, da moramo – če hočemo ostati zvesti samemu Dworkinu – skleniti, da so preference moških za tovrstno pornografijo zunanje preference.

Povzemimo argument Langtonove. Ženske kot skupina imajo pravice proti porabnikom pornografije in torej pravice, ki so aduti v boju proti politiki dopuščanja pornografije. Permisivna politika ima določeno objektivno značilnost: opira se na zunanje preference, to je, preference, ki so odvisne od stališč glede vrednosti drugih ljudi. To že zadostuje za ugotovitev, da je permisivna politika v navzkrižju z načelom enake skrbi in spoštovanja in da ženske potemtakem imajo pravice proti pornografiji.[3]

Opozoriti je treba, da je argument Langtonove precej drugačen od argumentov proti pornografiji, ki temeljijo na preprostem načelu škodljivosti. Ti argumenti, vključno z argumentom Dworkina, menijo, da bi moral uspešen argument proti pornografiji ustvariti odločilno evidenco za nekakšno resno škodo, na primer dokazno gradivo, da pornografija povzroča nasilna hudodelstva. Argument Langtonove ne potrebuje trditi, da utegne iz permisivne politike izvirati resna škoda, niti ne potrebuje imeti odločilno dokazno gradivo za škodo, ki jo navaja. Njen argument gradi predvsem na preferencah, ki so v osnovi permisivne politike. Zato še enkrat povzemimo argument z njenimi lastnimi besedami:

> "Če bi obstajal utilitaristični argument za permisivno politiko do nasilne in ponižujoče pornografije, bi ženske imele pravice proti pornografiji. Permisivna politika ženske očitno zapostavlja in zato imajo *prima facie* vzrok za pritožbo. Nekatere ženske čutijo zaradi take politike stisko in so užaljene, verjetno pa je tudi, da obstoj take pornografije krepi in ohranja/obnavlja drže in prepričanja, ki spodkopujejo dobrobit žensk in

[2] Langtonova takole oriše tri zadostne pogoje, da bi preference – po Dworkinovem mnenju – štele za zunanje preference:
(1) Preference zadevajo alokacijo virov pri drugem državljanu, *simpliciter*.
(2) Velja naslednji protidejstvenik: Če ne bi obstajal predsodek, ne bi obstajale tudi zadevne preference.
(3) Ugotavljamo, da je resnico protidejstvenika v (2) težko določiti, obstaja pa določena verjetnost, da je predsodek prizadel preference.

[3] En možen odgovor na ta argument obravnava Langtonova v opombah. Argument naj bi pokazal, da tovrstna pornografija predstavlja očiten spopad pravic, pravic pornografov proti moralistom in pravic žensk proti pornografom. Kako razrešiti ta konflikt, ni jasno, toda en način razreševanja bi lahko bil ta, da razmišljamo, kako bi utegnil izgledati popolnoma rekonstruiran utilitaristični argument, to je argument, očiščen vseh zunanjih preferenc. O tej zadevi je treba nekoliko špekulirati, pravi Langtonova, toda če naj sploh govorimo o preferencah, bi lahko začeli s tem, da bi obravnavali naslednje tri vrste preferenc: (1) preference nekaterih žensk, da določena pornografija ne sme biti dovoljena zato, ker nanjo gledajo kot na globoko žaljivo; preference žensk za okolje, v katerem lahko zasledujejo svoje cilje in življenjske načrte brez grožnje diskriminacije in spolne zlorabe, ki jo tovrstna pornografija dokazljivo podpira; (2) moralistične preference nasprotnikom pornografije, ki si želijo, da bi bila pornografija prepovedana zato, ker menijo, da je nemoralna; in (3) preference pornografov, da bi bila pornografija dovoljena. Te tri vrste preferenc so gotovo najpomembnejše, čeravno utegnejo obstajati še druge. Dworkin se ukvarja predvsem z drugo in tretjo vrsto preferenc in šteje drugo vrsto preferenc za zunanje preference. Langtonova meni, da je tudi tretja vrsta preferenc zunanja. Tako bi nam v očiščenem utilitarističnem računa preostala za obravnavo le prva vrsta preferenc. Prva vrsta preferenc sodi v osebne preference, tako Langtonova, in medtem ko pornografi utegnejo imeti pravice proti drugi vrsti preferenc, pa ne bi imeli nobenih pravic proti prvi vrsti preferenc. V celoti rekonstruiran utilitaristični argument bi potemtakem, tako se vsaj zdi, prinesel omejevalni sklep.

> spolno enakost; taka pornografija verjetno prispeva k okolju, v katerem je bolj verjetno, da bo prišlo do spolne zlorabe. Glede na to, da ženske imajo vzrok za skrb glede permisivne politike, bi se kdo lahko vprašal, ali ta politika ne krši njihovih pravic. Ker je verjetno, da se bo utilitaristična permisivna politika opirala na preference porabnikov tovrstne pornografije in ker so take preference zunanje preference, ... ženske imajo pravice proti permisivni politiki." (Langton, 1995: 106-107)

Končni sklep: permisivna politika glede pornografije bi kršila pravico žensk do moralne neodvisnosti in zato ne bi bila upravičena. Langtonova pride do popolnoma drugačnega sklepa kot Dworkin.

Liberalizem in feminizem

Rezultat te argumentacija načenja zanimivo vprašanje o odnosu med liberalizmom (katerega predstavnik je R. Dworkin) in feminizmom. Na splošno so liberalci privrženci svobodne, neomejene uporabe pornografije, vendar če ima Langtonova prav, potem bi si morali tudi oni prizadevati za nekakšno omejevanje pornografije, kakršno zagovarjata, na primer, C. MacKinnonova in Andrea Dworkin. R. Dworkin se dotakne odnosa med liberalizmom in feminizmom v prispevku "Liberty and Pornography", kjer vzame v pretres nekatere feministične protipornografske argumente v kontekstu razločevanja med negativno in pozitivno svobodo, ki ga je uvedel Isaiah Berlin: "Negativna svoboda ... pomeni, da te drugi ne ovirajo pri tistem, kar bi si utegnil želeti početi." (Dworkin, 1995: 114) Tako je svoboda izražanja ena od negativnih svoboščin. Pozitivna svoboda je na drugi strani moč nadziranja ali udeležbe v javnih odločitvah, vključno z odločitvijo, kako močno okrniti negativno svobodo (na primer, volilna pravica je primer take pozitivne svobode). Že sam I. Berlin je opozoril na možnost konflikta med pozitivnimi in negativnimi svoboščinami, poleg tega pa se svoboščine obeh vrst pogosto bojujejo za prevlado še z drugimi temeljnimi vrednotami, kakršni sta pravičnost in sreča. Zato nam mora biti jasno, kakšno vrsto svobode imamo v mislih in zakaj cenimo ravno to vrsto svobode. To je bistveno, ko pride, na primer, do spopada med negativno svobodo govora in pozitivno svobodo do udeležbe v političnem procesu in odločanju. Hkrati moramo tudi priznati, da so politične vrednote zapletene in da vseh političnih vrlin ni mogoče hkrati udejaniti in se moramo kolektivno odločiti, katere bomo najbolj cenili.

Dworkin je prepričan, da je mogoče nekatere feministične argumente proti pornografiji preoblikovati v okviru razločevanja med pozitivno in negativno svobodo. Eden od poglavitnih feminističnih argumentov proti pornografiji je, da prevlada pornografije v naši družbi prispeva k takemu ozračju, v katerem žensk ne jemljejo resno kot osebe. To bi seveda pomenilo, da je pornografija dokazljivo politično škodljiva za ženske. Če pornografija ustvarja okolje, v katerem ženske ne morejo imeti prave politične moči ali oblasti zato, ker se jih dojema in razume na nepristen, nepravi način – to je, podoba ženske je produkt moške domišljije, kar pomeni, da so ženske razumljene in dojete kot zelo drugačne, kot so v resnici –, potem je videti, da imamo tu primer konflikta med negativno in pozitivno

svobodo. Podoba ženske (pa tudi moškega) je v skladu s to trditvijo rezultat/produkt družbene konstrukcije. To je tudi v ustavnem okviru močan argument, saj ne zatrjuje le navzkrižja med svobodo in enakostjo, temveč tudi navzkrižje znotraj same svobode. To pa je navzkrižje, ki ga ni mogoče rešiti preprosto tako, da mora biti svoboda suverena. Drugače povedano, zdi se, da je negativna pravica pornografov, da ustvarjajo svoje gradivo, v navzkrižju s pozitivno pravico žensk, da imajo enakopraven dostop do udeležbe v političnem odločanju.

Dworkin sicer dvomi o tem, da ima pornografija tako kvarne in škodljive posledice – sam je prepričan, da ima oglaševanje veliko močnejši, prodornejši in bolj negativen vpliv na naše naravnanosti do ženskih sposobnosti. Televizija in drugi deli popularne kulture uporabljajo seksualno prikazovanje in seksualno namigovanje pri prodaji domala vsakršnega artikla, ženske pa pogosto prikazujejo kot poznavalke gospodinjskih podrobnosti in nerazumnih intuicij in nič drugega:

> "Podobe, ki jih ustvarijo, so prefinjene in vsepovsod prisotne, in ne bi bilo presenetljivo, če bi zvedeli, ... da dejansko povzročajo veliko škodo načinu, kako se ženske razume in kako se jim dopušča, da so vplivne v politiki. Sadistična pornografija, čeravno veliko bolj žaljiva in moteča, je v pretirani senci teh strašnih kulturnih vplivov kot vzročne sile." (Dworkin, 1993: 118)

Njegov pravi odgovor na zgornji argument pa je vnovično zatrjevanje, da je "poanta svobode govora natanko v dopuščanju, da imajo ideje vsakršne posledice, ki izvirajo iz njihovega širjenja, vključno z nezaželenimi posledicami za pozitivno svobodo". (Dworkin, 1993: 119) Tako stališče upravičuje tudi zavezanost negativni svobodi govora, ki je izražena v ustavi ZDA in v kanadski Listini pravic in svoboščin. Četudi pornografija predstavlja resno grožnjo pozitivni svobodi žensk, ta grožnja ni zadostni razlog, na osnovi katerega bi pornografijo lahko cenzurirali ali omejili. Kakršenkoli naj je že naš odgovor na pornografijo, mora biti konsistenten z našo zavezanostjo svobodi govora.

V luči tega bi si torej bilo treba izmisliti močnejši argument proti pornografiji: Predpostavimo, da je naša primarna politična vrednota negativna svoboda govora. Potem bi si močan protipornografski argument utegnil privzeti obliko, ki bi dokazovala, da pornografija predstavlja resno grožnjo negativni svobodi žensk, da torej pornografija predstavlja navzkrižje znotraj same negativne svobode govora. Take vrste argument se sklicuje na to, da pornografija prizadene naše dojemanje žensk in da oznanja zmotno pojmovanje o tem, kake so ženske, kaj si želijo in česa so zmožne. Ko to počne, je ravno tako učinkovita pri utišanju žensk, kot je vpadanje v besedo pri utišanju javnega govorca. Ko nas skrbi glede omejitev svobode govora, imamo običajno v mislih okrnitev dejavnosti države, ta argument pa širi to previdnost tudi na dejavnosti zasebnih državljanov, saj ni država tista, ki producira pornografijo, temveč posamezni državljani. Dworkin zavrne tudi ta argument na podlagi razlikovanja med idejami, ki niso razumljene ali ki ne prejmejo pričakovane oziroma primerne pozornosti, in ljudmi, ki jim je

fizično preprečeno, da bi izrazili svoje ideje. Pornografija lahko doseže prvo, nikakor pa ne more ljudem fizično preprečiti, da bi izrazili svoje ideje. V nadaljevanju bomo videli, kako Dworkinov sklep kritizira J. Hornsby.

Pornografija kot oblika spolne diskriminacije

Liberalno zagovarjanje svobode govora za vsako ceno in abstraktnih pravic in svoboščin ob pogosti izključitvi dejanskih realitet življenja žensk, ki zelo težko breme dokaza prenaša na tiste, ki si prizadevajo za omejitev ali prepoved pornografije, je v veliki meri prispevalo k izoblikovanju nove vrste argumenta proti pornografiji, to je argumenta, da je pornografija nekakšna oblika spolne diskriminacije. Argument se navdihuje pri feministični misli, vendar pa ni edini zveličavni, edini pravi argument, ki bi ga zagovarjale feministke.

Feministke in tudi drugi teoretiki so še naprej in še naprej vztrajajo, da široko prikazovanje in poraba pornografije prispeva h kulturnemu in družbenemu okolju, ki je za ženske škodljivo. Pornografija ustvarja in prenaša določena sporočila o tem, kakšne so ženske in kaj od spolnosti pričakujejo ali si v njej želijo. Precejšen del razpoložljive pornografije namiguje, da so ženske predvsem seksualna bitja, bitja, ki se v bistvu podrejajo, da si želijo biti ponižane in prizadete in da v takem početju tudi seksualno uživajo. Pornografija naj bi lagala o naravi ženske seksualnosti in predstavlja izkrivljen pogled na ženske, ki bo – če ga moški, ki so porabniki pornografije, sprejmemo za čisto resnico – verjetno vplival na načine, kako se ti moški na splošno odzivajo in obnašajo do žensk. Nekateri lahko izberejo posilstvo, drugi obravnavajo ženske kot spolne igrače, ki jih ne gre jemati resno itn. Ti splošni učinki pornografije na obnašanje moških do žensk imajo dolgoročne implikacije za zmožnost žensk, da so enakopravno in v celoti udeležene v političnem procesu.

Omenili smo že, da lahko zagovornik omejitvene politike do pornografije dopusti, da je pornografija oblika izražanja in da je svobodo izražanja treba na splošno ščititi, vendar pa lahko poskuša pokazati, da je pornografija posebna oblika izražanja. V tem primeru bo moral pokazati na tiste značilnosti, ki pornografijo ločujejo od drugih oblik izražanja, saj se bo edino tako lahko izognil argumentu spolzke strmine. Ker smo tudi videli, da ni mogoče potrditi neposredne vzročne zveze med pornografijo in nasiljem proti ženskam oziroma trditve, da pornografija prispeva k sovražnemu okolju za ženske, so začeli iskati neko prvino oziroma značilnost, ki bi pornografijo ločevala od drugih oblik izražanja na tak način, da bi ta prvina/značilnost bila tudi razlog za omejitveno politiko do pornografije.

Do novega preobrata v razpravi o pornografiji je prišlo takrat, ko so nekatere feministke in teoretiki začeli dokazovati, da pornografija ni zgolj neka oblika izražanja z verjetnimi slabimi posledicami, temveč da je pornografija hkrati tudi *praksa*, in sicer praksa spolne diskriminacije. Pornografija vsekakor *je* neka oblika izražanja, torej ima nekakšno ekspresivno vsebino ali sporočilo, vendar pa ima vsebino, kakršno že ima, zato ker se posameznikom zgodijo določene stvari. MacKinnonova zapiše:

> "Recimo, da ima seksualno eksplicitno vsebinsko prvino: vsebuje penis, potisnjen v vagino. Ali to pomeni, da fotografija tega sporoča idejo penisa, ki rine v vagino, ali pa gledalec vidi in doživlja penis, ki rine v vagino? Če moški gleda penis, ki rine v vagino, v živo, ali potem rečemo, da gleda idejo penisa, ki rine v vagino? Kako se potem razlikuje vizualna pornografija? Ko potem gre in potisne svoj penis v vagino ženske, ali je to zato, ker ima idejo, ali zato, ker ima erekcijo?" (MacKinnon, 2003: 114)

Ali pa:

> "S pornografijo moški masturbirajo pred razgaljenimi, ponižanimi, posiljenimi, pohabljenimi, razkosanimi, zvezanimi, mučenimi in ubitimi ženskami. V vizualnem gradivu izkusijo, da je to *storjeno*, tako da gledajo, da je to *storjeno*. Tisto, kar je tu realno, ni, da so gradivo fotografije, temveč da so del seksualnega dejanja. Ženske so v dveh dimenzijah, vendar pa imajo moški z njimi spolni odnos s svojimi lastnimi tridimenzionalnimi telesi, ne zgolj v njihovem duhu. Moškim prihaja, ko to počnejo. Tudi to je obnašanje, ne pa misel ali argument." (MacKinnon, 2003: 110)

Prudukcija pornografije zahteva, da se realnim ženskam in moškim zgodijo realne, dejanske stvari, od katerih so nekatere gotovo nevarne in zlorabljajoče. Poleg tega pa porabniki pornografije dojemajo njeno sporočilo preko seksa, preko prakse, preko samega (seksualnega) dejanja. Zaradi tega se pornografija ne nanaša zgolj na zbir magazinov, filmov in knjig; izraz zajema tudi okoliščine, ki so potrebni za njen nastanek in njeno rabo, ter njene končne posledice. Pornografija določenih stvari ne zgolj pove, temveč *stori*. Je oblika izražanja, ki je tudi posebna dejavnost.

Taka zastavitev problema odpira pot za argument za omejevanje ali prepoved pornografije na drugačnih temeljih. Dopušča argument, ki se ne opira na (1) zanikanje, da je pornografija oblika izražanja, ali na (2) zavračanje pomembnosti zaščite svobode govora ali na (3) nedoločene empirične študije o negativnih učinkih pornografije. Že zdaj velja, da, na primer v ustavi ZDA, nekatere oblike izražanja ali govora ne sodijo pod zaščito prvega amandmaja, ker so te oblike govora hkrati tudi oblike diskriminatornega obnašanja. Med temi izjemami glede na prvi amandma je govor, ki žali ali poskuša napeljevati k prelomu miru, in razni izrazi, ki v določenem kontekstu tvorijo diskriminacijsko obnašanje, kakršen je na primer "Pofukaj me, ali pa te bom odpustil!" itn. Nekatere feministke so predlagale, da bi morali pornografijo dojeti kot nekakšno obliko sovražne propagande, saj naj bi bila izraz sovraštva do žensk, vendar pa ni jasno, ali tako pojmovanje pornografija zadošča pravni definiciji sovražne propagande, ki opredeli, da je namerna promocija sovraštva proti prepoznavni skupini hudodelstvo. To pa bi bilo težko, če že ne domala nemogoče dokazati, saj verjetno ne drži, da je namera pornografov širjenje in utrjevanje sovraštva do žensk. Ravno to poskuša dokazati C. MacKinnonova, ki dokazuje, da je pornografija, široko razumljena kot praksa, ki trguje z ženskimi telesi, nekakšna oblika spolne diskriminacije. Nekaj podobnega si prizadeva pokazati tudi Andrea

Dworkin, zato lahko tako strategijo imenujemo “strategija MacKinnonove in Dworkinove”. Ta argument vsebuje pravzaprav dve trditvi. Prvič, ker pornografija včasih zahteva za svojo produkcijo prisilo in zlorabo žensk in ker včasih privede do posilstva in napada na ženske, je zanjo rečeno, da ženske podreja. Drugič, trdi se, da pornografija ženske tudi utišuje s tem, ko ustvarja in ohranja družbeno hierarhijo, v kateri se verjame, da so ženske manjvredne. Tako jim preprečuje, da bi jih slišali na pristen način. Pornografija se tudi uporablja proti ženskam, da bi jim preprečili govoriti.

Pristop MacKinnonove in Dworkinove do problema pornografije se razlikuje od prejšnjih feminističnih pristopov vsaj v treh značilnostih. (1) Za njuno argumentacijo stoji veliko bolj zapletena teorija spola in družbene konstrukcije seksualnosti. (2) Njun pristop nenehno poudarja razumevanje tudi empiričnih razsežnosti pornografije (produkcije, porabe in posledic). (3) Trdita, da pornografija ne le preprosto daje slabe ideje in zglede moškim glede žensk ali povzroča, da moški prizadevajo ženske, temveč tudi podreja in utišuje ženske. Na problem pornografije ne gledata niti kot na navzkrižje med spolno moralo in državno vlogo pri njenem uveljavljanju niti kot na navzkrižje med dobrimi in slabimi posledicami svobode govora. Ko ji pripišeta moč podrejanja in utišanja žensk, dokazujeta, da je pornografija bistvena grožnja za enakopravnost žensk, in to tako močna, da si ženske enakopravnosti ob nadaljnjem obstoju pornografije ni mogoče zamišljati.

Trditve MacKinnonove in Dworkinove seveda niso ostale neopažene in brez odmeva. Njuni nasprotniki so si začeli zastavljati vprašanja, ki zadevajo koherenco trditve, da je pornografija podrejanje in utišanje žensk. Kako je mogoče, so se spraševali, da pornografija lahko naredi take stvari? Ali ni podrejanje nekaj, kar lahko le ljudje storijo drugim ljudem? Kako naj bi zgolj reprezentacija ženske oropala moči učinkovitega govora? Tako smo prišli do zadnje teme našega prispevka, to je do odnosa med pornografijo in govornim dejanjem.

Pornografija in govorno dejanje

Kako je torej, natanko, pornografija zmožna utišati ženske? MacKinnonova in Dworkinova pravita: “Pornografija je seksualno eksplicitno podrejanje žensk ...” Zakaj se nekaterim zdi, ta te misli ni mogoče filozofsko zagovarjati? Če rečem “Pornografija je seksualno eksplicitno podrejanje žensk”, potem sem “je” v tem stavku uporabil v smislu identitete, kakor, na primer, v stavku “Zemlja je tretji planet od sonca”, in ne v smislu predikacije, kot v primeru, ko rečem “Moj pes je zvest”. Avtorici nedvomno mislita, da pornografija tako prikazuje kot prispeva k podrejanju žensk, vendar je poanta te njune definicije v tem, da je pornografija *v resnici*, *dejansko* podrejanje žensk. Mnogi filozofi in teoretiki menijo, da sta avtorici s to trditvijo naredili “kategorialno napako”. Do te napake pride, ko kršimo “logiko” nekega pojma, kot, na primer, ko rečemo “Zelene ideje divje sanjajo”, saj ideje niso stvar, ki bi lahko sanjala. V tem smislu tudi knjige, filmi in magazini niso stvari, ki bi bile zmožne podrejanja.

MacKinnonova se v celoti zaveda, kako si razlagajo njeno trditev:

> "Znotraj meja tega pristopa se na trditev, da je pornografija dejanje proti ženskam, gleda kot na metaforično ali magično, retorično ali nerealno, kot na literarno hiperbolo ali propagandno sredstvo." (MacKinnon, 2003: 107)

Ona kajpada vztraja, da je treba trditev vzeti dobesedno. V tej smeri dokazujeta tudi R. Langton in Jennifer Hornsby, pri čemer se opirata na teorijo govornih dejanj, katere začetnik je J. L. Austin s tezo, da je izreči stavek isto kot opraviti neko dejanje. (glej Austin, 1990) Teoretiki govornih dejanj zahtevajo, da nismo pozorni le na to, (1) kaj naše izjave pomenijo, temveč tudi na (2) posledice, ki jih imajo naše izjave, in tudi (3) na to, kaj napravimo, ko rečemo, kar rečemo. Dejanju "reči kaj" v tem običajnem smislu rečemo tudi izvedba lokucijskega dejanja. Primer lokucijskega dejanja je, na primer, ko rečem "Zunaj dežuje" in tako poročam o nekem stanju v svetu, in je tisto, kar rečem, resnično ali neresnično. Ko izrečemo lokucijsko dejanje, pa hkrati izvedemo tudi ilokucijsko dejanje, torej izvajamo še nekaj drugega, na primer vprašujemo ali odgovarjamo na vprašanje, obveščamo ali zagotavljamo ali svarimo, razglašamo sodbo ali namen itn. Ilokucijsko dejanje izvedem takrat, *ko* rečem kaj. Izvedba lokucijskega dejanja in potemtakem ilokucijsko dejanje pa je lahko v določenem smislu tudi izvedba še drugačne vrste dejanja:

> "To, da rečemo kaj, ima pogosto ali celo normalno določene posledične učinke na občutke, misli ali delovanje bodisi občinstva ali govorca ali drugih oseb: in to lahko storimo z načrtom, namenom ali smotrom." (Austin, 1990: 90)

Tako dejanje imenujemo perlokucijsko dejanje. Filozofi dejansko pogosto ne soglašajo o tem, kako natanko potegniti razmejitveno črto med perlokucijskimi in ilokucijskimi dejanji. Nemara najboljši predlog za razločevanje je naslednji: ko govorimo o perlokucijskih dejanjih, so tisto, kar nas zanima, nekateri prihodnji vzročni učinki ustrezne izjave, ko pa govorimo o ilokucijskih dejanjih, je tisto, kar nas zanima, dejanje, ki ga ta izjava tvori.

Kako si lahko s teorijo govornih dejanj pomagamo pri razumevanju trditve, da pornografija podreja in utišuje ženske? MacKinnonova poudarja, da je treba njeno trditev o podrejanju vzeti dobesedno. Ne trdi zgolj, da pornografija prinaša in prenaša neko sporočilo o manjvrednem položaju žensk (lokucijsko dejanje), niti ne kaže preprosto na dejstvo, da pornografija včasih opogumlja svoje porabnike, da obravnavajo ženske kot manjvredne (perlukocijsko dejanje), temveč hoče povedati tudi, da je pornografijo mogoče uporabiti za izvedbo ilokucijskega dejanja – namreč dejanja podrejanja žensk. Vprašanje se torej nanaša na to, ali lahko sploh kaka beseda ali izraz podrejata? Vzemimo dva primera: "Črncem ni dovoljeno voliti" (stavek, ki ga je izrekel zakonodajalec v Južni Afriki) in "Vstop dovoljen le belcem". Prvi stavek opravi neko lokucijsko dejanje: z izrazom "črnci" se nanaša na črnce, perlokucijsko dejanje: imel bo učinek, da črnci ne bodo obiskali volišč, hkrati pa je tudi predvsem ilokucijsko dejanje: stori, da črncem ni dovoljeno voliti. Podobno se godi tudi drugi izjavi, ki zapoveduje črncem, da nimajo vstopa, izreka dobrodošlico belcem in belcem tudi

omogoča, da se diskriminatorno obnašajo do črncev.

Langtonova predlaga naslednje tri značilnosti, ki jih mora izpolniti neko ilokucijsko dejanje, da bi bilo dejanje podrejanja: (1) mora nepravično razvrstiti neko osebo ali skupino ljudi kot tisto, ki je manjvredna, (2) mora legitimirati diskriminatorno obnašanje nekaterih ljudi do te osebe ali skupine ljudi in (3) mora to osebo ali skupino ljudi neupravičeno oropati nekaterih pomembnih moči. Zgoraj omenjeni izjavi – če sta bili v času apartheida izrečeni v Južni Afriki in so ju izrekle osebe, ki so zasedale oblastne položaje na ustreznem področju – imata ravno te značilnosti in sta tako dejanje podrejanja. Pomembno je kajpada, da te izjave izreče neka uradna oseba, oseba na oblasti. Če bi jih, na primer, izrekel črni igralec v johannesburškem gledališču, ne bi predstavljali govornih dejanj podrejanja. To je lepo razvidno tudi iz naslednjega navedka MacKinnonove:

> "Skupaj z vso njegovo materialno podporo je avtoritativno *govorjenje* nekomu, da je manjvreden, povečini tisto, kako so razmejene in udejanjene strukture statusa in diferencialna obravnava. Besede in podobe so to, kako so ljudje umeščeni v hierarhije, kako je urejeno družbeno razslojevanje, da se zdi neizogibno in pravično, kako so ustvarjeni občutki manjvrednosti in večvrednosti in kako se racionalizira in normalizira ravnodušnost do nasilja proti tistim na dnu." (MacKinnon, 2003: 118)

Vendar tu ne smemo prehitro sklepati, temveč moramo še nadalje pretehtati in oceniti misel, da pornogarfija ne(u)pravič(e)no oropa ženske pomembnih moči. Če bi, na primer, lahko ugotovili, da nekatere oblike pornografije tudi utišujejo ženske, potem bi utegnili soglašati, da nekatere oblike pornografije imajo tretjo značilnost, ki je nujno potrebna za ilokucijsko moč podrejanja. Med pogoji posrečenosti za ilokucijsko dejanje podrejanja je, da mora zadevno govorno dejanje opraviti neka oseba, ki ima položaj v hierarhiji oblasti na ustreznem področju. To od nas zahteva, da ugotovimo, ali imajo govorci pornografije ustrezno oblast oziroma moč. Vendar pred tem še poglejmo, kaj je mogoče reči v podporo trditvi, da pornografija utišuje.

Komunikacija je odnos med ljudmi, ki zahteva, da poslušalstvo ne razume zgolj pomena zvokov, ki jih je izrekel govorec, to je pomena besed, temveč tudi mišljene pomene govorca. Pri uspešni komunikaciji mora vselej priti do ujemanja med govorčevo intenco, da naredi posamezno ilokucijsko dejanje, in tem, da poslušalstvo prepozna, da je govorec izvedel to ilokucijsko dejanje. Hornsbyjeva imenuje to ujemanje *recipročnost*, do katere pride, "ko so ljudje taki, da priznajo drug drugega govor, kakor je mišljen, da se ga vzame". (Hornsby, 1995: 224) Recimo, da rečem "Obljubljam, da bom jutri vrnil tvojo knjigo" in iskreno mislim – ko to izjavljam –, da dajem neko obljubo glede tvoje knjige. Ko izrekam tisto, kar pač izrekam, ne domnevam le, da boš razumel pomen besed, ki jih izrekam, temveč se tudi opiram na to, da si voljan in zmožen prepoznati, da ti z izrekanjem tega, kar izrekam, dajem neko obljubo. Torej predpostavljam, da obstaja recipročnost. Če obstaja recipročnost oziroma vzajemnost – če dejansko prepoznaš, da sem ti dal obljubo –, potem sem uspešno opravil govorno dejanje, ki sem ga mislil opraviti. Zdaj pa si zamislimo žensko, ki moškemu na njegove

seksualne zahteve odgovori z "Ne" in ima tako v mislih njihovo zavrnitev. Zamislimo si tudi, da zadevni moški ni voljan ali zmožen prepoznati njenega govora kot govornega dejanja, ki ga je ona imela v mislih – namreč kot zavrnitve. V takem položaju ni vzajemnosti, ženski pa ni omogočeno opraviti ilokucijskega dejanja, ki ga je imela v mislih. Po prepričanju Hornsbyjeve za uspešno opravljanje ilokucijskega dejanja oziroma zavrnitve ni dovolj zgolj izrekanje besede "ne": da bi bila njena zavrnitev uspešna, mora biti ženska razumljena, kot da poskuša zavrniti (moškega). Toda ženska utegne imeti v mislih zavrnitev, vendar ni zmožna uspešne zavrnitve, ker ni zadoščeno okoliščinam njene uspešne zavrnitve. Poanta je v tem, da so okoliščine lahko včasih take, da neki osebi onemogočajo, da bi opravila ilokucijsko dejanje, ki se ga je namenila opraviti, to je, da bi s svojimi besedami opravila stvari, ki jih je mislila opraviti. Ravno tako pa je treba razumeti tudi utišanje, pravi Hornsbyjeva, saj ni v moči utišane osebe, da bi z jezikom opravila tisto, kar bi si utegnila želeti opraviti. Če se izrazimo po austinovsko, lahko rečemo, da ji je bil odvzet ilokucijski potencial. Zavrnitev ni zavrnitev vse dotlej, dokler ni tako razumljena.

Do recipročnosti ne pride zaradi različnih razlogov. Hornsbyjeva ponuja razlago, v kakšnem primeru pride do zloma recipročnosti med moškim in žensko. Predpostavimo, pravi, da je v družbeno prakso, v kateri potekajo naša govorna dejanja, vtkana koda obnašanja, v skladu s katero imajo moški spolne potrebe, ki jih ni mogoče nadzirati. Ženske, ki se ne obnašajo in oblačijo zelo pazljivo, naj bi bile pripravljeni in voljne ustreči tem potrebam, vendar bodo hlinile nevoljnost ali preko dostojnosti ali varanja ali želje vzdraženja. Če je ta koda v temelju prepričanj moških o samih sebi in ženskah, si potem lahko zamislimo, da bodo le redkim ženskam priznali, da so zavrnile zadovoljitev spolne potrebe, ko so rekle "Ne". V takem primeru kajpada ne pride do recipročnosti, odsotnost recipročnosti pa, kot smo že rekli, onemogoča izvedbo določenih ilokucijskih dejanj. Če soglašamo, da je to tisto, kar ženske utišuje, in nadalje, če je sprejemljivo trditi, da je pornografija odgovorna za vrsto prepričanj in pričakovanj, ki zagotavljajo odsotnost recipročnosti, potem lahko rečemo, da je pornografija dejansko zmožna utišati ženske. Tako sploh ni nenavadno, da Hornsbyjeva pride do naslednjega sklepa:

> "Moja trditev je, da ima oznanjanje ponižujočega pogleda na ženske lahko učinek, da naredi ženske za sorazmerno nemočne stranke v komunikacijski izmenjavi, zato ker prizadeva recipročnost, ki je predpogoj ilokucije ... Toda moški so bolj kot ženske določali, kdaj obstaja recipročnost." (Hornsby, 1995: 201)

Če ima Hornsbyjeva prav, potem je vsaj sprejemljivo misliti, da nekatere oblike pornografije imajo sposobnost utišanja žensk in da tako ne(u)pravič(e)no oropajo ženske pomembne moči svobode govora, kar je po mnenju Langtonove tretja značilnost podrejajočega govora. Tako razlaga Hornsbyjeve glede utišanja žensk še dodatno podpira razumnost trditve, da pornografija podreja.

Zdaj nam preostane le še odgovor na vprašanje, ali je pornografija avtoritativni govor *na področju seksa*. Verjetno odgovora na to vprašanje ne bo mogoče

podati iz "filozofskega naslonjača", s čimer se strinja tudi Langtonova, temveč zgolj s pomočjo empiričnih raziskav glede tega, ali njeni uporabniki razumejo pornografijo kot avtoritativni vir glede seksa, ustreznega spolnega obnašanja in ženskih spolnih želja. Gotovo je res, da je pornografija za mnoge mlade moške edina podrobnejša informacija o teh rečeh. Ob umanjkanju alternativnih pogledov ti mladi ljudje ne bodo imeli nobenega razloga za dvom o "resnici" pornografskega oznanila.

Če je pravica do svobode izražanja pravica do komunikacije, v kateri mora veljati načelo vzajemnosti, potem imajo liberalci preozek pogled na to, kaj (ne) ogroža svobodo/(e) izražanja. Tako se zdi tudi najmočnejši feministični protiargument proti liberalcem, to je argument, da pornografija vzpostavlja navzkrižje med svobodo izražanja pornografov in žensk, v boljšem položaju za uspeh in hkrati tudi bolj obvezujoč. Hkrati tudi uporaba teorije govornih dejanj v razpravi o pornografiji omogoča, da pornografijo lahko obravnavamo kot obliko diskriminacije, na isti ravni kot spolno nadlegovanje in rasno segregacijo. To pa postavlja prizorišče za nov krog filozofske in pravne razprave.

INTRODUCTION TO THE DISCUSSION ABOUT PORNOGRAPHY

The article goes back to the history of discussion about pornography and shows how the emphasis and the center of gravity of discussion have shifted. It is also a critical survey of the views advocated by liberal philosophers and theoreticians, conservatives and feminists.

The controversy about pornography started in terms of the question about genuine borders of sexual freedom. Such an attitude was due to the fact of people's paying attention to only one feature of pornography, namely its sexual content. If pornography was anyhow problematic at all it was thought to represent a problem because the issue of pornography was the issue about genuine borders of sexual moral. Later, the discussion has shifted on the domain of human rights. To the forefront of study came the relationship between the freedom of expression and the pornography. Any suggestion in favor of the restriction or prohibition of some form or all forms of pornography immediately encounters the reaction of the antipole who appeals to the right of free speech. People who wish the pornography to be restricted or prohibited have to show the problematic side of pornography and advocates of the right of free speech have to tell why the freedom of expression is important and to what degree.

Finally, if the right to free speech is a right to genuine communication in which the principle of reciprocity holds then the view of liberals about what threats the freedom of expression is unsound and too narrow. So it seems that the feminist

argument against liberals, that is, argument that pornography establishes the conflict between pornographers' freedom of speech and feminist freedom of speech, is in better position to be successful and it appears more obligatory. At the same time, the introduction of the theory of speech acts in the discussion enables pornography to be considered as a form of discrimination, on a par with sexual harassment and race discrimination. All these set the terms for a new round of philosophical and legal discussion. These facts are crucial in taking our position that restriction of some form of pornography is likely justified.

Keywords: sexual moral, pornography, human rights, freedom of expression, sexual discrimination.

Literatura

Attorney General's Commission on Pornography (1986). *Final Report*, 1. zv. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Austin, J. L. (1990). *Kako napravimo kaj z besedami?* Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.

Dworkin, R. (1993). "Liberty and Pornography". *The New York Review of Books*, oktober, str. 12-15. Ponatis, po katerem tudi navajam, je izšel v Susan Dwyer (ur.), *The Problem of Pornography*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995, str. 113-121.

Dworkin, R. (2003). "Ali imamo pravico do pornografije?". *Analiza*, 7, št. 1-2, str. 65-101.

Feinberg, J. (1985). *Offense to Others*. New York: Oxford University Press.

Hornsby, J. (1995). "Speech Acts and Pornography". V Susan Dwyer (ur.), *The Problem of Pornography*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Langton, R. (1990). "Whose Right? Ronald Dworkin, Women and Pornographers". *Philosophy and Public Affairs*, 19, št. 4, str. 311-359. Skrajšan ponatis v Susan Dwyer (ur.), *The Problem of Pornography*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995. Pri navajanju uporabljam paginacijo skrajšanega ponatisa.

Locke, J. (1689). *A Letter Concerning Toleration*.

MacKinnon, C. (1988). *Pornography and Sexual Violence: Evidence of the Links*. London: Everywoman.

MacKinnon, C. (2003). "Kleveta in diskriminacija". *Analiza*, 7, št. 1-2, str. 102-124.

Mill, J. S. (1994). *O svobodi*. Ljubljana: ŠKUC.

Rea, M. (2003). "Kaj je pornografija?" *Analiza*, 7, št. 1-2, str. 125-155.

Ronald Dworkin
prevedel Božidar Kante

ALI IMAMO PRAVICO DO PORNOGRAFIJE?*

Cilji

Williamsova strategija

Kako daleč naj bi segala pravica ljudi, da počnejo napačne stvari, je star problem liberalne teorije. Liberalci vztrajajo, da imajo ljudje zakonito pravico reči tisto, kar si želijo glede političnih ali družbenih sporov. Toda ali naj bi bili, na primer, svobodni, da hujskajo k rasni mržnji? Britanski in ameriški zakon dajeta v tem trenutku različna odgovora na to posebno vprašanje. Zakon Združenega kraljestva o rasnih odnosih šteje zagovarjanje rasnih predsodkov za zločin, prvi amandma ustave Združenih držav pa kongresu ali katerikoli državi prepoveduje sprejetje vsakršnega takega zakona.

Pornografija v svojih različnih oblikah je drug primer istega vprašanja. Večina ljudi v obeh državah bi si raje želela (ali pa se tako vsaj zdi) močno cenzuro – če že ne popolne prepovedi – "seksualno eksplicitnih" knjig, magazinov, fotografij in filmov, ta večina pa vključuje znatno število tistih, ki so sami porabniki katerekoli pornografije, ki je na voljo. (Del zapletene psihologije seksa je, da bi si mnogi od tistih s trdnim okusom za obsceno močno želeli, da njihovi otroci, na primer, ne bi sledili njihovemu okusu.) Če domnevamo, da ima večina prav in da ljudje, ki objavljajo in porabljajo pornografijo, delajo napačno stvar ali vsaj kažejo napačno vrsto značaja, ali naj bi ti ljudje navzlic temu imeli zakonito pravico za tako početje?

Nekateri pravniki in politični filozofi imajo problem pornografije za zgolj primer prvega problema, ki sem ga omenil, problema svobode, da izpovedujemo nepriljubljene ali nemoralne misli. Do te trditve pa moramo biti nezaupljivi, saj se zdi, da najmočnejše argumente v prid tega, da dopustimo objavo *Mein Kampfa*, le stežka apliciramo v prid romana *Whips Incorporated* ali v prid filma *Sex Kittens*. Nobenemu ni – tako mislim – zanikan enak glas v političnem procesu, pa naj bo le-ta še tako široko pojmovan, ko mu je v celoti prepovedano

* Prevedeno po Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press, 1985, str. 335-372.

razpečevanje fotografij genitalij v javnosti, ali zanikana njegova pravica do poslušanja argumenta, ko mu je prepovedano preučevanje teh fotografij v njegovem prostem času. Če smo prepričani, da je napak cenzurirati te oblike pornografije, potem bi morali poskušati najti upravičenje za tako mnenje kje drugje kot v literaturi, ki slavi svobodo govora in tiska.

Morali bi preučiti dve precej različni strategiji, za kateri bi utegnili misliti, da upravičujeta permisivno držo. Prva dokazuje, da četudi sta objavljanje in poraba pornografije zlo za skupnost kot celoto, pa bi bile posledice poskusa cenzuriranja ali siceršnjega zatiranja pornografije dolgoročno celo še slabše. To bom imenoval na "cilju utemeljena" strategija. Druga dokazuje, da četudi pornografija naredi skupnost celo dolgoročno za slabšo, jo je navzlic temu zmotno cenzurirati ali omejevati, saj to krši individualne moralne ali politične pravice državljanov, ki so ogorčeni zaradi cenzure. To bom imenoval na "pravicah utemeljena" strategija.

Kateri, če sploh kateri, sledi poročilo Komiteja za obscenost in filmsko cenzuro[1] (Williamsovo poročilo)? Poročilo priporoča korenit popravek sedanjega zakona o obscenosti in nudi pomemben razloček kot osrednji del nove zakonske sheme, ki jo predlaga. Nekatere oblike pornografije je treba v celoti prepovedati. Te oblike vključujejo prikaze seksa v živo (dejansko, ne pa zgolj simulirano, kopulacijo, felacio in podobno, ki potekajo v živo pred občinstvom) in filme in fotografije, ki so ustvarjeni na podlagi izrabljanja otrok. Druge oblike pornografije ni treba prepovedati, temveč na različne načine omejiti. Te omejitve vključujejo pravila o žaljivem prikazovanju ali oglaševanju na javnih mestih, omejitev prodaje pornografije na posebne trgovine in izdelano shemo za predogled in dovoljevanje filmov. Kasneje bom razpravljal, ali so lahko vsa ta občudujoče jasna priporočila na koherenten način upravičena. Najprej želim prepoznati upravičenje, ki ga nudi poročilo.

Poročilo postavlja in podpira tisto, kar imenuje pogoj škodovanja, da "z zakonom ne bi smeli zatirati nobenega obnašanja, razen če je zanj mogoče pokazati, da nekomu škodi". Omenja popularnost tega pogoja, vendar upravičeno dodaja, da tako popularnost kot moč pogoja izhlapita, ko za le-tega naredimo, da je manj dvoumen. Vse je odvisno od tega, za kaj se izkaže "škoda". Če "škoda" vključuje zgolj neposredno fizično škodo za posamezne ljudi ali neposredno škodo za njihovo lastnino ali finančne interese, potem je pogoj veliko premočan, saj bi zavrgel velik del obstoječega britanskega in ameriškega zakona. Prepovedal bi reguliranje trgovinskega razvoja določenih delov mest ali omejil zasebno rabo naravnih virov, kakršna je obala. Na ta način interpretiran pogoj škodljivosti bi zavrnil domala vsakdo. Toda če "škodo" razširimo tako, da vključuje duševno nadlogo ali motnjo, potem pogoj postane veliko preslaboten, da bi bil kakorkoli uporaben v politični teoriji, saj je vsaka vrsta obnašanja, za katero je verjetno, da bo v demokraciji postala kriminalna, že obnašanje, ki pri nekomu povzroča motnjo ali nadlogo. Predpostavimo, da menimo, kot da "škoda" izključuje duševno nadlogo, vendar pa da vključuje škodo za splošno družbeno in kulturno

[1] Cmnd 7772, HMSO, London, 1979.

okolje. Potem nam pogoj škodovanja sam na sebi ni v nobeno pomoč pri obravnavanju problema pornografije, saj nasprotniki pornografije z dokajšnjo močjo dokazujejo, da prosti promet z obscenostjo dejansko škodi splošnemu kulturnemu okolju.

Tako pogoj škodovanja sam na sebi ne priporoča permisivne drže do pornografije, razen v obliki, ki je veliko premočna, da bi jo sprejeli, poročilo pa daje temu pogoju le majhno težo. Njegovo dokazovanje se namesto tega začenja s posebno in privlačno teorijo o splošni vrednosti svobodnega izražanja. John Stuart Mill je v delu *O svobodi* predlagal, da ima družba največjo priložnost odkriti resnico – ne le v znanosti, temveč tudi o najboljših okoliščinah za človekov razcvet –, če dopušča prosti trg idej. Poročilo zavrača Millove optimistične (da ne rečemo samozadovoljne) ideje o okoliščinah, ki so najbolj ugodne za odkrivanje resnice. Vendar pa navzlic temu v pomembnem odlomku, ki sledi, sprejme nekaj, kar je blizu Millovemu stališču:

> "Temeljnejša ideja, na katero je Mill navezal model prostega trga, ostaja pravilna in globoka ideja: da ne vemo vnaprej, kakšen družbeni, moralni ali intelektualni razvoj se bo izkazal za možnega, nujnega ali zaželenega za človeška bitja in za njihovo prihodnost, svobodno intelektualno in umetniško izražanje – nekaj, kar utegne potrebovati gojenje in zavarovanje kot tudi dopuščanje – pa je bistveno za človekov razvoj kot proces, ki se ne zgolj dogaja (v takšni ali drugačni obliki se bo tako ali tako dogajal), temveč je – kolikor je le mogoče – tudi racionalno razumljen. Še več, je bistveno zanj ne le kot sredstvo zanj, temveč kot njegov del. Ker človeška bitja niso zgolj predmet svoje zgodovine, temveč si prizadevajo, da bi se je zavedali, je razvoj posameznikov, družbe in človeštva nasploh proces, ki ga samega na sebi ustrezno delno tvorita svobodno izražanje in izmenjava človeške komunikacije."[2]

Ta razlaga vrednosti svobodnega izražanja zahteva neko dopolnilo, preden lahko ponudi upravičenje za velik del sodobne pornografije, kajti ponudbe Soha in 8. avenije – bližnje bleščave in *Beyond the Green Door* – niso očitni izrazi zaželenega človekovega razvoja. Poročilo najde to dopolnilo v topologiji spolzke strmine.[3] Težko je, če že ne nemogoče, izmisliti si obliko besed, za katere bi lahko bili prepričani, da bodo v praksi ločevale nekoristen škart od potencialno vrednih prispevkov. Kakršnokoli obliko besed bodo uporabljali tožilci, porotniki in sodniki, vedno jo bodo vodili njihovi lastni predsodki, njihova lastna ljubezen ali strah pred novim in – v primeru tožilcev – njihov lastni topel smisel za politične koristi konformnosti. Pisci in založniki bodo – v skrbi, da bi se izognili tveganju in težavam – izkazovali samocenzuro zaradi obilne previdnosti in sami razširili omejitve na katerokoli besedo, ki jo najdemo. Če priznamo splošno vrednost svobodnega izražanja, moramo potemtakem sprejeti domnevo proti

[2] Poročilo, str. 55.

[3] Legalni puristi bi utegnili ugovarjati, da argument tu ni odvisen od spolzke strmine, temveč od onega drugačnega orožja, bistre linije (ali odsotnosti le-te). Vendar je popolnoma jasno, kaj argument pomeni, jaz pa sledim jeziku poročila.

cenzuri ali prepovedi vsakršne dejavnosti, ko ta dejavnost celo dokazno izraža prepričanje o tem, kako naj bi ljudje živeli, ali ko nasprotuje vzpostavljenim ali priljubljenim prepričanjem. Za to domnevo ni nujno, da je absolutna. Preseči jo je mogoče tako, da pokažemo, da je škoda, s katero dejavnost grozi, na primer, resna in nesporna. Vendar pa bi morala biti ta domneva zelo močna, da bi zavarovala dolgoročni cilj zagotavljanja – navzlic naši nevednosti – najboljših možnih okoliščin za človekov razvoj.

Ta splošna strategija, ko jo bom včasih imenoval "Williamsova strategija", organizira bolj specifične argumente in razločke poročila. Komite, na primer, dopušča ustreznost vprašanja, ali je verjetno, da dvig količine pornografije v obtoku v neki skupnosti ustvari več nasilja ali več seksualnih prestopkov katerekoli posebne vrste. Če je tovrstno škodo mogoče dokazati, potem je domnevo mogoče premagati. Vendar pa komite ne najde nobenega prepričljivega dokaznega gradiva za ta vzročni vpliv. Taista strategija podpira bistven razloček med popolno prepovedjo in raznimi oblikami omejevanja pornografije. Omejevanje ne tako resno pristriže prispevek, ki ga pornografija utegne pridati k izmenjavi idej in drž, čeravno bo spremenilo značaj tega prispevka. Tako spolzka strmina v primeru, ko je vprašanje, ali je treba neko knjigo prodajati zgolj v posebnih trgovinah, ni toliko grožnja kot tedaj, ko je vprašanje, ali jo je mogoče sploh objaviti.

Williamsova strategija je različica strategije, utemeljene na cilju, ki sem jo prej razlikoval od strategije, utemeljene na pravici. Cilja, ki si ga prizadeva podpreti, ne opredeli kot rezultat, ki ustvari največji presežek užitka nad bolečino – kar utegne storiti surov benthamovec –, niti nemara kot rezultat, ob katerem ima več ljudi več tistega, kar si želijo imeti – kar utegne storiti celo bolj sofisticiran utilitarist. Poročilo govori namesto tega o človekovem razvoju in vztraja pri tem, da je nek družbeni, moralni in intelektualni razvoj bolj "zaželen" od drugega. Ne bomo preveč zašli v napačno smer, tako mislim, če pojmovanje najboljše družbe v poročilu povzamemo kot tisto družbo, ki najbolj prispeva k temu, da človeško bitje sprejema pametne odločitve o tem, katero je zanje najboljše življenje, ki se ga splača živeti, in potem v tem življenju tudi uspevati. Williamsova strategija kajpada poudarja pomembno idejo, ki je latentna v tem opisu. Napak bi bilo misliti, da družbene in politične odločitve merijo zgolj na ustvarjanje najboljše družbe v nekem posebnem (in zato samovoljnem) prihodnjem času, tako da so dejanja in opuščanja ljudi zdaj zgolj deli razvoja, ki ga bomo sodili glede njegove instrumentalne vrednosti, da potem ustvari najboljšo družbo. To, kako se družba razvija, je samo na sebi pomemben del vrednosti te družbe, ki jo sedaj dojemamo v daljši perspektivi, ki vključuje tako sedanjost kot nedoločeno prihodnost. Še posebej mora družbeni razvoj idealov človekovega razcveta biti "zavesten" in "racionalno razumljen", "sam proces pa mora delno tvoriti svobodno izražanje in izmenjava človeške komunikacije". Človekov razvoj mora biti samorazvoj, ali pa je njegova vrednost ogrožena že na začetku.

Seks v živo

To je na mnogo načinov bolj privlačna slika dobre družbe, kot jo lahko ponudi bodisi surov bodisi bolj sofisticiran utilitarist. Vendar je navzlic temu teorija (saj so te manj privlačne slike teorije) o tem, kateri rezultati so dobri kot celota, ne pa teorija o tem, katere pravice je treba priznati celo na račun tega, da sprejmemo manj kot najboljši rezultat v celoti gledano. Zdaj se želim vprašati, ali privlačna teorija poročila, utemeljena na cilju, upravičuje njegova priporočila glede pornografije. Začel bom s precej specifičnim in omejenim vprašanjem. Ali Williamsova strategija podpira priporočilo, da je treba prikaze seksa v živo v celoti prepovedati, ne pa zgolj omejiti njihovo oglaševanje ali omejiti lokacije ali prikazovanje zunaj gledališča, kjer potekajo, ali omejiti starost tistih, ki jim je dovoljen vstop? Na ta način so prikazi v živo z nehlinjenim seksom obravnavani strožje kot prikazi v živo s simuliranim seksom ali filmi s pravim seksom. Ali lahko Williamsova strategija, utemeljena na cilju, pokaže, zakaj je tako?

Da bi se pripravili na to vprašanje, bi lahko sestavili seznam možnih upravičenj za to, da bi različne oblike pornografije različno obravnavali. Domnevam, da nimamo nobenega dobrega razloga za prepričanje, da katerakoli pornografija, ki jo sedaj obravnavamo, dejansko pozitivno in hvalevredno prispeva k svobodni izmenjavi idej o človekovem razcvetu. (Poročilo obravnava trditev, da nekatera pornografija pozitivno prispeva k temu, in zdi se, da jo zavrača kot prevaro. Priporoča zgolj to, da naj sprejmemo domnevo, da bi nekatera pornografija utegnila dati tak prispevek.) Tako ne moremo razločevati med različnimi oblikami na temelju naših sedanjih prepričanj, da so pozitivni prispevki nekaterih oblik večji kot prispevki drugih, da je pozitivni prispevek, na primer filma *Globoko grlo*, večji od kabaretne uprizoritve glavnih dogodkov tega filma. Vendar smo lahko kajpada zmožni upravičiti razločevanje med različnimi oblikami pornografije v skladu z Williamsovo strategijo na nek drug način. Če naposled mislimo, da se pornografija sklicuje na manj privlačne vidike človekove osebnosti, utegnemo tudi misliti, da je neomejeno objavljanje in uporabljanje pornografije v veliki meri zmotna smer v človekovem razcvetu. Williamsova strategija nas utegne prepričati, da utegne biti škoda za človekov razvoj še večja, če bi bila vsa pornografija prepovedana, saj si ne moremo biti gotovi glede naših pogledov na človekov razcvet, ker nas spolzka strmina opozarja, da utegnemo prepovedati preveč, in ker vsakršno omejevanje že zgolj samo na sebi v vsakem primeru škodi procesu družbenega razvoja, ker stori, da je ta proces manj zadeva racionalne in premišljene izbire. Vendar pa je to v veliki meri vprašanje uravnovešanja in smo lahko pripravljeni nekatere oblike pornografije omejiti bolj kot druge navzlic tem tekmujočim argumentom Williamsove strategije, če (1) smo prepričani, da ta oblika dejansko predstavlja posebno nevarnost ožje pojmovane osebne škode, ali (2) če smo prepričani, da ta oblika predstavlja neko posebno nevarnost kulturnega onesnaženja, ki bo, tako smo prepričani, prizadejalo večjo škodo za obete človekovega razcveta kot druge oblike, ali (3) če mislimo, da smo lahko bolj varni pri naši opori na spolzki strmini, če to obliko prepovemo, to je,

da lahko osnujemo zakonodajo, ki specifično meri na to obliko, ki v praksi ne bo z odpadki odnesla stran ničesar vrednega.

Poročilo pravi, da so prikazi v živo drugačni od filmov zato, ker prvi vključujejo gledalca, kot da "je v istem prostoru" kot "ljudje, ki so dejansko vključeni v seksualno dejavnost". Ravno "iz tega odnosa med dejanskimi ljudmi izvira posebna spornost, ki jo veliko ljudi pripisuje ideji prikaza seksa v živo, in čut, da je vključena vrsta voajerizma še posebej ponižujoča tako za občinstvo kot za izvajalce".[4] Za to zadnjo sugestijo si lahko mislimo, da je dvoumna. Utegne pomeniti, da je upravičenje za prepoved prikazov seksa v živo v dejstvu, da tako veliko ljudi ugovarja drugim, ki opravljajo seks v živo ali ki jih gledajo, da je tako veliko število drugih ljudi prepričano, da je to ponižujoče. V tem primeru je argument prve vrste, ki smo ga pravkar razlikovali: zadevna škoda je neposredna osebna škoda v obliki duševnega trpljenja ali bolečine tistih, ki vedo, da se drugi obnašajo na ponižujoč način. Toda poročilo se ne more konsistentno sklicevati na tovrstno škodo kot upravičenje za prepoved, saj nekje drugje izrecno zavrača idejo, da je tovrstna škoda lahko kaj šteje. "Če smo sprejeli kot podlago za to, da se neka oseba prisili v neko dejanje, dejstvo, da bi bili drugi razočarani celo z mislijo, da ta oseba opravlja ta dejanja, potem bi zanikali sploh kakršnokoli dejansko individualno svobodo."[5]

Tako bi morali vzeti drugo interpretacijo pripomb o prikazih seksa v živo, ki pravi, da je treba te prikaze prepovedati ne zato, ker so mnogi ljudje prepričani, da so ponižujoči, temveč zgolj zato, ker so ponižujoči. To je treba potem razumeti kot sklicevanje na drugo vrsto upravičenja za omejevanje: močna domneva v prid svobode izražanja mora tukaj pripeljati do prepovedi, saj je kulturno onesnaženje, ki bi bilo vsiljeno s prikazi seksa v živo, in torej poslabšanje za doseganje najboljših okoliščin za človekov razvoj preveliko, da bi take prikaze ohranili znotraj domneve Williamsove strategije. To je kajpada izjemno upravičenje, da bi tako izločili prikaze seksa v živo, kajti poročilo poudarja, da bodo prikazi seksa v živo vsekakor tako redki in bodo ugajali tako omejenemu občinstvu ter bodo sorazmerno tako dragi, da bi moral biti vpliv, ki bi ga lahko imeli na splošno okolje, tako majhen, pa naj si bo le-ta dober ali slab. Za prikaze v živo bi bilo zelo neverjetno, da bi bili večja splošna grožnja za kulturno onesnaženje kot pa vse preveč brezživljenjske in depresivno obscene fotografije in filmi, ki jih poročilo dopušča, čeravno omejuje, in od katerih je vsako/vsakega mogoče kopirati in razpečevati v milijonih.

Ali pravkar omenjena tretja vrsta argumenta nudi tukaj boljši argument? Ali je spolzka strmina manjša nevarnost v primeru seksa v živo? Poročilo dejansko pravi, da "se nam v resnici zdi, da predstavitev dejanskega seksa na odru neposredno uvaja domnevo, da motivi nimajo nič več kake umetniške pretenzije".[6] Toda to se zdi nepremišljena pripomba. Ne vem za nobeno resno

[4] Poročilo, str. 138.
[5] Ravno tam, str. 100.
[6] Ravno tam, str. 139.

dramatsko predstavitev, ki uporablja "dejanski seks". To pa je zato – ne glede na očitne probleme tveganja –, ker sedaj ne bi bila dovoljena. Res je, da resna dramatska predstavitev uporablja simuliran seks, kot priznava poročilo, in le stežka je mogoče trditi, da je strast za realizem na odru nekonsistentna z "umetniškimi pretenzijami". Ena cela šola teorije drame dokazuje ravno nasprotno. Na nekem mestu poročilo – očitno kot dokaz za prepoved – pripominja, da je "prikaz v živo sodobni *happening* z neznanim prihodnjim koncem, na katerega je občinstvo lahko zmožno vplivati ali v katerem lahko sodeluje".[7] Toda ta odlomek bi lahko vzeli iz eseja o ciljih Arthauda ali Geneta ali celo Brechta ali ducata drugih ambicioznih dramatikov, vsak režiser, ki bi bil popolnoma ravnodušen do takega pojmovanja gledališča, pa bi bil verjetno dolgočasen zakotnež. Argument spolzke strmine se zdi posebno močan, ne pa posebno šibek, v primeru seksa v živo na odru. Nenehna odkrita prepoved dejanske kopulacije nedvomno omejuje dramo v njenem preučevanju odnosa med umetnostjo in tabujem; domneva, da so posledice seksa v živo v resnem gledališču tako napovedljive kot zelo slabe, pa izdaja, tako mislim, natanko zahtevo po vsevednosti, ki jo Williamsova strategija graja. Ni moj sedanji cilj predlagati, da bi bilo treba prepoved omiliti, temveč le, da strategija poročila ne ponuja nobenega zelo jasnega ali zelo učinkovitega dokaza, zakaj tega ne bi smeli storiti.

Zakaj omejevati?

Iz težav poročila pri razkrivanju prikazov seksa v živo ne smemo narediti prevelikega cirkusa. Čeravno je poročilo izjemen primer političnega argumenta, je navzlic temu politični argument tako v smislu, da upa, da bo opogumilo zakonodajo, kot tudi v drugačnem smislu, da je skupen produkt mnogih ljudi z različnimi pogledi. Nemara so člani komiteja čutili, da prikaze seksa v živo – celo v omejeni obliki – ni mogoče dopuščati, pa naj bo argument dober ali slab. Vendar pa je poanta pomembna zato, ker ponazarja veliko moč različnih domnev, utelešenih v Williamsovi strategiji, in kako težko je znotraj te strategije upravičiti vsakršno izjemo glede permisivne politike, ki jo na splošno priporoča.

Zato se lahko obrnemo na pomembnejši del priporočil poročila, ki je v razliki, ki jo poročilo potegne med omejitvijo in prepovedjo pornografije. Če Williamsova strategija argumentira proti popolni prepovedi pornografskih fotografij in filmov razen v zelo izjemnih primerih, ali lahko potem konsistentno sprejme omejitve, ki jih poročilo priporoča? Poročilo ponuja različne argumente, ki predlagajo upravičenje razločka. Ti argumenti sodijo v skupine, ki so precej podobne različnim vrstam argumentov, ki smo jih obravnavali pri upravičevanju posebne obravnave prikazov seksa v živo. Argumentira v prid omejitev, ki jih priporoča glede odkritega prikazovanja in oglaševanja pornografije, na primer, (1) da je osebna škoda, ki jo povzroči tako prikazovanje, veliko večja od škode, ki jo povzroči zgolj zasebna poraba, (2) da je večje tudi kulturno onesnaževanje in (3)

[7] Ravno tam, str. 138.

da je spolzka strmina manjša nevarnost v primeru omejitve zato, ker če je pravo dragoceno gradivo ujeto v omejitve, pa je navzlic temu še vedno dovoljeno, da stopi v izmenjavo idej na zadostno učinkovit način. Ogledati si moramo vsako od teh trditev, jaz pa jih bom obravnaval v obratnem vrstnem redu.

Poročilo argumentira v prid zadnje trditve, da omejitev pornografske publikacije na prostovoljno občinstvo ne spodkoplje ciljev publikacije, ki so nemara različni od ciljev njenega avtorja, ki utegne zaslužiti manj denarja. Vendar pa ta personifikacija gleda precej ozko na cilje publikacije, tako stališče pa ne ustreza Williamsovi strategiji. S stališča te strategije, ki poudarja prispevek, ki ga izraz utegne dodati k reflektivnemu iskanju novih možnosti družbene in kulturne prakse, pa utegne biti način, kako je pornografija predstavljena občinstvu, enako pomemben kot njena vsebina. Čeravno pornografija sama na sebi ne utegne biti neka oblika umetnosti (poročilo poučno govori o tem težavnem vprašanju), je analogija tukaj ustrezna. Ko je Duchamp razstavil straniščno školjko v umetnostni galeriji, je nekaj izjavil o naravi umetnosti – izjava je zaposlovala kritike še mnoga leta –, nekaj, kar ne bi mogel povedati tako, da bi povabil prostovoljno občinstvo, da bi videlo taisti predmet v javnem stranišču. Njegov medij je bil gotovo njegovo sporočilo. Če smo pozorni zgolj na neposredni cilj pornografije in menimo, da je ta cilj zadovoljitev tistih, ki so voljni prevzeti težave in tvegati zadrege, da bi si to zadovoljitev zagotovili, potem omejeno objavljanje utegne služiti temu cilju. Če pa nas skrbijo posledice objavljanja – kakor Williamsova strategija pravi, da bi nas morale – za raziskovanje oblik življenja, potem omejeno objavljanje preprosto ne pomeni manj objavljanja. Je objavljanje nečesa drugega. Omejeno objavljanje pušča nekatere hipoteze popolnoma pri miru: hipotezo, da bi seks moral vstopiti na vse ravni javne kulture v isti meri kot, na primer, romance žajfnic ali filmske bagatele in igrati vlogo v vsakdanjem življenju, ki naj bi jo potem igral. Utegne obstajati dober razlog, zakaj ne dopustiti, da bi se ta hipoteza predstavila na najbolj naraven in učinkovit način. Vendar pa to ne more biti zdaj podani razlog, da se tisti, ki so že spreobrnjeni, ne utegnejo pritoževati toliko časa, dokler so njihove lastne potrebe (morda celo neprimerno) zadovoljene.

Ali je druge vrste argument, da četudi nevarnost kulturnega onesnaženja ni dovolj močna, da bi upravičila prepoved, pa je navzlic temu dovolj močna za upravičenje omejitve, kaj močnejši? Ta argument vsebuje, tako mislim, naslednji komentar iz poročila:

> “Ena priča na našem pričevanju je jasno povedala, da se veseli družbe, v kateri nobena stvar, ki bi se dogajala v parku, ne bi bila bolj presenetljiva kot kaj drugega, razen morda v smislu, da bi bila bolj neverjetna. Večina nas dvomi, ali bo do česa takega kdaj prišlo ali da se nič ne bo izgubilo, če bo do česa takega prišlo. Vendar se manj veselimo sveta, v katerem se seksualna dejavnost ne bo zgolj opravljala in bo vidna v javnosti, temveč bo tudi ponujena, da bi bila vidna tako, da bodo kopulirajoče se stranke spodbujale interes mimoidočih. Vendar pa je to v resnici ravno tisto, kar

> počne javno prikazana pornografija ... Temeljna poanta, da pornografija vključuje po svoji naravi neko kršitev razmejitve med javnim in zasebnim, se izgubi, ko pornografija ne obstaja zgolj za zasebno rabo, temveč se javno prikazuje."[8]

"Temeljna poanta" zadnjega stavka predlaga, da javno prikazovanje grozi, da bo porušilo kulturno pomemben razloček med javno in zasebno dejavnostjo. Vendar pa se to zdi pretirana trditev. Bilo bi natančneje, tako mislim, reči, da javno prikazovanje pornografije izkorišča ta razloček – tisto, kar prikazuje, ne bi bilo šokantno ali (za tiste, ki bi se jim to utegnilo zdeti tako) privlačno brez tega razločka –, vendar ta razloček izkorišča na način, ki bi utegnil (ali pa tudi ne) preurediti meje, tako da ljudje, navajeni (nemara bi morali reči utrjeni) na javno prikazovanje fotografij kopulacije, ne bi več mislili, da so taka prikazovanja popolnoma neustrezna za javni prostor. Iz tega ne sledi, da če bi bile meje preurejene na tak način, da bi bile potem še nadalje preurejevane, tako da bi ljudje privzeli enako držo do kopulacije na odprtih prostorih parkov. Samo poročilo, kot smo opazili, vztraja pri posebnem značaju seksa v živo zgolj zato, ker je biti "v istem prostoru" kot ljudje, ki se dejansko parijo, tako drugačno od gledanja fotografij takih ljudi. Vendar predpostavimo, da bo javno prikazovanje fotografij približalo dan, v katerem bodo meje še nadalje preurejene, tako da bo sama kopulacija postala veliko bolj javna dejavnost, kakor je danes. To ne pomeni, da bo sam razloček med javnim in zasebnim, ki ima gotovo velik kulturni pomen, padel. Bili smo priča velikim preureditvam teh meja celo v zadnjih letih. Ljudje zdaj jedo na javnih mestih, se poljubljajo in objemajo v javnosti in se igrajo nagi vsaj na nekaterih javnih plažah, to pa so dejavnosti, ki so – še ne tako daleč nazaj – sodile trdno v zasebni prostor. Meje, ki jih kultura postavlja glede javnega, so se v istem obdobju skrčile tudi na druge načine: za ljudi je zdaj veliko manj verjetno kot prej, da bodo, na primer, molili v javnosti, saj je drža, da je molitev bolj zasebna kot javna dejavnost, omejena na dom ali na posebna mesta čaščenja, postala veliko bolj razširjena. Res je, razsežnosti in obrisi javnega prostora ustrezno sodijo v dialog preko primerov o možnostih človekovega razvoja, v dialog, ki ga Williamsovo poročilo želi zaščititi. Življenjskost in značaj temeljnega razločka, temeljno idejo, da mora obstajati zasebni prostor, bolj ogroža vsakršna zakonsko vsiljena zamrznitev meja, postavljenih v kakršnemkoli posebnem času, kot pa dopuščanje, da trg izražanja nenehno znova preuči in znova potegne te meje. Komite pravi, da ne bi rad videl sveta, v katerem bi bili obrisi zasebnega postavljeni na način, kakor ga opisuje in se ga boji. Vendar pa se zdi, da je to natanko tista vrsta mnenja, za katero Williamsova strategija dokazuje, da bi jo morali obravnavati s spoštljivim skepticizmom. Ni jasno, zakaj si zasluži, da bi bilo to mnenje bolj vsiljeno z zakonom kot pa mnenje drugih, ki se bojijo sveta, v katerem bodo otroci svobodni, da fantazirajo o obscenih fotografijah v zasebnosti.

[8] Ravno tam, str. 96-97.

Kaj pa o prvi vrsti razlogov, ki utegnejo podpirati osrednji razloček med prepovedjo in omejitvijo? Ta se sklicuje na večjo osebno škodo. Poročilo dokazuje, da če pornografija ne bi bila omejena tako, kakor predlaga, potem bi bila osebna škoda, ki bi jo povzročila, veliko večja ali pa bi imela tak značaj, da bi moral biti zakon nanjo bolj pozoren, kot pa osebna škoda, ki bi jo povzročila omejena pornografija in pornografija kot v bistvu zasebna dejavnost. Če je to pravilno, potem v resnici utegne ponuditi argument za omejitev, ki ne velja za popolno prepoved. Če je mogoče pokazati, da javno prikazovanje pornografije v obliki, na primer, oglaševanja povzroča posebno ali večjo škodo mimoidočim, potem domneva Williamsove strategije – čeravno je dovolj močna, da spodkoplje argumente za prepoved – utegne pasti pred zahtevami za omejitev. Toda kaj pa je ta posebna ali resna škoda, ki jo utegne povzročiti javno prikazovanje? Ni nevarnost nasilnega napada ali seksualne zlorabe. Poročilo zavrača dokazno gradivo, ki mu je bilo ponujeno, da bo celo neomejena pornografija povzročila porast takih prestopkov, kot v najboljšem primeru neprepričljivo. Škoda je prej tiste vrste, ki jo predlaga beseda, ki jo prevzema tudi poročilo: "žaljivost".

Še enkrat velja podrobno izpostaviti jasen in natančen jezik samega poročila:

> "Za zakon proti javni spolnosti bi na splošno mislili, da je v skladu s pogojem škode v smislu, da če so člani javnosti vznemirjeni, zaskrbljeni, se zgražajo, posiljeni ali ozlovoljeni ob tem, ko so priča neki vrsti aktov, potem to tvori ozir, v katerem javno opravljanje teh aktov škoduje njihovim interesom in jim daje razlog za ugovarjanje ... Za žaljivost javno prikazane pornografije se nam zdi, ... da je v skladu s tradicionalno sprejetimi pravili, ki ščitijo interes za javno dostojnost. Za omejitve glede svobodne prodaje teh publikacij in analognih ureditev za filme se nam torej zdi, da so upravičene ... Če do konca vztrajamo v tej smeri argumentacije, se kajpada znajdemo v situaciji, v kateri bodo ljudje ugovarjali že vednosti o tem, da se pornografija uporablja v zasebnosti. Če smo sprejeli kot podlago za to, da se neka oseba prisili v neko dejanje, dejstvo, da bi bili drugi vznemirjeni celo z mislijo, da ta oseba opravlja ta dejanja, potem bi zanikali sploh kakršnokoli dejansko individualno svobodo."[9]

Predzadnji stavek, če ga dobro razumem, postavlja argument, ki se razlikuje od drugih, namreč, da bosta gnus ali druga žalitev, povzročena ljudem, ki jih prizadene že zgolj vednost, da pornografija obstaja, "manj živa, neposredna in resna" kot gnus, ki ga povzročajo neposredni stiki z nedostojnimi prikazi. Vendar pa to še zdaleč ni videti jasno, še posebej, če upoštevamo število tistih, za katere je verjetno, da bodo utrpeli te različne škode. Vse je seveda odvisno od tega, koliko prikazovanj bo trg dopustil in kje bo trg postavil te prikaze, če bi bila pornografija popolnoma neomejena. Če vzamemo za koristno vodilo sedanjo situacijo v mestu New York, potem bo le zelo majhen del prebivalstva v Britaniji

[9] Ravno tam, str. 99-100. Glede poante o zanikanju dejanske svobode v predzadnjem stavku poročilo navaja H. L. A. Harta, *Law, Liberty, and Morality*, Stanford: Stanford University Press, 1963, str. 45 in dalje.

pogosto prisiljen, da se sreča s prikazi, če bi le-ti obstajali, ali pa da bi moral v veliki meri prilagoditi svoja življenja, da bi se jim nasploh izognil. Nedvomno, da bi bil veliko večji del prebivalstva zelo vznemirjen že zgolj zaradi dejstva, da obstaja javno prikazovanje pornografije, četudi se to ne dogaja na njihovih javnih poteh, vendar pa bi to bil primer tega, da je nekdo vznemirjen zaradi vednosti, kaj drugi počnejo, ne pa zaradi gledanja tega. Četudi je moja domneva zmotna (kar se sicer utegne zgoditi) in bi bila nesreča, ko dejansko naletimo na pornografijo, v resnici velik vir duševnega vznemirjenja v družbi, ki je dopustila pornografijo brez omejitev, je to le stežka tako razvidno in tako zlahka napovedljivo, da bi upravičevalo bistveni razloček poročila brez veliko večje količine dokaznega gradiva.

Vendar je zmotno slediti tej poanti, saj poročilo očitno daje večjo težo prejšnji poanti, da vznemirjenje tistih, ki se zgražajo že zgolj ob vednosti, da obstaja pornografija, sploh ne bi smelo šteti v splošnem izračunu osebne škode, ki jo povzroča pornografija. Toda zakaj ne bi smelo šteti? Poročilo pravi le, da če bi tovrstni škodi bilo dovoljeno, da šteje, potem bi zanikali vsakršno individualno svobodo. Lahko bi upravičeno vprašali, zakaj poročilo, če je ta opazka smiselna, argumentira zgolj proti temu, da bi štela gnus-škoda, ki izvirata iz zgolj vednosti o tem, kar je mišljeno, da naj bi bilo gnusno. Zakaj namesto tega ne argumentira proti temu, da bi štela sploh vsakršen gnus-škoda, vključno z gnusom-škodo, ki izvirata iz dejanskega gledanja domnevno gnusnega akta? Zdi se, da je poanta v tem, da se moramo nekje ustaviti, tako da ne šteje ves gnus-škoda, vendar pa to ne upravičuje posebne točke, ki si jo poročilo izbere za svojo zaustavitveno točko.

Vendar pa ne bom zasledoval niti tega vprašanja, saj ne morem v veliki meri osmisliti začetne trditve poročila. Seveda bi bila individualna svoboda zelo omejena, če nobenemu ne bi bilo dovoljeno, da bi storil kako stvar, ki bi se vsaki drugi osebi zdela žaljiva. Vendar pa je zadevni predlog, za katerega je komite prepričan, da bi zanikal "kakršnokoli dejansko svobodo", veliko bolj šibek od tega.[10] Predlog je zgolj, da bi moral gnus, ki ga ljudje čutijo, ko izvedo, da drugi počnejo tisto, kar oni štejejo za žaljivo, nastopati skupaj z drugimi vrstami duševnega in fizičnega vznemirjenja v izračunu tega, ali bi morali spodkopati domnevo v prid svobode. Tako je vprašanje, ali bo škoda do tistih, ki se bodo čutili užaljeni, odtehtala željo vseh onih, ki si želijo početi tisto, kar bo žalilo one druge. Če bi bil užaljen zgolj en človek ali peščica ljudi, potem bi obstajala le majhna nevarnost tega. Drugače bi bilo, če bi se neka dejavnost zdela veliki večini gnusna. Toda to, ali bi ogorčenje večine potem pustilo veliko večjo

[10] Poročilo na tem mestu navaja v podporo svojega argumenta Harta. Vendar pa se zdi, da Hartov argument sestoji zgolj iz pravkar prepoznane napake: "Kaznovati ljudi zaradi povzročanja te oblike vznemirjenja bi bilo enako temu, da jih kaznujemo preprosto zato, ker drugi ugovarjajo tistemu, kar počnejo, edina svoboda, ki bi soobstajala s to razširitvijo utilitarnega načela, pa je svoboda delati tiste stvari, ki jim *nihče* resno ne ugovarja. Taka svoboda pa je očitno povsem brez vrednosti." (Hart, *Law, Liberty, and Morality*, str. 47 (kurziva moja). Prvi od teh stavkov je *non-sequitur* in ne nudi nikakršnega argumenta proti predlogu, opisanem v tekstu.

individualno svobodo, bi bilo odvisno od tega, kar bi se tej večino zdelo ostudno. Če bi se večini zdelo ostudno, da kdo prakticira religijo, ki je drugačna od uveljavljene religije, potem bi bila svoboda prekršena na tak način, da imamo neodvisen razlog za mišljenje, da gre za resno stvar. (To je razlog, zakaj govorimo o pravici do religiozne svobode.) Vendar domnevajmo, da večina zgolj misli, da je gnusno, če ljudje berejo, gledajo ali razmišljajo o pornografiji v zasebnosti. Argument spolzke strmine usmerja našo pozornost na dejstvo, da če je večini dopuščeno, da dela po svoje, potem se utegne zgoditi, da je posameznikom onemogočeno brati nekatere stvari, ki so zanje vredne branja. Toda čeravno bi bilo tako, bi bilo gotovo pretirano poudarjanje dejstev, če bi rekli, da če ljudem ne bi bilo dovoljena sploh nobena seksualno eksplicitna literatura ali umetnost, potem bi ti ljudje docela izgubili svojo svobodo.

Morebiti poročilo meni, da pravi nekaj drugega od tega. Utegne meniti, da če bi bil sprejet predlog, da ljudje ne smejo početi tega – celo v zasebnosti ne –, kar se zdi večini skrajno gnusno, potem bi ljudje izgubili svojo *pravico* do svobode, saj lahko nič več ne vztrajajo, da je vselej napak za večino, da jih zaradi tega omejuje, čeravno se za njihovo dejansko izgubo svobode izkaže, da ni zelo velika. Soglašam, da je nekakšna taka pravica pomembna (četudi bi se obotavljal imenovati jo pravica do svobode kot take).[11] Toda to, ali ljudje imajo to pravico, je natanko – kot načelna zadeva – tisto, kar je tu predmet spora. Lorda Devlina, na primer, in domnevno gospo Whitehouse, lorda Longforda in tudi druge člane domnevne "moralne večine" je mogoče razumeti, kot da izpodbijajo propozicijo, da ljudje to pravico imajo. Če gre tu za nekakšno pravico do svobode, ne pa za samo svobodo, potem se je poročilo vsekakor oddaljilo od Williamsove strategije, razen če je mogoče pokazati, da je ta pravica, ne pa zgolj veliko področje svobode, bistvena za premišljen družbeni razvoj. Poročilo ne ponudi argumentov, zakaj je to tako. V naslednjem razdelku bom dokazoval, da ta ideja oporeka značaju na cilju utemeljene Williamsove strategije. Toda četudi domnevamo, da je tako pravico mogoče izločiti iz te strategije, se potem vprašanje, ki sem ga trenutek pred tem postavil na stran, znova pojavi. Če je pravica do svobode pravica do tega, da naša svoboda ni omejena preprosto zato, ker se drugim gnusi tisto, kar mi predlagamo, da bi delali, zakaj potem ta pravica ne vključuje pravico do tega, da delamo v javnosti, kar hočemo ne glede na to, da večina utegne biti užaljena, če bi to dejansko videla? Mislim, da tu nobena stvar v subjektivnem značaju škode, ki jo večina utrpi, ko vidi tisto, kar se ji zdi gnusno, ne more ponuditi nujnega razločka. Kajti zadevna žaljivost ni zgolj žaljivost za estetske okuse večine, kakršna je žaljivost, ki jo ljudje lahko najdejo v rožnati hiši v Belgraviji. Žaljivost je napolnjena z moralnimi prepričanji, še posebej s prepričanji o tem, katere vrste pogledov v javnem prostoru so nedostojne, ne pa zgolj obžalovanja vredne, tako da bo ljudi užalil pornografski plakat za oglaševanje med že grdimi in cenenimi prikazi na Picadillyju ali Times Squaru. Poročilo dejansko ne pojasni, zakaj dopuščanje, da moralna prepričanja

[11] Glej drugi del tega eseja; glej tudi Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, 12. poglavje.

štejejo na tak način, preko žaljenja, ki ga ljudje utrpijo v javnem prikazovanju zaradi njihovih moralnih prepričanj, dejansko ne krši individualne pravice, ki je kajpada napadena, ko se sama večina brani pred žaljivostjo, nemara bolj boleče, preko svoje vednosti, kaj se dogaja za zaprtimi vrati.

Zakaj ne prepovedati?

Tako Williamsova strategija dejansko ne ponudi zelo prepričljivih razlogov za delujoči razloček, ki naj bi bil po mnenju poročila temeljen za njegova priporočila, razloček med prepovedjo in omejitvijo. Vendar pa je položaj – tako vsaj mislim – celo še slabši od tega, ker ni jasno, da strategija nudi celo dober argument za splošno permisivna priporočila poročila o uporabi pornografije v zasebnosti. Strategija privzame držo strpnega skepticizma o vprašanju glede tega, kateri "družbeni, moralni ali intelektualni razvoj" se bo izkazal za "najbolj zaželenega" za človekov razcvet. Zahteva nekaj podobnega kot svobodno tržišče v izražanju idej o tem, kakšni naj bi bili ljudje in kako naj bi živeli, to pa ne zaradi tega, ker naj bi bila svobode izražanja dobra sama na sebi, temveč zato, ker omogoča raznolikost hipotez o najboljšem razvoju, ki naj bi se oblikovale in preverjale v izkustvu. Toda ali ta strategija pušča dovolj prostora za hipotezo, ki je (ali se vsaj zdi) v tem trenutku najbolj privlačna? To je hipoteza, da se bodo ljudje razvijali drugače in najbolje in našli najbolj primerne okoliščine za svoj lastni razcvet, če njihov zakon goji plemenito, ne pa ponižujočo, držo do njihove seksualne dejavnosti, tako da prepoveduje – celo v zasebnosti – prakse, ki so dejansko perverzije ali izkrivljanja seksualnega izkustva. Ne moremo biti gotovi, da je ta hipoteza, ki jo bom imenoval hipoteza vsiljevanja, zdrava. Mnogi izmed nas so prepričani, da ni zdrava. Toda ali smo lahko prepričani o tem? Poročilo včasih predlaga, da si bodo le tisti, ki "mislijo, da so bile temeljne človeške moralne resnice postavljene kot nespremenljive za vse večne čase, na primer v religioznih okvirih",[12] želeli zahtevati hipotezo vsiljevanja. Vendar sam ne vidim razloga, zakaj bi to moralo biti tako. Tisti, ki se jim zdi hipoteza vsiljevanja sprejemljiva, utegnejo reči, da predstavlja njihove najboljše sodbe, čeravno se kajpada lahko motijo, tako kot bi oni, ki zavračajo hipotezo, morali dovoliti, da se lahko motijo.

Recimo, da odgovorimo tako, da prepoved zamrzne trg v izražanju, tako da je hipoteza vsiljevanja eno od stališč, ki ne bi smela biti dovoljena, da jih preverimo, saj bi se potem naredila za imuno za ponovno preverjanje. Izkustvo le stežka podpira to trditev, vsaj v demokracijah. Kajti čeravno je zakon o obscenosti v Veliki Britaniji sorazmerno represiven vse od viktorijanskih časov, je postal v celoti vztrajno bolj in bolj liberalen v praksi, če že ne v besedilu, kot rezultat nepornografske politične razprave o pornografiji in tudi kot rezultat dejanj tistih, ki se dovolj močno zavedajo načela ali so dovolj pohlepni, da kršijo zakon. Vsekakor pa je to kompliment, ki ga je mogoče zlahka vrniti. Morda bo družba, ki jo je oslabila konformnost v zadevah seksualne prakse in izražanja, po-

[12] Poročilo, str. 55.

stala družba, v kateri je manj verjetno, da bodo bolj liberalne drže našle svoj glas ali prisluh v politiki. Vendar pa je družba, oslabljena s permisivnostjo, ustrezno družba, za katero je manj verjetno, da bo skrbela za prednosti javne in javno vsiljene morale.

To ni argument, da Williamsova strategija dejansko priporoča prepoved, temveč prej argument za to, da bi morala biti nevtralna med prepovedjo in permisivnostjo. Skepticizem glede najbolj zaželenega razvoja za človeška bitja ali glede najbolj zaželenih okoliščin za njihov razcvet ne bi smel izključiti niz okoliščin, za katere zelo veliko ljudi meni, da so sploh najbolj obetajoče. Priporoča odprt politični proces, kjer kazenski zakonik ne igra nobene bistvene vloge in ni, na primer, v privilegiranem položaju nasproti spremembi. Vendar to, kot sem pravkar povedal, ne zagovarja sedanje permisivnosti nič bolj kot sedanje prepovedi. Skepticizem utegne morebiti ponuditi argument za to, da damo sedaj prednost eni, ne pa drugi hipotezi preko nečesa podobnega, kot je teorija "petdesetih laboratorijev" Louisa Brandeisa. Ta slavni sodnik je predlagal, da naj različne države (in teritoriji) Združenih držav eksperimentirajo z različnimi ekonomskimi in družbenimi modeli, tako da bi se iz primerjave utegnil pojaviti najboljši sistem. Toda zaradi tega razloga nobena posamezna država sedaj ne potrebuje – tako vsaj mislim – tega, da bi se izognila prepovedi pornografije. Obstaja že dovolj eksperimentiranja na ravni permisivnosti, ki jo poročilo priporoča, če že ne bolj korenite alternative, v drugih državah.

Toda doslej sem zanemaril vztrajanje Williamsove strategije, da mora biti kulturni razvoj zavesten in premišljen, to je, da mora biti samorazvoj. Za to bi lahko mislili, da predlaga, da bi kulturni razvoj moral biti rezultat posameznikov, ki zase odločajo, katera življenjska oblika najbolj ustreza njihovim lastnim okoliščinam ali, če je to preveč veličastno, za katere čevlje se zdi, da se prilegajo in da potemtakem že od začetka izključuje hipotezo vsiljevanja. Vendar je le težko uvideti, zakaj domnevno privlačna ideja, da družbeno iskanje najboljših okoliščin za izpolnitev mora biti premišljeno in samozavestno, zahteva to posebno obliko individualizma. Saj je v demokraciji politika neko ustrezno (nekateri bi rekli točno določeno ustrezno) sredstvo, preko katerega si ljudje prizadevajo določiti okoliščine njihovega položaja in dati učinek svojim lastnim prepričanjem o okoliščinah človekovega razcveta. Zgolj v politiki, na primer, lahko ljudje na nek učinkovit način izrazijo svoj čut za pravičnost ali čut za ohranitev pretekle umetnosti, ali čut za načrtovanje prostora, v katerem bodo delali in živeli, ali čut za izobrazbo, ki jo bodo njihovi otroci vsaj povečini dobili. V politiki kajpada obstajajo poraženci, vendar ne moremo reči, da je družbeni razvoj svoje lastne kulture nepremišljen ali nezaveden ali sicer ne samorazvoj zgolj zato, ker prepričanja nekaterih ljudi ne zmagajo.

Ko enkrat dopustimo, da je politična dejavnost del ideje družbene samo-opredelitve, potem iz ideje, da bi morala biti človeška bitja zavestni igralci v procesu razvijanja svoje lastne kulture, ne moremo potegniti nobene diskvalifikacije hipoteze vsiljevanja kot teorije o človekovem razcvetu, ki naj bi

bila enakovredna drugim teorijam. Poročilo ugotavlja, kot sem rekel že prej, da iz te ideje sledi, da je človekov razvoj "proces, ki ga samega na sebi ustrezno delno tvorita svobodno izražanje in izmenjava človeške komunikacije".[13] Vendar pa je takoj nejasno, kaj to pomeni. Ta sklep je neoporečen, tako vsaj mislim, če pomeni zgolj to, da bi morali svobodo govora, kakor je konvencionalno definirana, varovati. Vendar pa sklep ne drži, če pomeni, da morajo ljudje imeti pravico do zasebnosti, ki večini onemogoča, da bi dosegla kulturno okolje, za katero meni, da je – po celovitem premisleku – najboljše. Predpostavimo, da je skupnost prepričana, da taka pravica obstaja in da bi bilo posledično napak prepovedovati uporabo pornografije v zasebnosti. Taka odločitev bi izrazito omejila zmožnost posameznikov, da bi zavestno in premišljeno vplivali na svoje lastne okoliščine in na razvoj svojih otrok. Omejila bi njihovo zmožnost, da ustvarijo kulturno zgradbo, za katero menijo, da je najboljša, zgradbo, v kateri ima seksualno izkustvo nasploh dostojanstvo in lepoto, brez katerih bi zgradba njihovega lastnega seksualnega izkustva in izkustva njihovih družin verjetno imela te kvalitete v manjši meri. Ne bi bili svobodni pri opravljanju propagande za hipotezo vsiljevanja v politiki na enaki podlagi, kot bi bili drugi svobodni pri opravljanju propagande za, na primer, konservacijske programe ali programe državne pomoči umetnosti. To je, preprosto tako, da bi ponudili svoje razloge za prepričanje, da vsiljevanje ponuja najboljše okoliščine za človekovo izpolnitev. Opravili bodo z odgovorom, da bo družba, ki izbere vsiljevanje, zaradi tega postala družba avtomatov, ki jih vodijo slepe sile, ne pa družba, ki obvladuje svoje lastne zadeve. Ta odgovor pa je zmoten. Če nas skrbi zgolj moč posameznikov, da bi vplivali na okoliščine, v katerih se morajo poskušati razvijati, bo vsakršna teorija samorazvoja, ki večini prepoveduje uporabo politike in zakona, celo kazenskega zakonika, vsaj *prima facie* spodkopavala samo sebe.

Vse to kaže pomembnost tega, da ne bi zamenjevali argumenta Williamsove strategije, da bi ljudje morali obvladovati razvoj družbenih okoliščin, v katerih poskušajo uspevati, ne pa biti nevedni predmeti družbenih sil, z zelo različnim argumentom, da bi morala vsaka oseba – iz nekega drugega razloga – imeti neko sfero, ki ji je zasebna in v kateri je zgolj ona odgovorna, odgovorna zgolj svojemu lastnemu značaju za tisto, kar počne. Ti dve ideji nista (kakor se včasih misli) dve strani istega kovanca, temveč sta antagonistični ideji, zato ker zaščita zasebne sfere, priznanje individualne pravice do tovrstne zasebnosti, na splošno omeji moč ljudi, da bi izkoristili svoje lastne ideje o najboljših okoliščinah za človekov razcvet. Njihova moč, da bi to storili, je omejena bodisi v primeru, da je tej pravici dan zakonit položaj bodisi tako, da je vključena v ustavo, kakršna je ustava ZDA, bodisi tako, da je zgolj sprejeta kot del moralne zgradbe. Pojem pravice do zasebnosti potemtakem ne sodi v razred strategij za zagovarjanje permisivne drže do pornografije, ki so utemeljena na cilju, temveč v zelo drugačen razred strategij, utemeljenih na pravici, saj ta pojem dokazuje, da bi ljudje morali imeti zasebno sfero, čeravno to prej škodi kot koristi dolgoročnim

[13] Ravno tam, navedeno v drugi opombi.

ciljem družbe in potemtakem daje večini ljudi manj, ne pa več dejanskega nadzora nad načrtovanjem svojega okolja. Pravice do zasebnosti ni mogoče izločiti celo niti iz zapletene različice Williamsove, na cilju utemeljene strategije, vsaj iz take, kakršna je sedaj.

Tako glavna poanta ostaja. Williamsova strategija bi morali biti ravno tako gostoljubna do hipoteze vsiljevanja kot do bolj permisivne sheme poročila. Moram biti previden, da te poante ne bi napačno opisal. Ne trdim (v duhu tistih, ki ta argument postavljajo proti liberalizmu), da je strategija krožna ali v protislovju s samo seboj. Ni moja poanta, na primer, da bi morala strategija aplicirati enak skepticizem na samo sebe kot na teorije o zaželenih okoliščinah človekovega razvoja. Vsakršna politična teorija je upravičena – dejansko prisiljena –, da zahteva resnico zase in da se tako sama izvzame iz vsakršnega skepticizma, ki ga podpira. Moja poanta je namesto tega odvisna od razlikovanja med vsebino in posledicami Williamsove strategije. Tisti, ki dajejo prednost popolni prepovedi pornografije, utegnejo – glede tega soglašam – postaviti svoje stališče na isto raven kot Williamsovo strategijo in v neposredno nasprotje s to strategijo. Utegnejo trditi, da smo lahko prepričani, da je najboljša možnost za človekov razvoj v družbi, ki vsepovsod prepoveduje vsakršno pornografijo, tako da ne bi smeli dopustiti niti politične razprave o alternativah. Vendar pa jim prepovedi *ni treba* braniti na ta način. Lahko sprejmejo Williamsovo strategijo in se nanjo sklicujejo kot na garanta za politično delovanje, ki meri na preverjanje njihovih lastnih prepričanj o najboljšem razvoju za človekov razcvet (o katerem so kajpada prepričani, čeravno ne morejo biti gotovi). Če postavijo svoj argument na to raven, potem odgovor ni ta, da če se jim posreči, potem povzročijo, da je propaganda za nasprotna stališča težavnejša ali manj učinkovita. Kajti lahko odgovorijo, da bo vsakršna politična odločitev, vključno z odločitvijo, da je prepoved v načelu zmotna, imela natanko enake posledice za druga stališča.

Nasprotniki prepovedi bodo potem napoteni na enega ali drugega od dveh bistvenih argumentov, ki jih poročilo priznava kot možne argumente, vendar pa jih samo ne naredi. Lahko herojsko trdijo, da bo družba, v kateri ljudje dejansko berejo pornografijo v zasebnosti, zaradi tega nudila bolj zaželene razmere za človekovo odličnost. Poročilo se vztrajno in premišljeno izogiba tej trditvi. Ali pa lahko postavijo drugačno in nemara bolj sprejemljivo trditev, da družba, v kateri so ljudje zakonsko svobodni, da berejo pornografijo v zasebnosti, četudi nekateri ljudje to dejansko tudi počnejo, nudi boljše razmere kot družba, v kateri tega nihče ne počne, ker tega nihče ne sme početi. Ta trditev pa daleč presega argument Williamsove strategije, da bi morale različne teorije o najboljših okoliščinah svobodno tekmovati, saj trdi, da je ena taka teorija boljša od drugih teorij, in ne le, da utegne biti boljša. O tem so nekateri člani komiteja nedvomno prepričani, vendar pa poročilo ne nudi nobenih podlag. Potrebujemo pozitiven dokaz, da je svoboda individualne izbire, ali brati ali ne sadistične romane, ali preučevati fotografije oralnega seksa, bistvena ali zelo zaželena okoliščina za človekov razcvet. Ali vsaj, da je nezaželena okoliščina, da bi morali ljudem, ki hočejo te stvari početi, povedati, da tega ne smejo početi. Splošni skepticizem

Williamsove strategije sploh niti ne začne dokazovati takega argumenta, četudi ga podpira propozicija, da bi moral biti človekov razvoj samozavesten, ne pa avtomatski.

Nov začetek

Upam, da je zdaj očitno, katero ribo hočem speči. Ne trdim, da so sklepi poročila preveč konservativni, in gotovo ne trdim, da so preveč liberalni. Trdim zgolj, da na cilju utemeljena strategija, ki jo poročilo uporablja, ni primerna za podporo njegovih sklepov. Iz tega ne sledi, da nobena boljša, bolj prefinjena, na cilju utemeljena strategija, tega ne bi mogla storiti. Moramo se spomniti, da je komite vključeval več članov z velikimi intelektualnimi in praktičnimi zmožnostmi in da je imel za svojega predsedujočega slavnega filozofa z neobičajno močjo in prefinjenostjo. Očitno je, zakaj se bo na cilju utemeljena strategija, ki obljublja, da bodo dolgoročno stvari šle bolje za vsakogar, če sprejmemo tisto, kar nam sedaj ni všeč, zdela privlačna premisa za politični dokument. Vendar pa ni verjetno, da bi lahko katerikoli komite iz te premise izpeljal veliko boljše argumente, kakor ji je bil zmožen izpeljati ta komite.

Moji argumenti v vsakem primeru kažejo splošno slabost na cilju utemeljenih argumentov, ki utegne biti še posebej razvidna, ko te argumente uporabimo za obrambo liberalne drže do pornografije, ki pa je latentna tudi tedaj, ko te argumente uporabljamo za obrambo zavarovanja drugih nepriljubljenih dejavnosti, kakršni sta, na primer, ponarejanje ali sovražni govor. Večina od nas čuti – iz razlogov, ki jih nemara ne moremo v celoti izraziti –, da bi bilo zmotno komunistom preprečevati zagovarjanje ruske invazije Afganistana v Hyde Parku ali neonacistom objavljanje traktatov, ki slavijo Hitlerja. Na cilju utemeljeno upravičenje teh prepričanj predlaga, da četudi nam utegne biti kratkoročno slabše, če smo strpni do gnusnega političnega govorjenja, ker nas vznemirja in ker vselej obstaja določena možnost, da se bo izkazal za prepričljivega za druge, pa obstajajo razlogi, zakaj nam bo navzlic temu dolgoročno bolje – da se bomo približali izpolnitvi ciljev, ki si jih moramo postaviti –, če tak govor dopuščamo. Ta argument ima slabost, da ponuja naključne razloge za prepričanja, ki jih nimamo naključno. Saj zgodba, ki jo običajno pripovedujemo o tem, zakaj je svoboda govora v našem dolgoročnem interesu, ni izpeljana iz katerekoli globoke fizične nujnosti, kakršni so zakoni gibanja, ali celo iz globokih dejstev o genetski zgradbi ali psihični konstituciji človeških bitij; argument je zelo problematičen, spekulativen in vsekakor obroben. Če je zgodba resnična, potem lahko rečemo, da je zgolj preprosto resnična, nihče pa ne more imeti kakega silnega razloga, da bi jo sprejel. Toda naša prepričanja o svobodi govora niso domnevna ali mlačna ali obrobna. Niso preprosto zgolj prepričanja. Lahko si zlahka izmislimo na cilju utemeljeno *pojasnitev*, zakaj bi ljudje, kakršni smo mi, tvorili prepričanja, za katera mislimo, da so globoka in večna, čeravno so prednosti, ki jih imamo zaradi tega, ker imamo ta prepričanja, tako trenutne kot naključne. Toda to presega sedanjo poanto, ki je prej v tem, da te pojasnitve ne nudijo *upravičenja* pomena, ki ga ta prepričanja imajo za nas.

Ta problem na cilju utemeljenih upravičenj temeljnih političnih prepričanj je težji v primeru liberalnih prepričanj o pornografiji, saj se zdi, da je na cilju utemeljena zgodba ne le spekulativna in obrobna, temveč tudi nesprejemljiva. V primeru svobodnega političnega govora utegnemo na cilju utemeljeni teoriji upravičeno dopustiti, da ima vsaka oseba pomemben interes, da razvija svoja lastna neodvisna politična prepričanja, ker je to bistven del njene osebnosti in ker bodo njena politična prepričanja bolj pristno njena lastna prepričanja, bolj izdelek njene lastne osebnosti, bolj kot so raznolika prepričanja drugih, ki jih srečuje. Lahko tudi dopustimo, da raznolikost, in celo vstop popolnoma odvratnih stališč, povzroči, da je politična dejavnost v skupnosti bolj živahna. To so pristojni argumenti, zakaj so tako posamezniki kot skupnost v celoti vsaj v določenih vidikih na boljšem, če so nacisti povedali svoje. To so argumenti ne le za svobodo političnega izražanja, temveč tudi za večjo, ne pa manjšo prisotnost političnega govora. Vzporedni argumenti v primeru večine pornografije pa so videti nesmiselni in zelo malo tistih, ki branijo pravico ljudi, da berejo pornografijo v zasebnosti, bi dejansko trdilo, da je za skupnost ali kateregakoli posameznika bolje z več kot manj pornografije. Tako mora na cilju utemeljen argument za pornografijo shajati brez tistega, za kar se zdi, da je najmočnejša (četudi še vedno naključna) štrena v argumentu za svobodo govora, ki se utemeljuje na cilju. Williamsova strategija odkrito zanemarja to pomanjkljivost tako, da ponudi argument za dopuščanje pornografije, ki – v nasprotju s standardnimi argumenti za dopuščanje govora – ne predpostavlja, da je več tistega, kar naj bi se dopustilo, bolje za vsakogar. Toda temu argumentu spodleti, kot smo videli, natanko zato, ker ne vključuje te predpostavke ali karkoli njej podobnega. Njegovo zatrjevanje skepticizma glede vrednosti pornografije (ki mu pomaga celo spolzka strmina) ne ustvari nič močnejšega kot nepristranski skepticizem glede njene prepovedi.

Zdaj si želim pogledati, kakšno vrsto argumenta je mogoče najti v drugi vrsti strategije, ki sem jo omenil na začetku, v strategiji, utemeljeni na pravicah. Ali imajo ljudje moralne ali politične pravice, tako da bi bilo zmotno prepovedati jim bodisi objavljanje bodisi branje bodisi premišljevanje o umazanih knjigah ali fotografijah ali filmih, za skupnost pa bi bilo bolje – tudi če bi to nudilo bolj primerne okoliščine, v katerih bi se njeni člani utegnili razviti –, če tega ne bi počeli? Ali bi te pravice navzlic temu dopustile omejene vrste prepovedi, ki jih poročilo sprejema? Mar bi te pravice tudi dopustile omejitve, kakršne poročilo priporoča glede javnega prikazovanja pornografije, ki je ne prepoveduje popolnoma? Ob poročilu želim izkoristiti priložnost ne le za zastavljanje teh posebnih vprašanj o pravi drži zakona do pornografije, temveč tudi za zastavljanje splošnejšega vprašanja o tem, kaj taka vprašanja pomenijo in kako je mogoče celo v načelu nanje odgovoriti.

Pravice

Oglejmo si naslednji predlog. Ljudje imajo pravico, da ne utrpijo škode pri porazdelitvi družbenih dobrin in priložnosti, vključno s škodo glede svoboščin, ki jim jih dopušča kazenski zakonik, zgolj na temelju tega, da njihovi uradniki ali sodržavljani mislijo, da so njihova prepričanja o tem, kako pravilno živeti svoja lastna življenja, sramotna ali zmotna. To (domnevno) pravico bom imenoval pravica do moralne neodvisnosti, v tem delu pa bom obravnaval, kakšen vpliv bi ta pravica imela na zakon o pornografiji, če bi bila priznana. V naslednjem delu bom preučil, kakšne razloge bi utegnili imeti za to, da bi jo priznali.

Pravica do moralne neodvisnosti je zelo abstraktna pravica (ali, če vam je ljubše, trditev o pravici, ki sem jo postavil, je zelo abstraktna trditev o pravici) zato, ker ta trditev ne upošteva vpliva tekmujočih pravic. Ne poskuša odločiti, ali lahko pravica vselej skupno zadovolji vsakogar ali kako urediti navzkrižja z drugimi pravicami, če se pojavijo. Ta nadaljnja vprašanja – še z drugimi povezanimi vprašanji – ostanejo za konkretnejše trditve o pravicah. Ali (kar je ista zadeva) za trditve o konkretnejših pravicah, ki jih ljudje imajo zaradi te abstraktne pravice. Navzlic temu pa si je vprašanja, ki jih želim zastaviti, mogoče koristno zastaviti celo o abstraktni trditvi ali abstraktni pravici.

Nekdo, ki se sklicuje na pravico moralne neodvisnosti, da bi upravičil permisivni zakonski režim obscenosti, ne predpostavlja, da bo za skupnost dolgoročno bolje (v skladu z nekim opisom tega, kar naredi skupnost za boljšo, na primer z opisom, ponujenim v Williamsovi strategiji), če so ljudje svobodni glede gledanja obscenih fotografij v zasebnosti. Tega ne zanika. Njegov argument je v pogojnem naklonu: četudi okoliščine potem ne bodo tako primerne za človekov razcvet, kot bi lahko, na primer, bile, pa je treba to pravico navzlic temu upoštevati. Toda kakšno moč ima potem ta pravica? Kdaj vlada to pravico krši?

Pravico krši, lahko rečemo, vsaj v temle primeru: ko edino upravičenje ali sprejemljivo upravičenje za shemo regulacije pornografije vključuje hipotezo, da so naravnanosti do spolnosti, prikazane ali gojene v pornografiji, ponižujoče ali bestialne ali sicer neprimerne za človeška bitja najboljše vrste, čeravno utegne biti ta hipoteza resnična. To pravico krši tudi takrat, ko to upravičenje vsebuje propozicijo, da večina ljudi v družbi sprejema to hipotezo in jih zato boli ali pa sem jim gnusi, ko drugi člani njihove lastne skupnosti, za življenja katerih se razumljivo čutijo še posebej odgovorni, berejo umazane knjige ali gledajo umazane fotografije. Pravica je torej močna omejitev za regulacijo pornografije – ali pa se vsaj tako zdi – zato, ker prepoveduje, da bi dali težo natanko tistim argumentom, za katere ljudje mislijo, da so najboljši argumenti za celo zmerno in razsvetljeno politiko omejevanja obscenosti. Kakšen prostor se pušča z očitno močno pravico vlade, da bi sploh kaj storila glede pornografije?

Recimo, da ugotovimo, da privatna poraba pornografije dejansko pomembno dvigne nevarnost nasilnih hudodelstev bodisi nasploh bodisi še posebej hudodelstev spolnega nasilja. Ali recimo, da ima zasebna poraba poseben in

kvaren učinek na splošno ekonomijo, tako da povzroča veliko odsotnosti pri delu, na primer, kakor včasih pravijo, da to povzročata pijančevanje ali jutranja televizija. Potem bo vlada v teh dejstvih našla upravičenje za omejitev in morebiti celo prepoved pornografije, ki ne vključuje hipoteze žaljivosti niti neposredno – z domnevo, da je hipoteza resnična – niti posredno – v propoziciji, da mnogo ljudi meni, da je resnična. Naposled (kot se pogosto pokaže v razpravi o obscenosti, vključno z Williamsovim poročilom), za *Biblijo* ali Shakespeara se lahko izkaže, da imata te nesrečne posledice; v tem primeru bo vlada imela razlog za prepoved teh knjig, ki ne zahteva primerljivo hipotezo o njiju.

Ta možnost zahteva nekoliko bolj prefinjeno poanto. Recimo, da so odkrili, da so vse oblike čustveno močne literature (vključno s Shakespearom, *Biblijo* in mnogimi oblikami pornografije) pomembno prispevale k hudodelstvu. Vendar je vlada na to odkritje odgovorila selektivno in prepovedala večino primerov pornografije in druge literature, ki ji je odrekala vsako vrednost, vendar pa je navzlic temu dovolila Shakespeara in *Biblijo* na podlagi tega, da ima to dvoje tako literarno in kulturno vrednost, da je vredno hudodelstva, ki ga povzročata, da bi ju ohranili. Nič v tej selekciji in diskriminaciji (kot je bilo doslej zatrjeno) ne krši pravice do moralne neodvisnosti. Zadevna sodba – da pornografija dejansko ne prispeva dovolj literarne vrednosti ali da ni dovolj informativna ali domišljijska o različnih načinih, na katere bi se ljudje lahko izražali ali našli vrednote v svojih življenjih, da bi upravičili škodo hudodelstva kot ceno za njeno objavljanje – ni sodba, da imajo tisti, ki uživajo v pornografiji, po tej razlagi slabši značaj. Vsakršna sodba o literarni ali kulturni vrednosti bo sodba, o kateri častni in razumni ljudje ne bodo soglašali. Vendar pa to velja za mnoge druge vrste sodb, ki jih mora vlada navzlic temu izreči. Sedanja sodba je nedvomno posebna, ker jo je mogoče uporabiti kot zaslon za skrivanje drugačne sodbe, ki bi žalila pravico do neodvisnosti, sodbe, da bi morali pornografijo obravnavati drugače kot *Biblijo*, kajti ljudje, ki imajo raje pornografijo, so slabši ljudje. Ta nevarnost utegne biti dovolj močna, tako da bo družba, ljubosumna na pravico moralne neodvisnosti, zaradi profilaktičnih razlogov prepovedala uradnikom izrekati literarne sodbe, ki bi razlikovale *Sex Kittens* od *Hamleta*, če bi za oboje ugotovili, da povzroča zločin. To ne prizadene sedanje poante, da je literarna sodba drugačna in samo po sebi ne ogroža pravice neodvisnosti. Velja še dodati, da zelo malo od tistih ljudi, ki dejansko priznavajo, da uživajo v pornografiji, zahteva zanjo posebno literarno vrednost. V najboljšem primeru zahtevajo tisto vrsto vrednosti, ki jo drugi – z bolj konvencionalnimi idejami o zabavi – zahtevajo za trilerje.

To pa je v vsakem primeru zgolj akademska spekulacija, saj ni nobenega razloga za domnevo o zadostno neposredni povezavi med zločinom in tako *Sex Kittens* kot *Hamletom*, ki bi ponudila podlago za prepoved enega ali drugega kot zasebne zabave. Kaj pa glede javnega prikazovanja? Ali lahko najdemo sprejemljivo upravičenje omejevanja prikazovanja pornografije, ki ne krši pravice do moralne neodvisnosti? Očitno je, da si tej smeri lahko oblikujemo nekakšen argument, ki je nekako takšen: “Mnogi ljudje nimajo radi, da se na poti v špecerijo srečajo s

prikazovanjem genitalij. Ta okus ne zrcali – niti ne zrcali nujno – kakršnegakoli sovražnega stališča do značajev tistih, ki glede takih srečanj nimajo nič proti. Nekdo, ki ne bi imel rad, da bi naletel na pornografijo na svojih običajnih poteh, nemara celo niti ne bi ugovarjal, da bi nanjo naletel kje drugje. Utegne preprosto imeti okuse in preference, ki zavračajo določene kombinacije v njegovem izkustvu, kot nekdo, ki ima rad rožnate sončne zahode, vendar pa nima rad rožnatih hiš v Belgraviji, ki ne ugovarja neonu na Leicester Square, vendar bi ga sovražil v Cotswoldsu. Ali pa utegne imeti bolj strukturirano ali bolj konsekvencialistično shemo preferenc o svojem okolju. Na primer, utegne ugotoviti ali biti prepričan, da je njegovo uživanje v telesih drugih ljudi manjše ali pa manj ostro in posebno, če golota postane bodisi preveč običajna zanj ali manj posebna v tistih okoliščinah, v katerih mu nudi poseben užitek, kar se utegne zgoditi v muzejih ali njegovi lastni spalnici ali v obojem. Ali da bo spolnost postala zanj drugačna in manjvredna, če se ga pogosto ali preveč nasilno opominja, da ima za druge bolj komercialen ali sadističen pomen. Ali da bo njegov cilj, da bi njegovi otroci razvili nekatere podobne okuse in prepričanja, preprečilo prikazovanje ali oglaševanje, ki mu nasprotuje. Za nobeno od teh različnih prepričanj in pritožb ni *nujno*, da je produkt nekega prepričanja, da so tisti z drugačnimi prepričanji in okusi ljudje s slabim značajem; nič bolj, kot morajo oni, ki upajo, da bo od države podprto gledališče ustvarilo klasiko, izključno misliti, da so tisti, ki imajo raje eksperimentalno gledališče, manjvredni ljudje."

Ta slika motivov, ki bi jih ljudje utegnili imeti za to, da si ne želijo naleteti na pornografijo na ulicah, je razumljiva slika. Vendar sumim, kot sem nakazal že prej, da je kot slika tistega, kaj dejansko so ti motivi, preveč groba in enodimenzionalna. Nelagodje, ki ga mnogo ljudi čuti, ko se sreča s kričečo goloto na reklamnih panojih, je le redkokdaj tako neodvisno od njihovih moralnih prepričanj, kot ti različni opisi predlagajo. Za mnoge ljudi je vsaj del žaljivosti to, da se, če jih zanimajo zadeve, ki jih zanimajo, gnusijo sami sebi. Velik del žaljivosti je za druge to, da so tako silovito opominjani, kakšni so njihovi sosedi in – še posebej – kaj njihovi sosedi uspešno delajo. Ljudje ugovarjajo prikazovanju golih moških in žensk v erotičnih pozah celo tedaj, ko se ti prikazi pojavljajo (zaradi komercialnih razlogov se nujno pojavljajo) v tistih delih mest, ki ne bi bili nikakor lepi ali svetleči tudi brez pornografije. Še več, celo če vzamemo opise motivov ljudi v argumentu, ki sem ga oblikoval, v nominalni vrednosti, bomo primorani priznati bistven vpliv moralnih prepričanj ravno v teh motivih, saj na čut nekoga glede tega, kakšne naj bi bile njegove lastne naravnanosti do spolnosti, in gotovo na njegov čut, za kakšne naravnanosti upa, da jih bo opogumljal pri svojih otrocih, ne le vplivajo, temveč tudi tvorijo njegova moralna prepričanja v širšem smislu.

Tako torej naletimo v motivih ljudi za ugovarjanje oglaševanju ali prikazovanju pornografije vsaj na mešanico in vzajemno delovanje drž, prepričanj in okusov, ki izključujejo vsakršno zaupno trditev, da regulacija, ki se upravičuje s prizivom na te motive, ne bo kršila pravice do moralne neodvisnosti. Ne vemo, ali bi

štrena, ki ostaja – če bi lahko razvozlali različne štrene okusa, ambicije in prepričanja, tako da bi prevejali tiste, ki izražajo moralno obsodbo ali pa bi obstajale zgolj zanjo –, upravičila katerokoli posamezno shemo regulacije prikazovanja. To ni zgolj pomanjkanje informacije, ki bi jo bilo drago pridobiti. Problem je bolj konceptualen od tega: slovar, ki ga uporabljamo za prepoznavanje in individuacijo motivov – tako naših lastnih kot tistih od drugih –, ne more ponuditi razlikovanja, ki ga potrebujemo.

Družba, ki bi rada branila abstraktno pravico do moralne neodvisnosti, ima v soočanju s tem zapletenim položajem vsaj dve opciji. Lahko odloči, da če so popularne naravnanosti do manjšine ali manjšinske prakse na tak način pomešane, tako da vpliva nasprotnih moralnih prepričanj ni mogoče niti izključiti niti meriti, potem bi taka prepričanja morala meniti, da so vse te naravnanosti pokvarjene in ni dovoljena nikakršna regulacija. Ali pa se lahko odloči, da je primer mešanih naravnanosti posebna vrsta primera pri upravljanju abstraktne pravice, tako da morajo konkretnejše trditve o tistem, kaj so ljudje upravičeni imeti pod to pravico, upoštevati dejstvo mešanih naravnanosti. To utegne, na primer, narediti tako, da na konkretnejši ravni dogovorno določi, da nihče ne bi smel utrpeti *resne* škode zaradi zakonske omejitve, ko to lahko upravičuje zgolj dejstvo, da bo tisto, kar on predlaga storiti, onemogočilo ali preprečilo preference drugih, za katere imamo razlog verjeti, da so pomešane s posledicami ali pa so posledice prepričanj, da so ljudje, ki tako delujejo, ljudje s slabim značajem. Ta druga opcija, ki definira konkretno pravico, ukrojeno po problemu mešanih preferenc, ni zrahljanje ali ogrožanje abstraktne pravice, temveč prej njena (nedvomno protislovna) aplikacija na ta poseben položaj. To, katera od teh dveh opcij (ali katera nadaljnja opcija) ponuja najboljši odgovor na problem mešanih motivov, je del splošnejšega problema upravičenja, ki ga prelagam na naslednji razdelek. Proces, da postaja abstraktna pravica vedno bolj in bolj konkretna, ni preprosto proces dedukcije ali interpretacije abstraktne trditve, temveč svež korak v politični teoriji.

Če se družba oprime druge, pravkar opisane opcije v primeru pornografije (kakor mislim, da bi se morala zaradi razlogov, ki jih opisujem kasneje), potem se njeni uradniki morajo lotiti odločitve, katera škoda za tiste, ki želijo objavljati ali brati pornografijo, je resna in katera je trivialna. Razumni in častni uradniki še enkrat ne bodo soglašali o tem, vendar se mi ne trudimo odkriti algoritma za zakon o obscenosti, temveč prej to, ali bo sprejemljivo konkretno pojmovanje sprejemljive abstraktne pravice prineslo razumno shemo regulacije. Potemtakem bi morali obravnavati značaj škode, ki bi jo porabnikom pornografije prizadejala, na primer, shema coniranja, ki zahteva, da je treba prodajati pornografska gradiva in prikazovati filme zgolj na posebnih področjih, shema oglaševanja, ki prepoveduje oglaševanja na javnih mestih, ki bi jih na splošno imeli za nedostojna, in shema nalepk, tako da bi bili tisti, ki bi vstopili v kinodvorane ali trgovine, za katerih vsebino bi utegnili ugotoviti, da ni dostojna, opozorjeni. Obstajajo tri glavna poglavja škode, ki bi jo tak režim utegnil prizadejati porabnikom: neprimernost, stroški in zadrega. Ali je neprimernost resna, bo

odvisno od podrobnosti, na primer, coniranja. Vendar je ne bi smeli imeti za resno, če se kupci pornografije morajo povprečno voziti tako daleč, kot se morajo, na primer, voziti kupci stereo opreme ali diamantov ali knjigarn z rabljenimi knjigami, da bi našli središča take trgovine. Kako močno bo ta shema omejitve zvišala ceno pornografije, je težko napovedati. Morda bo omejitev oglaševanja zmanjšala obseg prodaje in tako povečala ceno enote. Vendar se ne zdi verjetno, da bi bil ta učinek zelo velik, še posebej če zakonska prepoved velja glede na značaj, ne pa glede obsega oglaševanja in dovoljuje, kot bi morala, ne le močne oglase v obliki "nagrobnikov", temveč celotno pahljačo depresivno učinkovitih tehnik, preko katerih izdelovalci prodajajo milo in kasete za videorekorderje.

Zadrega zastavlja zanimivejše in pomembnejše vprašanje. Nekatere države in dežele so od ljudi zahtevale, da se identificirajo kot pripadniki posamezne religije ali da imajo neko politično prepričanje zgolj zaradi te identifikacije in zaradi škode, ki jo prinaša s seboj. Na primer, nacistični režim rumenih nalepk za Jude ali register članov skupin za državljanske pravice, ki so ga vzpostavile nekatere južne države in za katerega je vrhovno sodišče v primeru *NAACP proti Alabama ex rel Patterson* odločilo, da je neustaven.[14] Ker se v takih primerih identifikacija zahteva zgolj kot znak za javno zaničevanje ali zgolj zato, da bi omogočila družbeni in ekonomski pritisk, ki sledi iz tega zaničevanja, take zakone izključuje celo abstraktna oblika pravice. Vendar pa je položaj precej drugačen, če je identifikacija stranski produkt, ne pa cilj sheme regulacije, in je tako prostovoljna, kot dopuščajo različni cilji regulacije. Očitno bi kršila pravico do moralne neodvisnosti, če pornografskim hišam ne bi bila dovoljena uporaba pisem s preprostim rjavim križnim ovitkom za stranke, ki so raje anonimne, saj bi bila poanta te omejitve zadrega, ne pa stranski produkt. Enako bi se zgodilo, če zakon prepoveduje trgovinam s pornografijo prodajo česarkoli drugega kot pornografijo, tako da sramežljivi pornograf ne bi mogel priti iz trgovine z novim dežnikom kot tudi z nabreklino v svojem plaščnem žepu. Toda pravica do moralne neodvisnosti ne prinese s seboj nikakršne obveznosti oblasti do zagotavljanja, da ljudje lahko uveljavljajo to pravico na javnih mestih, ne da bi javnost zanjo vedela, da to počnejo. Morda bi bila oblast obvezana sprejeti posebne ukrepe za varovanje zadrege v družbi, v kateri bi bilo za ljudi dejansko verjetno, da bi utrpeli resno ekonomsko škodo, če bi jih opazili, kako zapuščajo trgovino, noseč zmoten znak. Za to pa ni verjetno, da bi bilo res za sramežljive pornografe v tej državi v sedanjem trenutku, od katerih se utegne razumno zahtevati, da nosijo družbeno breme tega, da se zanje ve, da so take vrste ljudje, kakršni pač so.

Sklepam, da pravica do moralne neodvisnosti – če je prava pravica – zahteva permisivno zakonsko držo do porabe pornografije v zasebnosti, da pa vendarle določeno konkretno pojmovanje te pravice navzlic temu dopušča shemo omejitve, ki je precej podobna shemi, ki jo priporoča Williamsovo poročilo.

[14] 357 US 449 (1958).

Preostane nam še to, da si ogledamo, ali je to pravico in to pojmovanje samo na sebi mogoče upravičiti v politični teoriji. Vendar utegnem najprej pripomniti, da nič v mojem sklepu ni v navzkrižju z mojo prejšnjo trditvijo, da Williamsova strategija, na katero se poročilo opira, ne more podpreti niti njegove permisivne drže niti njegove omejitvene sheme. Kajti nisem dokazoval – v podporo tej trditvi –, da bi omejitvena shema posameznikom naložila veliko škodo. Rekel sem le, da Williamsovi strategiji kot celoti, ki svoje argumente ni utemeljila na interesih pornografov, temveč na prispevku, ki ga utegnejo prispevati k dobrodejni izmenjavi komunikacije, ni uspelo ponuditi nujnega razločka. Niti se sedaj ne sklicujem na ideal, ki je živčno središče te strategije – da skupnost mora biti svobodna, da bi razvila najboljše razmere za človekov razcvet – v podporo mojim lastnim sklepom o zakonu o pornografiji. Prej trdim, da se – ne glede na to, ali so instrumentalne trditve Williamsovega poročila zdrave ali ne – zahteva zasebna svoboda in da je javno omejevanje dovoljeno s privlačnim pojmovanjem pomembne politične pravice.

Enakost

Adut nad koristjo

Ostanek te razprave obravnava vprašanje, kako je mogoče zagovarjati pravico do moralne neodvisnosti tako v njeni abstraktni obliki kot v bolj konkretnem pojmovanju, o katerem smo razpravljali pri obravnavi javnega prikazovanja pornografije. To vprašanje je pomembno bolj kot sorazmerno trivialni problem same obscenosti: ta pravica ima druge in pomembnejše aplikacije, vprašanje, kakšne vrste argumenti podpirajo zahtevo po pravici, je pereče vprašanje v politični teoriji.

Pravice, tako sem dokazoval drugje[15], najbolje razumemo kot adute nad nekakšnim ozadnjim upravičenjem za politične odločitve, ki izreka cilj za skupnost kot celoto. Če ima nekdo pravico do moralne neodvisnosti, to pomeni, da je zaradi nekega razloga napačno za uradnike delovati tako, da kršijo to pravico, četudi so (pravilno) prepričani, da bi bilo za skupnost kot celoto bolje, če bi tako delovali. O tem, kaj je za skupnost kot celoto bolje, obstaja mnogo različnih teorij, to je mnogo različnih teorij o tem, kaj na bi bil cilj politične akcije. Ena od vidnih teorij (ali prej skupina teorij) je utilitarizem v znanih oblikah, ki predpostavljajo, da je za skupnost bolje, če so njeni člani v povprečju srečnejši ali pa je več njihovih preferenc zadovoljenih. Druga – in v določenih načinih drugačna – teorija je teorija, ki jo najdemo v Williamsovi strategiji, ki trdi, da je za skupnost bolje, če nudi najbolj zaželene okoliščine za človekov razvoj. Obstaja kajpada mnogo drugih teorij o resničnem cilju politike, od katerih se mnoge veliko bolj razlikujejo od obeh teorij, kot se ti medsebojno razlikujeta. V določeni meri mora biti argument v prid posamezne pravice odvisen od tega, katera od teh teorij o zaželenih ciljih je bila sprejeta. Odvisen mora biti od tega, za katero splošno

[15] Dworkin, *Taking Rights Seriously*.

ozadnje upravičenje za politične odločitve zadevna pravica predlaga, da bi izigrala svoje adute. V razpravi, ki sledi, bom domneval, da je ozadnje upravičenje, ki nas zanima, nekakšna oblika utilitarizma, ki jemlje za politični cilj izpolnitev toliko ciljev ljudi za njihova lastna življenja, kolikor je le mogoča. To ostaja – tako mislim – najbolj vplivno ozadnje upravičenje, vsaj na neformalen način, kakor sedaj nastopa v politiki v zahodnih demokracijah.[16]

Recimo potem, da vsaj na splošno sprejmemo, da je politična odločitev upravičena, če obljublja, da bo naredila državljane srečnejše ali da bo v povprečju izpolnila več njihovih preferenc, kot bi jih lahko katerakoli druga odločitev. Recimo, da domnevamo, da odločitev za prepoved pornografije povsem ustreza temu testu, saj želje in preference večine, vključno z njenimi preferencami o tem, kako naj bi živeli drugi ljudje, odtehtajo želje in preference založnikov in pornografov. Kako bi lahko potem bila upravičena kakršnakoli nasprotna odločitev, ki bi dovoljevala celo zasebno rabo pornografije?

Za dva načina argumenta bi si lahko mislili, da sta zmožna ponuditi tako upravičenje. Prvič, lahko bi trdili, da četudi utilitaristični cilj izreka pomemben

[16] Vprašanje, katere ozadnje pravice bi morali sprejeti kot adute, če izberemo za svoje ozadnje upravičenje nekaj, kar je bliže cilju najboljših okoliščin za človekov razcvet Williamsove strategije, puščam – nemara za drugo priložnost – ob strani. Vendar bi lahko opazili, da ta teorija ne utegne biti tako daleč od bolj zapletenih oblik utilitarizma, kakor se zdi na prvi pogled, vsaj ob naslednji domnevi. Cilj človekovega razcveta dopušča dve interpretaciji, ki ju lahko imenujemo platonska in liberalna interpretacija. Platonska interpretacija vztraja pri tem, da so najboljše okoliščine tiste, v katerih je najbolj verjetno, da bodo ljudje izbrali in živeli življenja, ki so zanje najbolj dragocena življenja, ki jih je vredno živeti. Liberalna interpretacija namesto tega trdi, da so najboljše okoliščine tiste, ki ljudem nudijo najboljšo in najbolj informirano izbiro o tem, kako živeti svoja življenja. Najboljše okoliščine za izbiro v tem liberalnem smislu ne zahtevajo zgolj široko izbiro možnosti, ki jih zakon dovoljuje, temveč tudi javno okolje, v katerem so evidentni primeri različnih načinov, kako živeti, kulturno tradicijo, v kateri razne oblike umetnosti te različne načine domišljijsko raziskujejo, in sistem zakonov, ki nudi tako institucije kot odnose, ki jih mnogi od teh načinov zahtevajo, in jih ščiti pred raznimi oblikami izkrivljanja. Williamsova strategija poskuša združiti te platonske in liberalne interpretacije v svoji trditvi, da so najboljša sredstva za ugotovitev, katera življenja so dejansko najboljša, v ponudbi najboljših okoliščin za izbiro v liberalnem smislu. To pa je le hipoteza: našli smo razloge, da o njej dvomimo, in svet okrog nas ji ne nudi bogvedi kake podpore. Tako je izbira med dvema interpretacijama prava izbira. Platonska interpretacija ne upravičuje nujno pranja možganov ali druge tehnike nadziranja misli, ki smo se jih naučili bati. Vendar dvomim, da je privlačna za mnoge ljudi, in domneval bom, da je liberalna interpretacija zdaj teorija, za katero gre. V prvem delu te razprave smo videli, da si razne lastnosti dobrega okolja za izbiro utegnejo oporekati. Če zakon prepoveduje pornografijo celo v zasebnosti, potem na pomemben način omejuje izbiro. Če pa ne, potem omejuje izbiro na drugačen način: tistim, ki si želijo ustvariti seksualno razmerje, utemeljeno na kulturno podprtih držah spoštovanja in lepote, in vzgajati otroke v tem idealu, se utegnejo zdeti njihovi načrti veliko težje dosegljivi, če se je pornografija preveč močno utrdila v popularni kulturi, kar se utegne zgoditi celo brez njenega javnega prikazovanja. Tako cilj najboljših okoliščin za človekov razcvet zahteva – vsaj v liberalni interpretaciji – razprodajo in je bolj kompromisen kot katerakoli oblika utilitarizma. V tem primeru lahko razumno (vsaj za nekatere cilje) menimo, da je cilj ponujanja teh okoliščin posebej razsvetljena oblika utilitarizma, ki ne meri vrednosti skupnosti s priložnostjo, ki jo ponuja ljudem nasploh, v skupku, da bi izpolnili katerekoli preference, ki jih dejansko imajo, temveč prej s priložnostjo, ki jim jo ponuja, spet v skupku, da bi razvili in izpolnili koherentna in informirana pojmovanja o tem, katera življenja so najbolj vredna, da jih živijo. (Čeravno bi se morali spomniti, da profesor Williams zavrača, vsaj kot teorijo osebne morale, bolj tradicionalne oblike utilitarizma. Glej J. J. C. Smart in Bernard Williams, *Utilitarism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973.) Tu pa ne bom vztrajal pri tej prilagoditvi ali razmišljal o tem, kako bi bilo argument, ki ga postavljam, mogoče spremeniti, če sprejmemo to velikodušno interpretacijo meja utilitarizma.

politični ideal, to ni edini pomemben ideal, pornografijo pa je treba dopustiti, da bi zaščitili nek drug ideal, ki je v takih okoliščinah pomembnejši. Drugič, lahko bi trdili, da nadaljnja analiza razlogov, ki jih imamo za sprejemanje utilitarizma predvsem kot ozadnjega upravičenja – nadaljnji premislek o tem, zakaj si želimo slediti temu cilju –, kaže, da korist mora tukaj prinesti neko pravico do moralne neodvisnosti. Prva oblika argumenta je pluralistična: dokazuje adut nad koristjo na podlagi tega, da čeravno je korist vselej pomembna, pa ni edina stvar, ki je pomembna, drugi cilji ali ideali pa so včasih pomembnejši. Drugi argument predpostavlja, da bo pravilno razumevanja tega, kaj je utilitarizem in zakaj je pomemben, samo na sebi upravičilo zadevno pravico.

Ne mislim, da lahko prvi ali pluralistični način argumentiranja kaj preveč upa na uspeh, vsaj kakor se ga aplicira na problem pornografije. Vendar zdaj ne bom razvil argumentov, ki so nujno potrebni za podporo tega mnenja. Namesto tega želim ponuditi argument na drug način, ki je, povzet, takle. Utilitarizem dolguje kakršnokoli privlačnost, ki jo že ima, tistemu, kar bi lahko imenovali njegova egalitarna vrsta. (Ali, če je to premočno, bi izgubil kakršnokoli privlačnost že ima zaradi te vrste.) Predpostavimo neko različico utilitarizma ob dejstvu, da bi preference nekaterih ljudi štele manj kot preference drugih v izračunu, kako najbolje na splošno izpolniti večino preferenc, bodisi zato, ker bi bili ti ljudje sami na sebi manj vredni ali manj privlačni ali manj ljubljeni ljudje, bodisi zato, ker bi zadevne preference v kombinaciji tvorile zaničljiv način življenja. To bi se nam očitno zdelo nesprejemljivo in vsekakor veliko manj privlačno kot standardne oblike utilitarizma. V vsaki od svojih standardnih različic utilitarizem lahko trdi, da nudi pojmovanje, kako vlada obravnava ljudi kot enake ali – v vsakem primeru – kako vlada upošteva temeljno zahtevo, da mora obravnavati ljudi kot enake. Utilitarizem trdi, da so ljudje obravnavani kot enaki, ko so preference vsakega, obtežene zgolj z intenziteto, uravnotežene na isti lestvici, ne glede na osebe in zasluge. Pravkar opisana izkrivljena različica utilitarizma, ki daje manjšo težo nekaterim ljudem kot drugim ali zavrača nekatere preference, ker so nizkotne, to trditev zapravi. Če pa utilitarizma v praksi ne preverjamo z nečim, kar je podobno pravici do moralne neodvisnosti (in z vsemi drugimi povezanimi pravicami), bo za vse praktične cilje razpadel v natanko to različico.

Recimo, da obstaja skupnost z mnogimi ljudmi, vključno s Saro. Če ustava določa različico utilitarizma, ki nudi okvir, da naj bi Sarine preference štele dvakrat več kot preference drugih, potem bi to bila nesprejemljiva, neegalitarna različica utilitarizma. Zdaj pa predpostavimo, da je ustavni predpis standardna oblika utilitarizma, to je, da je nevtralen do vseh ljudi in preferenc, vendar pa presenetljivo število ljudi zelo ljubi Saro in so zato močno naklonjeni temu, da bi njene preference v vsakdanjih političnih odločitvah, narejenih v utilitarističnem izračunu, štele dvakrat več. Ko Sara ne dobi tistega, kar bi dobila, če bi njene preference štele dvakrat več kot preference drugih, potem so ti ljudje nesrečni, ker njihove posebne preference ljubezni do Sare niso izpolnjene. Če je tem samim posebnim preferencam dopuščeno, da štejejo, bo Sara torej dobila veliko več v porazdelitvi dobrin in priložnosti, kot bi dobila sicer. Trdim, da to ovrže

egalitarno vrsto očitno nevtralne utilitaristične ustave v enaki meri, kot če bi nevtralni predpis zamenjala zavrnjena različica. Očitno nevtralna vrsta potem dejansko spodkopuje samo sebe, saj daje kritično težo pri odločanju, katera porazdelitev najbolje podpira koristnost, stališčem tistih, ki zatrjujejo globoko nenevtralno (nekateri bi rekli protiutilitaristično) teorijo, da bi morale preference nekaterih šteti več kot preference drugih.

Odgovor, ki bi ga utilitarist, ki se ne želi upirati pravici do moralne neodvisnosti, dal temu argumentu, je očiten: utilitarizem ne daje teže resnici tej teorije, temveč zgolj dejstvu, da se mnogo ljudi (zmotno) drži te teorije in so tako razočarani, ko porazdelitev, ki jo vlada doseže, ni porazdelitev, za katero so prepričani, da je pravilna. Dejstvo njihovega razočaranja, ne pa resnica njihovih stališč, je tisto, ki šteje, in v tem ni nobene logične ali pragmatične inkonsistence. Vendar pa je ta odgovor prehiter, kajti tu obstaja še posebej globoka vrsta protislovja. Utilitarizem mora zahtevati (kot sem rekel že prej, vsaka politična teorija mora zahtevati) zase resnico in potemtakem mora zahtevati neresničnost vsakršne teorije, ki ji oporeka. Sama mora zasedati ves logični prostor, ki ga zahteva njena vsebina. Toda nevtralni utilitarizem trdi (ali vsekakor predpostavlja), da ni nihče v načelu kaj bolj upravičen od kogarkoli drugega, da bi imel katerokoli od svojih preferenc izpolnjeno. Trdi, da je edini razlog za zanikanje izpolnitve želja – kakršnekoli naj že bodo – neke osebe ta, da je treba namesto tega izpolniti več želja ali bolj intenzivne želje. Vztraja, da pravičnost in politična morala ne moreta ponuditi nobenega drugega razloga. To je, bi lahko rekli, *primer* nevtralnega utilitarista, ki poskuša doseči politično strukturo, v kateri je povprečna izpolnitev preferenc tako visoka, kot je le mogoče. Vprašanje ni, če vlada lahko doseže to politično strukturo, če upošteva politične preference, kakršne so preference ljubiteljev Sare[17], in ali bo vlada potem štela vsakršno posamezno preferenco dvakrat in tako oporekala utilitarizmu na ta neposreden način. Vprašanje je prej, ali lahko vlada vse to doseže, ne da bi implicitno oporekala temu primeru.

Predpostavimo, da skupnost vključuje naciste, katerih množica preferenc vključuje preference, da imajo arijci izpolnjenih več, Judje pa manj preferenc zgolj zaradi tega, kdo so. Nevtralni utilitarist ne more reči, da v politični morali ni nobenega razloga za zavrnitev ali nepriznanje te preference, za odklanjanje, da je preprosto zmotna, za prizadevanje, da je ne bi izpolnili z vso vdanostjo, s kakršno se uradniki prizadevajo za izpolnitev katerekoli druge vrste preference. Saj sam utilitarizem ponuja tak razlog: njegova najbolj temeljna naloga je, da je treba preference ljudi tehtati na enakem temelju v istih lestvicah, da je nacistična teorija pravičnosti skrajno zmotna in da bi uradniki morali nasprotovati nacistični teoriji in si prizadevati, da jo porazijo, ne pa izpolnijo. Nevtralnemu utilitaristu je prepovedano – zaradi razlogov konsistence – zavzeti enako politično nevtralno držo do nacistične politične preference, kot jo zavzame do drugih vrst preferenc.

[17] Čeravno tu obstaja očitna nevarnost krožnosti. Glej Dworkin; "What is Equality? Part I: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 10, št. 3 (1981).

Toda potem ne more dokazati pravkar opisanega primera v prid izračunane najvišje povprečne koristi, upoštevajoč to preferenco.

Ne mislim, da podpiranje pravice nekoga, da ima zadovoljeno svojo preferenco, podpira njegovo preferenco kot dobro ali plemenito. Dobri utilitarist, ki pravi, da je igralec fliperja enako upravičen do zadovoljitve svojega okusa, kot je pesnik upravičen do zadovoljitve svojega, zaradi tega ni obvezan trditi, da je življenje s fliperjem ravno tako dobro kot življenje s poezijo. Na tem sklepanju bodo vztrajali le vulgarni kritiki utilitarizma. Utilitarist pravi le, da nobena stvar v teoriji pravičnosti ne nudi kakršnekoli razloga, zakaj bi morale biti ekonomske in politične ureditve in odločitve družbe bližje tistim, ki jih ima raje pesnik, kot onim, ki bi jim imel raje igralec fliperja. S stališča politične pravičnosti je to zgolj zadeva tega, koliko ljudi ima raje eno kot drugo in kako močno. Tega pa ne more reči o spopadu med nacistom in nevtralno utilitarističnim nasprotnikom nacizma, saj se korektna politična teorija, njegova politična teorija, sama politična teorija, na katero se sklicuje, ko se posveča dejstvu nacistične trditve, dejansko izraža v samem spopadu. Pravi, da je tisto, kar preferira nevtralni utilitarist, pravično in da natančno opisuje, kaj so ljudje – kot zadeva politične moralnosti – upravičeni imeti, vendar da je tisto, kar ima raje nacist, skrajno nepravično in opisuje ono, kar nihče ni – kot zadeva politične moralnosti – upravičen imeti. Potem pa je protislovno reči – spet kot zadeva politične morale –, da je nacist ravno tako upravičen do političnega sistema, ki ga preferira, kot utilitarist.

Poanto je mogoče izraziti takole. Politične preference, kakršna je nacistična preferenca, so na isti ravni – domnevno zasedajo isti prostor – kot sama utilitaristična teorija. Torej, čeravno mora biti utilitaristična teorija nevtralna med osebnimi preferencami, kakršne so preference za fliper in poezijo, ne more biti – kot zadeva teorije pravičnosti – brez protislovja nevtralna med sabo in nacizmom. Ne more naenkrat sprejeti dolžnosti, da ovrže neresnično teorijo, da bi morale preference nekaterih ljudi šteti več od preferenc drugih, in dolžnosti, da si prizadeva za izpolnitev političnih preferenc onih, ki strastno sprejemajo to neresnično teorijo, tako energično, kakor si prizadeva za vsakršne druge preference. Razloček, na katerem temelji odgovor na moj argument, razloček med resnico in dejstvom nacistovih političnih preferenc, se sesuje zato, ker če utilitarizem upošteva dejstvo teh političnih preferenc, potem zanika nekaj, česar ne more zanikati, namreč, da pravičnost zahteva, da tem političnim preferencam nasprotujemo.

Tej poanti bi se lahko izognili z razlikovanjem med dvema različnima oblikama ali ravnema utilitarizma. Prva bi lahko bila preprosto predstavljena kot fina teorija o tem, kako bi skupnost, katere člani preferirajo različne vrste političnih teorij, morala izbrati politično ustavo. Druga bi morala biti kandidat za to, da bi bila ustava tako izbrana; lahko bi argumentirala za porazdelitev, ki je, na primer, maksimizirala agregatno zadovoljitev osebnih preferenc v dejanski porazdelitvi dobrin in priložnosti. V tem primeru bi prva teorija trdila le, da bi morali

preferencam nacista dati enako težo kot preferencam druge vrste utilitarista pri izbiri ustave, saj je vsak enako upravičen do ustave, ki jo preferira, v tej trditvi pa ne bi bilo nobenega protislovja. Nevtralna utilitaristična teorija, ki jo zdaj obravnavamo, pa kajpak ni tovrstna fina teorija. Teorijo pravičnosti predlaga kot popolno politično ustavo, ne le zgolj kot teorijo o tem, kako izbrati neko ustavo, in se zato z zmernostjo ne more izogniti protislovju.

Isti argument zdaj velja (četudi nemara manj razvidno) tedaj, ko politične preference niso znane in odvratne, kakršna je nacistična teorija, temveč bolj neformalne in vedre, kakršne so preference ljubiteljev Sare, ki menijo, da bi morale njene preference šteti dvojno. Slednji bi lahko bili dejansko Sarokrati, ki mislijo, da je upravičena do obravnave, ki jo predlagajo, zaradi svojega rojstva ali drugih njenih enkratnih značilnosti. Toda četudi njihove preference izvirajo iz posebne afekcije, ne pa iz politične teorije, pa te preference navzlic temu zasedajo prostor, ki ga zahteva nevtralni utilitarizem, in tako ne morejo šteti, ne da bi spodkopale primer, ki ga nudi utilitarizem. Moj argument je torej naslednji. Če naj utilitarizem deluje kot del privlačne delujoče politične teorije, mora biti označen tako, kot da omejuje preference, ki štejejo, z izključevanjem tako formalnih kot neformalnih vrst političnih preferenc. Enega od zelo praktičnih načinov, kako doseči to omejitev, ponuja ideja pravic kot adutov nad neomejenim utilitarizmom. Družba, zavezana utilitarizmu kot splošnemu ozadnjemu upravičenju, ki v besedah ne diskvalificira nobenih preferenc, lahko doseže to diskvalifikacijo tako, da sprejme pravico do politične neodvisnosti: pravico, da nihče ne utrpi škode pri porazdelitvi dobrin ali priložnosti na podlagi tega, da drugi mislijo, da bi moral imeti manj zaradi tega, kar je ali kar ni, ali da drugi zanj skrbijo manj kot za druge ljudi. Pravica do politične neodvisnosti bo imela učinek ločevanja Judov od preferenc nacistov in preferenc tistih, ki niso ljubitelji Sare, od preferenc onih, ki jo obožujejo.

Pravico do moralne neodvisnosti je mogoče zagovarjati na vzporeden način. Nevtralni utilitarizem zavrača idejo, da bi morale imeti nekatere ambicije, ki jih ljudje utegnejo imeti za svoja lastna življenja, manj oblasti nad družbenimi viri in priložnostmi od drugih, razen v primeru, ko je to posledica pretehtanja vseh preferenc na enakem temelju v enakih lestvicah. Na primer, zavrača argument, da je pojmovanje nekaterih ljudi o tem, kakšno naj bi bilo videti seksualno izkustvo in kakšno vlogo naj bi v tem izkustvu igrala fantazija ter kakšen naj bi bil značaj te fantazije, samo na sebi ponižujoče ali nemoralno. Potem pa ne morejo (zaradi pravkar orisanih razlogov) šteti moralne preference tistih, ki se dejansko držijo takih prepričanj v izračunu, ali bi posameznikom, ki tvorijo neko seksualno manjšino, vključno s homoseksualci in pornografi, morali prepovedati seksualno izkustvo, ki si ga želijo imeti. Pravica do moralne neodvisnosti je del istega skupka pravic kot pravica do politične neodvisnosti in jo je treba upravičiti kot adut nad neomejenim utilitarističnim zagovarjanjem prohibicijskih zakonov proti pornografiji v skupnosti tistih, ki vidijo žaljivost zgolj v ideji, da njihovi sosedi berejo umazane knjige, na zelo podoben način, kot je slednja pravica upravičena

kot adut nad utilitarističnim upravičenjem tega, da damo Judom manj ali ljubiteljem Sare več v skupnosti nacistov ali ljubiteljev Sare.

Preostane nam še premislek, ali bo abstraktna pravica do moralne neodvisnosti, branjena na tak način, navzlic temu dovoljevala omejitev javnega prikazovanja pornografije v družbi, katere preference proti takemu prikazovanju podpirajo mešani motivi, ki smo jih pregledali v zadnjem delu sestavka. To je položaj, v katerem egalitarna vrsta utilitarizma ni ogrožena le z ene, temveč z dveh smeri. V obsegu, v katerem so zadevni motivi moralne preference o tem, kako naj bi se obnašali drugi, ti motivi pa štejejo, je potem nevtralnost utilitarizma ogrožena. Toda v obsegu, v katerem so ti motivi precej drugačna vrsta motivov, taka, ki smo jo pregledali, ki ne poudarja tega, kako naj bi drugi preživljali svoja življenja, temveč prej značaj seksualnega izkustva, ki si ga ljudje želijo zase, ti motivi pa ne štejejo, je nevtralnost utilitarizma ogrožena z druge smeri, saj postane nepotrebno negostoljubna do posebnih in pomembnih ambicij tistih, ki potem izgubijo nadzor nad bistvenim vidikom svojega lastnega samorazvoja. Položaj potemtakem ni ustrezen primer za varovalno zavrnitev, da bi štel vsakršen motiv vedno, ko ne moremo biti prepričani, da ta motiv ni nepomešan z moralizmom, saj nevarnost nepoštenosti leži na obeh straneh, ne pa le na eni. Alternativa, ki sem jo opisal v prejšnjem razdelku, je vsaj boljša kot to. To dokazuje, da utegne biti omejitev upravičena, četudi ne moremo biti prepričani, da preference, ki jih imajo ljudje za omejitev, niso nepobarvane z vrsto preferenc, ki bi jih morali izključiti ob predpostavki, da škoda, storjena tistim, ki so neugodno prizadeti, ni resna škoda niti v njihovih lastnih očeh. Dopustitev omejitev javnega prikazovanja je v nekem smislu kompromis, vendar pa tak kompromis, ki ga priporoča pravica do moralne neodvisnosti, ko je enkrat primer za to pravico postavljen, ne pa kompromis te pravice.

Hartovi ugovori

Potemtakem obstajajo dobri razlogi za tiste, ki sprejmejo utilitarizem kot splošno ozadnje upravičenje za politične odločitve, da kot del istega paketa sprejmejo tudi, da bo pravica do moralne neodvisnosti v obliki, na kakršno sem pravkar kazal, podprla ali dovolila glavna priporočila Williamsovega poročila. To razpravo bom sklenil z obravnavo nekaterih ugovorov, ki jih je H. L. A. Hart leta 1980[18] naslovil na podoben argument o povezavi med utilitarizmom in temi pravicami, ki sem ga izoblikoval nekaj let pred tem.[19] Hartovi ugovori kažejo tisto, za kar menim, da je izčrpno nerazumevanje tega argumenta, ki ga je opogumila, kakor zdaj vidim, moja prejšnja oblika tega argumenta. Zato utegne biti v pomoč – kot zagotovilo proti podobnemu nerazumevanju tudi sedaj –, da

[18] Hart, "Between Utility and Rights", *Columbia Law Review*, 79, str. 828, 836 in dalje (1980).

[19] Glej Dworkin, *Taking Rights Seriously*, uvod, 12. pogl. in dodatek, str. 357-358. Glej tudi Dworkin, "Liberalism", v Stuart Hampshire (ur.), *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978 in Dworkin, "Social Science and Consitutional Rights: the Consequences of Uncertainty", *Journal of Law and Education*, 6, str. 3 (1977).

poročamo o teh ugovorih in mojih razlogih za mišljenje, da zmotno razumejo moj argument.

V prejšnji formulaciji sedanjega argumenta sem predlagal, da če utilitarist upošteva preference, kakršne so preference ljubiteljev Sare, je to potem neka "oblika" dvojnega štetja, ker so Sarine preference dejansko upoštevane dvakrat, enkrat po njenem lastnem štetju in enkrat po drugorednih preferencah drugih, ki vključujejo njene preference z referenco. Hart pravi, da je to napaka, ker preference nikogar v resnici ne štejejo dvakrat in bi v tem primeru šlo za *premajhno* upoštevanje preferenc Sarinih ljubiteljev in bi jih tako ne obravnavalo kot enakih, če njihovih preferenc v njen prid ne bi upoštevali. V tej zadnji poanti bi celo nekaj bilo, če bi šlo za glasove, ne pa preference, saj če bi kdo želel raje glasovati za Sarin uspeh kot pa za svoj lasten, bi to darilo izčrpalo njegovo vlogo v izračunu, in če potem njegovega glasu ne bi upoštevali, bi se bil lahko upravičeno pritožil, da je bil prevaran glede svoje enake moči glede političnega odločanja. Vendar pa preference, kakor nastopajo v utilitarističnih izračunih, niso na ta način podobne glasovom. Nekdo, ki sporoča več preferenc do utilitarističnega računalnika, dejansko ne (razen trivialno) zmanjšuje vpliva drugih preferenc, ki jih tudi sporoča; prej povzdigne vlogo svojih preferenc nasploh v velikanskem izračunu, če jo primerjamo z vlogo preferenc drugih ljudi. Tako nekdo, ki ima raje Sarin uspeh kot uspeh ljudi nasploh, in preko prispevka te preference k neomejenemu utilitarističnemu izračunu zagotovi več zanjo, dejansko nima nič manj zase za izpolnitev svojih bolj osebnih preferenc kot nekdo drug, ki je ravnodušen do Sarine sreče.

Ne mislim, da je moj opis tega, da je štetje njegovih preferenc v prid Sare neka oblika dvojnega štetja, zavajajoče ali nepošteno. Za ta opis pa sem menil, da povzema argument, ne pa, da ga tvori, zato ne bom vztrajal pri tej posebni označitvi. Kot opaža Hart, sem jo naredil le glede nekaterih primerov, ki sem jih dal, v katerih neomejeni utilitarizem ustvari očitno neegalitarne rezultate. Hart naredi bolj bistvene poante o drugačnih primerih, ki sem jih uporabil in ki so zastavili vprašanje, ali homoseksualci imajo pravico do prakticiranja svojih seksualnih okusov v zasebnosti. Misli, da hočem reči, "da če je kot rezultat [preferenc, ki izražajo moralno neodobravanje] porušenega ravnotežja ljudem zanikana neka svoboščina, na primer, da vzpostavijo neko seksualno razmerje, potem tisti, ki so tako oropani, trpijo zato, ker s tem rezultatom drugi zaničujejo njihovo pojmovanje prave ali zaželene oblike življenja, to pa je enakovredno temu, kot če bi jih obravnavali kot manjvredne oziroma bolj inferiorne od drugih ali pa kot da si ne zaslužijo enake skrbi in upoštevanja".[20]

To pa napačno prikazuje mojo poanto. Rezultat (ali – kakor ga kasneje opisuje Hart – "izid") utilitarističnega izračuna ni to, da povzroča ali doseže dejstvo, da drugi zaničujejo homoseksualce. Prej narobe: če je komu zanikana pravica do seksualne prakse zaradi utilitarističnega upravičenja, ki je kritično odvisno od moralističnih preferenc drugih ljudi, potem utrpi škodo zaradi dejstva, da drugi

[20] Hart, *Law, Liberty, and Morality*. Str. 842.

njegovo pojmovanje pravega življenja že zaničujejo. Hart pravi, da je "glavna slabost" mojega argumenta – lastnost, ki ga naredi za "v temelju zmotnega" – ta, da domnevam, da če je svoboda nekoga omejena, si je treba to razlagati kot zavračanje, da bi ga obravnavali kot enakega. Toda moj argument je, da to ni nujno ali celo običajno tako, temveč le tedaj, ko je omejitev upravičena na nek način, ki je odvisen od dejstva, da drugi obsojajo njegova prepričanja ali vrednote. Hart pravi, da je interpretacija zavrnitve svoboščine kot zavrnitve enake skrbi "najmanj verjetna" ravno v primeru, o katerem razpravljam, to je, ko je zavrnitev upravičena preko utilitarističnega argumenta, zato ker – kot pravi on – sporočilo tega upravičenja ni, da so poražena manjšina ali njena moralna prepričanja manjvredna, temveč zgolj to, da jih je premalo, da bi odtehtali preference večine, kar je mogoče doseči le tako, če se manjšini zanika svoboščina, ki si jo želi. Toda še enkrat, to pušča vnemar razlikovanje, ki ga želim narediti. Če utilitarističnemu upravičenju za zanikanje svoboščine seksualne prakse za homoseksualce lahko uspe, ne da bi upoštevalo moralistične preference večine v ravnovesju (kar se utegne zgoditi, če obstaja dober razlog za prepričanje o tistem, kar dejansko ni verjetno, da bo razširitev homoseksualnosti pospeševala nasilna hudodelstva), potem bi bilo sporočilo prepovedi zgolj sporočilo, ki ga odkrije Hart in ga je mogoče oblikovati takole: "Ni mogoče, da bo vsakdo zaščiten v vseh svojih interesih, interesi manjšine pa morajo dati, žal, prostor skrbem večine za njeno varnost." Vsaj v mojem sedanjem argumentu ni nobenega zanikanja enakega obravnavanja tega sporočila. Če pa utilitarističnemu upravičenju ne more uspeti, ne da bi se oprlo na moralistične preference večine o tem, kako naj bi živela manjšina, vlada pa navzlic temu zahteva tako upravičenje, potem je sporočilo precej drugačno in po mojem mišljenju tudi bolj nevarno. Je natanko to, da mora manjšina trpeti, ker se drugim zdijo življenja, ki jih manjšina predlaga živeti, odvratna, kar se v družbi, obvezani, da bo ljudi obravnavala kot enake, ne zdi nič bolj upravičljivo kot trditev, ki smo jo prej obravnavali in zavrnili kot nezdružljivo z enakostjo, da morajo nekateri ljudje trpeti škodo pod zakonom, ker jih drugi nimajo radi.

Hart ima še nadaljnje poante. Predlaga, na primer, da so bile "nezainteresirane" politične preference liberalcev tiste, ki so prekucnile ravnovesje v prid ukinitve zakonov proti homoseksualnim razmerjem leta 1967 v Angliji, in se sprašuje, kako bi lahko kdorkoli ugovarjal temu, da bi upoštevanje *teh* preferenc v tem času žalilo pravico kogarkoli, da je obravnavan kot enak. Vendar pa to vprašanje zmotno razume mojo poanto na temeljen način. Ne trdim – kako bi lahko sploh kdo trdil? –, da državljani v demokraciji ne bi smeli propagirati in glasovati za tisto, kar si mislijo, da je pravično. Vprašanje ni, ali bi ljudje morali delati za pravičnost, temveč prej, kakšen test bi mi in oni morali uporabiti, da bi določili, kaj je pravično. Utilitarizem trdi, da bi morali uporabiti naslednji test: delati bi morali v tej smeri, da bi dosegli maksimalno možno zadovoljitev preferenc, ki jih najdemo porazdeljene v naši skupnosti. Če bi sprejeli ta test na neomejen način, potem bi šteli privlačna politična prepričanja liberalcev iz šestdesetih let 20. stoletja preprosto kot podatke, ki jih je treba uravnovesiti glede na manj privlačna

prepričanja drugih, da bi videli, kdo je zmagal v tekmi številk in intenzitete. Liberalna pozicija bi morala domnevno zmagati v tej tekmi. Verjetno ne bi morala zmagala.

Vendar sem dokazoval, da je to zmoten test, ki spodkopuje primer utilitarizma, če so preference bodisi liberalcev bodisi njihovih nasprotnikov upoštevane in uravnovešene, da bi določile, kaj zahteva pravičnost. Zaradi tega sem priporočil – kot del vsakršne splošne politične teorije, v kateri utilitarizem deluje kot ozadnje upravičenje – pravice do politične in moralne neodvisnosti. Toda liberalci, ki so propagirali interese homoseksualcev v Angliji v šestdesetih letih 20. stoletja, najbolj zanesljivo niso sprejemali testa, ki ga zavračam. V svojih glasovih in argumentih so *izrazili* svoje politične preference, vendar se niso *sklicevali* na popularnost teh preferenc kot tistih, ki nudijo argument sam na sebi za tisto, kar so si želeli, kakor bi jih opogumljal storiti neomejen utilitaristični argument, ki mu nasprotujem. Morda so se namesto tega sklicevali na nekaj, kar je podobno pravici do moralne neodvisnosti. Vsekakor pa se niso opirali na kakršenkoli argument, ki ne bi bil združljiv s to pravico. Niti ni nujno za nas, da se opiramo na katerikoli tak argument, da bi rekli, kako je bilo tisto, kar so storili, prav, in da bi obravnavali ljudi kot enake. Dokaz je naslednji: zadeva za reformo bi bila v politični teoriji ravno tako močna, četudi bi bilo zelo malo ali sploh nobenega heteroseksualca, ki bi si želel reformo, čeravno potem reforma kajpada ne bi bila praktično možna. Če je tako, potem ne moremo obsoditi postopka, ki je ustvaril reformo na podlagi tega, da je ta postopek prizadel pravico kogarkoli do neodvisnosti.

Hartovo zmotno razumevanje je tu vsekakor podprl moj lastni opis tega, kako pravice, kakršna je pravica do moralne neodvisnosti, delujejo v ustavnem sistemu, kakršen je sistem Združenih držav, ki uporablja pravice kot test za zakonitost zakonodaje. Rekel sem, da je tovrstni ustavni sistem dragocen takrat, ko skupnost kot celota vzame pod streho predsodke proti neki manjšini ali prepričanja, da je način življenja te manjšine žaljiv do ljudi z dobrim značajem. V tem položaju je za običajen politični proces že vnaprej verjetno, da bo sprejel odločitve, ki ne zadostijo testu, ki smo si ga izmislili, saj bodo te odločitve omejile svobodo manjšine, pa vendarle ne bi mogle biti upravičene v politični teoriji, razen če ne bi domnevali, da so nekateri načini življenja sami na sebi zmotni ali ponižujoči, ali če ne bi upoštevali dejstva, da večina o njih razmišlja, kot da so sami del upravičenja. Ker bi bile te *represivne* odločitve potemtakem zmotne zaradi razlogov, ki jih ponujam, jih ustavna pravica že vnaprej prepoveduje.

Odločitev za reformo, ki jo Hart opisuje, ne bi bila – ne bi mogla biti – odločitev, upravičena zgolj na teh žaljivih podlagah. Četudi bi neškodljive liberalne preference delovale kot podatki, ne pa kot argument, kot ne bi smele – vsaj tako mislim – delovati, nihče ne bi bil v položaju, da zahteva pravico do moralne ali politične neodvisnosti kot ščit pred odločitvijo, ki je bila dejansko sprejeta. Vendar pa bi kdo z mojo razpravo utegnil biti napeljan k domnevi, da je tisto, kar

obsojam, vsakršen politični proces, ki bi dopustil sprejetje vsakršne odločitve, če je verjetno, da razlogi ljudi za podpiranje ene odločitve, ne pa druge, ležijo onstran njihovih osebnih interesov. Upam, da je zdaj jasno, zakaj je to zmotno. *To* stališče ne bi demokraciji dopustilo, da glasuje za družbene programe blagostanja ali za tujo pomoč ali za ohranitev za poznejše generacije. V odsotnosti ustreznega ustavnega sistema je v resnici edino upanje za pravičnost natanko to, da bodo ljudje glasovali z nezainteresiranim smislom za pravičnost. Obsojam politični proces, ki domneva, da je samo dejstvo, da ljudje imajo take razloge, v politični moralnosti del zgodbe o tem, čemu dajejo prednost. Hartovi heteroseksualni liberalci bi lahko izoblikovali naslednji argument za svoje sodržavljane: "Vemo, da se mnogim od vas zdi ideja homoseksualnega odnosa moteča in celo žaljiva. Ravno tako se zdi nekaterim izmed nas. Vendar morate priznati, da bi zanikali enakost – v obliki moralne neodvisnosti –, če bi upoštevali dejstvo, da imamo te občutke kot upravičenje za kazensko zakonodajo. Ker je to tako, dejansko nimamo nobenega upravičenja za sedanji zakon in ga moramo v vsej pravičnosti predrugačiti." Nič v tem argumentu ne upošteva dejstva, da se bodisi liberalcem bodisi tistim, ki jih nagovarjajo, ne zgodi, da bi imeli katerekoli posebne politične preference ali prepričanja za argument sam na sebi: argument se oblikuje s sklicevanjem na pravičnost, ne pa na dejstvo, da si mnogi ljudje želijo pravičnosti. V tem argumentu ni nič, čemur ne bi uspelo obravnavati homoseksualce kot enake. Povsem nasprotno. Toda to je le moja poanta.

Obravnaval bom nekatere od preostalih ugovorov, ki jih Hart oblikuje skupaj. Opazi mojo trditev, da so pravice, ki jih imajo ljudje, odvisne od ozadnjega upravičenja in političnih institucij, ki so tudi v igri, saj mora argument za vsako posamezno pravico priznati to pravico za del zapletenega paketa drugih domnev in praks, ki jih izigra z aduti. Vendar se mu to zdi čudno. Smiselno bi bilo, pripominja, da ljudje *potrebujejo* pravice manj v nekaterih oblikah vladavine kot v drugih. Toda ali je smiselno reči, da *imajo* manj pravic v enem položaju kot v drugem? Ugovarja tudi mojemu predlogu (ki je v središču argumenta, ki sem ga postavil v zadnjem razdelku), da so pravice, za katere se je dolgo mislilo, da so pravice do svobode, kakršna je pravica homoseksualcev da svobode seksualne prakse ali pravica pornografov, da v zasebnosti gledajo, kar si želijo, dejansko (vsaj v okoliščinah sodobnih demokracij) pravice do enakega obravnavanja. Ta trditev, ki jo Hart imenuje "fantastična", bi imela posledico, pravi on, da bi tiran, ki je prepovedal eno obliko seksualne dejavnosti ali prakso ene religije, dejansko odpravil – ne pa povečal – zlo, če bi svojo prepoved razširil tako, da bi vključevala ves seks in vse religije, in tako odpravil neenakost obravnave. Hiba v prepovedi seksualne ali religiozne dejavnosti, pravi, je, da ta zmanjša, ne pa izravna svobode. Če dodamo kršenje enakosti k bremenu, to povzroči, da je enakost prazna in odvečna ideja, ki ne opravlja nobenega dela.

Ti različni ugovori so očitno povezani, saj domnevajo, da kakršnekoli pravice že imajo ljudje, so vsaj v velikem delu brezčasne pravice, nujne za zaščito trajnih in pomembnih interesov, ki jih določa človekova narava in ki so temeljni za človekov razvoj, kakršni so interesi pri izbiri spolnega partnerja in pri dejanjih in

izbiri religioznih prepričanj. To je običajna teorija, kaj so pravice in čemu rabijo, rekel pa sem, da v tej razpravi ne bom podal svojih razlogov za mišljenje, da je to naposled neustrezna teorija pravic. Rekel sem, da za to teorijo ni verjetno, da bo izoblikovala zagovor pravice, ki jo obravnavam in ki je pravica do moralne neodvisnosti, kakor se aplicira na uporabo pornografije, saj se ne zdi sprejemljivo, da bi bili z zavračanjem umazanih knjig ali filmov prizadeti kakršnikoli pomembni človekovi interesi. To pa ni kaj prida argument proti splošni temeljno interesni teoriji pravic, saj tisti, ki to teorijo sprejemajo, utegnejo biti voljni dopustiti – celo vztrajati na tem –, da je sklicevanje na pravice v prid pornografov napaka, ki poceni idejo pravic, in da ni nič v politični morali, kar obsoja popolno prepoved pornografije, če ta najbolje izpolni preference skupnosti kot celote.

Moj cilj je razviti teorijo pravic, ki se nanaša na druge prvine politične teorije, in raziskati, kako daleč lahko to teorijo izoblikujemo iz pretirano abstraktne (vendar daleč od tega, da bi bila prazna) ideje, da mora vlada obravnavati ljudi kot enake. Ta teorija stori, da se pravice nanašajo le na en način. Željan sem pokazati, kako pravice ustrezajo različnim paketom, tako da želim, na primer, ugotoviti, katere pravice bi morali sprejeti kot adute nad koristjo, če se koristnost sprejme – kot mnogi ljudje mislijo, da bi se morala sprejeti – kot pravo ozadnje upravičenje. To je pomembno vprašanje, saj je bila – kot sem rekel – za nekaj časa v praktični politiki sprejeta vsaj neformalna vrsta utilitarizma. Ponudila je, na primer, delujoče upravičenje večine omejitev naše svobode z zakonom, ki ga sprejmemo kot prikladnega. Iz tega preiskovanja pa ne sledi, da moram podpreti (kar včasih zame govorijo, da podpiram)[21] paket utilitarizma skupaj s pravicami, ki jih utilitarizem zahteva kot najboljši paket, ki ga je mogoče sestaviti. Ne podpiram. Čeravno so pravice odvisne od paketov, je lahko en paket izbran pred drugimi kot boljši, jaz pa dvomim, da se bo katerikoli paket, utemeljen na katerikoli znani obliki utilitarizma, na koncu izkazal za najboljšega. Iz mojega argumenta tudi ne sledi, da ni nobenih pravic, ki jih mora vsebovati vsak branljiv paket – nobenih pravic, ki so v tem smislu naravne pravice –, čeravno mora argument, da take pravice obstajajo, in pojasnitev, kakšne so, očitno potekati na precej drugačen način od poti, ki sem ji sledil pri dokazovanju pravice do moralne neodvisnosti kot aduta nad utilitarističnim upravičenjem.

Če pa pravice nastopajo v zapletenih paketih politične teorije, ni nujno in je preveč grobo gledati na pravice kot na edino obrambo pred bodisi neumnimi bodisi političnimi odločitvami. Ni dvoma, da bi Hitler in Neron kršila vsakršne pravice, ki bi jih ponudila vsakršna sprejemljiva politična teorija, vendar pa je tudi res, da zlo, ki sta ga ti pošasti povzročili, ne bi moglo najti nikakršne podpore niti v ozadnjem upravičenju vsakršne take teorije. Recimo, da je nek tiran (Angelo, ki je še bolj znorel) dejansko popolnoma prepovedal seks pod grožnjo smrtne kazni ali prepovedal vso religiozno prakso v skupnosti, katere člani so vsi pobožni. Morali bi reči, da je tisto, kar je storil (ali poskusil storiti),

[21] Glej na primer ravno tam, str. 845, 43. opomba.

noro ali brezbožno ali da je bil popolnoma brez skrbi za svoje podložnike, kar je najbolj temeljna zahteva, ki jo politična moralnost nalaga tistim, ki vladajo. Nemara sploh ne rabimo ideje enakosti za pojasnitev te zadnje zahteve. (Tu sem namerno previden.) Vendar pa ne potrebujemo niti ideje pravic.

Pravice kot posebno prvino v politični teoriji potrebujemo le tedaj, ko neka odločitev, ki škodi nekaterim ljudem, navzlic temu najde *prima facie* podporo v trditvi, da bo skupnost kot celoto naredila boljšo po neki sprejemljivi razlagi tega, kje leži splošna dobrobit skupnosti. Vendar pa je najbolj naraven vir vsakršnega ugovora, ki bi ga lahko imeli proti taki odločitvi, ta, da odločitev – v svoji skrbi za dobrobit ali blaginjo ali razcvet ljudi v celoti ali v izpolnitvi nekega interesa, ki sega čez skupnost – posveča premalo pozornosti svojemu vplivu na manjšino. Nekakšno sklicevanje na enakost pa se zdi naravni izraz ugovora iz tega vira. Hočemo reči, da je odločitev napačna navzlic svoji vidni zaslugi, saj škode, ki jo povzroči nekaterim, ne upošteva na pravi način in potemtakem teh ljudi ne obravnava kot enakih, upravičenih do enake skrbi kot drugi.

Ta obtožba ni nikoli samopotrjujoča. Razviti jo je treba preko neke teorije o tem, kaj zahteva enaka skrb, ali, kot v primeru argumenta, ki sem ga ponudil, o tem, kaj samo ozadnje upravičenje domneva, da zahteva enaka skrb. Drugi bodo vsakršno tako teorijo nujno zavrnili. Kdo lahko, na primer, trdi, da enaka skrb zahteva zgolj to, da se ljudem da tisto, kar so upravičeni imeti, ko se njihove preference tehtajo v lestvicah s preferencami drugih, vključno s političnimi in moralnimi preferencami. V tem primeru (če imam prav, da pravica do seksualne svobode temelji na enakosti) ne bo več podpiral te pravice. Toda kako lahko počne kaj takega? Recimo, da je odločitev, da se prepove homoseksualnost celo v zasebnosti, odločitev, ki je dosežena z ravnovesjem preferenc, za katero misli, da upošteva enakost. Potem ne bi mogel reči, da – čeravno odločitev obravnava homoseksualce kot enake, tako da jim daje vso tisto enako skrb, ki jo njihov položaj zahteva – je odločitev navzlic temu napačna, ker krati njihovo svobodo. Če ravnovesje preferenc lahko upravičuje neke omejitve svobode, zakaj potem ne te?[22] Recimo, da se zadovolji z idejo, da je seksualna svoboda temeljni interes. Toda ali obravnava ljudi kot enake, da bi kršil njihove temeljne interese zaradi manjših pridobitev zelo velikega števila drugih državljanov? Morda bo rekel, da to počne, saj je bil temeljni značaj kršenih interesov upoštevan v procesu ravnovesja, tako da če so ti več vredni, potem se za dobitke drugih, vsaj v agregatu, izkaže, da so preveliki, da bi jih v vsej nepristranskosti zanemarili. Če pa je tako, potem bi uklanjanje interesom več vredne manjšine tej manjšini posvečalo več pozornosti, kot jo dovoljuje enakost, kar pa je favoritizem. Kako potem lahko ugovarja odločitvi, ki jo je dosegel uravnovešajoči proces? Če tako kdorkoli res misli, da prepoved homoseksualnih odnosov obravnava homoseksualce kot enake, ko je to odločitev, dosežena z neomejenim utilitarističnim ravnovesjem, potem se zdi, da mu ne preostane noben zelo prepričljiv razlog za trditev, da ta odločitev navzlic temu krši njihove pravice.

[22] Glej Dworkin, *Taking Rights Seriously*, str. 266-272.

Moja hipoteza, da so pravice, ki so bile tradicionalno opisane kot posledice splošne pravice do svobode, namesto tega dejansko posledice enakosti, se utegne naposled izkazati za napačno. Vendar pa ni, kot pravi Hart, “fantastična”.

Catharine A. MacKinnon
prevedel Božidar Kante

KLEVETA IN DISKRIMINACIJA[†]

Zamislite si, da so dolga stoletja vaše najbolj formativne travme, vaše vsakdanje trpljenje in bolečina, zloraba, ki jo preživljate, strah, s katerim živite, neizgovorljivi – niso temelj literature. Odraščate s svojim očetom, ki vas tlači in vam zapira usta, tako da vam drugi moški lahko povzroča strašno žgočo bolečino med vašimi nogami. Ko ste starejši, vas vaš mož privezuje na posteljo in kaplja vroči vosek na vaše bradavice in privede druge moške, da to gledajo, in vas prisili, da se ob tem smehljate. Vaš zdravnik vam ne bo predpisal zdravil, s katerimi vas je zasvojil, razen če mu ne pofafate penisa.[1]

Ne smeš povedati nobenemu. Ko poskušaš o teh stvareh govoriti, ti povedo, da se niso zgodile, da si si jih izmislila, da si jih želela, da si v njih uživala. To pravijo knjige. Nobena knjiga ne pove, kaj se ti je zgodilo. To povedo zakoni. Noben zakon si ne domišlja, kaj se ti je zgodilo, način, kako se je zgodilo. Svoje celotno življenje preživiš obkrožena s tem kulturnim odmevom niča, kjer bi morali biti tvoji kriki in tvoje besede.

V teh tisočih letih molka so iznašli fotoaparat in delajo tvoje fotografije, medtem ko se počnejo te stvari. Slišiš škljocanje fotoaparata ali brnenje kamere, medtem ko ti zadajajo poškodbe in ohranjajo čas v ritmu tvoje bolečine. Vselej veš, da so fotografije tam nekje, da jih prodajajo ali z njimi trgujejo ali kažejo naokrog ali pa, da jih zgolj držijo v predalu. Na njih je tisto, kar so ti storili, nesmrtno. On jih ima, nekdo, kdorkoli, te je videl tam, tako. To je neznosno. Tisto, kar je čutil, ko te je gledal, ko te je izkoriščal, se vselej dela znova in znova, znova in znova preživlja, znova čuti preko fotografij – tvoje posilstvo je njegovo vzburjenje, tvoje mučenje je njegovo uživanje. Gledanje tebe je bilo način, kako se je izognil temu, da bi to storil; s fotografijami te lahko gleda in kadarkoli izstopi.[2]

[†] Besedilo je prevedeno po knjigi Catharine A. MacKinnon, *Only Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, str. 3-41.

[1] Nekatera od teh dejstev so vzeta iz dolgih let trajajočih zaupnih posvetov z ženskami, ki so jih izkoriščali v pornografiji, nekatera so prirejena iz Ljudstvo proti Burnhamu, 222 Cal. Rptr. 630 (Ct. App. 1986), revizija zavrnjena 22. maja 1986, in iz medijskih poročil o njem ter iz Norberg proti Wynrib [1992] 2 S.C.R. 224 (Kanada).

[2] Ženske, zlorabljene v pornografiji, so ponudile podlago za trditve v teh odstavkih v mnogih letih dela z mano in mojimi kolegi, še posebej z Andreo Dworkin, Therese Stanton, Evelin Giobbe, Susan Hunter, Margaret Baldwin in Annie McCombs. Obravnavo nekaterih izmed teh poškodb ponujajo Linda "Lovelace" in Michael McGrady, *Ordeal* (1980) (njeno izkustvo prisile, da je posnela *Globoko grlo*) in – v fikciji – Kathryn Harrison, *Exposure* (1993) (izkustvo otroka, ki je bil model za seksualne fotografije svojega očeta). Glej tudi Colette Marie, "The Coercion of Nudist Children", *The ICONoclast* 1-6, pomlad 1991.

Počasi, potem nenadoma, se ti zasvita: morebiti mi bodo zdaj verjeli. Najdeš oprezen način, kako stvar obelodaniti. Morda so fotografije celo dokazno gradivo za posilstvo.[3] Ugotoviš, da so fotografije – daleč od tega, da bi naredile tisto, ker se je zgodilo, za nezanikljivo – seks, dokaz tvoje želje in tvoje privolitve.[4] Tisti, ki te izrabljajo preko fotografij, čutijo svoj lasten užitek. Tvoje bolečine ne čutijo kot bolečino nič bolj kot oni, ki so gledali, ko so te ranili, da bi povzročili, da bi se to čutilo iz fotografij. Fotografije, obkrožene s posebnim obstretom zmotne skivnostnosti in zmotnega tabuja – zmotnega zato, ker so dejansko javne in v resnici niso proti pravilom –, so postale avtoriteta glede tega, kaj se ti je zgodilo, literatura tvojega izkustva, znak seksa, seks sam. Na zelo realen način so storile, da *je* seks ljudem, ki zamenljivo izrabljajo tebe in tvoje fotografije, tisto, kar je. V tem fotografije niso tako drugačne od besed in slik, ki so obstajale pred njimi, vendar tvoja raba fotoaparata daje fotografijam posebno verodostojnost, globoko zvestost resnici, celo močnejšo zahtevo po resnici, da so neizpodbitno o tebi, ker so nastale, in ti si tam. Ker pa si za fotografije nujno potrebna, ima ponudnik še en razlog, da te znova in znova izkorišča.

Naposled nekako najdeš druge ženske. Njihovi očetje, možje in zdravniki vidijo fotografije, všeč so jim in jim naredijo enake stvari, stvari, ki jih nikoli niso storili ali za katere niso nikoli rekli, da so jih pred tem želeli storiti. Ko so bile te druge žene zatirane ali zvezane ali preiskovane na mizi, so govorili ali kazali na fotografije, kakršne so tvoje: stori, kar je storila ona, uživaj, kakor je uživala ona. Enaka dejanja, ki so ti bila vsiljena, so vsiljena njim; enak nasmeh, v katerega si bila prisiljena ti, morajo pokazati tudi one. Ugotoviš, da obstaja cela industrija pri prodaji in kupovanju očarljivih smejočih se žensk pri produkciji takih fotografij, ki se delajo, kot da pri tem uživajo.

Ko katerakoli od njih poskuša povedati, kaj se je zgodilo, ji povejo, da se ni zgodilo, da si je domišljala, da si je želela. Njen ne pomeni da. Fotografije to dokazujejo. Glejte, smehlja se! Poleg tega, zakaj se osrediniti na fotografije, te male artefakte, v najboljšem primeru zgolj simptome? Četudi so ti *storili* nekaj napačnega, kako metafizično otopela si lahko? Fotografije *same na sebi* ne storijo ničesar. So izraz idej, diskusija, razprava, diskurz. Kako zatirana in represivna si lahko? So ustavno zavarovan govor.

---

[3] V pregonu Trishe Crawford iz Severne Karoline proti njenemu možu zaradi zakonskega posilstva so pokazali tridesetminutni videoposnetek napada, ki ga je posnel on sam. Na njem ima gospa Crawford spolni odnos z njim, vanjo penetrira z različnimi predmeti, medtem ko so njene roke in noge zvezane z vrvjo, njena usta zamašena, oči pa zavezane s trakom. Bil je oproščen s sklicevanjem – pri obrambi – na privolitev. "Oprostitev moža spodbodla jezo; žena obtožena za svoje posilstvo", *Houston Chronicle*, 18. april, 1992, raz. A, str. 3. Obtoženec je pričal, da si ni mislil, da je bila žena resna, ko je rekla "Ne". Caroly Pesce, "Primer privolitve v moževo posilstvo podžiga protest", *USA Today*, 21. april, 1992, str. 3A. Glej tudi Država proti Jean, 311 S.E.2d 266, 272-273 (N.C. 1984) (navzkrižno zasliševanje obtoženca glede gledanja pornografskega filma pet dni po obtožbi za zločin posilstva, ko je film pokazal istovrstna seksualna dejanja, za katera je bil obtožen, je bilo – če je bilo napaka – nedolžno).

[4] Kot je branilec v primeru *Crawford* rekel poroti, ko so predvajali posnetek, opisan v 3. opombi: "Je bil to krik bolečine in mučenja ali pa krik užitka?" ("Oprostitev zakonskega posilstva jezi ženske skupine", *Chicago Tribune*, 18. april, 1992, str. 9C). Za to žensko je bilo očitno, da je bila mučena. Za gledalca, ki uživa v njeni bolečini, razlika med bolečino in užitkom kajpak ne obstaja. Njena bolečina je njegov užitek. Ta seksualni sadizem nudi ravno tako spodbudo, celo epistemsko podlago, za vsiljevanje užitka žrtvi. Prepričan sem, da ta dinamika povzroči, da so taka vprašanja, kakršna je zastavil branilec, uspešna pri oprostitvi posiljevalcev.

Če damo na eno stran, kaj ta napredek od življenja k zakonu naredi za naš smisel za realnost, osebno varnost in mesto v skupnosti – da ne omenimo vero v pravni sistem –, si oglejte, kaj stori našemu odnosu do izraza: do jezika, govora, svetu mišljenja in komunikacije. Naučite se, da vam jezik ne pripada, da ga ne morete uporabiti, da bi rekli tisto, kar veste, da vednost ni tisto, kar se naučite iz svojega življenja, da informacija ni narejena iz vašega izkustva. Naučite se, da misel o tem, kaj se vam je zgodilo, ne šteje za "misel", vendar pa početje tega očitno šteje. Naučite se, da vaša realnost obstaja nekje pod družbeno realnim – popolnoma razkrita, vendar nevidna, kričeča, pa vendarle neslišna, nenehno mišljena, vendarle nemisljiva, "izraz", vendar neizrazljiva, onstran besed. Naučite se, da govor ni tisto, kar pravite, temveč ono, kar delajo vam tisti, ki vas zlorabljajo.

Vaš odnos do govora je podoben kričanju v filmu. Ustavite tega moža, vpijete. Občinstvo se obnaša tako, kot da ni bilo nič rečeno, še naprej nepremično zre ali pa se rahlo obrne in je zaradi vas v zadregi. Akcija na platnu se nadaljuje, kot da ni bilo nič rečeno. Ko odmev vašega glasu zamre v vaših ušesih, začnete dvomiti, da ste karkoli rekli. Kmalu vaše lastno izkustvo za vas ni več realno, kakor film, ki ga gledate, vendar ga ne morete ustaviti. To je ženska različica življenja, ki posnema umetnost: vaše življenje kot tekst pornografa. Da bi preživele, se naučite sramu in kako ga zakriti z seksualnim izzivanjem, neučinkovitosti in kako jo naredite za zapeljivo, skrivnostnosti in običaja, da ne poveste tistega, kar veste, dokler tega ne pozabite. Naučite se, kako zapustiti svoje telo in ustvariti nekoga drugega, ki stvari prevzame, ko vi ne morete več. Razvijete sebstvo, ki se prilizuje, je klečeplazno, posnemajoče, agresivno pasivno in molčeče – naučite se, skratka, ženskosti.

Od vas zahtevam, da si zamislite, da je realnost žensk realna – nekaj, kar je skok vere v družbi, ki je nasičena s pornografijo, da ne omenimo akademije, nasičene z dekonstrukcijo.[5] V zgodnjih osemdesetih letih prejšnjega stoletja so ženske govorile o tej realnosti z besedami Virginie Woolf, ki jih je izrekla mnogo prej, "proti moški plimi"[6]: govorile so o tem, da so seksualno zlorabljene. 38-odstotkov žensk seksualno nadlegujejo kot deklice, 24-odstotkov nas je v naših zakonih posiljenih. Skoraj polovica je žrtev posilstva ali poskušanega posilstva vsaj enkrat v svojem življenju, veliko jih je žrtev več kot enkrat, še posebej nebelih žensk, mnogi napadi vključujejo več napadalcev, večinoma moške, ki jih poznamo. 85-odstotkov žensk, ki dela zunaj doma, so delodajalci kdaj spolno

[5] V tem okolju je edino delo, šteto za del dekonstruktivistične šole, ki sem ga srečala in me celo nekoliko spravlja v pomišljanje glede te označbe, delo Jean-Françoisa Lyotarda "The Differend, the Referent, and the Proper Name", *4 diacritics* (jesen 1984). To delo sem brala kot napad na domnevno težavnost dokazovanja, da so obstajale holokavstične plinske celice. Tu je kajpada posebnost – in konsistentno z mojo kritiko –, da Lyotard dejansko ne omenja, da obstajajo *Nemci*, ki so videli plinske celice in preživeli, da govorijo o njihovi eksistenci. Njegova anatomija utišanja kot sredstva za izginjanje realnosti v njegovi povezavi s pravnim sistemom je seveda najbolj koristna. Nisem tudi popolnoma prepričana, da ta kos primerno ustreza dekonstrukciji kot teoretskemu pristopu.

[6] Mojstrski članek Andree Dworkin o pornografiji je vbrizgnil nov pomen v besedno zvezo Woolfove. Andrea Dworkin, "Against the Male Flood: Censorship, Pornography, and Equality", 8 *Harvard Women's Law Journal* 1 (1985).

nadlegovali.[7] Ne vemo še, koliko žensk seksualno nadlegujejo njihovi zdravniki ali koliko jih je kupljeno in prodano kot seks – eno izmed stvari, za katero se zdi, da bodo moški vselej plačevali – celo v oslabljeni ekonomiji.

Vprašanje pornografije je bilo izoblikovano in o njem se je razpravljalo – njegovi jarki izkopani, njegovi gibi koreografirani, njegovi glasovi pripovedovani – dolgo pred tem, ko je žensko gibanje to informacijo obelodanilo. Vprašanje zakonske regulacije pornografije se je izoblikovalo kot vprašanje svobode izražanja pornografov in njihovih porabnikov pred izumom fotoaparata, ki zahteva neposredno izkoriščanje realnih žensk, pred nastankom mamutske dobičkonosne industrije fotografij in besed, ki delujejo kot zvodnik, preden so ženske odkrito spregovorile o seksualni zlorabi in bile slišane.Vladni interes glede cenzuriranja izražanja idej o seksu je nasprotoval pravici založnikov do njihovega izražanja in pravici bralcev, da o njih berejo in razmišljajo.

Razprava o pornografiji, zamrznjena v klasični obliki prejšnjih razprav o cenzuri političnega in umetniškega govora, je tako postala razprava o vladni moči, ki grozi potlačiti genij in nesoglasje. Za tako ločevanje strani je v realnosti obstajala nekakšna podlaga. Z zakonom o obscenosti je vlada poskušali zatreti umetnost in literaturo zato, ker je bila po vsebini seksualna. To se je dogajalo, preden je fotoaparat zahteval živo krmo in je običajno imelo za posledico to, da so knjige postale prodajne uspešnice.

Ko so enkrat sliši glas zlorabljenih žensk in ta – to je dejanski sunek – postane realen, ženski molk ne more biti več kontekst, v katerem se analizirata pornografija in govor. V simbolni ples med levico in desnico, med moške, ki radi sovražijo drug drugega, vstopi ujeta ženska, za katere ceno dostopnosti se moški borijo.[8] Namesto sil teme, ki si prizadevajo zatreti tisto, za kar se sile svetlobe borijo, da bi osvobodile, stopi v ospredje in prvič postane vprašljiva njena ujetost sama. To vse spremeni – ali bi vsaj moralo spremeniti. Pred tem je bila vsaka ženska, ki je rekla, da je bila zlorabljena, videti nekredibilna ali izjemna, zdaj se zloraba zdi omrtvičeno splošno mesto. Pred tem je bilo tisto, kar so ji storili, seks, zdaj je to seksualna zloraba. Pred tem je bila ona seks, zdaj je človeško bitje ženskega spola – če kdo lahko ugotovi, kaj to je.

V tem novem kontekstu se spremenijo ali bi se morale spremeniti ekspresivna vprašanja, ki jih zastavlja pornografija. Ščitenje pornografije pomeni ščitenje seksualne zlorabe *kot* govora, hkrati pa sta tako pornografija kot njeno varovanje ženske oropala govora, posebej govora proti seksualni zlorabi. Obstaja povezava med molkom, ki je ženskam vsiljen in v katerem smo ugledane, kot da ljubimo in izbiramo naše verige zato, ker so bile seksualizirane, in hrupom pornografije, ki nas obkroža in se šteje za diskurz (celo naš) ter paradira pod ustavno zaščito.

[7] Diana E. H. Russell, *The Secret Trauma* (1986) in *Rape in Marriage* (1990); United States Merit Protection Board, *Sexual Harassment of Federal Workers: Is It a Problem?* (1981); *Sexual Harassment of Federal Workers: An Update* (1988); Majority Staff of U.S. Senate Judiciary Committee, *Violence against Women: A Week in the Life of America* (1992).

[8] Za nadaljnjo razpravo glej Andrea Dworkin, "Woman-Hating Right and Left", v J. Raymond in D. Leidholdt (ur.), *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism* (1990).

Operativna definicija cenzure se v skladu s tem premešča od vlade, ki prisiljuje k molku tisto, kar nemočni ljudje rečejo, k močnim ljudem, ki posiljujejo nemočne ljudi z molkom in se pri tem početju skrivajo za državno oblast.

V Združenih državah pornografijo varuje država.[9] Pojmovno se to varovanje opira v glavnem na to, da jo postavi spet v kontekst molka zatiranih žensk: od realne zlorabe nazaj k "ideji" ali k "pogledu" na ženske in seks. V tej derealizaciji podreditve žensk, v tem izbrisu seksualne zlorabe, preko katere tehnološko zapleten promet z ženskami postane porabnikova izbira ekspresivne vsebine, postanejo zlorabljene ženske pornografova "misel" ali "čustvo". Ta drža združuje zagovornike pornografije od libertarijanskega ekonomista in sodnika Franka Easterbrooka[10] do liberalnega filozofa-kralja Ronalda Dworkina[11], od konservativnega učenjaka in sodnika Richarda Posnerja[12] do odvetnika pornografov Edwarda DeGrazie.[13]

V njihovem pristopu, če jih vzamemo skupaj, pornografija že od začetka domnevno sodi v pravno kategorijo "govora", tako da je predstavljena v okviru "vsebine", "sporočila", "čustva", tistega, kar "pravi", svojega "gledišča" , svojih "idej".

V tem pristopu, v pristopu sedanjega zakona, se pornografija v bistvu obravnava kot kleveta, ne pa kot diskriminacija.[14] To je, obravnava se je v okviru tistega, kar pove, kar si zamišljamo kot bolj ali manj učinkovito ali škodljivo glede na to, kako potem kdo na to reagira, ne pa v okviru tistega, kar naredi. V skladu s tem pojmovanjem oblika komunikacije kot taka v bistvu ne more *narediti* nič slabega, razen žaliti. Žalitev pa je docela v glavi. Ker je dobavitelj zaščiten pri pošiljanju, porabnik pa pri sprejemanju, je misel ali občutek, je dejstvo, da je nenamerna priča utegnila žaliti misli ali neprijetne občutke zgolj zunanjost, cena, ki jo moramo plačati za svobodo. To, da prvi amandma ščiti proces izmenjave – misel za misel, občutek za občutek –, je nedvomno.

Znotraj meja tega pristopa se na trditev, da je pornografija dejanje proti ženskam, gleda kot na metaforično ali magično, retorično ali nerealno, kot na literarno hiperbolo ali propagandno sredstvo. Ob predpostavki, da so besede zgolj v nanašajočem se odnosu do realnosti, se pornografija brani kot zgolj besede – celo tedaj, ko so to fotografije, za nastanek katerih je treba neposredno izkoristiti ženske, celo tedaj, ko so sredstva pisanja ženska telesa, celo tedaj, ko je ženska uničena, da bi jo izpovedala ali pokazala ali zato, ker je bila izpovedana ali

[9] Glede državnega stališča o pornografiji American Booksellers Ass'n proti Hudnut, 771 F.2d 323 (7. cirkular 1985), 475 U.S. 1001 (1986), naredi razvidno zavarovanje pornografije, ki so jo leta umeščanja in zanemarjanja pod zakonom o obscenosti prepuščala interpretaciji.

[10] Glej njegovo mnenje v Hudnut, 771 F. 2d na 323 str.

[11] Ronald Dworkin, "Pornography, Feminism, and Liberty", *New York Review of Books*, 15. avgust, 1991.

[12] Richard A. Posner, *Sex and Reason* (1992); Miller proti mestu South Bend, 904 F.2d 1081, 1089-1104 (7. cirkular 1990).

[13] Edward DeGrazia, *Girls Lean Back Everywhere: The Law of Obscenity and the Assault on Genius* (1991).

[14] O teh vprašanjih sem podrobneje pisala v "Pornography as Defamation and Discrimination", 71 *Boston University Law Review* 793 (1991).

pokazana. Ko so enkrat ženske zlorabljene v pornografiji in preko nje, molče spregledane na tak način, njihov status artefakta kot fotografij in del dobi pravno zaščito z dozdevno neizbrisnim kategoričnim formalizmom, ki ga je treba potem zanikati, če naj bi sploh kaj naredili.

Teorija zaščitenega govora se začne tu: besede izražajo, torej so *domnevni* govor v zaščitenem smislu. Fotografije uživajo enako raven ekspresivne zaščite. Vendar je družbeno življenje polno besed, ki se pravno obravnavajo kot dejanja, ki jih tvorijo, in to zgolj s tarnajočim glasom prvega amandmaja. Kar postane zanimivo, je, kdaj se sklicujejo na okvir prvega amandmaja in kdaj ne. Reči "Ubij!" treniranemu psu so zgolj besede. Vendar se na to ne gleda, kot da izraža stališče "Želim te videti mrtvega" – kar običajno v resnici izraža. Na to se gleda kot na izvrševanje nekega dejanja, ki je enakovredno uničenju nekoga, kot da bi rekli "Pripravljeni, namerite, streljajte!" vodu za streljanje. V zakonu o podkupovanju izrekanje besede "da" v zakonodajnem glasovanju povzroči zločin, ki lahko sestoji zgolj iz tistega, kar ljudje rečejo. Enako velja tudi za določanje cen v protimonopolnem zakonu. "Dvigni svoje preklete cene za dvajset odstotkov in jaz bom dvignil svoje naslednje jutro" ni zaščiten govor, temveč poskus skupne monopolizacije, "zelo verbalen zločin". V tem primeru prepričanje lepo spodbija stališče obtoženca, izraženo v istem pogovoru, da "lahko govorimo o katerikoli prekleti zadevi, o kateri želimo govoriti".[15]

Poleg drugih, zgolj besed, kakršne so "nisem kriv" in "vzamem", take besede uniformno obravnavajo kot institucije in prakse, ki jih tvorijo, ne pa kot izraze idej, ki jih utelešajo ali podpirajo. Nanje se ne gleda, kot da kaj izrekajo (čeravno to počnejo), temveč kot da nekaj naredijo. Nihče ne zamenjuje razprave o njih z njihovim delovanjem, na primer razprave o sodbi "kriv" s porotnim sprejetjem obsodbe "kriv". Nihče ne jemlje pritožbe na krivdno razsodbo za cenzuro porote. Take besede se sploh ne štejejo za "govor".

Družbena neenakost se bistveno ustvarja in vsiljuje – to je, *narejena* je – preko besed in podob. Družbena hierarhija ne more in ne obstaja, ne da bi bila utelešena v pomenih in izražena v komunikaciji. Znak, ki *pravi* "Vstop dovoljen le belcem"[16], so zgolj besede, vendar pa nanj pravno ne gledajo, kot da izraža

[15] Združene države proti American Airlines, Inc., 743 F.2d 1114 (5. cirkular 1984), izkaz odklonjen, 474 U.S. 1001 (1985) ("zelo verbalen zločin", 1121; "Dvigni svoje preklete ..." in "Lahko govorimo o katerikoli prekleti ..." – oba navedka sta na str. 1116).

[16] Palmer proti Thompsonu, 403 U.S. 217 (1971) (trdi, da s tem ko je mesto Jackson v Mississippiju zaprlo javno kopališče, ki je bilo prvotno dostopno "zgolj belcem", ni kršilo klavzule o enaki zaščiti štirinajstega amandmaja, saj je bil dostop zavrnjen tako belcem kot črncem); Jones proti Alfred H. Mayer Co., 392 U.S 884 (1965) (trdi, da restavracija, ki streže "zgolj belcem", krši Listino o državljanskih pravicah iz leta 1964); Watson proti mestu Memphis, 373 U.S 526 (1963) (trdi, da mestno delovanje velikega dela rekreacijskih zmogljivosti v javni lasti "zgolj za belce" zaradi zamude pri uveljavljanju desegregacije krši štirinajsti amandma); glej tudi Šolsko okrožje Hazelwood proti Združenim državam, 433 U.S. 299, 304-305, 7. op. (1977) (trdi, da so tožniki – v primeru zaposlitvene diskriminacije proti šolskemu okrožju – navedli, da je oglas v okrožnem časopisu za prosilce za učitelje podrobno določal "zgolj za belce"); Pierson proti Rayju, 386 U.S. 547, 558 (1967) (trdi, da črni in beli duhovniki niso privolili v svojo aretacijo, tako da bi mirno stopili v avtobusno čakalnico, označeno z "Vstop dovoljen le belcem").

stališče "V tej trgovini ne maramo črncev" ali kot da se ne strinja s stališčem politike, da morajo biti postreženi tako belci kot črnci, ali celo kot na sovražni govor, o omejitvah katerega bi bilo treba razpravljati v okviru prvega amandmaja. Nanj gledajo kot na dejanje segregacije, ki je podobno "Judje niso zaželeni!".[17] Do segregacije ne more priti brez nekoga, ki v nekem trenutku *reče* "Pojdi ven!" ali "Ti ne sodiš sem!". Do vseh dvigovanj ali poniževanj pride preko pomenljivih simbolov in komunikacijskih dejanj, v katerih je izrekanje hkrati delovanje.

Besede, ki se jih neproblematično obravnava kot dejanja v kontekstu neenakosti, vključujejo "Odpuščen si!", "Pomoč potrebna – moški", "Spi z mano in dal ti bom oceno odlično", "Pofukaj me, ali pa si odpuščena!", "Hodi bolj po žensko, govori bolj po žensko, oblači se bolj po žensko, nosi ličila, imej urejene lase in nosi nakit!" in "Bistveno je bilo, da je bil namestnik mojega administrativnega pomočnika moški".[18] Te izjave so dejanja diskriminacije in nanje pravno tako tudi gledajo. Tovrstne izjave lahko tudi nudijo dokaz za diskriminacijo ali kažejo, da so vzorci neenakosti utemeljeni z diskriminacijskim sovraštvom. Lahko tvorijo dejavna diskriminacijska dejanja sama na sebi ali pa legalno pretvorijo sicer nesumljiva dejanja v dejanja, utemeljena na predsodku. Kakršnokoli škodo take besede že naredijo, ta škoda ni narejena zgolj preko njihovega konteksta, temveč z njihovo vsebino v smislu, da če ne bi vsebovale tistega, kar vsebujejo, in če ne bi sporočale pomenov in občutkov ter misli, ki jih sporočajo, potem ne bi bile dokaz ali ne bi udejanjale diskriminacije, ki jo udejanjajo.

Pornografija je bila, nasprotno, umeščena v pravne okvire kot sredstvo za izraz idej. Vrhovno sodišče Minnesote je nedavno o neki pornografiji, ki jo je imelo pred sabo, pripomnilo, da "bi se celo najbolj liberalna konstrukcija morala siliti, da bi v njej našla kako 'idejo'", saj je bila omejena le na to, "kdo si kaj, kje, kdaj, kako, kako veliko in kako pogosto želi".[19] Celo ta kritika poveličuje pornografijo. *Idejo o* tem, kdo si kaj, kje in kdaj seksualno želi, je mogoče izraziti, ne da bi kogarkoli prisiljevali in posilili. Obstaja mnogo načinov, kako reči, kaj pravi pornografija v smislu njene vsebine. Vendar pa nič drugega ne naredi tega, kar naredi pornografija. Vprašanje je zdaj, ali imajo pornografi – ki pravijo, da govorijo zgolj tisto, kar govori pornografija – govorno pravico, da delajo tisto, kar naredi zgolj pornografija?

Tisto, kar pornografija naredi, naredi v realnem svetu, ne zgolj v duhu. Na začetku je treba pripomniti, da je pornografska industrija – ne pa ideje v gradivih – tista, ki prisiljuje, grozi, izsiljuje, pritiska, vara in se dobrika ženskam za seks

[17] *The Yellow Spot: The Outlawing of Half a Million Human Beings* 176-177 (1936) (fotografije znakov "Judje niso zaželeni").

[18] Pittsburg Press Co. proti Pittsburgh Comm'n on Human Relations, 413 U.S. 376, 379 (1973) ("pomoč potrebna – moški"); Alexander proti Yale Univ., 459 F. Supp. 1, 3-4 (D. Conn. 1977), 631 F. D2 178 (2. cirkular 1984) (ponuja "odlično" oceno za seksualno uslugo); Stockett proti Tolinu, 791 F. Supp 1536, 1543 (S.D. Fla. 1992) ("Pof... me ali pa si odpuščena"); Hopkins proti Price Waterhouse, 825 F 2d 458, 463 (D.C. Cir. 1987) ("hodi bolj po žensko ..."); Davis proti Passmanu, 442 U.S. 228, 230 (1979) (" ... moški").

[19] Država proti Davidsonu, 481 N.W.2d 51, 59 (Minn., 1992).

za fotografije. V pornografiji so ženske skupinsko posiljene, tako da jih je mogoče posneti. Skupinsko jih ne posili ideja skupinskega posilstva. Ženske so ranjene in vanje penetrirajo, so zvezane in imajo zamašena usta, neoblečene in njihove genitalije so razprte in pošpricane z lakom in vodo, tako da je mogoče narediti seksualne fotografije, zaradi pornografije, ne pa idej, ki jih ta vsebuje. Ženske so ubite zato, da bi naredili seksualni film, zgolj zaradi pornografije, saj ni ideja o seksualnem uboju tista, ki jih ubije. Ni potrebno storiti nobene od teh stvari, da bi izrazili – kot ideje – ideje, ki jih izraža pornografija. Bistveno *je*, da se jih naredi, da bi ustvarili pornografijo. Na porabniški strani je podobno – niso ideje v pornografiji tiste, ki napadajo ženske: to počnejo moški, ki jih pornografija ustvari, spremeni in spodbuja. Pornografija ne skače s polic in ne napada žensk. Ženske se teoretično lahko mirno sprehodijo mimo celih skladišč pornografije, ki mirno počiva v svojih ovojih. Problem je tisto, kar je potrebno za njen nastanek in kar se zgodi z njeno uporabo.

Od vseh dvodimenzionalnih oblik seksa je empirično zgolj pornografija, ne pa njene ideje kot take, tista, ki moške spravi v erekcijo, ki še posebej podpira agresijo proti ženskam. Drugače povedano, erekcija ni niti misel niti občutek, temveč obnašanje. Zgolj pornografija je tista, ki jo posiljevalci uporabljajo, da bi si izbrali, koga bodo posilili, in da bi bili vzburjeni pri svojih posilstvih. To se ne zgodi zato, ker jih prepričajo njene ideje ali celo razvnamejo njena čustva, ali zato, ker je tako pojmovno ali čustveno zavezujoča, temveč zato, ker so seksualno navajeni na njeno udarno moč, na proces, ki je povečini nezaveden in deluje kot primitivno pogojevanje, s fotografijami in besedami kot seksualnimi dražljaji. Porabniki pornografije ne porabljajo idej nič bolj, kot jedci hlebca kruha uporabljajo ideje na njegovem ovoju ali ideje na njegovem receptu.

To ni ugovor proti primitivnosti ali senzualnosti ali prefinjenosti ali navadi v komunikaciji. Govor pove več kot njegov dobesedni pomen, njegove podtone in nianse pa je treba varovati. To pomeni dvom o tem, do katere mere prvi amandma ščiti mentalni vdor in fizično manipulacijo, celo s strani fotografij in besed, še posebej tedaj, ko so rezultati nadalje fizično zaigrani skozi agresijo in drugo diskriminacijo.[20] Pomeni tudi opazko, da pornografija ne vključuje

[20] Zdi se, da zakon dejansko dopušča regulacijo nekaterih oblik izraza, ki manipulirajo z duhom, ne da bi se sam tega na zavesten način zavedal. Nezavedne komunikacije so neposredno prepovedane kot "varljive" pri oglaševanju destiliranega alkohola. C.F.R. par. 5.65(h) (1992). Nacionalno združenje oddajnikov je naklonjeno regulaciji nezavedne komunikacije; njegova vodila so bila razveljavljena na podlagi monopola, Združene države proti Nacionalnemu združenju oddajnikov, 536 F. Supp. 149 (D.D.C. 1982).
Na najbolj evokativno in napredno obravnavo tega vprašanja naletimo v primeru Vance proti Judasu Priestu, 1990 WL. 130920 (Nev. Dist. Ct., 24. avgust, 1990). Dva dečka sta poskušala narediti samomor, eden uspešno, kot rezultat – tako je bilo navedeno – sporočila, vsebovanega na težkometalnem posnetku. Sodišče je ugotovilo, da nezavednih sporočil ne ščiti prvi amandma, utemeljen na pravici do svobode pred vsiljivim govorom, zato ker nezavedna komunikacija ne zasleduje ciljev svobodnega govora in zaradi poslušalčeve pravice do zasebnosti. Sodišče je tudi ugotovilo, da med pesmimi in samomori ni bilo neposredne vzročne povezave. NBC, CBS in ABC imajo vse politiko, ki prepoveduje nezavedna sporočila v reklamah, vendar pa nisem mogla najti nobene take prepovedi glede programske vsebine. Glej na splošno T. Bliss, "Subliminal Projection: History and Analysis", 5 *Comment* 419, 422 (1983); Wilson Key, *Subliminal Seduction* (1972); Scot Silvergate, Comment, "Subliminal Perception and the First Amendment: Yelling Fire in a Crowded

zavednega duha na izbran način v model "vsebine", v okviru katere se običajno ščiti, v duhu predstavlja in zahteva. Z besedami sodnika Easterbrooka, ki opisuje to dinamiko: pornografija "ljudi toliko ne prepriča, kot jih spremeni".[21]

Pornografija je gradivo za masturbacijo.[22] Uporablja se kot seks. Torej je seks. Moški to vedo. V stoletjih, preden se je pornografija spremenila v "idejo", vredno zaščite s prvim amandmajem, so se moški zabavali in upravičevali svojo seksualno prakso z opazko, da penis ni organ misli. Aristotel je rekel: "Ni mogoče razmišljati o ničemer, ko vas vsrka [užitek seksa]."[23] Ekvivalent v jidišu se v grobem prevaja kot "trd tič spremeni duha v drek".[24] Skupna poanta je, da je seks v nasprotju z mislijo. Ne bi jim prišlo na misel, da *je* seks misel.

S pornografijo moški masturbirajo pred razgaljenimi, ponižanimi, posiljenimi, pohabljenimi, razkosanimi, zvezanimi, mučenimi in ubitimi ženskami. V vizualnem gradivu izkusijo, da je to *storjeno*, tako da gledajo, da je to *storjeno*. Tisto, kar je tu realno, ni, da so gradivo fotografije, temveč da so del seksualnega dejanja. Ženske so v dveh dimenzijah, vendar pa imajo moški z njimi spolni odnos s svojimi lastnimi tridimenzionalnimi telesi, ne zgolj v njihovem duhu. Moškim prihaja, ko to počnejo. Tudi to je obnašanje, ne pa misel ali argument. Niso ideje tiste, na katere ejakulirajo. Poskusite včasih dokazovati z orgazmom. Ugotovili boste, da niste dobra partija za seksualni dostop in moč, ki ga nudi gradivo.

Dejstvo, da je to izkustvo seksualno, ne izbruhne iz pornografije *sui generis* samo na sebi nič bolj, kot je izkustvo dostopnosti in moči pri posilstvu ali zlorabi otroka ali seksualnem nadlegovanju ali seksualnem umoru seksualno v izolaciji. Ni nobene take stvari, kot je pornografija, ali nobenega družbenega pojava samega na sebi. Od teh pa je le pornografija tista, za katero je rečeno, da ne gre za izkustvo dostopa in moči, temveč misli, le pornografija tista, za katero je rečeno, da razen če ne morete pokazati, kaj ta in zgolj ta naredi, ne morete glede nje ničesar storiti; in le za pornografijo je rečeno, da je zaščitena kot ustavna pravica. Dejstvo, da ima pornografija – podobno kot posilstvo – globoke in široke družbene korenine in kulturne temelje, jo naredi prej bolj kot manj dejavno, spodbujajočo in škodljivo.

Nek porabnik pornografije posilstva in filmov ubijanja je nedavno izrekel poanto, ki jo lahko izreče le odkrit hudodelec: "Lahko se spomnim, da ko postanem pohoten ob gledanju magazinov z dekleti in predstav z dekleti, si želim, da bi nekoga posilil. Vsakič, ko bi prenehal z masturbacijo, preden mi pride, bi mislil na posilstvo in o ženskah, ki sem jih posilil, in bi se spomnil, kako vzburljivo je

Mind", 44 *University of Miami Law Review* 1243 (1990).

[21] Hudnut, 771 F. 2d, 328-329.

[22] To ne pomeni, da je vse gradivo za masturbacijo pornografija. To tudi ni definicija, temveč zgolj empirična opazka.

[23] Aristotel, *Nikomahova etika*, kakor jo navaja Posner, *Sex and Reason*, na prvi strani.

[24] "Wenn der putz stegt, ligt der seykhel in drerd" je najboljša transliteracija, ki sem jo lahko našla zahvaljujoč Allanu Keilerju.

bilo. Bolečina na njihovih obrazih. Srh, vzburjenje."[25] To je domnevno tisto, kar je imelo v mislih sodišče, ki je nedavno branilo pornografijo kot govor, ko je reklo, da so njeni učinki odvisni od "duhovnega posredovanja".[26] Vidite, on je gledal, si želel, razmišljal, se spominjal, čutil. Dobil je tudi smrtno kazen za umor mlade ženske z imenom Laura, potem ko jo je posilil, imel z njenim telesom vaginalni in analni odnos in prežvečil več delov njenega telesa.

Porabniki si slej ko prej, tako ali drugače, želijo doživeti pornografijo še dalje, v treh dimenzijah. Slej ko prej, tako ali drugače, to storijo. *Ta* povzroči, da si to želijo. Ko so prepričani, da lahko, ko čutijo, da lahko to uspešno opravijo, to tudi *storijo*. Odvisno od njihovega izbranega področja delovanja lahko uporabljajo vsakršno moč, ki jo imajo, da ohranijo svet kot pornografsko mesto, tako da lahko imajo še naprej trdega v vsakdanjem življenju. Kot pornografski porabniki utegnejo učitelji postati epistemsko nezmožni, da bi gledali na svoje študentke kot potencialno enake in nezavedno poučujejo o posilstvu s stališča obtoženega. Zdravniki utegnejo nadlegovati anestezirane ženske, uživajo, ko gledajo in prizadevajo bolečino med rojstvom otroka in uporabljajo pornografijo, da bi poučevali spolno vzgojo v zdravstvenih šolah. Nekateri porabniki pišejo na stene kopalnic. Nekateri nedvomno pišejo sodna mnenja.[27]

Nekateri porabniki pornografije domnevno opravljajo vlogo porotnikov, sedijo v senatnem sodniškem odboru, odgovarjajo na klice policiji, ki poroča o domačem nasilju, urejajo medijske razlage o seksualni zlorabi otrok in ustvarjajo filme prevladujočega toka. Nekateri prisilijo žene in hčerke in stranke in študentke in prostitutke, da jo gledajo, in potem počnejo tisto, kar je na njej. Nekateri seksualno nadlegujejo svoje zaposlene in stranke, nadlegujejo svoje hčerke, tolčejo svoje žene in uporabljajo prostitutke – s pornografijo, ki je prisotna in del dejanj. Nekateri skupinsko posiljujejo ženske v bratovščinah in na počivališčih avtocest, tako da držijo v rokah pornografijo, jo berejo naglas in posnemajo. Nekateri postanejo serijski posiljevalci in seksualni morilci – uporaba in ustvarjanje pornografije je v ta dejanja nerazrešljivo vtkana – bodisi kot svobodni strelci bodisi v seksualnih paketih, ki so različno znani kot seksualni krogi, organiziran kriminal, religiozni kulti ali organizacije belih suprematistov. Nekateri delajo

[25] Schiro proti Clarku, 963 F. 2d 962, 972 (7. okrožnica 1992), peticija vložena za izkaz (U.S. 5. feb, 1993) (Št. 92-7549). Glej popolnejši opis v III. poglavju.

[26] Hudnut, 771 F. 2d, str. 329.

[27] Dokumentacijo o škodljivosti pornografije v realnem življenju vsebujejo Javna zaslišanja o odloku, da se pornografijo doda kot diskriminacijo proti ženskam, Mestni svet Minneapolisa, Komite za vladne operacije (12, in 13. december, 1983); M. McManus (ur.), *Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography* (1986); *Pornography and Prostitution in Canada: Report of the Special Committees on Pornography and Prostitution* (1985). Glej tudi Diana E. Russell, "Pornography and Rape: A Casual Model", 9 *Political Psychology* 41 (1988); Gloria Cowan in drugi, "Dominance and Inequality in X-Rated Videocassettes", 12 *Psychology of Women Quarterly* 299, 306-307 (1988); Park E. Ditz in Alan E. Sears, "Pornography and Obscenity Sold in Adult Bookstores: A Survey of 5, 132 Books, Magazines, and Films in Four Anerican Cities", 21 *University of Michigan Journal of Law Reform* 7, 38-43 (1987-88) (dokumentira nasilje, vezanje, sadomazohizem in spolne razlike v pornografiji); Neil M. Malamuth in Barry Spinner, "A Longitudinal Content Analysis of Sexual Violence in the Best-Selling Erotic Magazines", 16 *Journal of Sexual Research* 226-227 (1980) (dokumentira porast nasilnega seksa v pornografiji).

pornografijo za lastno uporabo in kot seksualno dejanje samo po sebi ali zato, da bi zaslužili denar in podprli skupinski običaj.[28]

To ne predpostavlja, da je vsa pornografija narejena z zlorabo ali da se opira na dejstvo, da je nekatera pornografija narejena s pomočjo prisile kot pravne podlage za njeno omejitev v celoti.[29] Empirično je vsa pornografija ustvarjena v okoliščinah neenakosti, ki temelji na seksu, pomagajo jo ustvarjati silno število revnih, obupanih, brezdomnih, zvodniških žensk, ki so bile seksualno zlorabljene kot otroci. Dobički te industrije izkoriščajo in so spodbuda za ohranjanje teh okoliščin. Te okoliščine omejujejo izbiro, ne pa ponujajo svobode. So *tisto, kar je potrebno*, da ženske naredijo tisto, kar je prisotno celo v pornografiji, ki ne kaže odkritega nasilja.

Prišla sem do mnenja, da obstaja povezava med temi okoliščinami produkcije in silo, ki je tako pogosto potrebna, da druge ženske opravijo seks, ki si ga porabniki želijo kot rezultat njegovega gledanja. Z drugimi besedami, če so potrebne te oblike sile, da bi ženska naredila tisto, kar je potrebno za ustvarjanje gradiva, ali ne bi bile potrebne enake ali druge oblike sile, da bi druge ženske storile tisto, kar je v gradivih? Ali potem ne obstaja očitna povezava med jasno potrebo po prisiljevanju nekaterih žensk, da delajo za pornografijo, in prisiljevanjem drugih žensk, ki je rezultat uporabe pornografije? Če je žensko treba prisiliti, da naredi *Globoko grlo*, ali to potem ne napeljuje k temu, da je *Globoko grlo* nevarno za vse ženske, ki so kjerkoli blizu moškega, ki želi narediti tisto, kar je videl v tem filmu?[30]

Pornografija, tako kot vsaka druga družbena praksa, vsebuje ideje. Vendar pa način, kako deluje, ni način misli ali preko svojih idej kot takih, vsaj v smislu, da so misli in ideje zaščitene kot govor. Njeno mesto v zlorabi zahteva, da jo

[28] Poleg navedkov v prejšnji opombi poroča o mojem lastnem petletnem raziskovanju o ustvarjanju pornografije v kultih in organizacijah belih suprematistov in o trgovanju organiziranega kriminala tudi ta odstavek.

[29] Ko so ženske prisiljene delati za pornografijo, bi moralo biti gradivo, ki je rezultat tega, jasno kaznivo navzlic primeru Simon & Schuster, Inc. proti Članom kriminalnih žrtev države New York Bd., 112 S. Ct. 501 (1991), ki razveljavlja zakonito finančno omejevanje knjig, ki so bile produkt zločinske dejavnosti. Bolj bistveno, zločini, ki jih je obravnavalo sodišče v tem primeru, niso bili storjeni, tako da bi se o njih lahko pisalo. Sodišče je tudi priznalo, da ima država "neizpodbiten obvezujoč interes pri zagotavljanju, da zločinci ne bi imeli korist od svojih hudodelstev", 510, ki ga je mogoče zasledovati z ožje ukrojenimi sredstvi.

[30] V nedavni odločitvi, ki ima izdajatelja magazina odgovornega za umor, ki je bil posledica nekega oglasa, ki ga je magazin objavil, je posledična prisila, ki jo ustvari prisilna pornografija, lahko vsaj prav tako "predvidljiva", še posebej, če je prisila vidna v gradivih. Braun proti Soldier of Fortune Magazine, Inc., 968 F. 2d 1110, 1118 (11. okrožnica 1992) (standard malomarnosti, da bi oglas "'že na svoji površini' opozoril razumno preudarnega izdajatelja, da 'vsebuje jasno prepoznavno nespametno tveganje', da je ponudba ... taka, da zavezuje k resnemu nasilnemu zločinu", ustreza prvemu amandmaju).

razumemo bolj v dejavnih kot trpnih okvirih, kot tvorno in performativno[31], ne pa kot zgolj referenčno ali konotacijsko.

Sporočilo teh gradiv – tako sporočilo pa obstaja in velja za vse zavestne dejavnosti – je "dobi jo" in kaže na vse ženske, v desetmilijardno letno korist na računu krivcev. To sporočilo je neposredno naslovljeno na penis, poslano preko erekcije in izstavljeno za ženske v realnem svetu. Vsebina tega sporočila ni edinstvena za pornografijo. Edinstvena je le funkcija pornografije, ki to sporočilo uveljavlja. Drugače povedano, če obstaja kaj takega, kar lahko pove le pornografija, je to natanko mera škode, ki jo lahko naredi zgolj pornografija. Recimo, da porabnik ne bi mogel na noben drug način dobiti občutka, ki ga dobi ob gledanju ženske, ki bo dejansko umorjena. Kaj je bolj zaščiteno, njegov občutek ali njeno življenje? Ali bi moralo biti pomembno, če je umor umetniško predstavljen? Ali bi morali zdaj odstraniti manjše upravičenje žensk, da niso posiljene, razčlovečene, nadlegovane, penetrirane in prodane? Ali imajo posledice, da se to počne z nekaterimi ženskami za množični trg, za mnoge ženske težo v tem izračunu? Koliko ženskih teles se bo moralo tu nabrati, da bi kaj štela proti moškemu dobičku in užitku, predstavljenemu kot načelo prvega amandmaja?

Na podlagi njene realnosti sva jaz in Andrea Dworkin predlagali zakon proti pornografiji, ki jo opredeljuje kot grafično seksualno gradivo, ki z besedami in fotografijami podrejuje ženske.[32] Ta definicija opisuje, kaj obstaja, to je, kaj bi moralo obstajati, da bi gradiva delovala kot seks in podpirala oziroma pospeševala seksualno zlorabo v široki pahljači porabnikov. Ta definicija vključuje škodljivost tistega, kar pornografija pravi – njeno funkcijo kot kleveto ali sovražni govor –, vendar jo definira, in to le njo, v okvirih tega, kar naredi – v okvirih njene vloge kot podrejanja jo definira kot seksualno diskriminacijo, vključno s tistim, kar naredi z onim, kar pravi. Ta definicija pokriva isto področje

[31] Knjiga J. L. Austina *Kako napravimo kaj z besedami* (1962) je izvirna objava teorije performativnega govora, ki preučuje jezik, za katerega je "izreči stavek opraviti neko delo ali del nekega dela, ki ga *normalno* ne bi opisali kot nekaj reči", str. 17 [v slov. prevodu]. Medtem ko se on ne omejuje na neenakost, kar je tu bistveno za moj argument, tudi ne posploši performativa na ves govor, kot so to storili mnogi teoretiki govornih dejanj, ki so prišli za njim. Austin ni toliko avtoriteta za moj poseben razvoj "delanja stvari z besedami" kot za temeljno raziskavo stališča v jezikovni teoriji, da je nek govor lahko dejanje.

[32] Za razpravo glej Andrea Dworkin in Catharine A. MacKinnon, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality* (1988). Modelni odlok, ki pravi, da pornografija deluje kot kršitev državljanskih pravic, opredeljuje "pornografijo" kot "grafično seksualno eksplicitno podrejanje žensk s fotografijami ali besedami, ki vključuje tudi eno ali več izmed naslednjih stvari: (a) ženske so predstavljene kot razčlovečene, kot seksualni predmeti, stvari ali blago; ali (b) ženske so predstavljene kot seksualni predmeti, ki uživajo v ponižanju ali bolečini; ali (c) ženske so predstavljene kot seksualni predmeti, ki doživljajo seksualni užitek v posilstvu, incestu ali v drugih seksualnih napadih; ali (d) ženske so predstavljene kot seksualni predmeti, ki so zvezani ali porezani ali pohabljeni ali obtolčeni ali fizično ranjeni; ali (e) ženske so predstavljene v pozah ali v položajih seksualnega podrejanja, služnosti ali razkazovanja; ali (f) ženski telesni deli – vključno, vendar ne izključno, z vaginami, prsmi ali z bradavicami – so prikazani tako, da so ženske zreducirane na te dele; ali (g) ženske so predstavljene tako, da vanje penetrirajo predmeti ali živali; ali (h) ženske so predstavljene v scenarijih ponižanja, poškodovanja, mučenja, prikazane kot umazane ali manjvredne, kot krvaveče, obtolčene ali ranjene v kontekstu, ki naredi, da so te okoliščine seksualne". V tej definiciji je uporaba "moških, otrok ali transvestitov namesto žensk" tudi pornografija.

kot industrija iz *Playboya*, v katerem so ženske popredmetene in predstavljene kot razčlovečene ali stvari za uporabo, preko mučenja žensk in s seksualizacijo rasizma ter fetišizacijo ženskih telesnih delov; isto področje kot filmi, v katerih je dejanski umor poslednje seksualno dejanje in kjer je redukcija na stvar oblika človeškega bitja, molk žensk pa dobeseden in popoln. Taka gradiva kombinirajo grafično seksualno eksplicitno – grafično prikazovanje eksplicitnega seksa – z dejavnostmi, kakršne so poškodovanje, poniževanje, to je dejavno podrejanje, neenako obravnavanje, kot manj kot človeško na podlagi seksa. Pornografija tu ni omejena zaradi tistega, kar pravi. Omejena je s tistim, kar naredi. Niti ni zaščitena zato, ker nekaj pravi glede na to, kar dela.

Kaj je zdaj tu v okviru prvega amandmaja "vsebina" – prvina "kaj pravi"?[33] Vrhovno sodišče nam dopoveduje, da govora ne smemo omejiti *zaradi* tistega, kar pravi, vendar pa vsak omejeni izraz nekaj pove. Prav pred kratkim so nam povedali, da sta obscenost in otroška pornografija vsebini, ki ju je mogoče regulirati, četudi tisto, kar razlikuje otroško pornografijo, ni njena "posebna literarna tema".[34] Z drugimi besedami, ima sporočilo, vendar ne povzroči svoje škode s tem sporočilom. Torej, natanko kateri so otroci, ki so prizadeti z uporabo gradiv, ki škodijo?[35]

Recimo, da ima seksualno eksplicitno vsebinsko prvino: vsebuje penis, potisnjen v vagino. Ali to pomeni, da fotografija tega sporoča idejo penisa, ki rine v vagino, ali pa gledalec vidi in doživlja penis, ki rine v vagino? Če moški gleda penis, ki rine v vagino, v živo, ali potem rečemo, da gleda idejo penisa, ki rine v vagino? Kako se potem razlikuje vizualna pornografija? Ko potem gre in potisne svoj penis v vagino ženske, ali je to zato, ker ima idejo, ali zato, ker ima erekcijo? Ne pravim, da njegova glava ni del njegovega telesa, pravim, da je njegovo telo pripisano njegovi glavi.

Ideje, ki jih pornografija sporoča in ki so razložene kot "ideje" v smislu prvega amandmaja, so iste kot ideje v sovraštvu do žensk glavnega toka: avtoriteta moškega v naturalizirani spolni hierarhiji, moško posedovanje popredmetenega drugega. V tej obliki ideje ne povzročijo, da imajo moški trdega. Erekcije in ejakulacije izvirajo iz nudenja fizične realnosti za seksualno rabo, kar je tisto, kar dela pornografija. Pornografija je pogosto bolj seksualno zavezujoča kot realnosti, ki jih predstavlja, bolj seksualno realna kot realnost. Ko zvodnik pravilno opravlja svoj posel, ima žensko natanko tam, kjer jo želijo porabniki. V poslednji moški zvezi, tisti med zvodnikom in porabnikom, je ukana v tem, da uporabniku daje smisel popolnega nadzora, popolnega dostopa, moči jemanja, ki se kombinira z iluzijo, da je fantazija, medtem ko je tisti, ki dejansko ima to moč, zvodnik. Za porabnika posredništvo nudi prvino oddaljenosti, potrebno za

[33] Vprašanje je, ali so vse prvine govora nujno bodisi "vsebina" bodisi "nevsebina"?

[34] New York proti Ferberju, 458 U.S. 447, 763 (182), naveden v R.A.V. proti mestu St. Paul, 112 S. Ct. 2538, 2543 (1992).

[35] Osborne proti Ohiu, 495 U.S 103, 111 (1990) (raba otroške pornografije s strani pedofilov lahko škodi otrokom, ki niso otroci iz pornografije).

zavrnljivost. Pornografija tako ponuja obe vrsti generičnega seksa: za tiste, ki se želijo valjati v umazaniji, ne da bi si umazali svoje roke, in one, ki si želijo kršiti čisto in dobiti svoje roke le mokre.

Nič od tega se ne začne ali konča kot misel ali občutek. Pornografija preprosto ne izraža ali interpretira izkustva: je njegov nadomestek. Poleg tega, da prinaša sporočilo iz realnosti, stoji namesto realnosti; je eksistencialno tam. To ne pomeni, da ni nobenega obračanja na realnost – daleč od tega. Za izdelavo vizualne pornografije in za življenje v skladu z njenimi imperativi, svet, namreč ženske, morajo narediti tisto, kar pornografi želijo "povedati". Pornografija prinese okoliščine svoje produkcije k porabniku: seksualno dominacijo. Kakor pravi Creel Forman, podrejanje "opravlja jezik nekoga drugega".[36] Pornografija naredi iz sveta pornografsko mesto tako, da se ustvarja in porablja in uveljavlja tisto, za kar pravijo, da naj bi bile ženske, tisto, kakor nanje gledajo, kakor jih obravnavajo, ter ustvarja družbeno realnost tistega, kar ženska je in je lahko v okviru tega, kar ji je mogoče narediti, in kar je moški v okviru tega početja.

Ko družba postane nasičena s pornografijo, se tisto, kar povzroča seksualno vzburjenje, in narava samega seksa v okviru mesta govora v njem spremeni. Tisto, kar so bile besede in fotografije, postane z masturbacijo sam seks. Ko se industrija širi, to postaja bolj in bolj generično izkustvo seksa, ženska v pornografiji pa postaja bolj in bolj živ arhetip za žensko seksualnost v moškem, torej ženskem, izkustvu. Z drugimi besedami, ko človeško postane rečevno in vzajemno enostransko ter dano ukradeno in prodano, popredmetenje opredeli ženskost, enostranost vzajemnost in sila definira privolitev, ko fotografije in besede postanejo oblike posedovanja in uporabe, preko katerih so ženske dejansko posedovane in izkoriščene. V pornografiji so fotografije in besede seks. Hkrati je v svetu, ki ga ustvarja pornografija, seks fotografija in beseda. Ko seks postane govor, govor postane seks.

Zanikanje, da bi bila pornografija realna sila, prihaja v obliki mnogih posredniških konstrukcij. Pornografija, pravijo, v najboljšem primeru zrcali ali opisuje ali prikazuje ali predstavlja podrejanje, ki se dogaja drugje. Najbolj običajno zanikanje je, da je pornografija "fantazija". To naj bi pomenilo, da je nerealna ali zgolj interna realnost. Za koga? Ženske v njej se lahko ločijo, da bi preživele, vendar pa *se* to dogaja njihovim telesom. Pornograf običajno izkoristi ženske osebno in njegov posel se ne konča s fantaziranjem. Porabnik ob njej masturbira, jo ponavlja v svoji glavi in na telesih žensk, ki jih srečuje ali ima z njimi seks, jo izživi na ženskah in otrocih okrog njega. Ali so žrtve filmov, v katerih pride do realnega seksualnega uboja, fantazirane do smrti?

Drugo splošno izmikanje je, da je pornografija "simulirana". Kaj lahko to pomeni? To me vselej spominja na poimenovanje posilstva s steklenico "umetno posilstvo".[37] V pornografiji je penis prikazan, kako se znova in znova potiska v

[36] Creel Forman, *Language and Power* 112 (1992).

[37] Olivia N. proti National Broadcasting Co., 141 Cal Rptr. 511, 512 (1977), pričanje zavrnjeno sub. nom. Niemi

žensko; to je zato, ker je bil dejansko znova in znova potisnjen v žensko. V medijih glavnega toka je nasilje narejeno s posebnimi učinki, v pornografiji ženske, prikazane kot pretepene in mučene, sporočajo, da so tepene in mučene. Včasih se zdi, da "simulirana" pomeni, da posilstva v resnici niso posilstva, temveč del zgodbe, tako da sta žensko zavračanje in odpor zgolj igranje. Če je igranje, zakaj naj bi potem bilo pomembno, kaj igralka dejansko čuti? Neskončno nam dopovedujejo, da ženske v pornografiji *v resnici* uživajo (toda ali je uživanje simulirano?). Ali je moška erekcija na zaslonu tudi "simulirana"? Ali tudi on "igra"?

Nobena pornografija ni "realni" seks v smislu skupne intimnosti; to jo utegne narediti za laž, vendar pa ne povzroči, da je "simulirana". Niti ni realna v smislu, da se zgodi, kot je videti. Da bi seksualna dejanja za opazujočo kamero bila videti realna, morajo biti popačeno odprta, prekinjena in znova odigrana, umeščena in znova umeščena, posnetek "prihajanja" pa pogosto posname popolnoma drug igralec. Ženske običajno jemljejo mamila, da bi se lahko prebile skozi. To ne pomeni reči, da se nič takega, kar se dogaja v seksu, ne dogaja v pornografiji, vendar pa to zveni – kot obramba pornografije – prej kot obtožba seksa.

Zanima nas, zakaj se ne reče, da je užitek simuliran, posilstvo pa realno, ne pa narobe. Odgovor je, da porabnikov užitek zahteva, da scenarij ustreza fantaziji moškega posilstva, ki od njega zahteva, da žensko zlorabi, od nje pa, da ji je to všeč. S tem ko žensko plačajo, da se zdi, kot da se upira in potem vda, to ne stori, da je seks soglasen, temveč naredi pornografijo za roko prostitucije. Seks ni izbran za seks. Denar je sredstvo prisile in ponuja krinko privolitve.

Najbolj elitno zanikanje škodljivosti je tisto, ki trdi, da je pornografija "reprezentacija", ko reprezentacija pomeni nerealnost. Dejansko posilstvo predela realnost; ritualno mučenje jo zgradi in predstavi. Ali ju to naredi za "reprezentaciji" in torej ne za posilstvo in mučenje? Je posilstvo reprezentacija posilstva, če ga kdo gleda? Kdaj ga posiljevalec *ne* gleda? Fotografiranje je del rituala nekega zlorabljajočega seksa, dejanje jemanja, v katero je vključeno posedovanje. Tako je tudi gledanje, ko to počnemo, in kasnejše gledanje fotografij. Fotografije so trofeje, gledanje fotografij je fetišizem. Ali je ples golih teles "reprezentacija" eroticizma ali pa je eroticizem v pomenu seksualnega dejanja? Kako se razlikuje prikazovanje seksa v živo? V okviru česa moški delujejo seksualno; občinstvo, ki gleda skupinsko posilstvo v filmu, se ne razlikuje od občinstva, ki gleda skupinsko posilstvo, ki ponavlja skupinsko posilstvo iz filma, ali od občinstva, ki gleda skupinsko posilstvo.

Reči, da je pornografija kategorična ali funkcionalna reprezentacija, ne pa seks, to preprosto ustvarja oddaljeni svet, za katerega lahko rečemo, da ni realen, svet, ki meša realnost z nerealnostjo, umetnost in književnost z vsem drugim, kakor da

proti National Broadcasting Co., 458 U.S. 1108 (1982) ("Pritožba trdi, da je napadalec videl prizor 'umetnega posilstva' na televiziji.").

življenje ne počne enakih stvari. Učinek je, da dopuščamo vse, kar se tam stori, in ustvarjamo posebno auro privilegijev ter razmejujemo področje zaščitenega govora ne glede na to, kdo je prizadet. V tem pristopu ni nobenega načina, kako prepovedati posilstvo, če je pornografija zaščitena. Nasprotno, če *je* reprezentacija realnost, kot dokazujejo drugi teoretiki, potem pornografija ni nič manj dejanje kot posilstvo in mučenje, ki ju reprezentira.[38]

Za kar gre pri izgradnji pornografije kot "govora", je pridobitev ustavne zaščite za početje tistega, kar *dela* pornografija: podrejanje žensk s seksom. To ni vsebina kot taka, niti ni popolnoma drugačna od vsebine. Segregacija ni vsebina zaposlitvenega oglasa "pomoč potrebna – moški", niti se škoda segregacije ne naredi ne glede na vsebino oglasa. Je njegova funkcija. Zakon se tu v resnici ne zanima za tisto, kar pravi govor, temveč za ono, kar naredi.[39] Pomen pornografije v smislu interpretacije utegne biti zanimiv problem, vendar pa to ni ta problem. Ta problem je njen pomen *za* ženske: kaj naredi v naših življenjih in našim življenjem.

Ne pravim, da je pornografija obnašanje in da torej ni govor ali da naredi stvari in da potemtakem nič ne pove in je brez pomena ali da je vsa njena škodljivost nevsebinska. V družbi nobena stvar ni brez pomena. Nič ni takega, da ne bi imelo vsebine. Družba je narejena iz besed, katerih pomeni imajo ali poskušajo imeti močan nadzor. V določenem trenutku, ko tisti, ki jih besede prizadenejo, postanejo realni, so nekatere besede prepoznane kot dejanja, kakršna so. Če se približamo tej poanti s strani dejanja, potem nič, kar se zgodi v družbi, ni brez ideje ali nič ne pove, vključno s posilstvom, mučenjem in seksualnim umorom. To domnevno iz posilstva in umora ne naredi zaščiteni izraz, vendar teorija govora nikoli – razen s preprosto kategorizacijo – ne pove, zakaj. Podobno je vsako dejanje diskriminacije storjeno zaradi skupinske pripadnosti, kakršna je pripadnost na podlagi spola ali rase ali obojega, pomen pa je vzpostavljen bodisi s to zavestno mislijo, zaznavo, vednostjo bodisi s posledico. In res, za dokaz diskriminacije v skladu s štirinajstim amandmajem se zahteva diskriminacijska namera, duševno stanje.[40] Ali ta "misel" naredi vso tisto diskriminacijo za "govor"?

Ni novo, če pripomnimo, da medtem ko je doktrinarni razloček med govorom in dejanjem na eni ravni očiten, pa je na drugi ravni le malo smiseln. V družbeni neenakosti nima domala nobenega smisla. Diskriminacija ne deli na dejanja na eni strani in na govor na drugi strani. Govorna dejanja. Nimajo smisla niti s strani dejanja. Dejanja govorijo. V kontekstu družbene neenakosti je lahko tako imenovani govor prakticiranje moči, ki konstruira družbeno realnost, v kateri ljudje živijo, od popredmetenja do genocida. Besede in podobe so bodisi

[38] To bolj zapleteno različico ponazarja Susanne Kappeler, *The Pornography of Representation* (1986).

[39] "Tisto, kar je pomebno za pravni sistem, je, kaj besede *storijo*, ne pa tisto, kar *povedo* ...", Edward. J. Bloustein, "Holmes: His First Amendment Theory and His Pragmatist Bent", 40 *Rutgers Law Review* 283, 299 (1986).

[40] Personnel Administrator proti Feeneyju, 442 U.S 256 (1979); Washington proti Davisu, 426 U.S. 229 (1976).

neposredne epizode takih dejanj, kakršna so ustvarjanje pornografije, ali zahteva, da Judje nosijo rumene zvezde, bodisi so z njimi povezana – ali takoj, linearno in neposredno, ali na bolj zapletene in razširjene načine.

Skupaj z vso njegovo materialno podporo je avtoritativno *govorjenje* nekomu, da je manjvreden, povečini tisto, kako so razmejene in udejanjene strukture statusa in diferencialna obravnava. Besede in podobe so to, kako so ljudje umeščeni v hierarhije, kako je urejeno družbeno razslojevanje, da se zdi neizogibno in pravično, kako so ustvarjeni občutki manjvrednosti in večvrednosti in kako se racionalizira in normalizira ravnodušnost do nasilja proti tistim na dnu.[41] Družbena nadvlada se znotraj ljudi in med ljudmi ustvari z ustvarjanjem pomenov. Za njeno odpravo je treba odpraviti te pomene in njihove tehnologije.

Nedavna odločitev Vrhovnega sodišča glede nagega plesa nudi primer nerazločljive prepletenosti izraza z dejanjem v okolju nepriznane neenakosti spolov. Vrhovni sodnik Rehnquist je za sodišče napisal, da je nag ples mogoče regulirati, ne da bi kršili prvi amandma, zato ker lahko *povemo* isto stvar s plesom v paru lepljivih krpic, ki pokrivajo bradavice plesalk in striptizet. In s plesom v G-trakcu [mednožni trakec].[42] Pri vsem razmišljanju o prvem amandmaju ni bilo zastavljeno nikakršno vprašanje o ženski neenakosti glede na moške, čeravno plesalke, ki so bile stranke v primeru, ne bi mogle biti jasnejše, da *one* niso izražale ničesar.[43] V prejšnjih, temu podobnih primerih ni nihče nikoli povedal, kaj izraža potiskanje dolarskih bankovcev v ženske vagine.[44] Rezultat tega je, da se niso spopadli z dejstvom, da je dostopnost in izkoriščanje žensk z njihovo rabo kot seksa s predstavitvijo žensk, ki plešejo nage, hkrati izrečeno in *storjeno.* To, da je ženska neenakost hkrati izražena in izkoriščena, ni nikoli omenjeno. Glede na vlogo dostopa do ženskih genitalij v spolni neenakosti zastavlja ples v G-trakcu podobne "teme" in povzroča podobno škodo, vendar ne eno ne drugo ne naredi natanko enake stvari.

Sodnik Souter je v ločenem soglasju prišel bliže do realnosti, ko je rekel, da je

[41] Postmodernizem je predmoderen v smislu, da ne more dojeti ali da je pozabil ali da se utemeljuje na zakrivanju te funkcije jezika v družbeni hierarhiji.

[42] Barnes proti Glen Theatre, 111 S. Ct. 2456, 2466 št. 4 (1991) ("Golota normalno *ne* sodeluje v cilju sporočanja ideje ali čustva"). Toda glej Schad proti okrožju Mt. Ephraim, 452 U.S. 61, 66 (1981) (predlaga, da nag ples ima nekakšno regulacijsko zaščito).

[43] Primeru Barnes proti Glen Theatre je spodaj oporekal primer Miller proti mestu South Bend, 904 F. 2d 1081, 1131 (7. okrožnica 1990) ("V ustni argumentaciji je Millerjev odvetnik dopustil, da ta ples ni sporočal nobene ideje ali sporočila").

[44] Kratka razlaga tožbene zadeve tožiteljev na str. 5-6, Kalifornija proti LaRue, 409 U.S 109 (1972) (št. 71-36) (v ustanovah z nagim plesom, oralna kopulacija žensk s strankami, masturbacija strank, strankino potiskanje denarja v vagino, drgnjenje denarja na vaginalnem področju, stranke z zvitim denarjem v ustih, ki ga potem potiskajo v ženske vagine, stranke, ki uporabljajo utripajoče luči, sposojene pri lastniku koncesije, da bi bolje videli ženske genitalije, stranke, ki dajeje dolarske bankovce na pult, in ženske, ki poskušajo s počepom pobrati bankovce z sramnimi ustnicami, ženske, ki urinirajo v kozarce za pivo in jih potem vračajo strankam, ženske, ki sedijo na pultu in z nogama objemajo strankino glavo itn.). Glej tudi Commonwealth proti Kocinski, 414 N.E. 2d 378 (Mass. App. Ct. 1981).

nag ples mogoče regulirati zato, ker ga spremlja posilstvo in prostitucija.[45] Te škode so natanko tiste, ki jih razlika med plesom v G-trakcu in v paru lepljivih krpic, ki pokrivajo bradavice plesalk, in nagim plesom, poslabšuje. Vendar ne vidi, da teh škod ni mogoče ločiti in se pojavljajo natanko preko tega, kar *izraža* nag ples. V nasprotju z večino je sodnik Souter rekel, da ples v G-trakcu ne izraža enakega "erotičnega sporočila"[46] kot nag ples. Z drugimi besedami, moške znatno bolj vzburi, če vidijo ženske, ki popolnoma izpostavljajo svoje seksualne dele javnemu pogledu, kot če jih izpostavljajo skoraj v celoti. Nihče ni rekel, da je izražanje eroticizma govor-misel za sodelovanje v javnem seksu. Sodnik Souter je rekel, da je občutek, ki ga izraža nag ples, "eroticizem".[47] Izražati eroticizem pomeni sodelovati v eroticizmu, pomeni opravljati seksualno dejanje. To izrekati je to narediti in to narediti je to izrekati. Pomeni tudi z njim narediti škodo in zaostriti škodo za tisto, kar ga obkroža. V tem kontekstu, ki ga zakon ne priznava, to pomeni tako prakticirati kot izražati seksualno neenakost.

Pravna obravnava sežiganja križa v drugem nedavnem mnenju Vrhovnega sodišča nudi še en primer nekoherence razlikovanja med govorom in obnašanjem v kontekstu neenakosti. Sežiganje križa ni nič drugega kot dejanje, vendar je čisti izraz, saj naredi škodo, ki jo naredi, zgolj s sporočilom, ki ga nudi. Nihče ne toči solz za zoglenelim lesom. Ko simbolno priklicuje celotno nasilno zgodovino Ku Klux Klana, *pravi* "Črnci, ven" in tako sodeluje v terorizmu in povzroča segregacijo. Nosi sporočilo zgodovinske ravnodušnosti belcev tako do tega sporočila kot do grozeče smrti, za katero stoji. Segregacijski prevoz je izražal (minimalno) stališče, da se morajo Afroameričani prevažati ločeno od belcev. Nanj niso gledali, kot da zastavlja mučna vprašanja simbolnega izraza. Oglasi za ločeno bivanje so zgolj besede, vendar so splošno prepovedani brez pridržkov kot dejanja segregacije.[48]

Na sežiganje križa – kot tudi na pornografijo – gleda Vrhovno sodišče kot na nekaj, kar zastavlja bistvena ekspresivna vprašanja. Njegova funkcija kot uveljavitelja segregacije, hujskanja k linču s strani drhali, vceplјanja terorja in emblema uradne nekaznovanosti se preobrazi v razpravo o posebnih "osebah, ki so v nemilosti".[49] Goreči križ je razprava. "Predmet" je rasa – diskriminacija na njeni podlagi, to je to. Vljudno ravnodušnost do realnosti poudarja pomanjkanje ene same omembe Ku Klux Klana. Ko sodnik Stevens prepoznava sporočeno

[45] Barnes, 111 S. Ct. na 2468-71 (interes pri preprečevanju prostitucije, seksualnega napada in drugih spremljajočih škod, ki so zadostne za podporo predpisa o nagem plesu). Glej tudi obširno razpravo o teh škodah v oporekajočem mnenju sodnika Coffeyja v Miller, 904 F. 2d na str. 1104-1120.

[46] Barnes, 111 S. Ct. Na str. 2458 (Rehnquist) in na str. 2471 (Souter).

[47] Ravno tam, str. 2468.

[48] O teh primerih razpravlja in jih dokumentira kratka razlaga tožbene zadeve, katere avtorja sva jaz in Burke Marshall, in kratka razlaga Amicus Curiae of the National Black Women's Health Project, R.A.V. proti mestu St. Paul, 112 S. Ct. 2538 (1992) (št. 90-7675).

[49] R.A.V., 112 S. Ct. na str. 2547.

vsebino, sežiganje križa navzlic temu označuje kot "nič več kot grobo obliko fizičnega zastraševanja".[50]

V tej deželi ni nič hkrati izrazilo rasne mržnje in povzročilo rasnega podrejanja bolj učinkovito kot umori in obešanje pohabljenih teles, običajno črncev. Mislim, da je to tisto, kar naredi telesa črncev za predmet razprave. Linčanje izraža jasno stališče.[51] Včasih so telo fotografirali in fotografije prodajali, da bi razširili njihovo sporočilo in užitek ob njihovem gledanju.[52] Več razprave. Ali so ta dejanja neekspresivna in brez vsebine? So fotografije zaščiteni izraz? Ali je smrt črnca narejena za nerealno, če je fotografirana tako kot podrejanje žensk?[53] Recimo, da je bilo linčanje opravljeno zato, da bi naredili fotografije linčanja. Ali bi jih njihova rasistična vsebina morala ščititi kot politični govor, saj povzročajo svojo škodo s sporočanjem politične ideologije. Ali je *fanatično* spodbujanje k umoru bliže zaščitenemu govoru kot neposredno staro spodbujanje k umoru?[54] Ali samo linčanje zastavlja vprašanja govora, saj ga žene rasistična ideologija? Če linčanje vključuje posilstvo, ali je potem tudi linčanje potencialno govor? Kategorični ne tu ne bo opravil svojega dela. Zakaj te dejavnosti niso ekspresivne glede na obstoječe teorije govora? Če so ekspresivne, zakaj niso zaščitene?

Oglejmo si filme, v katerih ubijajo ženske ali otroke, da bi naredili seksualni film? To je film o seksualnem umoru v procesu njegovega izvrševanja. Izvrševanje umora je seks za tiste, ki ga izvršujejo. Vrhunec je trenutek smrti. Mišljeni porabnik ima seksualno doživetje, ko gleda tak film. Tisti, ki ubijajo kot in za seks, imajo seks preko umora; oni, ki film gledajo, imajo seks preko gledanja umora. Tak film ni nič bolj razprava o ideji seksualnega umora, kot so to posneta dejanja. Film ni "o" seksualnem umoru, temveč umor seksualizira. Ali je vaša prva skrb, kaj film *pravi* o ženskah in seksu, ali tisto, kar naredi? Zakaj naj bi bilo zdaj posilstvo nekaj drugega?

Otroška pornografija je izključno medij fotografij in besed. Vrhovno sodišče se je nanjo nanašalo kot na "čisti govor".[55] Civilni libertarijanci in založniki so

[50] Ravno tam, str. 2569.

[51] Andrea Dworkin in jaz razpravljava o tem v najini knjigi *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality* 60-61 (1988).

[52] James R. McGovern, *Anatomy of a Lynching* 84 (1982).

[53] Incident v Los Angelesu, v katerem so posneli črnca, ki ga tepe policija, ki je bila oproščena v kazenskem procesu, potem ko so porotnikom večkrat pokazali videoposnetek napada, me navaja k misli, da je na tem več, kot sem si mislila. Dva policista sta bila kasneje obsojena v civilnem procesu.

[54] Nedavna pravna obramba *White Aryan Resistence* in njenih voditeljev Toma in Johna Metzgerja, povezana z umorom Afričana, delno z letaki, ki so napeljali obritoglavce, da so ubili črnca na področju, ki naj bi bilo rasno namenjeno arijcem, predlaga naslednje: ker je bil umor izpeljan preko letakov s politično ideologijo, to ni bil jasen star zagovor glede storitve umora, temveč *fanatični* zagovor glede storitve umora *s pisanjem* – torej zaščitenega izraza. Glej Berhanu proti Metzgerju, 119 Ore. App. 175, (Št. CA A67833), tožnikova začetna kratka razlaga zadeve (29. jan. 1992). Obsodba obtožencev za krivično smrt, zaroto in umor s posredovanjem, s poškodbami, je bila potrjena navzlic izzivu prvega amandmaja. Berhanu proti Metzgerju, 119 Ore. App. 175 (14. april 1993).

[55] Za Brockett proti Spokane Arcade, Inc., 472 U.S. 491, 503, 12. op. (1985), se zdi, da se nanaša na otroško pornografijo kot na vprašanje "čistega govora, ne pa obnašanja".

argumentirali v prid take njene zaščite.[56] Otroška pornografija zelo učinkovito sporoča idejo, da otroci uživajo v seksu z odraslimi, občutek, da je to za otroka osvobajajoče. Vendar je otroška pornografija prepovedana kot zloraba otrok, utemeljena na izkoriščanju otrok pri njeni produkciji.[57] Nedavni primer Vrhovnega sodišča je mimogrede razširil to priznanje škode na druge otroke navzdol po lestvici, ki so fotografije prisiljeni gledati in jih posnemati.[58] Posedovanje in razpečevanje takih fotografij je kaznivo z zaporom v skladu s prvim amandmajem navzlic dejstvu, da je branje/gledanje v zasebnosti s tem omejeno. Tovrstna škoda utegne biti tisto, kar si je samo Vrhovno sodišče pustilo kot odprto za priznanje, ko pravi, zagotavljajoč pravico do posedovanja obscenosti v zasebnosti, da "utegnejo obstajati obvezujoči razlogi za izničenje pravice posameznika do posedovanja" prepovedanih gradiv.[59]

Poanta je tukaj ta, da seksualne fotografije pravno štejejo za seksualna dejanja na podlagi tega, kar je – v mojem okviru – zloraba, ki je posledica dejstva neenakosti med otroki in odraslimi. Če je gledanje fotografij enakovredno dejanjem, kako se potem – razen da seksualnost družbeno definira ženske – razlikuje neenakost med odraslimi?

Primerjajte zdaj fotografijo linčanja in film, v katerem pride do realnega seksualnega uboja, z decembrsko številko *Penthousa* iz leta 1984, v kateri so azijske ženske zvezane in obešene.[60] Ena, ki je zvezana med nogami z debelo vrvjo, se zdi otrok. Vse troje izraža ideologijo. Da bi vse troje sproducirali, je treba to narediti. Vse troje domnevno nekaj sporoča, kot tudi nudi zabavo. Če se uporablja na delu, bi tako razširjanje ustvarilo neenako delovno okolje, ki je kaznivo v skladu z zveznim zakonom o spolni diskriminaciji.[61] Vendar pa ne obstaja zakon proti sovražnemu neenakemu življenjskemu okolju, tako da je povsod drugje zaščiten govor.

Ne prav dolgo po izidu te številke *Penthousa* so našli mrtvo azijsko deklico v Severni Karolini, zvezano in pohabljeno.[62] Morilec je povedal, da je večino dneva, v katerem je prišlo do umora, prebil v knjigarni za odrasle. Recimo, da je videl *Penthouse* in je potem odšel in ubil malo deklico. Taka linearna vzročnost,

---

[56] Kratka razlaga zadeve na račun American Booksellers Ass'n et al., New York proti Ferberju, 458 U.S. 747 (1982) (Št. 81-55).

[57] Ferber, 458 U.S. v 747.

[58] Osborne proti Ohiu, 495 U.S. 103, 111 (1990). Zdi se, da se je ta škoda izgubila izpred oči v nedavni razsodbi Združene države proti X-Citement Video, Inc., 982 F.2d 1285 (9th Cir. 1992), v kateri večina dopušča prodajalcem otroške pornografije nižje na lestvici, da uporabijo svojo nevednost o otrokovi dejanski starosti kot zagovor. Različno mnenje priznava škodo tistim, ki "jih prizadevajo drže, ki jih ta gradiva gojijo". X-Citement Video, 982 F.2d na str. 1293-1294, 3. op. (Kozinski, J., ločeno mnenje).

[59] Stanley proti Georgia, 394 U.S. 557, 568, op. 11 (1969).

[60] 16 *Penthouse* 118 (december 1984).

[61] Robinson proti Jacksonville Shipyards, Inc., 760 F.Supp 1486 (M.D.Fla. 1991).

[62] George Fischer je bil obsojen za umor in poskus posilstva Jean Kar-Har Fewel, osemletne posvojene kitajske deklice, ki so jo našli zadavljeno do smrti in visečo z drevesa leta 1985. Fischer je pričal, da je na dan umora odšel v knjigarno za odrasle, da bi si ogledal filme. UPI, 20. avgust 1985.

ki je obsesija zagovornikov pornografov, sploh ni tako redka in je ni težko dokazati. To je le en učinek pornografije, toda ko nekaj *ima* tak učinek, ali je omejevanje takih fotografij "nadzorovanje misli"[63], sodniški epitet, ki se uporablja za razveljavitev našega zakona proti pornografiji? Ali bi bila smrt deklice tisto, kar je "povedal" *Penthouse*? Če je bila ubita zaradi njegove "vsebine", ali bi morali potem magazin ščititi?[64]

To bi moralo biti pomembno: nekatera dokazna gradiva za škodljivost takih gradiv – od pričanj žrtev (poklicano dokazno gradivo, ne anekdote, na sodiščih) do laboratorijskih preučevanj, v katerih nadzirajo spremenljivke in predisponirane moške, do socialnih študij, v katerih zajamejo družbeno realnost v vsej njeni godlji – kažejo, da ta gradiva spremenijo držo in spodbujajo obnašanje na načine, ki so enkratni po obsegu in uničujoči po svojih posledicah. V človeški družbi, kjer nihče dejansko ne živi, je fizični odgovor na pornografijo domala splošno pogojen moški odziv ne glede na to, ali soglašajo s tistim, kar pravijo gradiva, ali ne. V moških zavestnih držah do pornografije obstaja velika večja raznolikost kot v njihovih seksualnih odzivih na njo.

Ni nobena dokaznega gradiva, da pornografija ne škodi: niti sodišča se več ne izmikajo pred njenim klanjem.[65] Nov napad je, da se za moč pornografije *kot ideje* pravi, da je dokazana s škodo, ki jo naredi, torej mora biti zaščitena kot govor.[66] Sodišča nam, potem ko so spremenila realno škodo v idejo škode, diskriminacijo v kleveto, v bistvu dopovedujejo, da so gradiva do mere, do katere so klevetniška, kar pomeni, da vsebujejo klevetniške ideje, zaščitena, celo če so diskriminacijska do žensk – od popredmetenja do umora.

"Vsaka ideja je spodbujanje", je rekel sodnik Holmes v znamenitem ločenem mnenju v nekem prejšnjem primeru o svobodi govora.[67] Ali je to v enaki meri res ali ne za vse ideje, to je dobilo pomen, da je vsako spodbujanje k dejanju, ki ima za seboj neko idejo – še posebej veliko idejo, sovraštvo do žensk pa je zelo velika ideja – v tej meri področje, ki ga ščiti prvi amandma. Ta nauk je bil prvotno izoblikovan zato, da bi ščitil zatiranje govora komunistov, za katerega so nekateri mislili, da ogroža varnost vlade Združenih držav. To izkustvo je talilni lonec nauka o "govoru", njegova formativna travma, zlo zatiranja nesoglasja, za katerega je bil zakon prvega amandmaja mišljen, da bi se mu – s spopadom s tem debaklom – izognil. To je mesto, od koder smo dobili idejo, da moramo ideje ščititi ne glede na škodo, ki jo delajo v svetu, mesto, od koder je prvi amandma dobil svojo operativno idejo o tem, kaj je "ideja".

Če apliciramo to paradigmo za politični govor na pornografijo, to zahteva, da po

[63] Hudnut, 771 F.2d na str. 328.

[64] To je tisto, kar se dopušča v Herceg proti Hustler Magazine, Inc., 814 F.2d 1017 (5th Cir 1987) (pravni nasledniki dečka, ki je umrl zaradi avtoerotične zadušitve, ne morejo izterjati *Hustlerja*, ki jo je povzročil).

[65] Hudnut, 771 F.2d na str. 328-329.

[66] Ravno tam, str. 329-331.

[67] Gitlow proti New Yorku, 268 U.S. 652, 673 (1925) (Holmes, J., ločeno mnenje).

analogiji umestimo seksualno zlorabljene ženske glede na tiste, ki jih zlorabljajo, na mesto moči, ki je primerljivo s tistim, ki jo ima vlada Združenih držav glede na tiste, ki zagovarjajo njeno strmoglavljenje. To je bizarno glede na to, da gre za vprašanje tveganja škodljivosti. Za ženske je veliko bolj verjetno, da jim bo pornografija škodovala, kot da bodo komunisti vrgli vlado Združenih držav. Umeščanje pornografov na položaj izključenih žrtev – podobno kot komunistov – igra na tradicijo globoke svobode govora proti zakonom, ki omejujejo kritiko vlade. Ali je treba povedati, da ženske niso vlada? Da bi ustvarili pornografijo, jo je treba narediti ženskam, za oblikovanje komunističnega govora pa ni treba vreči nobene vlade. Zanimivo je tudi, da se za to, ali vsiljen seks je ali ni dobra ideja – tako imenovano stališče pornografije do podrejanja žensk – ne predpostavlja, da je zadeva razprave v enaki meri, kot je to organizacija ekonomije. V teoriji imamo kazenske zakone proti seksualni zlorabi. Imamo celo zakone, ki zapovedujejo enakost spolov.

Vendar pa se ortodoksijo prvega amandmaja, ki je izšla iz komunističnih primerov, premišljeno uporablja za pornografijo: če so besede in fotografije pornografija, potem ta izraža ideje. Ne *stori* nič. Edina moč, ki se jo je treba bati kot realno, je moč vlade pri njenem omejevanju. Govor je impotenten. Analogija s komunizmom je obrnila realnosti na glavo. Pornografija ni le več kot zgolj besede, medtem ko *so* besede komunikacije zgolj besede. Moč pornografije je bolj podobna moči države.[68] Podpira jo moč, ki je vsaj tako velika, vsaj tako nebrzdana in vsaj tako legitimna. V tej točki *je* njena moč v resnici moč države. Državna moč jo ščiti in utiša tiste, ki jim škoduje, in zagotavlja, da ne morejo glede nje ničesar storiti.

Zakon so zgolj besede. Ima vsebino, vendar ga ne analiziramo kot zgolj izraz idej. Ko nekemu zakonu ugovarjamo – recimo zakonu, ki omejuje govor –, ne rečemo, da nas žali. Zakon nas straši, nam grozi in nas spravlja v nevarnost. Na posledice uveljavljanja zakona gledamo kot na izvršeno dejstvo, na izrekanje zakonskih besed pa kot na to, da so enakovredne vsiljevanju njihove realnosti. To postane preveč očitno za omembo ne le zato, ker prvi amandma ne ščiti vladnega govora, temveč tudi zato, ker zakon podpira moč, tako da se na njegove besede gleda kot na dejanja. Toda tako podprta je tudi pornografija: moč moških nad ženskami[69], izražena z neenakim seksom in uzakonjena tako z kot pred državno močjo. Obravnavati pornografijo kot zgolj abstrakcijo in reprezentacijo ni nič bolj smiselno kot obravnavati zakon kot simulacijo ali fantazijo. Nihče ni predlagal, da naša legalna definicija pornografije dela tisto, kar dela pornografija, ki jo opisuje z besedami, niti da bi bil naš predpis, če bi bil uveljavljen kot zakon, zgolj besede.

[68] Za razpravo o tem, kako so "pornografi bolj podobni policiji v policijskih državah", glej Andrea Dworkin, "Against the Male Flood", v *Letters from a War Zone*, str. 264 (1988).

[69] Za analizo mesta pornografije v moški moči glej Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women*, str. 13-47 (1979).

Kot je rekla Andrea Dworkin, “Pornografija je zakon za ženske”.[70] Pornografija – tako kot zakon – naredi tisto, kar pravi. Da je pornografija realnost, je tisto, kar utišanim ženskam nikoli ni bilo dovoljeno *povedati* že stoletja. Če se nam ne uspe s tem soočiti v njegovi preprosti obliki, potem nam ne preostane nič drugega, kot da branimo abstrakcijo na račun načela in zamegljujemo to nujo zato, ker ni podobna drugim nujam, ter da zagovarjamo idejo “ideje”, medtem ko praksa seksualne zlorabe postane ustavna pravica. Dokler se s tem ne soočimo, ostanemo tam, kjer smo po priznanju Andree Dworkin ostali na koncu njene knjige *Intercourse*:[71] s posiljenim otrokom, ki je sam na postelji – pri čemer se sprašuje, ali je srečen, da je ostal živ.

[70] Andrea Dworkin je to povedala v mnogih javnih govorih, vključno s tistimi, na katerih sem bila prisotna leta 1983 in 1984. Idejo, ki stoji za tem, je prvič razvila v svoji knjigi *Pornography: Men Possessing Women* na str. 48-100.

[71] Andrea Dworkin, *Intercourse*, str. 194 (1987).

Michael C. Rea[†]
prevedel Božidar Kante

KAJ JE PORNOGRAFIJA?[*]

Oktobrska številka revije *Life* z letnico 1996 je – med drugim – vsebovala fotografijo gole Marilyn Monroe.[1] Večina ljudi bi soglašala, da bi bila taista fotografija – če bi se pojavila na straneh *Hustlerja* – pornografska. Nadalje, fotografijo *so* imeli za pornografsko, ko je bila prvotno objavljena v koledarju v poznih štiridesetih letih prejšnjega stoletja, v dveh državah pa je bila celo prepovedana. Vendar, ali je pornografija na straneh *Lifa*? Ali bi moral *Life* opozoriti svoje bralce, da je njegova oktobrska številka z letnico 1996 številka, ki je namenjena "zgolj odraslim" in jo je treba prodajati zgolj z vrhnje police na stojalu za magazine? Morda bi rekli, da je razlika v tem, da bi bila fotografija v *Hustlerju* in koledarju, kjer je bila prvotno objavljena, ne pa v *Lifu*, obravnavana predvsem kot vir seksualnega vzburjenja. Vendar pa to ne more biti celotna zgodba. Splošno znana šala je, da so generacije ameriških fantov imele *Searsove* kataloge in *National Geographic* predvsem za vir seksualnega vzburjenja, ne da bi jih tako naredili za pornografske. Ali pa bi nemara lahko rekli, da je razlika v tem, da so ustvarjalci koledarja in *Hustlerja* – vendar ne pa tudi ustvarjalci *Lifa* (ali *Searsovih* katalogov in *National Geographica*) – *hoteli*, da bi bile fotografije, ki so jih objavili, obravnavane predvsem kot vir vzburjenja. Vendar, spet, to ne more biti celotna zgodba. Za žensko, ki ima seksualno eksplicitno fotografijo same sebe zato, da jo zasebno uživaško gleda njen mož, ne moremo razumno reči, da je ustvarjalka pornografije, navzlic dejstvu, da utegne hoteti, da bi bila fotografija obravnavana kot vir vzdraženja.

V luči teh pripomb ni težko uvideti, zakaj se pogosto pritožujejo, da je definicija "pornografije" ravno tako zmuzljiva, kot je referent transparenten. Taisto tožbo bi kajpada lahko gojili glede domala vsakega drugega filozofsko zanimivega izraza. Vendar pa je v literaturi o pornografiji (v nasprotju z literaturo o vednosti, analizi, umetnosti itn.) tožba pogosto del izgovora za to, da se postavi na stranski tir projekt, da bi se ponudila definicija, ali za to, da bi ponudili domnevno neustrezno definicijo in prešli k pomembnejšemu poslu, kakršno je vprašanje, ali

[†] Delo na tem projektu mi je bilo delno omogočeno s splošno univerzitetno raziskovalno štipendijo, ki mi jo je odobrila Univerza iz Delawara. Za koristne komentarje prejšnjih osnutkov tega dela bi se želel zahvaliti Christopherju Boorsu, Jeffu Browerju, Hudu Hudsonu, Jeffu Jordanu, Juliane Rea, Douglasu Stalkerju in brezimnemu recenzentu revije *Noûs*.

[*] Prevedeno po Michael C. Rea, "What Is Pornography?", *Noûs*, 35, št. 1, str. 118-145.

[1] *Life*, oktober 1996, str. 116.

je moralno napačno ustvarjati, prodajati ali uporabljati pornografijo, ali vprašanje, ali bi bilo treba pornografijo cenzurirati.[2]

Ta "pomembnejša" vprašanja so dejansko pomembna. Nasprotniki pornografije jo – med drugim – krivijo za uničevanje družin, promocijo nasilnih zločinov in za nenehno zatiranje žensk. Privrženci pornografije pa po drugi strani zanikajo te trditve in izjavljajo, da bi bila cenzura pornografije nemoralna in neustavna omejitev njihove svobode izražanja in svobode samoodločanja. Dalje, kot je dobro znano, ima mnogo ljudi ugotovljen finančni interes za neprekinjeno produkcijo pornografije.[3] Vložki v tej razpravi so visoki in tako je povsem razumljivo, da bi ji filozofi morali posvetiti resno pozornost, da bi jo razrešili.

Vendar pa je ravno zato, ker so vložki visoki, tako presenetljivo, da je bilo opravljenega sorazmerno malo resnega filozofskega dela, da bi ponudili ustrezno definicijo "pornografije". Kar je res obžalovanja vredno, ni dejstvo, da je "pornografijo" težko opredeliti, temveč to, da je ta težava v mnogih primerih rabila kot izgovor za površno delo ali za zanemarjanje projekta nasploh. Recimo, da je *mogoče* oblikovati javno politiko in moralno razpravo nadaljevati na temelju čisto stipulativnih definicij, ki jim ne uspe upoštevati običajnih intuicij o tem, kakšne vrste stvari naj bi zajela definicija. Vendar pa v primeru "pornografije" obstaja razlog za mišljenje, da bi bolje shajali z nestipulativno definicijo, ki upošteva splošno sprejeta stališča in široko razprostranjene intuicije in poskuse, da bi jih zajeli v množico nujnih in zadostnih pogojev. Z drugimi besedami, obstaja razlog za mišljenje, da bi bolje shajali s tistim, kar nekateri imenujejo *realna* definicija.[4]

Sedanje javne politike glede pornografije, ki uporabljajo stipulativne definicije, je mogoče značilno interpretirati zgolj v luči delujoče vednosti o našem običajnem pojmu pornografije. Na primer, Dworkin/MacKinnonova minneapoliška uredba (o kateri razpravljam v nadaljevanju) trdi, da je nekaj pornografsko, če podreja ženske tako, "da jih zvede na telesne organe". Vendar pa nam bo zgolj predhodna delujoča vednost o tem, kaj običajno šteje kot pornografija, dopustila, da bomo videli *Lifovo* fotografijo Marilyn Monroe kot pornografsko v *Hustlerju*, ne pa v *Lifu*. Četudi kontekst povzroči razliko glede tega, ali je Marilyn "zvedena na telesne organe", pa način, kako naredi to razliko, ne bo razviden za nekoga, ki že nima jasnega razumevanja običajnega pojma pornografije. Realna definicija "pornografije" bi bila torej zelo koristna. Navsezadnje bi nam pomagala ustvariti in ustrezneje interpretirati stipulativne definicije za našo javno politiko in bi celo (če ni presplošna) utegnila biti popolno nadomestilo zanje. Nadalje, realna

[2] Za zgolj nekaj primerov glej Willis 1997, Itzin 1992 in Soble 1986. (Itzinova ne misli, da je definicija, ki jo obravnava, neustrezna za legalne namene, vendar se zdi, da priznava, da ji ne uspeva pokriti vse tisto, kar bi večina ljudi imenovalo pornografija).

[3] V skladu z oceno *Pornography Resource Centre* (1984) ustvari pornografska industrija 8 milijard dolarjev letno. Ni dvoma, da je ta številka v devetnajstih letih, odkar je bilo poročilo napravljeno, zgolj še narasla.

[4] Po *Cambridge Dictionary of Philosophy* (Audi, 1999) je *realna* definicija "podrobna določitev metafizično nujnih in zadostnih pogojev za to, da je nekaj vrsta stvari, ki jo samostalnik (običajno splošni samostalnik) označuje". (214) Z drugimi besedami, realna definicija poskuša zajeti realno bistvo stvari. Domnevam, da *ima* lastnost biti pornografija realno bistvo, vendar je pomembno pripomniti, da ne domnevam, da *je* ta lastnost realno bistvo česarkoli. Tudi ne domnevam, da je lastnost biti pornografija nenejasna ali nerelacijska.

definicija "pornografije" bi pomagala vnesti jasnost in postaviti v žarišče moralno razpravo. Taka, kakršna je, je ta razprava ostala sporna zato, ker ni nobene splošno sprejete definicije (stipulativne ali drugačne), ki bi vodila razpravo. Udeleženci v razpravi pogosto govorijo drug mimo drugega in upravičujejo oporekajoče si trditve tako, da se sklicujejo na različne preveč pavšalne definicije. En način, kako odpraviti problem, bi bil ta, da bi predlagali stipulativno definicijo in vsakega pripravili do tega, da bi upravičeval svoje trditve o pornografiji s sklicevanjem na *to* definicijo, ne pa tako, da uvedejo neko drugo definicijo. Vendar pa se zdi, da dejstvo, da ta izboljšava ni bila uporabljena, kaže na to, da udeleženci v razpravi dejansko *ne* želijo premakniti svoje pozornosti na umetno opisan podrazred ali nadrazred pornografskega. Raje želijo govoriti o *pornografiji sami na sebi*. Ničesar ne bi bolj olajšalo te razprave kot realna definicija.

Namen tega prispevka je dvojen. Prvič, pojasnil bom, zakaj se večina vidnih definicij v literaturi sploh niti najmanj ne približa temu, da bi bile realne definicije. Drugič, zagovarjal bom svojo lastno definicijo, ki se izogne problemom, ki okužijo druge definicije. Definicija, ki jo bom zagovarjal, ima dva dela:

PRVI DEL:

> oseba *S uporablja* (*ali obravnava*) *x kot pornografijo* $=_{def}$ (i) *x* je primerek nekakšnega komunikativnega gradiva (fotografija, članek, telefonski klic, predstava itn.), (ii) *S* si želi, da bi ga komunikativna vsebina *x*-a seksualno vzburila ali zadovoljila, (iii) če je *S* prepričan, da je komunikativna vsebina *x*-a mišljena, da bi gojila intimnost med *S* in predmetom/predmeti *x*-a, potem to prepričanje ni med *S*-ovimi razlogi za zasledovanje *x*-ove vsebine, in (iv) če *S*-ova želja, da bi bil s komunikativno vsebino *x*-a seksualno vzdražen ali zadovoljen, ne bi bila več med *S*-ovi razlogi za zasledovanje te vsebine, bi *S* imel v najboljšem primeru le šibko željo za zasledovanje *x*-ove vsebine.

DRUGI DEL:

> *x je pornografija* $=_{def}$ razumno je biti prepričan, da bo večina publike, za katero je bil *x* ustvarjen, *x* uporabljala (ali obravnavala) kot pornografijo.

Očitno je, da veliko stvari v tej definiciji potrebuje komentar, vendar bom ta komentar odložil na kasnejši čas.

Začel bom s tem, da bom v prvem razdelku naštel nekaj znanih primerov pornografskega in nepornografskega gradiva, kot tudi opisal nekatere fikcijske scenarije, za katere mislim, da bi široko soglašali, da vključujejo bodisi ustvarjanje bodisi prodajo bodisi uporabo pornografije. Ti primeri bodo rabili kot paradigme s ciljem, da bi ovrednotili tako mojo lastno definicijo kot definicije, ki jih kritiziram. Domnevam, da obstajajo splošno sprejeta stališča o tem, kaj šteje kot pornografija in kaj ne, in domnevam tudi, da bo dobra definicija "pornografije" upoštevala ta stališča. Ne zanima me, da bi ponudil definicijo, ki

popravlja naš pojem pornografije, in kot slabo bom zavrnil vsako definicijo, za katero se zdi, da to počne. V drugem razdelku bom opisal in zavrnil šest najbolj vidnih vrst definicij, ki jih je do sedaj ponudila literatura. V tretjem razdelku bom razpravljal o svoji lastni definiciji.

1. Nekateri paradigmatski primeri pornografije in nepornografije

Nemara so najbolj vsepovsod prisotni primeri pornografije vrste fotografij, ki jih značilno najdemo v *Playboyju*, *Playgirl*, *Penthousu* in *Hustlerju*. Za prva dva magazina običajno menijo, da vsebujeta "mehko" pornografijo, za zadnja dva pa, da vsebujeta "trdo" pornografijo. Iste vrste fotografij se kajpada lahko nepornografsko pojavijo v drugih kontekstih – na primer v portfelju plastičnega kirurga ali specialista za telesno prebadanje ali v dokumentarnem filmu. Vendar bi se zdelo, da je minimalna omejitev definicije "pornografije" ta, da šteje tovrstne fotografije v kontekstu pravkar opisanih magazinov za pornografijo. Velja pripomniti, da medtem ko so osebki v *Playboyju*, *Penthousu* in *Hustlerju* značilno ženske, pa so osebki v *Playgirl* značilno moški (obstajajo pa tudi magazini s trdo pornografijo, ki vsebujejo povečini ali zgolj moške osebke). Nadalje, velja omeniti, da vse fotografije v teh magazinih ne prikazujejo seksualnih aktov niti človeških genitalij niti nasilja ali očitnega poniževanja ali degradacije teh osebkov[5] in da tudi nimamo vseh (dokazno) za slabo umetnost ali slabe fotografije.

Pornografske pa kajpada niso lahko le fotografije. Pornografska je lahko tudi literatura in predstava (tako v živo kot na filmu). Tako, na primer, knjige, kakršna je *Zgodba o O*, ali magazine, kakršen je *Penthouse Letters*, štejejo za pornografijo ne glede na to, ali vsebujejo eksplicitne fotografije.[6] Sem bodo sodili tudi striptiz predstave, ogledovanje golih teles skozi kukalo in filmi, kakršen je *Globoko grlo*. Tako kot prej bodo nekatere od teh stvari imele moške osebke, nekatere ne bodo prikazovale človeških genitalij, seksualnih aktov, nasilja ali ponižanja osebkov in nekatere utegnejo biti (dokazno) primeri dobre ali vsaj dostojne umetnosti ali literature.

Navzlic dejstvu, da so seksualno eksplicitne fotografije, predstave in literatura *lahko* pornografske, se zdi jasno, da ni *nujno*, da so vse te stvari tudi res pornografske. Fotografije golih ljudi – četudi nekatere prikazujejo človeške genitalije, seksualno vzburjenje ali nasilje nad osebki – se lahko pojavijo nepornografsko v umetninah, dokumentarnih filmih ali uglednih magazinih, kakršna sta *Life* ali *National Geographic*. Zanimivo, nekaj lahko tudi prikazuje pornografijo, ne da bi bilo samo pornografija. (Na primer: fotografija več

[5] Nekateri bodo trdili, da je že zgolj razkazovanje samega sebe golega za javno uživanje ponižujoče. Ire-levantnost tega ugovora bo kajpada postala očitna v drugem razdelku.

[6] Čeravno ima *Zgodba o O* dokazno višjo literarno kvaliteto kot *Penthouse Letters*, pa jo navzlic temu na splošno štejejo za pornografsko. (Glej, na primer, Michelson, 1966, van den Haag, 1967 in Sontag, 1966). Moram tudi pripomniti, da čeravno Pauline Réage trdi, da je knjigo napisala kot "razširjeno ljubezensko pismo [Jeanu] Paulhanu" (de St. Jorre, 1994), dejstvo, da je dopustila, da je bila knjiga objavljena, kaže, da "ciljno občinstvo" nekako vključuje več ljudi kot le njenega ljubimca. To je pomembno, saj sicer moja definicija knjige ne bi štela za pornografsko.

paradigmatskih primerov pornografije, prikazana kot dokazno gradivo na sojenju.) Dalje, menim, da če bi mož ali žena imela seksualno eksplicitne fotografije ali video posnetke, ki so bili posneti o njem ali njej sami za zasebno gledanje svojega moža ali žene, ali če bi on ali ona v živo prikazovala svoje telo na seksualno ekspliciten način za svojo soprogo ali svojega soproga, nič od tega ne bi bilo nujno pornografsko.[7] Če bi se podobno neko seksualno srečanje med dvema človekoma po kakem čudnem naključju prenašalo v živo po nacionalni televiziji ali pa bi ga kdo fotografiral in objavil na internetu, na njem ne bi bilo nič pornografskega navzlic seksualno eksplicitni naravi "predstave" ali fotografije *in* navzlic dejstvu, da bi predstava ali fotografija nedvomno vzburila nekatere od gledalcev (in bi jo nekateri gledalci celo *obravnavali kot* pornografijo).[8]

Poleg teh znanih primerov pornografije in nepornografije bomo naredili dobro stvar, če bomo obravnavali tudi dva fikcijska scenarija. V obsegu, v katerem so moje pripombe o teh scenarijih intuitivno sprejemljive, nam bodo v naslednjih razdelkih pomagale prepoznati bistvene in nebistvene lastnosti pornografije.

STROJ ZA DOBIČEK. Predpostavimo, da bogat računalniški izvedenec izdela zelo zapleten računalniški sistem, ki je zmožen vsrkati velik del informacije o skupnosti in določiti, katera vrsta stvari bi bila najboljša – ob siceršnjem upoštevanju vseh stvari – za to, da bi jo poizvajal in prodajal podjetnik, ki išče dobiček. Potem ekipi antropologov dovoli, da vnesejo velik del podatkov o preferencah in željah majhne otoške skupnosti, v kateri še niso nikoli slišali za pornografijo. Potem – ne da bi karkoli vedel o podatkih, ki so bili vnešeni – uredi stvar tako, da računalnik vodi družbo v njegovem imenu, ki ustvarja produkt za distribucijo in prodajo v tej skupnosti. Računalnik začne posel izdajanja revije, ki je zelo podobna *Penthousu*. Revija se prodaja zelo dobro in deluje natanko na enak način, kakor deluje *Penthouse* v naši družbi (večina tistih, ki jo kupuje, jo kupuje z namero, da bi se seksualno vzdražili in zadovoljili) – z izjemo, da v otoški družbi nihče ni užaljen zaradi prodaje in distribucije revije. Ker svojemu računalniku popolnoma zaupa in je zadovoljen z izjemnim porastom svojega prihodka in ker ga morala ali javno zdravje in dobrobit ne skrbita preveč, se bogati računalniški izvedenec nikoli ne muči s tem, da bi raziskal, za katero vrsto produkta se je njegov računalnik odločil, da jo bo ustvarjal v njegovem imenu. Jasno je, da sta tako stroj za dobiček kot njegov programer vstopila v pornografski posel.

FETIŠISTI ČEVLJEV. Antropologi odkrijejo majhen otok, kje obstaja skupina ljudi, ki jih čevlji tako neznansko seksualno vzburijo, da revije, ki vsebujejo fotografije čevljev, rabijo natanko enaki funkciji kot revije, kakršna je v naši družbi *Penthouse*. Večina ljudi, ki kupi revije, naredi to z namero, da bi postali seksualno vzburjeni; aktivisti nasprotujejo revijam na podlagi tega, da bi morali

[7] Nekaj od tega bi po moji definiciji utegnilo šteti za pornografijo, če je osebek prisiljen ali pa ni duševno zdrav ali pa če je zakonski odnos na različne načine disfunkcionalen. Vendar pa očitno ne bi vsak tovrsten, pravkar opisan primer vključeval prisile, psihološke motnje ali zakonske disfunkcije.

[8] Več o razlikovanju med tem, kaj *je* pornografija, in onim, kar je *uporabljeno* kot pornografija, spodaj.

ugoditi svojemu fetišu do čevljev le v primeru, če bi tako početje promoviralo intimnost z drugim človeškim bitjem. Mnogo dostojnih ljudi pa nasploh meni, čeravno dopuščajo, da tu in tam kupujejo revije za čevlje, da pogosta uporaba takih revij tvori morbidno in pohotno obsedenost s seksualnimi zadevami. Jasno se zdi, da so revije za čevlje v tej družbi pornografske.

Oba scenarija se utegneta zdeti fantastična. Vendar pa menim, da vidne lastnosti obeh tudi zelo dobro sodijo v področje možnosti. (Res je mogoče "mehansko" vstopiti v pornografsko industrijo, ne da bi sploh ali pa le malo razmišljali o seksualni naravi tistega, v kar smo vpleteni; za fotografije, kakršne najdemo v *Penthousu*, je ravno tako mogoče, da delujejo v družbi tako, kakor delujejo v naši družbi, ne da bi kogarkoli užalile in dejansko obstajajo ljudje, ki jih seksualno vzburjajo nečuteči predmeti, kot tudi ljudje, ki so užaljeni ob pretiranem vdajanju našemu seksualnemu apetitu, ko vdajanje ne goji intimnosti z drugim človeškim bitjem.) Dalje, dvomim, da bi večina soglašala, da bi – *če* bi zgornja scenarija bila dejanska – podjetnik, opisan v stroju za dobiček, res bil vključen v razpečevanje in prodajo pornografije, in da bi revije za čevlje, distribuirane na otoku fetišistov čevljev, dejansko štele za pornografijo. Dobra definicija "pornografije" potemtakem ne bo privzela le naših intuicij o znanih primerih, temveč bo prevzela tudi sodbe, ki se jih dal o pravkar opisanih scenarijih. Potem ko sem to povedal, se sedaj obračam k temu, da bom predstavil in zavrnil definicije, ki obstajajo v sedanji literaturi.

2. Nekatere definicije in njihovi problemi

Definicije "pornografije", ki jih sedaj najdemo v literaturi, v grobem sodijo v šest različnih kategorij: (i) tiste, ki opredelijo "pornografijo" kot prodajo seksa za dobiček, (ii) tiste, ki jo definirajo kot obliko slabe umetnosti, (iii) tiste, ki jo opredelijo kot zadevo, ki prikazuje moške ali ženske kot, kot zgolj ali zgolj kot seksualna bitja ali seksualne predmete, (iv) tiste, ki jo določijo kot obliko obscenosti, (v) tiste, ki jo definirajo kot obliko zatiranja (ali prispevek k zatiranju), in tiste (vi), ki jo definirajo kot gradivo, ki je mišljeno, da ustvari ali da ima učinek ustvarjanja seksualnega vzdraženja. Definicije v zadnjih treh kategorijah so daleč najbolj izrazite. Nekatere definicije sodijo v več kot eno od teh kategorij in nekatera pornografija ima vse značilnosti, ki jih izbere teh šest kategorij (to je, pornografija lahko hkrati vključuje prodajanje seksa za dobiček, šteje za slabo umetnost, prikazuje svoje osebke kot zgolj seksualne predmete, je obscena, prispeva k zatiranju nekoga in hkrati ustvarja in je tudi mišljena, da ustvarja seksualno vzdraženje pri nekom.) Toda za sedanje namene ni pomembna nobena od teh stvari, saj bo na koncu postalo jasno, da obstajajo ali bi lahko obstajali primeri pornografije, ki nimajo *nobene* od teh značilnosti, ki jih izbere teh šest vrst.

Moj glavni cilj v tem razdelku je pokazati, da se definicijam v vsakem od teh kategorij ne uspe kvalificirati za realne definicije. Za tiste, ki jih ne zanima podrobna obravnava posameznih problemov, povezanih z vsako od šestih vrst

definicij, je ta sklep mogoče izpeljati na precej splošen način. Kot bo postalo jasno, ko bom podrobno razpravljal o šestih vrstah definicij, vse definicije v zgornjih kategorijah jemljejo za samoumevno bodisi, da je pornografija nekakšne vrste eksplicitno gradivo, bodisi, da je pornografija (v nekakšnem smislu) gradivo, ki je mišljeno, da se sklicuje na seksualne interese občinstva. Torej nobena ne bo mogla privzeti scenarija, v katerem so magazini, kakršni so opisani v fetišistih čevljev, ustvarjeni na način, kakršnega smo opisali v stroju za dobiček. Jasno pa je, da bi bilo tako gradivo pornografsko – vsekakor bi bilo tako, če so magazini, kakor sem domneval, opisani v fetišistih čevljev, in magazini, opisani v stroju za dobiček, pornografski. Potemtakem so vse definicije v zgornjih kategorijah neuspešne glede tega, da bi ponudile nujne pogoje za to, da je neka stvar pornografska. Torej ne morejo biti realne definicije.

Tisti, ki jih ta argument prepriča in ki jih ne zanimajo nadaljnji, posebni problemi, ki so značilni za vsako od šestih vrst definicij, lahko brez škode preskočijo na pozitivni del prispevka, na tretji razdelek. Neprepričani ali tisti, ki jih zadeva sicer zanima, morajo nadaljevati z branjem tega razdelka.

2.1 Definicije pornografije kot "seksa za dobiček"

Za pornografijo ne šteje vsakršna seksualno eksplicitna umetnost ali literatura. Michelangelov *David* je seksualno ekspliciten (prikazuje človeške genitalije) in nekateri starodavni idoli rodnosti, razstavljeni v muzejih, prikazujejo človekovo seksualno vzburjenje. Vendar pa bi te kipe šteli za pornografske le najbolj pretirano sramežljivi med nami. Biblija je seksualno eksplicitna, vendar je ne bo verjetno nihče imel za pornografsko. Kaj je tisto, kar te stvari ločuje od onih stvari, ki jih dejansko štejemo za pornografske? En odgovor je, da pornografija (v nasprotju s temi drugimi gradivi) prodaja svojo seksualno eksplicitnost kot tako zato, da bi ustvarila dobiček. Po mnenju Jona Huerja je, na primer, pornografija "vsakršen predmet, ki ga množično ustvarijo in razpečujejo zato, da bi ga prodajali za dobiček s sklicevanjem na naše seksualne interese". (Huer, 1987: 186) Huer trdi, da je pornografija (kot tudi nekatera erotična umetnost) dejansko *mišljena*, da se sklicuje na naše seksualne interese, vendar pa po njegovem stališču definirajoča lastnost pornografije ni dejstvo, da je mišljena, da se sklicuje na naše seksualne interese, temveč prej dejstvo, da je mišljena, da *s takim sklicevanjem unovčuje dobiček*.

Taka, kakršna je, je Huerjeva definicija daleč od tega, da bi bila realna definicija. Njena posledica je, da za pornografijo veljajo fino damsko perilo, vibratorji, dišeči kondomi in razne druge seksualne igrače ali seksualna pomagala, medtem ko striptiz predstave, gledanje nagih teles skozi kukalo, amaterski video moške zabave in druge take nemnožično producirane zadeve niso pornografske.[9] Četudi te probleme odpravimo (to je, z zahtevo, da mora biti zadevno gradivo komunikativno in z opustitivijo zahteve, da naj bo množični produkt), obstaja

[9] Če mislite, da je striptiz predstava množični produkt preprosto zato, ker se ponavlja noč za nočjo, se spomnite, da (a) je kontroverzno, ali so dogodki (in torej predstave) ponovljive zadeve, in (b) gotovo je mogoče, da prevzamemo delo striptizete in potem damo odpoved po svoji prvi predstavi.

dober razlog za mišljenje, da so definicije pornografije, ki jo opredelijo kot seks-za-dobiček, na splošno obsojene na neuspeh. Razlog za to je v tem, da se veliko pornografije razpečuje in razširja zastonj. Fotografije, kakršne najdemo v *Penthousu* in *Hustlerju*, so z lahkoto na voljo zastonj na inernetu na neprofitnih straneh. Večina takih spletnih strani pa je takih, da bi večina ljudi soglašala, da vsebujejo *pornografijo* (to je, to niso zgolj vzgojne strani ali strani za ljubitelje umetnosti ali strani za kake druge tovrstne zadeve). Dalje, čeravno se veliko pornografije ne razširja zastonj, pa bi se seveda lahko. Za magazine, kakršen je *Hustler*, in video, kakršen je *Globoko grlo*, ni *nujno*, da so ustvarjeni za dobiček in bi jih lahko razpečevali zastonj, če bi bil producent dovolj bogat. Vendar pa zastonjkarska distribucija teh stvari ne bi povzročila, da bi bile te stvari kaj manj pornografske.

2.2 Definicije pornografije kot "slabe umetnosti"

Drug način, kako potegniti črto ločnico med pornografijo in drugimi seksualno eksplicitnimi umetninami ali literaturo, je, da trdimo, da je pornografija – v nasprotju z onimi drugimi deli – *slaba* umetnost ali literatura. Dobro znano tovrstno definicijo ponuja Fred Berger. Po Bergerjevem mnenju je pornografija "umetnost ali literatura, ki eksplicitno prikazuje seksualno dejavnost ali vzdraženje na način, ki ima majhno ali pa sploh nima nobene umetniške ali literarne vrednosti". (Berger, 1977: 1984) Berger izrecno trdi, da njegov namen ni, da bi dal nujne ali zadostne pogoje za uporabo izraza "pornografija". Vse, kar trdi na račun svoje definicije, je, da ta izbere "večino tistega, kar se običajno šteje za pornografsko". (Berger, 1977: 184) Vendar pa se zdi, da se tako kot Huer ne zaveda, kako daleč je od tega, da bi bila njegova definicija dejansko realna definicija.

Prvič, poglejmo si zadostnost: šušmarska fotografija golega, seksualno vzburjenega moškega ali ženske, ki je po pomoti natisnjena v medicinskem priročniku, ali tehnično slaba in anatomsko nepravilna slika nagega, seksualno vzburjenega moškega ali ženske, ki je namerno objavljena v anatomskem priročniku, bosta imeli majhno ali pa sploh nobene umetniške ali literarne vrednosti, vendar pa nobena ne bo štela za pornografsko. Moški, ki za svoj lastni zasebni užitek gledanja slika umetniško nekompetentno in nenavdahnjeno sliko sebe, ko ima spolni odnos s svojo ženo, bo nedvomno ustvarjalec slabe umetnosti, vendar pa bi ga lahko le stežka obtožili, da ustvarja pornografijo.

Po drugi strani (če se sedaj osredinimo na nujnost) pa veliko tistega, kar dejansko šteje za pornografijo, očitno sploh ni umetnost, še manj *slaba* umetnost. Gledanje nagih teles skozi kukalo očitno ni umetnost in telefonski seksualni klici domala gotovo niso umetnost. Za obe stvari pa na splošno menijo, da sta pornografski. Še več, čeravno se za najbolj vsepovsod prisotne primere pornografije – fotografije, kakršne najdemo v *Playboyju* in *Penthousu* – jasno zdi, da štejejo za umetnost, je daleč od tega, da bi bilo očitno, da štejejo za *slabo* umetnost. Kot pripominja Jon Huer (Huer, 1987: 189), je mnogo fotografij v takih magazinih tehnično povsem

dobrih in nekatere poze niso nerazumno pojasnjene kot umetniško navdahnjene. Podobne trditve so bile izrečene na račun nekatere pornografske literature (kakršna je *Zgodba o O*).[10] Torej moramo, da bi našli definirajoče lastnosti pornografije, pogledati kam drugam.

2.3 Definicije pornografije kot "kot/kot-zgolj/zgolj-kot/"

Za ljudi ni neobičajno, da kritizirajo pornografijo na podlagi tega, da prikazuje svoje osebke (ali dejansko ženske in moške nasploh) kot zgolj seksualne predmete. Nekateri so šli celo tako daleč, da opredeljujejo pornografijo kot gradivo, ki prikazuje moške ali ženske kot seksualne predmete, zgolj kot seksualne predmete ali kot zgolj seksualne predmete. Tako, na primer, Wendy McElroy opredeli pornografijo kot "eksplicitni umetniški prikaz moških in/ali žensk *kot* seksualnih bitij". (McElroy, 1995: 51, kurziva je avtoričina) Margaret Smith in Barbara Waisberg jo definirata kot "seksualno podobje, ki predstavlja človeške subjekte *kot zgolj* seksualne predmete za uporabo gledalca". (Smith in Waisberg, 1985: 5, kurziva je avtoričina) Za Davida Lintona pa se zdi, da ponuja definicijo *zgolj-kot*. Po njegovem mnenju "je bistvena značilnost pornografije ta, da razčlovečuje in ponižuje spolnost; to značilnost ustvarja skozi svoje ločevanje med spolnostjo in ljubeznijo". (Linton, 1979: 57) Nadalje, Linton razločuje pornografijo od erotike, narejeni razloček pa se kaže v tem, da pornografija "razčlovečuje spolnost, tako da so človeška bitja obravnavana kot reči, ženske pa še posebej kot seksualni predmeti", medtem ko ima erotika "opraviti z užitkom in umetnostjo seksualnosti, vendar vselej v okviru pozitivnega čustvenega odnosa". (Linton, 1979: 57)[11] Torej bi se zdelo, da po njegovem mnenju definirajoča lastnost pornografije *ni* dejstvo, da prikazuje svoje človeške subjekte kot seksualna bitja ali celo kot "seksualne predmete", temveč to, da jih prikazuje *zgolj kot* take (in tako opusti številne druge njihove odlikujoče človeške značilnosti).

Pomembno je pripomniti, da so zgornji primeri dejansko primeri različnih definicij. Dokumentarni film o jeklarskem delavcu, ki ima družino, lahko prikazuje protagonista *kot* jeklarskega delavca, vendar pa ne *zgolj kot* ali *kot zgolj* jeklarskega delavca (saj ga lahko prikazuje tudi kot družinskega človeka). Konkretne primere zgolj-kot in kot-zgolj prikazov je težje dati zato, ker sploh ni jasno, kaj so. Naslednja načina sta, tako mislim, najbolj naravne poti za njihovo razumevanje:

(i) *S* je prikazan *zgolj kot F* le v primeru, če ni nobene lastnosti *G*, ki bi bila drugačna od tistih, ki so posledica tega, da je *F*, tako da je *S* prikazan tako, kot da je *G*.

(ii) *S* je prikazan *kot zgolj F* le v primeru, če je *S* prikazan tako, kot da nima nobene

[10] Glej, na primer, Michelson, 1966 in Sontag, 1966.

[11] Besedne zveze, ki sem jih navedel iz Lintona, sam Linton navaja iz dela *Pornography: The Longford Report*, London: Coronet Books, 1972.

lastnosti, ki bi bila drugačna od tistih, ki so posledica tega, da je *F*.

Če je to način, kako naj bi razumeli ti dve vrsti prikaza, potem je očitno, da ne bo nobenega načina, da bi fotografija ali video prikazovala človeško bitje kot zgolj ali zgolj kot seksualno bitje. Fotografija gole ženske v zapeljivi pozi jo bo prikazovala kot seksualno bitje, vendar pa jo bo tudi prikazovala tako, kot da ima lastnosti drugačne od tistih, ki so posledica tega, da je seksualno bitje. (Na primer, prikazovala jo bo kot človeka in kot žensko; če ima rjave lase, jo bo fotografija prikazovala tako, kot da ima rjave lase; če leži na postelji, jo bo prikazovala tako, kot da leži na postelji, itn.) Morebiti obstajajo še drugi načini razumevanja zgolj-kot in kot-zgolj prikazovanj, vendar če je tako, potem sem v zadregi, da bi sprevidel, kakšni so.[12]

Za sedaj kajpada odložimo te skrbi in se pretvarjajmo, da razumemo, kaj pomeni nekoga prikazovati zgolj kot ali kot zgolj seksualno bitje. Vendar obstajajo še drugi problemi z definicijami v tej kategoriji. V prvi vrsti utegne obstajati pornografija, ki ji spodleti, da bi kogarkoli prikazala *kot* seksualno bitje ali seksualni predmet. Potemtakem definicijam v tej kategoriji spodleti, da bi dale nujne pogoje za to, kdaj je nekaj pornografija. Dalje, lahko obstaja nepornografija, ki (ob katerikoli razumni interpretaciji teh izrazov) nekoga prikazuje zgolj kot ali kot zgolj seksualni predmet. Torej definicije v tej kategoriji ne dajejo niti zadostnih pogojev.

Začel bom z zadnjo vrsto primerov. Prostitutka, ki piše svoj dnevnik, se lahko opiše kot zgolj seksualni predmet. Če je to prvi in edini zapis, bo dnevnik prikazoval prostitutko kot zgolj seksualni predmet, vendar ne bo pornografski. Vzemimo drug primer: predpostavimo, da bi prostitucijo legalizirali na državni ravni. Potem sploh ni nerazumno domnevati, da bi se lahko razcvetele prostitucijske usluge, ki bi bile na nek način podobne raznim servisem za zmenke, ki so že na voljo splošnemu občinstvu. Še posebej, servis bi utegnil strankam dopustiti, da izrazijo razne preference glede vrste osebe, s katero bi bile rade v stiku, in da celo vidijo fotografije ali kratki video bodočih dajalcev uslug. Če je lahko kdorkoli prikazan kot zgolj ali zgolj kot seksualni predmet, potem je jasno, da bi bile prostitutke na fotografijah ali videu prikazane ko take. Nadalje, fotografije ali video utegnejo biti seksualno eksplicitni. Vendar je jasno, da tem

[12] Neobjavljen esej Christopherja Boorsa "Dve zgolj kot/kot zgolj zmoti" je bil tisti, ki mi je pomagal ugledati razliko med zgolj-kot in kot-zgolj definicijami. Boorse sodi, da je bila Judith Hill (1987) prva, ki je v tiskani publikaciji postavila razliko med zgolj-kot in kot-zgolj. Velja še omeniti, da Hillovo zanima razlikovanje med tem, da nekoga obravnavamo zgolj kot sredstvo, in onim, da ga obravnavamo kot zgolj (edino) sredstvo. V grobem, če delamo prvo, to pomeni, da obravnavamo osebo kot sredstvo, ne da bi jo obravnavali, kot da ni cilj sama na sebi, medtem ko v drugem primeru to pomeni, da jo obravnavamo kot sredstvo in, dalje, da jo obravnavamo, kot da ne bi bila cilj sama na sebi. Vendar bodite tukaj pozorni na to, da se obravnavati nekoga zgolj kot *F* zdi ravno to, da tako početje vključuje, da ga obravnavamo kot *F*, ne da bi ga obravnavali kot *G* (za nek vidni *G*), obravnavati ga kot zgolj *F* pa pomeni obravnavati ga tako, kot da je *F*, ne pa *G* (to spet velja za nek vidni *G*). Toda tam, kjer je *F* lastnost biti seksualno bitje ali seksualni predmet, kaj naj bi potem bila vidna lastnost *G*? Te ponujene zgolj-kot in kot-zgolj definicije nam tega ne povedo ali pa nam dajejo očitno nesprejemljive predloge, kakršna sta "lastnost biti oseba" ali "lastnost biti človeško bitje".

fotografijam ali videu lahko spodleti, da štejejo za pornografijo. Predpostavimo, na primer, da so fotografije kazali le ob posvetovanju s predstavnikom za prodajo iz servisa in sploh niso bile mišljene, da bi pomembno vzdražile stranko, temveč zgolj zato, da bi ponudile bazo za izbiro prihodnjega ponudnika uslug. Fotografije sicer prikazujejo moške in ženske v vzburjenem stanju, vendar zgolj v informacijske namene in nikoli zato, da bi namerno vabile ali zapeljevale. V takem primeru je dvomljivo, da bi zadevne fotografije ali video šteli za pornografske navzlic temu, da so eksplicitno seksualni (mogoče so celo narejeni umetniško zelo dobro) in da prikazujejo svoje osebke kot zgolj ali zgolj kot seksualne predmete.

Zdaj se lotimo primerov prve vrste: kot smo videli v prvem razdelku s scenarijem fetišistov čevljev, se zdi očitno, da lahko obstaja pornografija, katere osebki niso ljudje ali celo niso niti čuteča bitja. Taka pornografija ne bi *nikogar* prikazovala kot seksualno bitje ali kot seksualni predmet. Lahko bi rekli, da so v takem primeru nečuteči predmeti predstavljeni kot seksualni predmeti. Toda potem bi bilo treba nekako spremeniti zgornje definicije in sploh ni jasno, kako naj bi te spremembe izgledale. Na primer, definicija Smithove in Waisbergove bi morala odpraviti označitvi “seksualno podobje” in “človeški subjekti”. Spremenjena definicija bi torej očitno trdila, da je pornografija vsakršno gradivo, ki predstavlja svoj predmet kot zgolj seksualni predmet. Vendar pa je zdaj definicija brezupna. Predstavljati neživo stvar kot seksualni predmet pomeni (če sploh kaj) predstavljati jo kot predmet, ki bi ga uporabili za seksualno vzdraženje nekoga ali za njegovo zadovoljstvo. Toda potem bodo po tej definiciji štele kot pornografske tudi reklame za seksualne igrače, kondome, fino damsko perilo in podobno, kar pa ni sprejemljivo. Še več, problem ni značilen le za definicijo Smithove in Waisbergove. Podobni problemi bodo mučili vsakršen poskus, da bi spremenili druge definicije in tako prilagodili pornografijo, ki vključuje nežive predmete.

2.4 Definicije pornografije kot "obscenosti"

Mnogo ljudi – tako filozofi kot nefilozofi – trdi, da je definirajoča značilnost pornografije njena obscenost – njeno kršenje meril skupnosti glede tega, kaj naj bi veljalo za žaljivo ali pa nežaljivo.[13] Obscenost (v tem smislu) seveda ne more biti edina definirajoča lastnost pornografije. Iztegovanje našega kazalca je v nekaterih kontekstih obsceno, ne pa pornografsko. Tako morajo biti definicije, ki obravnavajo pornografijo kot obscenost, v nekem smislu omejene. Povedati morajo, katera *vrsta* obscenosti naj bi bila pornografija. Dovolj naravno je, da omejitev značilno trdi, da je pornografija nekakšno obsceno prikazovanje človeških spolnih organov ali človeškega spolnega obnašanja. Tako George. P. Elliot piše:

> "Pornografija je predstavljanje neposrednih ali posrednih erotičnih aktov z vsiljivo živostjo, ki žali dostojnost in nima nobenega estetskega upravičenja." (Elliot, 1965: 74-75)

Louis Zurcher in George Kirkpatrick začneta svojo knjigo (Zurcher in Kirkpatrick, 1976), podobno, na naslednji način:

> "To knjigo začenjava ... s priznanjem najine domneve, da je izraz *pornografija* vrednostna sodba ... V času najine študije (1969-1970) so pravni testi (ki jih je določilo Warrenovo Vrhovno zvezno sodišče), ali bi seksualno eksplicitno gradivo lahko bilo ustavno prepovedano ali ne, temeljili na štirih merilih, od katerih je vsako zrcalilo osrednjost vrednostne sodbe. Gradivo je bilo pornografsko ali obsceno, če se je (a) pri povprečni osebi (b) prevladujoča tema gradiva, vzetega v celoti, prizivala na polten interes v seksu; (c) gradivo je bilo očitno žaljivo zato, ker je nasprotovalo sodobnim merilom skupnosti in se je nanašalo na opis ali predstavljanje takih zadev, in (d) gradivo je bilo izrecno brez izpolnjujoče družbene vrednosti ... Med pisanjem te študije (1973) je Burgerjevo Vrhovno zvezno sodišče spremenilo pravni test za pornografijo ... predvsem tako, da je odstranilo merilo 'izpolnjujoče družbene vrednosti' in poudarilo določitev 'sodobna merila skupnosti'." (Zurcher in Kirkpatrick, 1976: IX)

Pravni testi so zelo drugačni od realnih definicij in jih je treba v skladu s tem tudi ocenjevati, vendar pa se za Zurcherja in Kirkpatricka – tako kot za mnoge druge – zdi, da menita, da gredo zgoraj opisani pravni testi v pravi smeri glede izražanja same narave pornografije. Temeljna misel je, da tisto, kar naredi nekaj

[13] Obstajajo razne definicije "obscenosti", od katerih so nekatere oblikovane v pravne namene, druge pa merijo na izražanje običajnega pomena izraza. Definicija, ki jo tukaj podajam, je grob približek prekrivanja med tistim, kar menim, da je običajen pomen, in najbolj široko sprejetimi pravnimi definicijami. Nadaljnja precizacija zadeve bi članku dodala zgolj nepotrebno dolžino in ne bi izboljšala obetov za definicije "pornografije" kot obscenosti.

za pornografsko, ni dejstvo, da je seksualno eksplicitno, temveč prej dejstvo, da je seksualno eksplicitno na način, ki je *žaljiv*.[14]

Prva in najpomembnejša stvar, ki jo je treba opaziti pri definicijah v tej kategoriji, je, da je v njih izrecno omenjena pripomba, da za pornografijo ni nujno, da je seksualno eksplicitna. Definicije v drugih kategorijah je mogoče včasih spremeniti tako, da preživijo to pripombo, vendar pa ne vidim primerne poti za spremembo definicij pornografije kot obscenosti. Kot sem že pokazal, pornografija ne more biti ravno *vsakršna stvar*, ki je obscena. Če pa nam je odvzeta označitev seksualne eskplicitnosti, katero drugo lahko potem še uporabimo? Ne vidim nobene, ki bi opravila to delo.

Četudi ta problem zanemarimo, pa obstajajo še druge težave. Spomnite se, da obstajata dva načina, kako razumeti definicije pornografije kot obscenosti. Lahko jih razumemo kot normativne: pornografija je katerokoli seksualno eksplicitno gradivo, ki naj bi *moralo biti žaljivo* za neko osebo ne glede na to, ali je ta oseba dejansko užaljena ali ne. Ali pa jih lahko razumemo kot opisne: pornografija je vse, kar *dejansko* žali tiste ljudi v naši družbi, ki jih štejejo za "povprečne" ali "dostojne". Zdi se, da je Elliotova definicija definicija prve vrste, za definicijo, ki temelji na pravnih testih, ki jih opisujeta Zurcher in Kirkpatrick, pa bi se zdelo, da sodi v zadnjo vrsto. Obe sta problematični.

Normativne definicije so problematične zato, ker so neinformativne. Recimo, da gledam seksualno eksplicitno fotografijo in da nisem užaljen. Ali bi moral sklepati, da je fotografija nepornografska ali da sem nedostojen (to je, da me ne žali nekaj, kar bi me *moralo* žaliti)? Recimo, da se družba razvije do točke, kjer magazini, kakršen je *Penthouse*, ne bodo več nikogar žalili. Bi morali sklepati, da so ljudje te družbe nedostojni ali da taki magazini niso več pornografski? Ne bo nobenega načina, kako povedati, kaj bi morali sklepati, če ni opisa, kakšna vrsta stvari naj bi žalila dostojno osebo. To pa je natanko tisto, kar nam naše definicije obscenosti ne dajejo. Lahko bi poskušali ponuditi tak opis. Na primer, lahko bi dokazovali, da bi moralo biti seksualno eksplicitno gradivo žaljivo takrat, če bi se prodajalo zato, da bi iztisnilo dobiček iz naših seksualnih interesov. Toda potem – če nas zanima to, da bi ponudili res informativno definicijo "pornografije" – je tisto, kar bi morali reči, to, da je pornografija seksualno eksplicitno gradivo, ki je mišljeno, da unovči dobiček iz naših seksualnih interesov, ne pa da je seksualno eksplicitno gradivo, ki žali dostojnost. Skratka, definicija, ki nam pove, da je pornografija tisto, kar bi nas *moralo* žaliti, je popolnoma nekoristna. Bodisi nimamo nobenega pojma, kaj bi nas moralo žaliti (in zato ne bomo imeli nobenega pojma, ali karkoli šteje za pornografijo), bodisi bomo imeli nek pojem o tem, kaj nas bi moralo žaliti. V tem primeru pa bomo imeli čisto opisno definicijo "pornografije", ki bo na voljo, da bo zamenjala normativno definicijo.

[14] Za druge primere definicij v tej kategoriji glej Kronhausen in Kronhausen, 1959, Moroz, 1979 in Sagarin, 1969. Tako znotraj kot zunaj literature o pravnih definicijah "pornografije" in "obscenosti" se oba izraza pogosto uporabljata kot vzajemno zamenljiva. (Glej, na primer, Clor, 1969, Maning, 1988, Moretti, 1984 in posebej Osanka in Johnson, 1989).

Opisne definicije obscenosti pa so po drugi strani problematične zato, ker imajo očitne protiprimere. Recimo, da definiramo pornografijo kot vsakršno seksualno eksplicitno gradivo, ki *dejansko žali* ljudi, ki se štejejo za povprečne ali dostojne. Definicija je očitno informativna. Da bi ugotovili, kaj šteje za pornografijo, je vse, kar nam je treba storiti, to, da pregledamo člane naše družbe, da ugotovimo, kateri štejejo za dostojne ali povprečne in potem preiščemo tiste, ki štejejo za dostojne ali povprečne, da bi ugotovili, kakšna vrsta seksualno eksplicitnega gradiva jih žali. Problem je kajpada v tem, da ni nobenega razloga pričakovati, da bo tak postopek zanesljivo ločil pornografijo od nepornografije. Reklame za vibratorje ali dišeče kondome skupaj z eksplicitnimi opisi, kako jih najučinkoviteje uporabljati, bodo gotovo užalile večino tistih, ki jih štejejo za dostojne ali povprečne, če se pojavijo v oddaji *Highlights for Children*, vendar pa ne bo nihče, tako vsaj mislim, imenoval takih reklam za pornografske. Še pomembneje, če ljudi taki magazini, kakršna sta *Penthouse* in *Hustler*, ne bi več žalili, ti magazini ne bi nujno nehali biti pornografski. Če so to ne bi zgodilo, potem bi bil eden od načinov, kako se znebiti pornografije, ta, da bi uničili ali "prevzgojili" vsakogar, ki so ga taki magazini žalili. V družbi, kakršna je naša, kjer strpnost in odprtost duha štejeta med najvišje moralne vrline, je dejansko povsem razumno misliti, da bodo (nekoč, vsekakor) tisti, ki štejejo za najbolj dostojne, bili ravno oni ljudje, ki jih ne žali ničesar, razen morda nestrpnost. Toda v taki družbi bi lahko še vedno obstajala pornografija, kot jasno kaže primer stroja za dobiček (v prvem razdelku).

2.5 Definicije pornografije kot "zatiranja"

V to kategorijo sodijo razne definicije, od katerih so nekatere bolj sprejemljive kot druge. Temeljna ideja v podstati vseh teh definicij je, da je opredeljujoča lastnost pornografije dejstvo, da podreja, ponižuje ali zatira svoje osebke ali ženske nasploh ali ženske in moške nasploh.[15] Tudi v tem primeru je spet upravičena neka omejitev: pisni ukaz vladarja, ki zahteva smrtno kazen za vse tiste, ki ne delijo njegovih političnih stališč, je gotovo zatiralen, vendar pa je le stežka pornografski. Pornografija torej mora vključevati nekakšno zatiranje, značilno pa se trdi, da je pornografija ravno tiste vrste zatiranje, ki je lahko ali je tudi dejansko posledica določene vrste prikazovanja človekovih spolnih organov ali spolnega obnašanja. Tako, na primer, Catharine MacKinnon, ko opisuje definicijo, katere soavtorica je skupaj z Andreo Dworkin, in ki je bila podana s ciljem protipornografske zakonodaje, piše:

[15] Čeravno obstajajo razlike, ki ji je treba potegniti med podrejanjem, ponižanjem in zatiranjem, pa te razlike ne pridejo do ostrega izraza v literaturi o pornografiji. Strogo govoreč, nekdo si lahko podreja nekoga drugega (to je, da ga obravnava kot manjvrednega v nekem pogledu), ne da bi ga zatiral (da bi si ga podrejal na krut način) ali poniževal (to je, da bi povzročal, da bi bil nekako osramočen). V razpravi, ki sledi, teh razlik ne bom poskušal ohraniti. Toda čeravno sem te razlike priznal, se v luči pogledov, ki jih zastopajo privrženci tovrstnih definicij o tem, kakšna *vrsta* ponižanja in podrejanja izhaja iz pornografije ali pa je utelešena v njej, še vedno zdi razumno v grobem označiti vse definicije v tej kategoriji kot definicije "zatiranja".

> "Pornografijo definirava kot grafično seksualno eksplicitno podrejanje žensk prek fotografij ali besed, ki vključuje tudi razčlovečene ženske kot seksualne predmete, reči ali blago; ki uživajo v bolečini ali ponižanju ali posilstvu; ki so zvezane; podcenjevane, mučene, pretepene ali fizično prizadete; v pozah seksualne podrejenosti ali uslužnosti ali razgaljanja; zvedene na telesne organe, v katere penetrirajo predmeti in živali, ali predstavljene v scenarijih ponižanja, poškodb, mučenja; ki so prikazane kot umazane ali manjvredne; ki krvavijo, so v modricah ali ranjene v kontekstu, ki stori, da so te okoliščine seksualne. Erotika – ki je opredeljena v nasprotju s tem – je lahko seksualno eksplicitno gradivo, utemeljeno na enakosti. Določava tudi, da je raba moških, otrok ali transseksualcev namesto žensk ravno tako pornografija." (MacKinnon, 1984: 176)[16]

Dworkinovo in MacKinnonovo žene predvsem skrb glede škode za ženske, za katero mislita, da je neposredna posledica pornografije in zato ju zanima, da bi ponudili definicijo, ki bi bila dovolj jasna in specifična, da bi podprla zakonodajo proti pornografiji. Kot Catherine Itzin pravilno pripominja[17], je težava z mnogimi definicijami "pornografije" v tem, da so preveč nejasne, da bi bile koristne na sodišču. Itzinova potem brani Dworkinino/MacKinnonovo definicijo na podlagi tega, da ne dopušča tovrstnega problema. In v določenem smislu ima celo prav: Dworkinova in MacKinnonova dejansko navajata zelo specifičen seznam vrst prikazov, ki naj bi jih njuna definicija pokrivala.Vendar to ni dovolj, da bi odpravili nejasnosti. Eden glavnih problemov Dworkinine/MacKinnonove definicije je, da po tej definiciji nekaj šteje za pornografijo le, če je prikaz, ki nekoga *podreja*. Vendar sploh ni jasno, kaj mora prikaz storiti, da bi bil tak. Problem ni v tem, da obstajajo mejni primeri, kjer ne moremo povedati, ali prikaz nekoga podreja ali ne. S tako vrsto nejasnosti bi bilo mogoče shajati. Problem je prej v tem, da se celo zdi, da ni jasnih primerov. Lahko bi upravičeno dvomili, ali je sploh *mogoče*, da zgolj prikaz nekoga podreja.

Poglejmo si, na primer, značilno fotografijo, kakršno najdemo v magazinu *Penthouse*: tako, na kateri je oseba posamezna ženska, ki kaže svoje genitalije. Tovrstna fotografija (vsaj kakor se pojavlja v *Penthousu*) je vzorčen primer fotografije. Vendar sploh ni jasno, ali jo bo Dworkinina/MacKinnonova definicija štela za tako. Osebek na fotografiji je v "pozi seksualnega prikazovanja", vendar pa bo po Dworkinovi in MacKinnonovi štela za pornografsko le, če žensko (ali ženske nasploh) podreja. Toda zakaj bi si morali misliti, da to počne? Lahko bi si mislili, da to osebo ali njen spol podreja (ali vsaj ponižuje) vsakršna vrsta nevzgojnega prikazovanja njenih spolnih organov. Toda Dworkinova in MacKinnonova tega odgovora ne bi sprejeli, saj dopuščata, da

[16] Glej tudi Dworkin, 1985, str. 522 in naslednje in Burstyn, 1985, "Appendix II: Excerpts from Minneapolis Ordinance".

[17] Itzin, 1992, str. 435-438.

nekatera seksualno eksplicitna gradiva (gradiva, ki temeljijo na "enakosti") ne podrejajo nikogar.

Drug odgovor bi utegnil biti, da fotografija ženske podreja ženske preprosto zato, ker se pojavlja v *Penthousu*, v magazinu, v katerem so ženske (po mnenju mnogih feministk) pogosto prikazane kot zgolj predmeti za seksualni užitek moških. Vendar pa sploh ni jasno, da fotografije v *Penthousu* dejansko prikazujejo ženske kot zgolj predmete.[18] Res, sploh ni jasno, da fotografije v *Penthousu* značilno sploh kaj izpovedujejo o ženskah nasploh. Edini človeški moški junak, ki se kot lik pojavlja v delu Edgarja Rica Burroughsa *Princess of Mars*, je mišičast, pameten, fantastičen mečevalec, ki brani ženske in simpatizira s konfederacijo. Ali naj bi potemtakem sklepali, da Burroughsov roman prikazuje moške ali človeška bitja nasploh tako, kot da so vsi ali vsa taka? Jasno, da ne. Tisto, kar Burroughs prikazuje, je *en moški* ali *eno človeško bitje*, ki je tak ali tak. Tako bi lahko tudi ustvarjalci *Penthousa* v enaki meri dokazovali, da njihove fotografije ničesar ne povedo o ženskah nasploh. Največ, kar lahko rečemo, je, da te fotografije govorijo zgolj o *posameznih* ženskah, da so zgolj predmeti. Toda celo to je prenapenjanje, saj fotografije v pornografskih magazinih pogosto spremljajo življenjepisne informacije o prikazanih ženskah in tako sporočajo, da so več kot zgolj seksualni predmeti, torej običajni ljudje z običajnimi interesi, konjički, cilji, fantazijami itn.

Še več, četudi ni življenjepisne informacije, je daleč od tega, da bi fotografije v *Penthousu* ali kjerkoli drugje nujno sploh karkoli *povedale* o ženskah, ki so v njih prikazane. Nihče naposled ne misli, da film *Ko jagenjčki obmolknejo* prikazuje Anthonyja Hopkinsa kot krvi željnega kanibala, čeravno Hopkins v filmu prikazuje ravno takega. Hopkins zgolj *igra vlogo* krvi željnega kanibala v zabavo občinstva. Tako bi lahko tudi mi mislili, ko se ženske (ali moški) pojavljajo kot osebki v vzorčnih pornografskih magazinih, da ne kažejo samih sebe ali kogarkoli drugega kot zgolj seksualne predmete. Prej bi lahko rekli, da igrajo vlogo seksualnega predmeta v zabavo konzumentov magazina.[19]

Toda četudi bi pornografski magazini *dejansko* prikazovali ženske kot zgolj seksualne predmete ali kot manjvredna bitja, ki si zaslužijo slabo obravnavo z moške strani, to očitno še ne bi imelo za posledico, da *Penthouse* ali katerakoli slika v njem podreja ženske. Laži, pokvarjene laži so nemočne, razen če ne obstaja kdo, ki jim verjame in na podlagi njih tudi ukrepa. Dworkinova in MacKinnonova bi lahko kajpada upravičeno pokazali, da *obstajajo* ljudje – in to veliko množica –, ki bo verjela in delovala na podlagi laži, ki jih očitno izpovedujejo magazini, kakršen je *Penthouse*. Toda še vedno so oni ljudje tisti, ki

[18] Tako kot v razdelku 2.3 imamo tudi tukaj spet težavo, kako osmisliti, kaj pomeni nekoga prikazovati *kot zgolj seksualen predmet ali kot seksualen predmet*. Za zdaj pa se pretvarjam, da se je mogoče tem težavam nekako izogniti.

[19] Mnogo teh poant (čeravno tudi ne primere, ki naredijo poanto) glede tega, ali fotografije lahko prikazujejo ženske kot zgolj seksualne predmete, dolgujem Boorsu (neobjavljen članek).

opravljajo podrejanje, ne pa fotografije, ki se pojavljajo v *Penthousu*. Same fotografije so le prispevajoči vzroki.

Zaradi problemov, povezanih s trditvijo, da je pornografija "praksa podrejanja ali zatiranja", mnogi privrženci feminizma dajejo prednost definicijam, v skladu s katerimi je pornografija zgolj pritrjujoče prikazovanje podrejanja ali zatiranja ali poniževanja.[20] Ena od tovrstnih definicij, ki jo pogosto navajajo, je definicija Helen Longino:

> "Pornografija ... je besedno ali slikovno gradivo, ki predstavlja ali opisuje spolno obnašanje, ki je ponižujoče ali zlorabljajoče za enega ali več udeležencev na tak način, da podpira poniževanje ... Obnašanje, ki je ponižujoče ali zlorabljajoče, vključuje fizično škodo ali zlorabo in fizično ali psihološko prisilo. Poleg tega je obnašanje, ki na karkršenkoli način zanemarja ali razvrednoti dejanske interese, želje in izkustva enega ali več udeležencev, ponižujoče. Naposled, dejstvo, da je neka oseba izbrala ali pa pristala na to, da je prizadeta, zlorabljena ali podvržena prisili, ne spremeni ponižujočega značaja takega obnašanja." (Longino, 1980: 43)

Longinova soglaša z Dworkinovo in MacKinnonovo, da pornografija vsaj prispeva k zatiranju žensk. Kot eno od škodljivih posledic pornografije našteje, da "eksplicitno laže o ženski seksualnosti" in da ta laž pomaga podpirati nasilno in zlorabljajoče obnašanje do žensk. (Longino, 1980: 46) Longinova se kajpada pametno izogne temu, da bi karkoli od tega vgradila v svojo definicijo "pornografije".[21]

Pa vendarle definicija Longinove ni brez svojih težav. Velja pripomniti, da Longinova vzame za vzorčni primer pornografije magazinsko naslovnico, "ki prikazuje ženski spolni organ, ki ga ženska s svojimi lastnimi prsti široko razpira gledalcem". (Longino, 1980: 46) To je uganka, saj sploh ni jasno – čeravno se gotovo zdi prav, da se tako fotografijo šteje za pornografsko –, kako tovrstna fotografija zadovoljuje definicijo Longinove. Če je domneva, da fotografija "zanemarja ali razvrednoti dejanske interese in želje osebka", potem si preprosto zamislite primer, kjer fotografijo iste vrste spremlja napis, ki sporoča osebkove resnične dejanske interese in želje, da bi se prikazoval na prikazan način v užitek moških gledalcev. (Težko je zanikati, da obstajajo ljudje s takimi realnimi željami, četudi se komu zdi, da je temu dejstvu mogoče ugovarjati.) Tovrstna fotografija bi bila gotovo ravno tako pornografska (ob predpostavki, da se je pojavila v približno enakem kontekstu) navzlic dejstvu, da ne bi zadovoljila definicije Longinove.[22]

---

[20] Vendar pa se mnogi ne odvrnejo od sprejetja Dworkinine/MacKinnonove definicije. Med tistimi, ki ji pritrjujejo, zagovarjajo ali delajo oboje, so Carse (1989), Cole (1989), Langton (1993) in Vadas (1987). Za ugovore proti zagovoru Vadaseve glej Parent (1990).

[21] Druge primere definicij v tej kategoriji lahko najdete v Brownmiller, 1975, Dworkin, 1981, Kramarae in Treichler, 1985 in Steinem, 1978. Za dodatne protiprimere in ugovore proti tovrstnim definicijam glej Gracyk, 1987 in Soble, 1985.

[22] Tu sem zanemaril vprašanja o tem, ali je smiselno govoriti o fotografijah kot tistih, ki "podpirajo" ponižanje.

Glavni problem z definicijami zatiranja je potemtakem ta, da se zanje zdi, da niso zmožne imeti za pornografijo veliko fotografij, za katere bi večina izmed nas sodila, da so vzorčni primerki pornografije. Ali pa vsekakor niso zmožne imeti teh fotografij za pornografijo brez protislovne domneve o tem, kaj šteje za podrejanje, poniževanje ali zatiranje nekoga ali kaj šteje za prikazovanje podrejanja, poniževanja ali zatiranja nekoga. Fotografije, kakršne običajno vidimo v *Penthousu*, so pornografske navzlic dejstvu, da za mnoge izmed njih ni nobenega očitnega smisla, v katerem zatirajo, ponižujejo, podrejajo ali prikazujejo podrejanje, poniževanje ali zatiranje kogarkoli.

Še več (in ravno tako pomembno), definicijam zatiranja popolnoma spodleti, da bi upoštevale dejstvo, da imajo lahko pornografska gradiva nežive predmete. Za magazine, opisane v fetišistih čevljev, se zdi jasno, da so pornografski navzlic dejstvu, da nikogar ne zatirajo, podrejajo ali ponižujejo. Zato je treba definirajočo lastnost pornografije iskati kje drugje.

2.6 Definicije pornografije kot "intence/učinka"

Čeravno so definicije v prejšnjih dveh kategorijah povsem splošne, pa so najbolj razširjene definicije v literaturi o pornografiji tiste, ki trdijo, da je definirajoča lastnost pornografija ta, da je *mišljena*, da ustvari seksualno vzburjenje ali da ima dejansko *učinek* ustvarjanja takega vzburjenja. Tako Jan Narveson, na primer, piše:

> "Pornografija je prikazovanje zadev, ki so mišljene, da so seksualno vzburjajoče, s pomočjo vizualnih, literarnih ali zvočnih sredstev, ko ima to prikazovanje za *cilj* tako vzburjenje." (Narveson, 1993: 226, kurziva je iz izvirnika)

Tu je v središču zgolj intenca. Alan Soble se po drugi strani osredinja tako na intenco kot na učinek:

> "Za moje namene je predmet naše razprave mogoče opredeliti takole: *pornografija* se nanaša na vsakršno literaturo ali film (ali drugo umetniško-tehnološko obliko), ki opisuje ali prikazuje seksualne organe, je preludij k seksualni dejavnosti ali pa seksualna dejavnost sama (ali s tem povezani organi in dejavnosti) na tak način, da v uporabniku ali gledalcu ustvari seksualno vzburjenje; ta učinek v gledalcu pa je bodisi učinek, ki je mišljen tako s strani ustvarjalca kot uporabnika, bodisi pa zelo verjetno učinek v odsotnosti neposrednih intenc."

Naposled, Jeffrey Olen in Vincent Barry sta v znani knjigi o sodobnih moralnih problemih zapisala, da je pornografija "erotično gradivo, ki je *mišljeno* predvsem zato, da bi povzročilo seksualno vzburjenje pri svojem občinstvu ali pa *dejansko* ima ta prvenstveni učinek". (Olen in Barry, 1992: 115-116, kurziva je iz izvirnika) Medtem ko sta za Sobla (v grobem) *tako* intenca *kot* učinek tista, ki

Za razpravo o tem in o drugih, s tem povezanih vprašanjih, glej Soble, 1985.

štejeta, je za Olena in Barryja intenca *ali* učinek tisti, ki šteje. To je pomembno, saj – kot kažeta – nekatera pornografija ni mišljena, da bi vzburila, vendar ji uspe vzburiti, nekatera pornografija pa je mišljena, da bi vzburila, vendar ji to ne uspe. (Soblova definicija lahko privzame prvi primer zaradi njegovega dostavka "v odsotnosti neposrednih intenc", vendar pa ne more privzeti zadnjega.)[23]

Kar potem imamo, so (dejansko) trije podrazredi definicij v tej kategoriji: tisti, ki ima za pornografijo tista gradiva, ki so mišljena, da bi vzburila (bodisi, da dejansko vzburijo, bodisi, da ne vzburijo); tisti, ki ima za pornografijo tista gradiva, ki so tako mišljena, da vzburijo, kot tudi dejansko vzburijo, in tisti, ki ima za pornografijo *bodisi* tista gradiva, ki so mišljena, da bi vzburila, bodisi ona gradiva, ki dejansko vzburijo. Obstaja tudi četrta možnost – definicije, ki štejejo za pornografijo tista gradiva, ki dejansko vzburijo ali pa je zelo verjetno, da bi vzburila ne glede na to, ali so mišljena, da bi to storila. Sam nisem našel nobenega jasnega primera tovrstne definicije, vendar Soble vsekakor upošteva verjetnost ustvarjanja vzburjenja v odsotnosti neposrednih intenc kot (v grobem) zadostnega pogoja za to, da nekaj šteje za pornografijo. Temu kajpada ne bo ustrezala nobena od definicij v teh podrazredih.

Poglejmo si najprej stroj za dobiček. Producent, opisan v tem scenariju, po hipotezi ne *namerava*, da bi njegovo gradivo kogarkoli vzburilo. Njegova edina intenca je, da bi prišel do dobička. Vendar pa je jasno, da gradiva, ki jih ustvarja, štejejo za pornografijo. Tako lahko (v nasprotju z Narvesonom) obstajajo primeri pornografije, ki niso ustvarjeni z intenco, da bi kogarkoli vzburili.

Po drugi strani pa ima lahko nekaj zlahka učinek vzburjanja, ne da bi to bilo pornografsko. Kot Anthony Burgess slikovito reče: "Ženske si ne morejo kaj, da se ne bi gibale, moški pa si ne morejo kaj, da ne bi bili gibani." (Burgess, 1968: 5) Vendar je očitno, da nihče ne bi želel reči, da običajno gibanje ženske, v živo ali na filmu, šteje za pornografsko. Tako tudi definicije, kakršne ponujata Olen in Barry, ne bodo zadovoljive.[24] Dalje, to meče dvom tudi na zadnji dodatek Soblove definicije.

Končno, kot sem pripomnil že prej, seksualno eksplicitne fotografije neke osebe, posnete za zasebni užitek gledanja svojega moža ali žene normalno ne bodo pornografske navzlic dejstvu, da bodo take fotografije ali video po vsej verjetnosti *v prvi vrsti mišljene* za to, da bi povzročile seksualno vzburjenje pri svojem občinstvu in bodo (tako bi pričakovali) imele učinek, da bi povzročile tako vzburjenje. Med možem in ženo se lahko dejansko (in verjetno se pogosto

[23] Druge primere definicij v tej kategoriji lahko najdete pri Beis, 1987, Burgess, 1968, Garry, 1977, Gebhard in drugi, 1965, Gould, 1991, Nalezinski, 1996, Orser, 1994, Scoccia, 1996, Tynan, 1968, van den Haag, 1967 in Zillman, 1989.

[24] Kdo bi lahko v imenu Olena in Barryja odgovoril, da v nobenem od teh primerov ni seksualno vzburjajoč učinek *prvenstveni* učinek. Vendar pa ne vidim nobenega načina, kako braniti ta odgovor. Prvič, sploh ni jasno, kako naj bi razlikovali med prvotnimi in drugotnimi učinki. Toda četudi bi to lahko storili, je zelo jasno, da četudi seksualni učinki (če sploh obstajajo) dveh primerov ne bi bili prvotni učinki na *večino* ljudi, bi lahko bili prvotni učinki (preprosto zaradi tega, ker so edini opazni učinki) na nekatere ljudi. To pa je vse, kar za nekaj zahteva, da šteje za pornografsko v definiciji, ki sta jo ponudila Olen in Barry.

tudi) pojavi kakršnakoli oblika seksualno eskplicitnega umetniškega izraza. Erotični plesalec/plesalka lahko pleše za svojo ženo ali svojega moža; slikar/slikarka lahko naslika eksplicitne slike svoje žene ali svojega moža itn. In nobena od teh stvari, če ostane v zasebnosti, ne bo štela za pornografijo – četudi so mišljene, da bi vzburile in dejansko tudi vzburijo. Torej lahko obstajajo primeri nepornografije, ki so navkljub temu tako mišljeni, da vzburijo, kot da imajo učinek vzburjenja. Torej definiciji, kakršno ponuja Soble, spodleti.

2.7 Povzetek

Vsem zgornjim definicijam spodleti, da bi štele za realne definicije. Za pornografijo ni nujno, da kogarkoli žali (torej ni nujno, da je obscena); ni nujno, da je slaba umetnost; ni nujno, da kogarkoli podreja, ponižuje ali zatira (vsaj ne v smislu, ki ga običajno imajo v mislih privrženci definicij zatiranja); ni nujno, da je mišljena, da ustvarja dobiček ali da kogarkoli vzburi, in ni nujno, da ima učinek ustvarjanja dobička ali vzburjanja nekoga. Nobeden od teh pogojev ni nujen za to, da bi nekaj štelo za pornografijo, niti niso, kot smo videli, zadostni.

3. Predlagana definicija

Kaj je potemtakem pornografija? Kot sem rekel že prej, je definicija, ki jo predlagam, sestavljena iz dveh delov, od katerih eden govori o tem, kaj za nekaj pomeni, da je *uporabljeno* ali *obravnavano* kot pornografija, drug pa o tem, kaj za nekaj pomeni, da *je* pornografija:

PRVI DEL:

> oseba *S uporablja* (*ali obravnava*) *x kot pornografijo* $=_{def}$ (i) *x* je primerek nekakšnega komunikativnega gradiva (fotografija, članek, telefonski klic, predstava itn.), (ii) *S* si želi, da bi ga komunikativna vsebina *x*-a seksualno vzburila ali zadovoljila, (iii) če je *S* prepričan, da je komunikativna vsebina *x*-a mišljena, da bi gojila intimnost med *S* in predmetom/predmeti *x*-a, potem to prepričanje ni med *S*-ovimi razlogi za zasledovanje *x*-ove vsebine, in (iv) če *S*-ova želja, da bi bil s komunikativno vsebino *x*-a seksualno vzdražen ali zadovoljen, ne bi bila več med *S*-ovi razlogi za zasledovanje te vsebine, bi *S* imel v najboljšem primeru le šibko željo za zasledovanje *x*-ove vsebine.

DRUGI DEL:

> *x je pornografija* $=_{def}$ razumno je biti prepričan, da bo večina publike, za katero je bil *x* ustvarjen, *x* uporabljala (ali obravnavala) kot pornografijo.

V preostanku tega razdelka bom komentiral razne sestavine definicije, se lotil tistega, za kar se zdi, da so nekatere njene slabosti ali pomanjkljivosti, in poudaril tisto, za kar mislim, da so njene glavne prednosti.

Komentar bom začel o obliki definicije. Kdo bi si lahko mislil, da je nenavadno, da definiram tisto, kar naj bi *bila* pornografija, v okviru onega, kar je *uporabljeno*

ali *obravnavano kot* pornografija, namesto da bi storil narobe. Vendar pa je to dejansko natanko način, v smeri katerega bi morali pričakovati, da bo šla definicija. Lastnost *biti pornografija* ni intrinzična lastnost nobene stvari in tudi ne supervenira na intrinzičnih lastnostih česarkoli. Sicer ista zadeva ne bi mogla šteti za pornografijo v enem kontekstu, ne pa v drugem. V tem pogledu je lastnost *biti pornografija* bolj podobna lastnosti *biti umetnina* ali *biti denar* ali *biti angleška beseda* kot pa lastnosti *biti oseba*. Ali nekaj ima to lastnost, je bistveno odvisno od tega, kako le-to uporablja in ali lahko razumno pričakujemo, da jo bo uporabila ali obravnavala neka skupina racionalnih agentov. (Bodite tudi pozorni na to, da je – vsaj v primeru denarja in besed – *pričakovanje* tisto, ki je dejansko pomembno. V angleščini obstajajo besede, ki so komajda kdaj uporabljene, bankovec za 2 dolarja in dolarji Susan B. Anthony pa še vedno štejejo za denar navzlic dejstvu, da jih verjetno pogosteje štejejo za stvari, zanimive za zbiralce, kot pa za denar.) Potem pa se pojem tistega, kaj pomeni nekaj obravnavati kot pornografijo, izkaže za temeljni pojem, pojem tistega, kaj je pornografija, pa je iz tega izpeljan, kakor trdi moja definicija.

Ena od posledic tega je, da obstaja razlog za zavrnitev stališča, da se izraz "pornografija" nanaša na pravo ali ontološko temeljno vrsto. Vendar pa sem s tako posledico zadovoljen.[25] Vsa resna moralna in pravna vprašanja se vrtijo okrog vprašanj o tem, ali je moralno primerno obravnavati nekaj kot pornografijo, ali dopustiti produkcijo in prodajo gradiv, za katera je verjetno, da jih bodo veliki razredi ljudi uporabili kot pornografijo. Načeloma bi bilo mogoče pojem tega, kaj je pornografija, vsekakor odstraniti brez kake resne izgube.

Pogoj pod (i) v prvem delu definicije trdi, da so *primerki*, ne pa *vrste*, predmeti pornografske rabe ali obravnave. To je pomembno, saj se primerki iste vrste gradiva utegnejo pojaviti v različnih kontekstih, ista oseba pa jih v teh različnih kontekstih utegne obravnavati drugače. Na primer, primerki fotografije Marilyn Monroe, omenjeni na začetku tega članka, so se pojavili v različnih kontekstih. Nekateri so izšli v koledarjih v poznih štiridesetih letih prejšnjega stoletja, drugi so bili objavljeni v *Lifu* leta 1996. Lahko pa si tudi zlahka zamislimo, da bi ena in ista oseba obravnavala koledarske primerke te fotografije kot pornografijo, primerke te fotografije iz *Lifa* pa ne. Ena od posledic, da smo naredili primerke, ne pa vrste, za predmete pornografske obravnave, je ta, da če je bilo (v poznih štiridesetih letih prejšnjega stoletja) razumno pričakovati, da bo občinstvo, za katerega so bili primerki ustvarjeni, večino teh primerkov fotografije, ki se je pojavila v kopijah koledarja, obravnavalo kot pornografijo, potem iz tega sledi, da so *bili* tisti primerki fotografije (v poznih štiridesetih letih) pornografija, medtem ko primerki fotografije, ki so se pojavili v raznih kopijah magazina *Life*, to niso (ob domnevi kajpada, da ni razumno pričakovati, da bo njihovo občinstvo večino primerkov fotografije obravnavalo kot pornografijo). Vendar pa je to, kot sem nakazal že prej, posledica, za katero mislim, da bi jo morali pričakovati od dobre definicije pornografije.

[25] Drugje (Rea, 2000) zavračam stališče, da je *umetnina* prava vrsta.

Pogoj pod (ii) zahteva, da si oseba želi, da bi jo *komunikativna vsebina* gradiva seksualno vzdražila ali zadovoljila, da bi prišla v poštev, da bi jo obravnavali kot pornografijo. Nekdo, ki si želi (in skuša), da bi ga magazin vzdražil preprosto tako, da se vanj drgne, ne pa tako, da gleda ali da je sicer pozoren na njegovo vsebino, magazina ne obravnava kot pornografijo, čeravno je dejansko pornografija. Bodite pozorni tudi na to, da obstajajo različni načini pozornosti do komunikativne vsebine nečesa. Magazine se gleda, telefonske klice slišimo, druga pornografska gradiva lahko okušamo, vohamo ali se jih dotikamo. (Čeravno, kakor je meni znano, *dejansko* ni nobene take stvari, kot je pornografija za slepe in gluhe, je le stežka uvideti, zakaj je ne more biti.) Dalje, nekdo je lahko pozoren na komunikativno vsebino nekega gradiva preprosto tako, da o tej vsebini razmišlja, potem ko jo je na nek način zaznal.

Pogoj (iii) postavlja zahtevo "neintimnosti". Razlog za to je kajpada izključitev takih zadev, kakršne so videi in fotografije, ki jih mož ali žena utegneta posneti za zasebni užitek gledanja svoje soproge/soproga. Opozoriti moram na to, da moja definicija pušča odprto *možnost*, da so take zadeve obravnavane in dejansko označene kot pornografija. Vendar pa domnevam, da bodo v običajnih primerih, ki zadoščajo temu opisu – če sploh obstaja taka stvar kot običajni primer, ki zadošča temu opisu –, ustvarjena gradiva kršila pogoj (iii). Nadalje, opozoriti moram tudi na to, da ne mislim omejiti dosega izraza "intimnost" na vrsto intimnosti, ki jo najdemo v dobrem (ali celo slabem) zakonskem odnosu. Nasprotno, v izraz "intimnost" mislim vključiti celo najplitkejšo vrsto medosebne povezave – tako, ki jo imamo celo zgolj z znanci. Kot poskus gojenja intimnosti bo štel vsakršen poskus vzajemnega delovanja z nekom na prijateljski način (to je, ne preprosto zgolj za dobiček, ne preprosto zgolj zato, da bi osebi povzročili škodo itn.). Torej nekdo, ki pošlje popolnemu tujcu golo fotografijo samega sebe/same sebe s ciljem, da bi začel čisto seksualni odnos (in z razumnim prepričanjem, da bo ta cilj prepoznan in bo med razlogi za gledanje fotografije), *ne* pošlje *pornografske* fotografije, četudi ciljno občinstvo dejansko gleda na fotografijo predvsem kot na vir vzdraženja.[26] Dalje, moški, ki gleda skozi kopijo *Playboyja* zato, ker je prepričan (zmotno), da ga modeli v njej skrivoma občudujejo in pozirajo za namenom, da bi *mu* še posebej ugajali, teh fotografij ne *obravnava* kot pornografijo (čeravno jih utegne navzlic temu obravnavati predvsem kot vir seksualnega vzburjenja). Po drugi strani pa bodo gledanje nagih teles skozi kukalo ali plesalkina predstava z privzdignjenim krilom ali zasebna striptiz predstava, ki jo izvaja prostitutka, štele za pornografijo zato, ker se v takih primerih v konzumentovi glavi značilno domala sploh ne zastavlja vprašanje, da izvajajoča oseba tega morebiti ne bi počela preprosto zaradi dobička.

V tej povezavi bi bil nekoliko zanimiv primer, v katerem narcistična oseba izvaja erotični ples pred ogledalom ali pa ustvari seksualno eksplicitne fotografije same

[26] Čeravno bi bile objavljene kopije fotografije – če bi oseba fotografijo kasneje objavila, kakor je to storila Pauline Réage z *Zgodbo o O* (glej 6. opombo) – verjetno pornografske.

sebe zaradi svojega lastnega vzdraženja. Kdo bi lahko verodostojno dokazoval, da ne obstaja kaj takega, kot je gojenje intimnosti s samim seboj. Če pa to drži, potem bo moja definicija – nemara nesprejemljivo – imela tako ples kot fotografije za pornografijo. V tem primeru se nagibam k temu, da bi zanikal, da ne obstaja kaj takega, kot je gojenje intimnosti s samim seboj (vsaj v zgoraj opisanem zelo liberalnem smislu). Intuitivno, narcistični ples pred ogledalom ne šteje za pornografijo iz istega razloga, kot ne šteje za pornografijo erotični ples striptizete/striperja za svojega soproga/soprogo: plesalec in občinstvo ljubita druga drugega, ples pa se dogaja vsaj delno kot izraz te ljubezni. Razlika je zgolj v tem, da v sta primeru narcisista plesalec in občinstvo identična, zadevna ljubezen pa je refleksivna. Zaradi tega se nisem pripravljen izogniti predlogu, da si narcisist utegne želeti, da bi bil vzburjen s samim seboj, da bi gojil intimnost s samim seboj. Če pa bi bil scenarij po drugi strani opisan tako, da odstrani prvino samoljublja – to je, če bi ples pred zrcalom izvajal nekdo, ki bi sovražil samega sebe, vendar pa bi mu nekako uspelo, da se je ločil od svoje lastne podobe, tako da bi ga podoba v zrcalu lahko še vedno vzburila –, potem ne bi bil tako pripravljen izogniti se predlogu, da je bila predstava pornografska.

Pogoj (iv) prvega dela izraža tisto, kar – tako menim – imajo mnogo ljudje v mislih, ko govorijo o obravnavi nečesa "predvsem kot vira seksualnega vzburjenja". (Prvi del bi torej lahko okrajšali takole: nekaj se obravnava kot pornografija zgolj v primeru, če je komunikativno gradivo, ki ga uporabnik obravnava predvsem kot vir seksualnega vzburjenja in ga ne uporablja zaradi kakršnegakoli prepričanja, da je bilo gradivo mišljeno za vzpostavljanje intimnosti med njim/njo in osebki.) Menim, da je razlika med *šibkimi* in *močnimi* željami, na katero se pogoj sklicuje, dokaj intuitivna, vendar bo morebiti pomagalo, če ponudim nek primer. Ob polnem želodcu imam značilno zelo šibko (če sploh kako) željo po jedači in malo razlogov ali pa sploh nobenega, da bi jedel. Ob praznem želodcu imam (običajno) močno željo po jedači in močan razlog, da tudi jem. Nadalje, če me z orožjem prisilijo, da pojem jagenjčkovo nogo, ki sem si jo že močno želel pojesti, se utegne zgoditi, da ta želja – navzlic temu da sem si že prej želel pojesti jagenjčkovo nogo – ni med mojimi razlogi za to, da bi jo pojedel. Če vse to apliciramo na primer pornografije, potem menim, da – če želja tipičnega naročnika *Playboyja*, da bi ga fotografije v tem magazinu vzburile, ne bi bila več razlog za gledanje teh fotografij (to je, če bi izgubil željo, da bi ga vzburjale, ali pa obdržal željo, vendar pa odkril, da se mu ne zdijo več vzburljive) – bi potem ta naročnik imel v najboljšem primeru le šibko željo za gledanje fotografij (četudi bi ga sam magazin morebiti zanimal zaradi člankov ali karikatur). Po drugi strani pa mislim, da ima lahko tipični gledalec v primeru (recimo) nepornografske erotične slike pomembno željo, da bi videl sliko (preprosto zaradi njenih estetskih kvalitet) celo v odsotnosti kakršnekoli želje, da bi ga vzburila.

Drugi del opredeli pornografijo v okviru tistega, kar je razumno verjeti glede občinstva, za katerega je bilo gradivo ustvarjeno. V definicijo nisem vgradil nobene analize razumnosti, zato ker mislim, da je očitno, da definicija

"pornografije" ne bi smela biti bistveno epistemološko obremenjena. Umestne pa so kajpada nekatere pojasnjevalne pripombe. Prvič, razvidno bi moralo biti, da ko rečemo, da je razumno biti prepričan, da *p*, le redkokdaj menimo, da ima *vsakdo* evidenco za *p*. Ko rečemo (brez omejitev), da je razumno biti prepričan, da *p*, običajno prej mislimo nekaj podobnega: evidenca, ki bo zagotovila prepričanje, da *p*, je brez nadaljnjega na voljo (to je, dejstvo, da *p*, je očitno priložnostnemu opazovalcu, znanstvene metode so že ponudile odločilno potrditev za *p*, ustrezni izračuni so bili brez težav ali pa bi lahko bili izvedeni, dobro obveščene avtoritete so dostopne za posvetovanja itn.). Tako, na primer, menim, da je brez nadaljnjega na voljo evidenca, ki bo zagotovila prepričanje, da bo večina ciljnega občinstva *Hustlerja*, *Globokega grla*, *Zgodbe o O* in drugih vzorčnih pornografskih del ta dela obravnavala kot pornografijo. Če ne bi bila na voljo, je težko uvideti, zakaj naj bi bila ta dela pornografska, medtem ko druga gradiva, kakršna so *Searsovi* katalogi, ki jih včasih obravnavajo kot pornografijo, to ne bi bila.

Domnevno obstajajo nekateri primeri, kjer je težko povedati, o čem je razumno biti prepričan. Na primer, kaj naj bi si mislili o ciljnem občinstvu filma, kakršen je *Showgirls* (film ima oceno NC-17, kar zadeva goloto in seksualnost, vendar ga na veliko prikazujejo v dvoranah, ki tipično ne prikazujejo vzorčno pornografskih filmov)? Glede na oceno tega filma in razloge za tako oceno – "popolna golota in erotična seksualnost" in "nazoren jezik in seksualno nasilje" (Ebert, 1995) – bi *lahko* pričakovali, da bo občinstvo sestavljeno povečini iz ljudi, ki ga bodo šteli za pornografijo. Po drugi strani pa so film, ko je bil odobren za predvajanje, reklamirali kot nekaj drugega kot zgolj "seksualni film" in tako očitno kazali na nekakšno (razumno?) pričakovanje, da bodo gledalci imeli razlog gledati film, ki je prekoračil zgolj željo, da bi jih vzburil. Bilo bi zelo primerno, če moja definicija ne bi imela posledice, da obstajajo primeri, kjer je težko (ali morebiti celo nemogoče) določiti, ali je nekaj pornografsko. Toda problem, kako se poskusiti izogniti težavi, je, da utegnemo za izogibanje plačati ceno nenatančnosti. Včasih preprosto nimamo dovolj informacij, da bi sodili. Za film *Showgirls* se zdi, da je ravno tak primer. In to zato, ker ni jasno, o čem smo lahko razumno prepričani glede ciljnega občinstva. Moja definicija to upošteva in nam pove, kakšno dodatno informacijo moramo pridobiti v takih problematičnih primerih, preden lahko natančno sodimo.

Kdo bi lahko ugovarjal, da bo vsaka definicija (kakršna je moja) – zato, ker merilo "razumno prepričanje" prinaša rezultat, da v nekaterih primerih ne moremo povedati, ali je dana zadeva pornografska –, ki vključuje tako merilo, nekoristna za namene javne politike. Vendar pa je ta ugovor zavajajoč. Merilo razumnosti prežema pravni sistem ZDA. Uporabljata ga definicija obscenosti in klevetanja; odgovornost je pogosto delno določena v skladu z njima, merilo za določanje krivde ali nedolžnosti pa je merilo razumnosti. Dalje, pojem razumnega prepričanja je popolnoma upoštevanja vreden filozofski pojem. Dopušča analizo v okviru razlogov in evidence in igra bistveno vlogo v široki pahljači pomembnih filozofskih razprav. Če bi bil pojem razumnega prepričanja preveč problematičen, potem ne bi bil zmožen igrati tovrstne osrednje vloge v

filozofskem diskurzu in bi bil že dolgo odstranjen iz našega pravnega sistema.

Ena od dodatnih skrbi glede definiranja pornografije v okviru tistega, o čem je razumno biti prepričan o ciljnem občinstvu, je, da ta pojem meče mrežo precej na široko glede na tisto, kar določa, da je pornografija. Bolj omejujoča definicija bi utegnila definirati pornografijo v okviru tistega, o čemer je *nerazumno dvomiti* glede na ciljno občinstvo. Z drugimi besedami, taka definicija bi lahko nadomestila drugi del z nečim podobnim temule: "*Onstran vsakršnega dvoma* je, da bo večina občinstva, za katerega je bil *x* ustvarjen, *x* obravnavala kot pornografijo." Po mojem mnenju utegne biti tovrstno nadomestilo ustrezno za pravni test, oblikovan po moji definiciji, vendar pa se zdi preveč omejujoče, da bi bilo pravično do tistega, za kar jaz mislim, da so običajne intuicije o pornografiji. Zadevni primer: *Zgodba o O* je bila v tem prispevku večkrat omenjena kot vzorčni primer pornografije, vendar pa – čeravno se gotovo zdi *razumno* biti prepričan, da jo bo večina njenega ciljnega občinstva obravnavala kot pornografijo – v luči njene široko priznane literarne vrednosti ne mislim, da je *onstran vsakršnega dvoma*, da bo tako obravnavana.

Različna vrsta skrbi o drugem delu tega sestavka zadeva dejstvo, da je ta del nejasen. Pornografijo definiram v okviru tega, kako lahko za *večino* njenega ciljnega občinstva razumno pričakujemo, da jo bo obravnavala. Vendar pa ni nobenega jasnega merila, kaj šteje za *večino* občinstva. 51-odstotkov občinstva verjetno ni večina občinstva, je pa to gotovo 99-odstotkov. Vmes pa obstaja zmerno področje mejnih primerov. Vendar pa na to ne gledam kot na pomemben problem. Po mojem stališču je predikat "je pornografija" nejasen; kakor torej jaz gledam na zadevo, bi bila natančnejša določitev definicije (recimo, če bi "večino" nadomestili z "68-odstotkov") samovoljna in verjetno nenatančna.[27] Dalje, zdi se, da je nejasnost vodljiva glede na to, da popolnoma dobro razumemo razne druge definicije, ki vsebujejo izraz "večina". Človek je plešast le v primeru, če je večina njegove glave brez las. Nek predmet je nenavaden le v primeru, da je v nekem vidnem pogledu drugačen od drugih predmetov svoje vrste. Kognitivna sposobnost je zanesljiva zgolj v primeru, če ustvarja povečini resnična prepričanja. Vsaka od teh definicij je nejasna, vendar pa ni nobena tako nejasna, da bi bila nekoristna ali nerazumna, in vsaka je taka, da – če bi bila bolj natančna – bi natančnost dosegli za ceno samovoljnosti in nepravilnosti. Tako je tudi z mojo definicijo.

Zadnja skrb drugega dela definicije leti na misel, da nekaj šteje za pornografijo zaradi tega, kako smo razumno prepričani, da jo bo *ciljno občinstvo* obravnavalo, ne pa zaradi tega, kako jo *aktualno* občinstvo dejansko obravnava. Poglejmo si naslednje primere:

(i) Mož prijateljem in sosedom zaračunava za gledanje seksualno eksplicitnih fotografij svoje žene, ki so bile posnete in mišljene le za zasebno uživanje

[27] Ne bom se opredelil o vprašanju, ali je nejasnost jezikovna, epistemska ali metafizična. Tako torej pravim le, da je *predikat* nejasen in puščam odprto vprašanje, ali je *lastnost* biti pornografija nejasna.

gledanja.

(ii) Neka oseba razpečuje ameriške kataloge za čevlje na otoku fetišistov čevljev.

(iii) Neka oseba, ki živi v ZDA, (noro) producira magazine, kakršen je *Playboy*, za razpečevanje na otoku homoseksualnih evnuhov. Toda magazine ukradejo in jih namesto tega razpečujejo v ZDA običajnim konzumentom *Playboyja*.

Lahko bi si mislili, da so zadevna gradiva v vseh teh primerih pornografska, navzlic temu da niso producirana za pravo vrsto občinstva. Toda kakor jaz gledam na zadevo, je to napaka. Dejstvo, da večina občinstva neke stvari to stvar obravnava kot pornografijo (kot je mogoče pričakovati v vsakem od zgornjih primerov) ni zadostno, da bi jo naredilo za pornografijo, saj večina njenega aktualnega občinstva *lahko* (po različnih naključjih) obravnava kot pornogarfijo vsakršno stvar, ne glede na to, kako nedolžno je bila ustvarjena. Dalje, dejstvo, da je nekaj podobno aktualni pornografiji (kot v primeru (iii)), ni zadostno, da bi ga naredilo za pornografijo, saj – kot smo že videli – natančni duplikati iste fotografije lahko v enem kontesktu štejejo za pornografijo, v drugem pa ne. Torej to, ali kdorkoli ali pa vsi iz njenega *aktualnega* občinstva obravnavajo neko stvar kot pornografijo, povečini ni pomembno za to, ali šteje za pornografijo. Kar je pomembno, je le način, kako lahko razumno pričakujemo, da bo *ciljno občinstvo* obravnavalo gradivo.

V tej fazi bi kdo lahko predlagal, da je najbolje reči – glede na dejstvo, da ena oseba lahko nekaj obravnava kot pornografijo, druga pa ne –, da ni objektivnih dejstev o tem, ali nekaj šteje za pornografijo. Katalogi za čevlje so pornografija na otoku fetišistov čevljev, v ZDA pa ne. Vendar se zdi (kot z vsakršno vrsto relativizma), da je edini način, kako jasno osmisliti tovrstno trditev, ta, da menimo, da njeni privrženci priporočajo, naj lastnost *biti pornografija* odstranimo iz naše stroge ontologije. Kot sem že nakazal, ne mislim, da bi to bila kaka velika izguba. Vendar sem še naprej nagibam k misli, da bi bila odstranitev te lastnosti reviozinizem. Kakor se zdi, da trdijo intuicije večine ljudi, ta lastnost dejansko obstaja, le da ni intrinzična lastnost nobene stvari. Toda potem se zdi – če hočemo ohraniti tako to intuicijo kot naše intuicije o tem, kakšne vrste stvari imajo to lastnost – da je najbolje, kar lahko storimo, to, da podpremo drugi del moje definicije.

Doslej sem se osredinil predvsem na pojasnjevanje in zagovarjanje raznih izrazov in omejitev v moji definiciji. Prispevek bom sklenil z razpravo o tem, za kar menim, da so njene vrline. Najmočnejša poanta v prid moji definiciji (in tudi vrlina, ki jo gre od nje najbolj pričakovati) je, da privzame vse intuicije, opisane v prvem razdelku, glede tega, kaj šteje za pornografijo in kaj ne. Vzorčni primeri, kakršne so fotografije v *Penthousu*, kot tudi gledanje nagih teles skozi kukalo, striptiz predstave, videi za “odrasle” in raznovrstne seksualno eksplicitne fotografije, ki se svobodno razpečujejo po medmrežju – vse to bo štelo za pornografijo. Dalje, vsa gradiva, opisana v dveh fikcijskih scenarijih (stroju za dobiček in fetišistih čevljev), štejejo ravno tako za pornografska. Naposled, tisto,

kar se dogaja med ljubimci (pa naj bo to v enkratni predstavi ali v snemanju video posnetkov ali fotografij za zasebno uživanje gledanja), ne bo štelo kot pornografsko zaradi zahteve "neintimnosti".

Predlagana definicija tudi dopušča, da kaka pornografija sploh ne utegne biti seksualno vzburljiva in da je lahko kaka erotična umetnost zelo vzdražljiva (in je tudi mišljena, da bi vzdražila), ne da bi bila pornografska. Film *Klavir* (ki je dobil tri akademijske nagrade in je bil nominiran za pet drugih) je seksualno ekspliciten in so ga na splošno imeli za zelo erotičen film. Dalje, ljubimec je seksualno izkoriščal protagonistko filma. Po mnogih razlagah bi ta film lahko imeli za pornografijo, vendar pa se zdi, da moja definicija prinaša domnevno pravilen rezultat – da ni pornografski (kakršnekoli značilnosti, ki bi jim lahko ugovarjali, bi že utegnil imeti). Po drugi strani si oglejmo film *Showgirls*. V svoji oceni ga je Robert Ebert kritiziral na podlagi tega, da ni dosegel svoje cilja, čeravno je bil mišljen, da naj bi bil erotičen.[28] Z Ebertom ne bodo vsi soglašali in (kot smo že videli) bi lahko kdo dvomil glede tega, ali naj bi film štel za pornografijo. Če pa pustimo ugovore temu primeru ob strani, je glavni nauk, ki ga je treba potegniti iz Ebertove ocene, ta, da utegne kaka pornografija imeti enak seksualni učinek na svoje ciljno občinstvo, kot ga je film *Showgirls* očitno imel na Eberta – namreč majhen ali pa sploh nobenega.

Dve dodatni vrlini moje definicije sta, da dopušča, da utegne imeti pornografsko gradivo resno umetniško ali literarno vrednost, in da pojasnjuje, zakaj je gradivo mogoče opisati kot pornografsko, čeravno ga njegovo aktualno občinstvo nič več ne predvsem obravnava kot vir seksualnega vzburjenja. Kar zadeva prvo točko, primerki taiste vrste eksplicitne fotografije so lahko pornografski, ko so prikazani na straneh *Hustlerja*, vendar pa to niso, ko so prikazani v priročnikih kot primeri dobre umetnosti ali umetniške tehnike. Glede druge točke, vsi dobro vemo, da so nekoč nekatera gradiva, ki jih sedaj obravnavamo predvsem kot primere dobre umetnosti, upravičeno imeli za pornografska. V to kategorijo utegnejo, na primer, soditi nekatera dela D. H. Lawrenca kot tudi *pin-up* umetnost iz zgodnjega dela 20. stoletja. Kako je lahko nekaj enkrat pornografsko, drugič pa ne? Odgovor je preprost: nekoč, ne pa kdaj drugič, je bilo razumno biti prepričan, da ga bo večina ciljnega občinstva obravnavala kot pornografijo.

Literatura

Audi, R. (ur.) (1999). *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2. izd. Cambridge: Cambridge University Press.

Baird, R. in Rosenbaum, S. (1991). *Pornography: Private Right or Public Menace?* Buffalo, NY: Prometheus Books.

[28] Ebert, 1995. Ebert konča svojo recenzijo takole: "*Showgirls* je ... zapravljanje ocene NC-17."

Beis, R. H. (1987). “Pornography: The Harm it Does?”. *International Journal of moral and Social Studies.*

Berger, F. (1977). “Pornography, Sex, and Censorship”. *Social Theory and Practice*, 4, str. 183-209.

Boorse, C. (neobjavljeno). “Two Only As/As Only Fallacies”.

Brown, D. in Bryant, J. (1989). “The Manifest Content of Pornography”. V Zillman, D. in Bryant, J. (ur.), *Pornography: Research Advances and Policy Considerations*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, str. 3-24.

Brownmiller, S. (1975). *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: Simon & Schuster.

Burgess, A. (1970). “What is Pornography?”. V Hughes, D. (ur.), *Perspectives on Pornography*, New York: St. Martin Press, str. 4-8.

Burstyn, V. (ur.) (1985). *Women Against Censorship*. Vancouver: Douglas & McIntyre.

Carse, A. (1989). “Pornography: An Uncivil Liberty”. *Hypatia*, 10, str. 155-182.

Clor, H. (1969). *Obscenity and Public Morality*. Chicago: University of Chicago Press.

de St. Jorre, J. (1994). “The Unmasking of O”. *The New Yorker*, 70, št. 23, str. 42-50.

Dworkin, A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*. New York. Perigree Books.

Dworkin, A. (1992). “Against the Male Flood”. V Itzin, C. (ur.), *Pornography: Women, Violence, and Civil Liberty*, New York: Oxford University Press.

Ebert, R. (1995). “Showgirls”. *Chicago Sun Times*, 22. sept. 1995.

Elliot, G. (1970). “Against Pornography”. V Hughes, D. (ur.), *Perspectives on Pornography*, New York: St. Martin Press, str. 72-95.

Garry, A. (1977). “Pornography and Respect for Women”. *Social Theory and Practice*, 4, str. 395-421.

Gebhard, P.; Gagnon, P.; Pomeroy, W. in Christenson, C. (1965). *Sex Offenders: An Analysis of Types*. New York: Harper & Row.

Gould, J. (1991). “Why Pornography is Valuable”. *Journal of Applied Philosophy*, 5, str. 53-55.

Gracyk, T. (1987). “Pornography as Representation: Aesthetic Considerations”. *Journal of Aesthetic Education*, 21, str. 103-121. Ponatis v Baird & Rosenbaum.

Hill, J. (1987). “Pornography and Degradation”. *Hypatia*, 2, str. 39-53.

Huer, J. (1987). *Art, Beauty, and Pornography*. Buffalo, NY: St. Martin Press.

Hughes, D. (ur.) (1970). *Perspectives on Pornography*. New York: St. Martin Press.

Itzin, C. (1992). "A Legal Definition of Pornography". V Itzin, C. (ur.), *Pornography: Women, Violence, and Civil Liberty*, New York: Oxford University Press, str. 435-455.

Itzin, C. (ur.) (1992). *Pornography: Women, Violence, and Civil Liberty*, New York: Oxford University Press.

Kramarae, C. in Treichler, P. (1985). *A Feminist Dictionary*. Boston: Pandora Press.

Kronhausen, E. In Kronhausen, P. (1959). *Pornography and the Law*. New York: Ballantine Books.

Langton, R. (1993). "Speech Acts and Unspeakable Acts". *Philosophy and Public Affairs*, 22, str. 293-330.

Lederer, L. (ur.) (1980). *Take Back the Night*. New York: William Morrow.

Linton, D. (1979). "Why is Pornography Offensive?". *Journal of Value Inquiry*, 13, str. 57-62.

Longino, H. (1980). "Pornography, Oppresion, and Freedom: A Closer Look." V Lederer, L. (ur.) (1980). *Take Back the Night*. New York: William Morrow, str. 40-54.

Manning, R. (1988). "Redefining Obscenity". *Journal of Value Inquiry*, 22, str. 193-205. Ponatis v Baird & Rosenbaum.

MacKinnon, C. (1987). "Francis Biddle's Sister".V MacKinnon, C., *Feminism Unmodified*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McElroy, W. (1995). *XXX: A Woman's Right to Pornography*. New York: St. Martin Press.

Michelson, P. (1966). "An Apology for Pornography".Ponatis v Hughes, 1970, str. 61-71.

Morretti, D. (1984). *Obscenity and Pornography: The Law Under the First Amendment*. New York: Oceana Publications.

Moroz, G. A. II (1979). *Prolegomenon to an Aesthetician's View of 'Erotic Art', 'Obscenity', and 'Pornography'*. Doktorska disertacija, University of Illinois at Chicago Circle.

Nalezinski, A. (1996). "Acceptable and Unacceptable Levels of Risk: The Case of Pornography". *Social Theory and Practice*, 22, str. 83-104.

Narveson, J. (1993). *Moral Matters*. Ontario: Broadview Press.

Olen, J. in Barry, V. (1992). *Applying Ethics: A Text With Readings*. 4. izd. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

Orser, M. (1994). "Pornography and the Justifiability of Restricting Freedom of Expression". *Journal of Social Philosophy*, 24, str. 40-64.

Osanka, F. in Johnson, S. L. (1989). *Sourcebook on Pornography*. Lexington, Mass: Lexington Books.

Parent, W. A. (1990). "A Second Look at Pornography and the Subordination of Women". *Journal of Philosophy*, 87, str. 205-211.

Pornography Resource Center (1984). *Organizing Against Pornography*. Minneapolis: Pornography Resource Center.

Rea, M. (2000). "Constitution and Kind-Membership". *Philosophical Studies*, 97, str. 169-193.

Scoccia, D. (1996). "Can Liberals Support a Ban on Violent Pornography?". *Ethics*, 106, str. 776-799.

Smith, M. in Waisberg, B. (1985). *Pornography: A Feminist Survey*. Toronto: Boudicca Books.

Sontag, S. (1966). "The Pornographic Imagination". Ponatis v Hughes, 1970, str. 131-169.

Soble, A. (1985). "Pornography, Defamation, and the Endorsement of Degradation". *Social Theory and Practice*, 11, str. 61-87. Ponatis v Baird & Rosenbaum, 1991.

Soble, A. (1986). *Pornography: Marxism, Feminism, and the Future of Sexuality*. New Haven: Yale University Press.

Steinem, G. (1978). "Erotica and Pornography: A Clear and Present Difference". Ponatis v Lederer, 1980, str. 35-39.

Tynan, K. (1968). "Dirty Books Can Stay". Ponatis v Hughes, 1970, str. 109-121.

Vadas, M. (1987). "A First Look at the Pornography/Civil Rights Ordinance". *Journal of Philosophy*, 84, str. 487-511.

Van den Haag, E. (1967). "The Case for Pornography is the Case for Censorship and Vice Versa". Ponatis v Hughes, 1970, str. 122-131.

Williams, B. (1983). "Pornography and Feminism". *London Review of Books*, 17-31, marec 1983.

Willis, C. E. (1997). "The Phenomenology of Pornography: A Comment on Catharine MacKinnon's 'Only Words'". *Law and Philosophy*, 16, str. 177-199.

Zillman, D. (1989). "Effects of Prolonged Consumption of Pornography". V Zillman, D. in Bryant, J. (ur.), *Pornography: Research Advances and Policy*

Considerations, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, str. 127-158.

Zillman, D. in Bryant, J. (ur.) (1989). *Pornography: Research Advances and Policy Considerations*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Zurcher, L. Jr. in Kirkpatrick (1976). *Citizens for Decency: Antipornography Crusades as Status Defense*. Austin: University of Texas Press.

Recenzija

David Braddon-Mitchell & Frank Jackson

recenziral Toma Strle

PHILOSOPHY OF MIND AND COGNITION

Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1996

David Braddon-Mitchell in Frank Jackson sta filozofa, ki se predvsem ukvarjata s filozofijo duha. Braddon poučuje na univerzi v Sidneyu in se poleg filozofije duha ukvarja še z metafiziko, metaetiko, epistemologijo, filozofijo znanosti in filozofijo biologije, Jackson pa deluje na nacionalni avstralski univerzi in se ukvarja še z epistemologijo, logiko, metafiziko in metaetiko.

Predstavitev različnih pogledov na problem duh-telo avtorjema nudi oporo za objektivni zagovor zdravorazumskega funkcionalizma (ZRF), ki ga pisca zagovarjata. Po vpeljavi ZRF so predstavljene različne teme, skozi katere korak za korakom funkcionalizem soočata z drugimi pogledi, ga pretresata in poskušata zavreči različne ugovore. Nakazati želita, kaj so tiste pozitivne lastnosti ZRF, ki ga postavljajo za najbolj perspektivno stališče ali vsaj izhodišče za nadaljnji filozofski razgovor v okviru tematike filozofije duha.

Funkcionalisti opredeljujejo mentalna stanja kot notranje vzroke obnašanja, ki so tipsko individualizirani glede na določene vzročne vloge, ki jih igrajo znotraj kognitivne ekonomije organizma. Mentalna stanja so notranja stanja, ki so določena glede na učinke, ki jih imajo na svet (preko povzročanja obnašanja), drug na drugega in učinke, ki jih ima nanje svet. Za vsako mentalno stanje mora funkcionalist določiti vhodne podatke, izhodne podatke in podatke notranje interakcije. ZRF podatke določa na podlagi zdravega razuma: poškodba telesa ponavadi povzroči bolečino, želja po nečem ponavadi povzroči obnašanje, ki privede človeka do želene stvari, prepričanje v stavek *če p, potem q* in v stavek *p* ponavadi pripelje v prepričanje, da *q*.

Prvi del knjige preko kritike različnih dualističnih stališč (dualizem substanc, dualizem lastnosti, epifenomenalizem, interakcionizem, paralelizem) in kritike analitičnega behaviorizma preide na uvedbo funkcionalizma. Predstavljen je tudi pojem supervenience in teorija možnih svetov, ki jo avtorja razvijeta kot orodje, po katerem posežeta, kadar se jima zdi primerno. Nadalje je uvedena teorija ZRF in teza večnačinovne realizacije [*multiple realizability*], upoštevanje katere naj bi bilo po besedah avtorjev pomembno za vse teorije duha, saj:

1. ne vemo, kaj realizira mentalna stanja;
2. si lahko zamislimo nam zelo različna bitja, katerim pa bi vseeno lahko pripisali mentalna stanja;
3. nam različnost človeških možganov ne sme biti ovira;
4. moramo dopustiti možnost, da del možganov prevzame sebi ne prvotno vlogo;
5. nam ta teza dovoljuje, da možgane nadomestimo z umetnimi tvorbami, ki ne izključujejo mentalnih stanj.

Naslednji del ima šest poglavij in se večinoma ukvarja z ugovori in tekmeci ZRF. Mnoge tekmece ZRF je navdihnila teorija reference oziroma, kako izrazi določajo stvari v svetu. Razne variacije empiričnega funkcionalizma avtorja zavržeta. Poglavje se ukvarja tudi s filozofijo jezika, ki je pomembna podlaga nadaljnji diskusiji v delu.

Za soočenjem ZRF z drugimi variantami funkcionalizma sledi identitetna teorija (IDT). Slednja je skoraj vedno predstavljena pred funkcionalizmom, avtorja pa jo obravnavata za njim, saj zagovarjata stališče, da funkcionalizem ne nadomešča IDT, ampak mu je ta v podporo in krepi njegova izhodišča. Za IDT so vsa mentalna stanja (želje, prepričanja ...) možganska stanja. Sprejemljivost tega stališča temelji na ugotovitvi, da imajo samo živa bitja z dovolj kompleksno možgansko strukturo mentalna stanja podobna človekovim. Poznamo dva tipa IDT: tipsko IDT [*type-type IDT*] in IDT primerkov [*token-token IDT*]. Ne zanima nas toliko pravilnost IDT primerkov, pač pa se nam postavlja vprašanje, ali o identiteti lahko rečemo več. V nasprotju z mnogimi filozofi duha, ki se v okviru identitete duh-telo postavljajo na stran IDT primerkov, pa je avtorja zagovarjata stališče, da funkcionalistični pogled na mentalno vodi v močnejšo verzijo – tipsko IDT. Na ugovor večnačinovne realizacije odgovarjata, da nam v okviru funkcionalizma ni treba opustiti IDT tipov, pač pa se moramo omejiti, bodisi časovno bodisi tako, da zožamo območje tipov; v človeku igra vlogo bolečine proženje C-vlaken, v delfinih pa D-vlaken. Če omejimo identiteto, dobimo: človeška bolečina = proženje C-vlaken, bolečina delfinov = proženje D-vlaken.

Različni miselni eksperimenti – *kitajski možgani*, *kitajska soba*, ugovor *Blockhead* in znani primer *znanstvenice Marije* – nas privedejo do kritike in ugovorov funkcionalizma, ki so jih razvili različni filozofi. *Kitajski možgani* so primer, kjer imamo nam funkcionalno enako bitje, pa mu kljub temu intuitivno ne moremo pripisati mentalnih stanj, podobnih našim. Avtorja zagovarjata stališče o napačnosti intuicije, ki nas zavaja v zmoto, saj intuitivno ne pripisujemo mentalnih stanj fizično nam nepodobnim *kitajskim možganom*. Miselni eksperiment *kitajske sobe* načenja problem, ali lahko cel sistem *kitajske sobe* razume kitajščino ali ne. Odgovor je negativen, saj sistem ne pozna semantike jezika. Sledi miselni eksperiment *Blockhead*. Lahko si zamislimo Janezovega dvojnika (Blockheada), ki ima v glavi vstavljen čip, na katerem je zapisano drevo celotnega življenja, ki vsebuje vse možne inpute in outpute. Argument proti funkcionaliz-

mu se glasi: a) Janez in Blockhead bi se obnašala popolnoma enako v vseh možnih situacijah. b) Blockhead ni lutka, manipulirana od zunaj. c) Blockhead nima nobenega mentalnega življenja, torej je funkcionalizem napačen. Postavlja se nam vprašanje, zakaj Blockhead ni mislec. Odgovor, ki ga ponujata avtorja, pravi, da je pravilna vzročna povezava časovno ločenih misli ključna za inteligentnost. Pomembnost tega, kar se dogaja v notranjosti, nikakor ne izpodbija ZRF, ampak lahko služi kot ugovor na input-output funkcionalizem.

Naslednje poglavje se posveti dvema "težkima" problemoma filozofije duha – izziva *takšnosti* [*qualia*] in zavesti. Poglavje se začne z argumentom *obrnjenega barvnega spektra*. Na slednjega sta podana dva odgovora. Prvi odgovor zavrača obstoj dveh osebkov, ki bi barve dojemala nasprotno, pa bi bila vseeno funkcionalno enaka. Druga možnost zagovarja naslednje stališče: ko bi pogledali v nevrofiziološko strukturo možganov teh dveh posameznikov, bi ugotovili, da so njuna stanja sicer funkcionalno podobna, da pa so stanja, ki realizirajo te podobne vloge, sistematično obrnjena. Ta dva odgovora dokazujeta, da argument *obrnjenega barvnega spektra* ni dober dokaz za trditev, da so fenomenalna stanja izvržena iz fizikalističnega pogleda na svet.

Avtorja navedeta nekaj znanih odgovorov na ugovor *argumenta iz znanja*, vendar se ne zadovoljita z nobenim od njih. Zavzemata stališče, da mora biti z argumentom o *takšnostih* nekaj narobe oziroma da nek odgovor mora obstajati. Slednje stališče je privedlo nekatere filozofe do ugotovitve, da je celoten problem zastavljen napačno in da zato potrebujemo nov začetek. Sam menim, da je treba najprej podvomiti v predpostavko, da nevroznanstvenica Marija pozna vsa fizikalna dejstva o videnju rdečega. Intuicija nas lahko vodi v prepričanje, da Marija ob pogledu na barvo spozna nekaj, kar se izmika fizičnemu. Po drugi strani pa nas lahko intuicija napelje na misel, da Marijino novo znanje le dopolnjuje fizikalistično sliko sveta. Postavi se vprašanje, ali lahko zares vemo, kako je biti človek, ki gleda rdečo barvo, če tega nikoli nismo izkusili. Zakaj naj bi bila neka izkušnja ali nov občutek nekaj nefizičnega? Avtorjema se zdi težava odgovora, ki izpostavlja *znanje, kako,* ta, da poleg nove sposobnosti pridobimo tudi *znanje, da*, tega pa naj bi vsega že imeli. Toda ali ni s pridobivanjem znanja tako, da vsaj dela *znanja, da* ne moremo pridobiti na pravi način, preden neke stvari ne izkusimo? *Znanje, da* včasih supervenira nad *znanjem, kako*. Ne vidim smiselnega razloga, zakaj bi bila potrebna neka nefizična substanca za upravičitev fenomenalnih stanj. Avtorja skleneta razdelek o fenomenalnih kvalitetah in zavesti z vprašanjem o zavesti v različnih fizikalističnih teorijah.

Zaključek drugega dela knjige se konča s predstavitvijo instrumentalizma in interpretacionalizma, ki pa sta zavrnjena na podlagi ugotovitve, da primeru *Blockhead* napačno pripisujeta prepričanja in želje.

V tretjem delu knjige je pozornost posvečena predvsem ločeni obravnavi problematike mentalnih reprezentacij in mentalne vsebine. Preko diskusije sta soočeni hipotezi o jeziku misli in teorija zemljevidov [*map theory*].

Zadnja se od prejšnje razlikuje po tem, da ne pristaja na trditev, da so mentalne reprezentacije podobne stavkom v glavi. Namesto stavkov teorija zemljevidov temelji na mentalnih reprezentacijah kot zemljevidih v glavi. Zemljevidi se od stavkov razlikujejo v dveh pomembnih lastnostih: so bogati z informacijami in ne vsebujejo reprezentacijskih atomov (nimajo minimuma reprezentacijskih enot). Avtorja trdita, da teorija zemljevidov vsebuje vse lastnosti (sistematičnost, produktivnost ...), ki jih vsebuje jezik misli, po drugi strani pa se teorija zemljevidov uspe izogniti tudi nekaterim težavam, ki zadevajo jezik misli. Očitna težava jezika misli je, da mora biti dopolnjen s teorijo mentalne vsebine. Teorija zemljevidov ima že vgrajeno vsebino mentalnega; vzročne vloge določajo tako tip mentalnega stanja (želja, prepričanje ...) kot tudi mentalno vsebino.

V okviru poglavja o vsebini so predstavljeni različni pogledi in nekateri odgovori na vprašanje o vsebini, ki je tako sporno, da se nekateri celo sprašujejo, kaj problem vsebine sploh je. Avtorja razdelita to sporno področje na dva dela, od katerih prvi je, kako je možno resničnostno ovrednotenje psiholoških stanj (omejita se predvsem na obravnavo prepričanja, da bi se izognila dodatnim zapletom). Ta problem razširita z vprašanjem, kako to, da ima neko prepričanje točno določen propozicionalni objekt, ne pa kakšnega drugega. Drugi del problema je vloga vsebine pri razlaganju vedênja.

Predstavljeni sta dve možni poti do enotne teorije vsebine. Funkcionalistični pristop opredeljuje prepričanja kot zemljevide, po katerih se ravnamo, funkcionalna vloga prepričanja pa določa vsebino. Prva možnost se sklada s teorijo zemljevidov, druga pa s teorijo jezika misli, v kontekstu katere je prepričanje notranja izjava, ki se lahko ali pa ne pojavi v obliki zunanje izjave.

Glavno vprašanje je tisto, ki se postavlja vsem zagovornikom jezika misli in sicer kaj določa semantiko reprezentacijskih atomov mentalnega jezika. Vpeljanih je veliko ugovorov in vprašanj, ki se ponavadi zastavljajo zagovornikom te teorije. Nadalje avtorja dobro pokažeta na napačnost intuitivne privlačnosti sentencializma, knjiga pa nam prav tako nudi dober komentar k psihosemantičnim stališčem, ki so kompatibilni s teorijo jezika misli (informacijske in teleološke teorije).

Manj prostora je posvečenega obrambi in zagovoru teorije zemljevidov. V okviru te je predstavljen funkcionalistični odgovor, ki primerja stanja v glavi (prepričanja) z možnimi stanji sveta. Nadalje je predstavljena vsebina kot niz možnih svetov, sledita pa vprašanji vzročne relevantnosti in interpretacije vsebine. Problem interpretacije je v bistvu problem artikulacije pravil, ki jim sledimo, ko iz vedênja sklepamo na prepričanja in želje. Zdi se, da se vrtimo v krogu, saj ko iz vedenja sklepamo na prepričanja, predpostavljamo nekatere želje, ko pa iz vedenja sklepamo na želje, predpostavljamo nekatera prepričanja.

Čeprav se avtorja odkrito nagibata na stran teorije zemljevidov, pa vseeno objektivno trdita, da je vprašanje mentalnih reprezentacij empirično vprašanje, ki je prepuščeno nevroznanstvenikom. Razmišljanje o vsebini

avtorja zaključita s predstavitvijo argumentov *pro et contra* ozki in široki vsebini.

Pisca zaokrožita svoje delo s kratko diskusijo o psiholoških razlagah, začenjajoč z odgovorom na eliminativizem glede vsebinskih stanj. Poleg tega so rešeni številni problemi, ki ogrožajo ZRF. ZRF so postavljeni trije izzivi: vprašanje trivialnosti, povezanosti ter vprašanje vzročnosti. Odgovori in komentarji k problemom ZRF so sistematično podani.

Velika vrlina tega dela je odkrita obramba teorije ZRF, kjer avtorja ne prikrivata zagat, ki je le-ta izpostavljena. Knjiga *Philosophy of mind and cognition* se dotakne večine osnovnih in pomembnih pogledov na filozofijo duha. Ukvarja se s široko paleto problemov in delo razdelita na štiri dele in štirinajst poglavij. Pristop, ki se ga poslužujeta avtorja, je bralcu prijazen, saj vsako temo obrazložita s svojimi besedami in se izogneta nepreglednemu citiranju, s tem pa dosežeta tudi cilj enotnega stila. Namesto citatov na koncu vsakega poglavja najdemo seznam del, ki se bolj poglobljeno ukvarjajo s temami, ki so bile predstavljene v poglavju. Na koncu je kratka opredelitev pomembnejših pojmov filozofije duha, ki jih avtorja uporabljata. Knjiga s svojimi dobrimi 250 stranmi nudi dober vpogled v različne tematike filozofije duha in je primerno delo za študenta, ki ima nekoliko predznanja o tem tako obsežnem področju.

Literatura

Miščević, N. & Markič, O. (1998). *Fizično in psihično.* Aristej: Šentilj.

Braddon-Mitchell & D., Jackson, F. (1996). *Phylosophy of mind and cognition.* Blackwell Publishers: Cambridge, Massachusetts.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma Keywords: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne narekovaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati ležeče. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

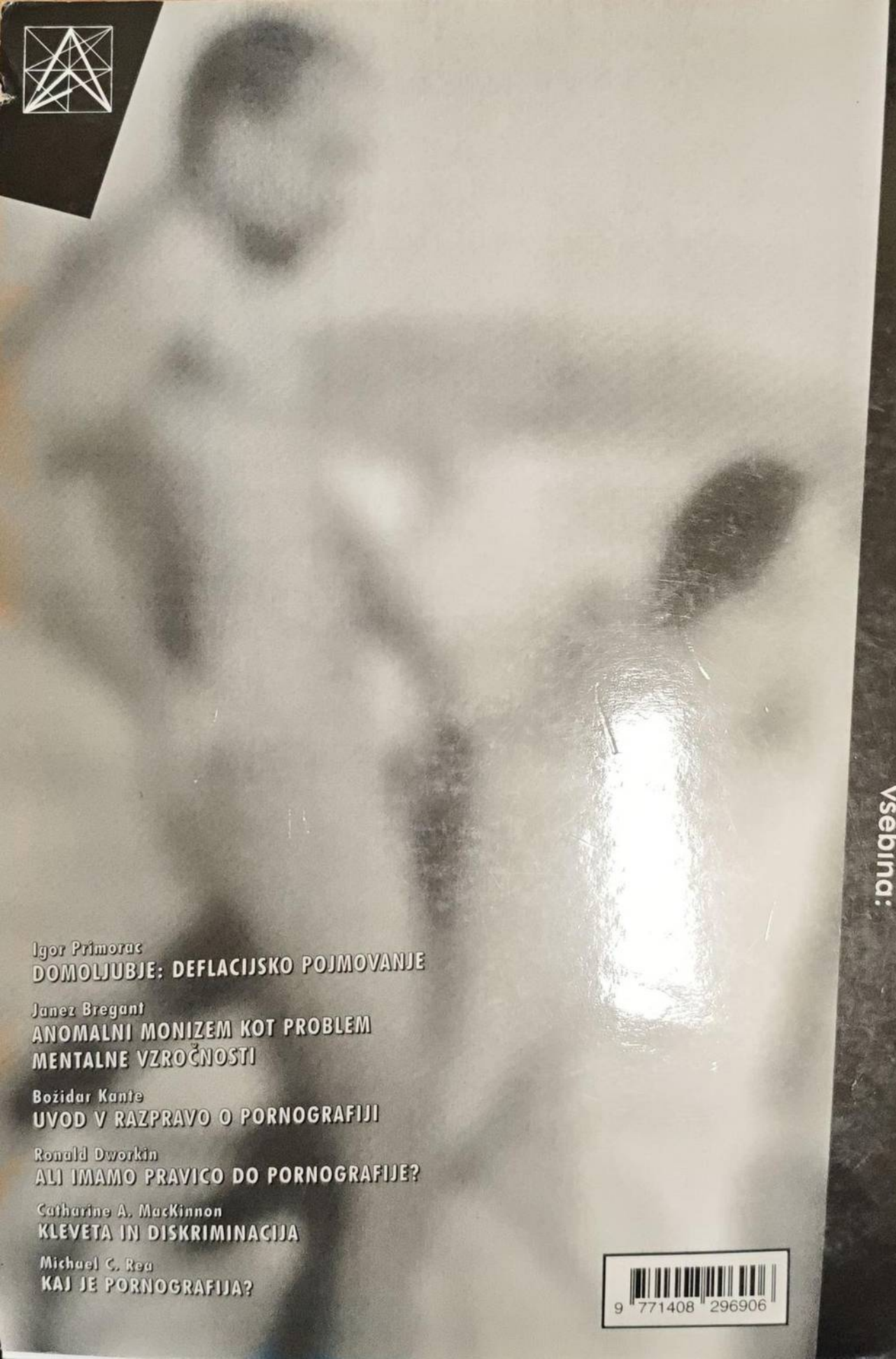
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte samo opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3,5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95, 98 ali 2000. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



vsebina:

Igor Primorac
DOMOLJUBJE: DEFLACIJSKO POJMOVANJE

Janez Bregant
ANOMALNI MONIZEM KOT PROBLEM MENTALNE VZROČNOSTI

Božidar Kante
UVOD V RAZPRAVO O PORNOGRAFIJI

Ronald Dworkin
ALI IMAMO PRAVICO DO PORNOGRAFIJE?

Catharine A. MacKinnon
KLEVETA IN DISKRIMINACIJA

Michael C. Rea
KAJ JE PORNOGRAFIJA?

9 771408 296906