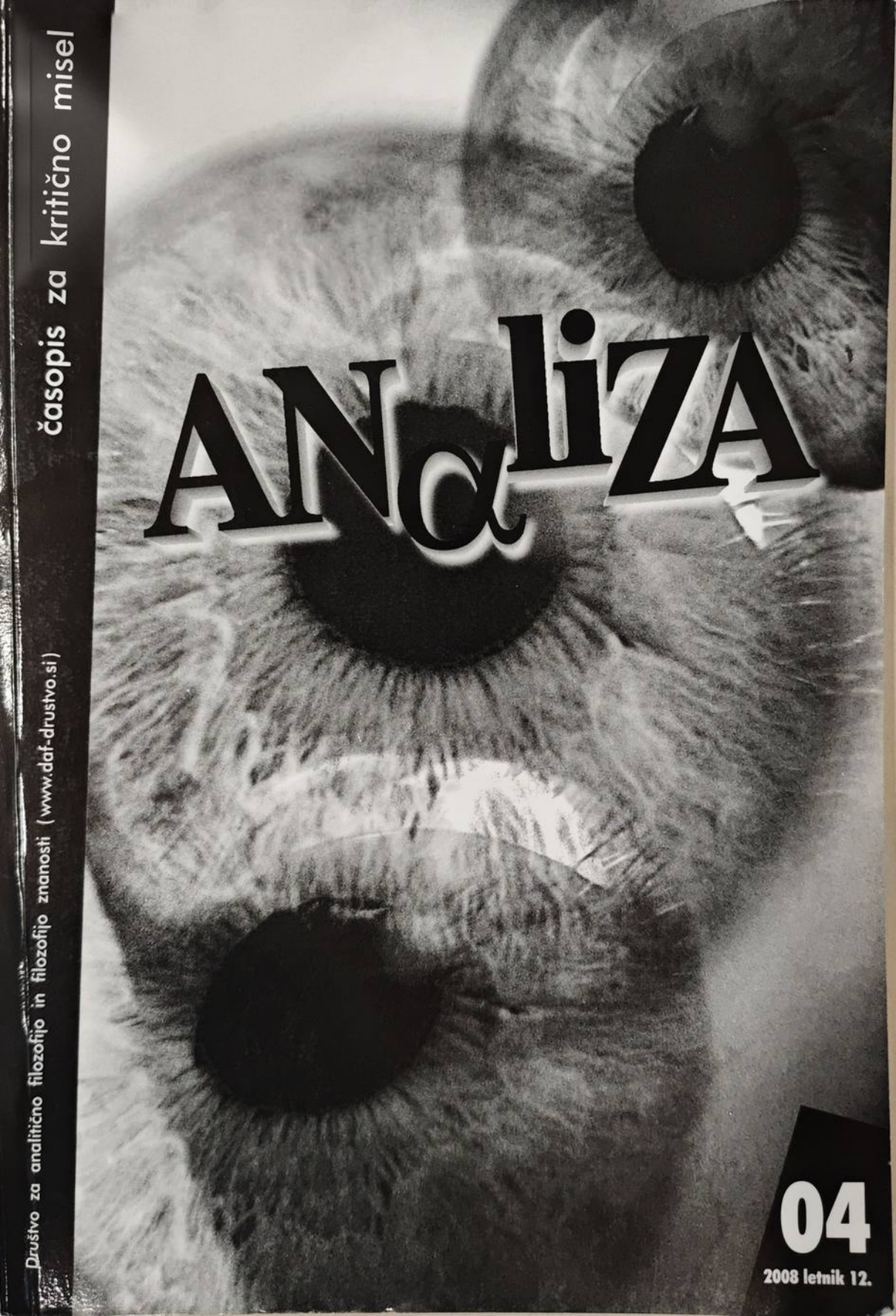
ANaliZA

časopis za kritično misel



04
2008 letnik 12.

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

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto XII., december 2008
Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.daf-drustvo.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

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

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Dravska tiskarna d.o.o., Valvasorjeva ulica 38, 2000 Maribor, december 2008

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo MINISTRSTVA ZA KULTURO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

ETIKA IN POLITIČNA FILOZOFIJA

Friderik Klampfer
Raziskave na embrionalnih matičnih celicah
in moralni status človeških zigot in zgodnjih embrijev 5

Nenad Miščević
Katera vojska sadi rožice:
nedopustnost vojne in osnove institucionalnega pacifizma 51

EPISTEMOLOGIJA IN NARAVNI ZAKONI

Miklavž Vospernik
Kontingentnost naravnih zakonov kot
antropocentrična projekcija.....69

David Hume
O ideji nujne povezave.....79

ESTETSKE LASTNOSTI

Jerrold Levinson
Kaj so estetske lastnosti? 111



Etika in politična filozofija

Friderik Klampfer
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Raziskave na embrionalnih matičnih celicah in moralni status človeških zigot in zgodnjih embrijev

Razvozlanje človeškega genoma in odkritje totipotentnosti embrionalnih matičnih celic sta vzbudila novo upanje milijonom bolnikov po vsem svetu, hkrati pa dala nov zagon že malce upehani razpravi o moralnem statusu človeških zigot in zgodnjih embrijev. Samooklicane moralne avtoritete so pohitele z opozorili, da bi že s samo uporabo 'odvečnih', kaj šele z ustvarjanjem novih embrijev izključno v namene raziskav nedopustno okrnili njihovo človeško dostojanstvo, predstavniki oblasti pa so slednje nemudoma vzeli v bran in tovrstnim raziskavam nadeli (pre)tesen zakonodajni jopič.

Moralna obsodba raziskav na embrionalnih matičnih celicah pa se opira na vrsto po premisleku spornih, a le redko problematiziranih metafizičnih in etičnih podmen. V svojem prispevku se kritično lotevam treh takih domnev: (i) da so zgodnji embriji dejanske ali vsaj potencialne človeške osebe, (ii) da jim ta dragoceni potencial sam po sebi zagotavlja polnovreden moralni status ter (iii) da jih zato ne bi smeli obravnavati izključno kot sredstvo za druge, še tako plemenite cilje in smotre. V nasprotju s tem dokazujem, da s stališča sprejemljive metafizike in etike človeške osebe (i) nikoli nismo bili človeške zigote in zgodnji embriji, (ii) (tudi če bi sprejeli, da človeške zigote in zgodnji embriji so potencialne človeške osebe) zgolj potencial za lastnost, od katere je odvisen poln moralni status, še ne zadošča zanj, in (iii) (tudi če bi sprejeli, da človeške zigote in zgodnji embriji zaradi dragocenega potenciala uživajo določeno moralno varstvo), njihova uporaba (in uničenje) v raziskovalne namene ne kršita prepovedi instrumentalizacije človeških oseb.

Ključne besede: raziskave na embrionalnih matičnih celicah, embrij, oseba, potencial, dostojanstvo, pravica do življenja, moralni status

"Poseben status človeškega embrija in pravno varstvo, ki naj ga ta uživa, po našem prepričanju nista odvisna od tega, kdaj embrij postane oseba. Očitno je, da ga bodo od trenutka, ko mu bo tak status samodejno pripadel, vzela v bran vsa moralna načela in zakonski predpisi, ki zadevajo osebe. A še pred tem tre-

nutkom pripada embriju poseben status zaradi njegovega potenciala, da se razvije do stopnje, v kateri mu ne bo nihče odrekal statusa človeške osebe. Menimo, da je narobe ustvariti bitje s potencialom, da postane človeška oseba, potem pa to bitje namerno uničiti. Zato predlagamo, da naj zakon ne dovoli ničesar, kar bi embriju pokvarilo možnosti za uspešno namestitev v maternici.

Morda bi želel kdo dokazovati, da imata enak potencial za človeško osebo tudi jajčece in sperma, pa se nad njunim zametovanjem med menstruacijo in ejakulacijo ali pa v poskusih kljub temu nihče pretirano ne razburja. Drži, da sta jajčece in sperma genetsko edinstvena. Pa vendar se nobeden od njiju niti v najbolj optimalnih razmerah ne more sam razviti v človeško osebo. Takega potenciala enostavno nimata. Embrij pa se bo v ustreznih razmerah razvil do stopnje, ko mu ne bo nihče resno odrekal statusa osebe. Zato mora biti, če naj se njegov potencial normalno uresniči, deležen posebnega varstva.

Iz teh razlogov podpiramo ustvarjanje embrijev izključno zaradi dokončne namestitve v maternico. Ustvarjenih naj ne bo več embrijev, kot jih po klinični presoji potrebujemo za uspešno namestitev. ... Če bo ustvarjenih več embrijev, kot pa bi jih bilo pravilno prenesti v maternico, naj se preostale embrije ali zamrzne zaradi kasnejše namestitve ali pa pusti umreti. V nobenem primeru ne bi smeli biti na razpolago za poskuse. Še manj bi jih smeli v raziskovalne namene premišljeno ustvarjati. Zato predlagamo, da ostanejo poskusi na človeških zarodkih z zakonom prepovedani" (Warnock, 1985: 90-91).

Uvod

Zgornje misli je pred petindvajsetimi leti v ločenem mnenju zapisala trojica članov znamenite Warnockine komisije. Objavljene so bile v dodatku k Poročilu, ki je s svojimi zakonodajnimi predlogi in priporočili zaznamovalo celi dve desetletji zakonodajnih, moralnih in političnih razprav o različnih vidikih tega, čemur danes pravimo 'oploditev z biomedicinsko pomočjo'. Čeprav izvira večina moralnih in pravnih dilem, ki se jih komisija v poročilu loteva, iz takrat še razmeroma sveže prakse umetnega oplojevanja in se zato bolj ali manj tesno navezujejo nanjo, komisija seveda ni mogla zaobiti bolj temeljnih in daljnosežnih vprašanj moralnega statusa in pravic človeškega embrija ter dopustnih načinov ravnanja z njim. V zvezi z raziskavami na človeških embrijih, osrednjo temo pričujočega članka, je zakonodajalcu, denimo, sicer predlagala, naj tovrstne raziskave dovoli, jim je pa sočasno zarisala dve pomembni meji – raziskave naj potekajo samo na tako imenovanih odvečnih ali nadštevilnih embrijih, nastalih v procesu umetne oploditve, in najdlje do štirinajstega dne po oploditvi. Za tiste čase heretična zamisel o ustvarjanju embrijev v raziskovalne namene med člani komisije ni dobila večinske podpore in je v večini držav (zanimivo, z izjemo prav Velike Britanije, kjer je ustvarjanje embrijev za raziskave dovoljeno, kadar je to za raziskavo neizogibno) še danes tabu.

O možnih raziskavah na človeških embrijih, njihovi izvedljivosti in morebitnih koristih je bilo v času nastajanja poročila Warnockine komisije veliko ugibanj in bolj malo gotovosti. Tvorci poročila so daljnovidno nakazali dve možni smeri raziskovanja: s pomočjo raziskav na embrijih bi lahko bolje spoznali zakonitosti, mehanizme in faze razvoja človeškega plodu in odkrili učinkovite(jše) metode za zdravljenje neplodnosti. Nedavno razvozlanje človeškega genoma in odkritje izjemne plastičnosti matičnih celic, še zlasti totipotentnih embrionalnih matičnih celic (EMC), ter s temi spoznanji spodbujen bliskovit napredek na področju regenerativne medicine pa so vzbudili novo upanje milijonom hudih, kroničnih bolnikov po vsem svetu.

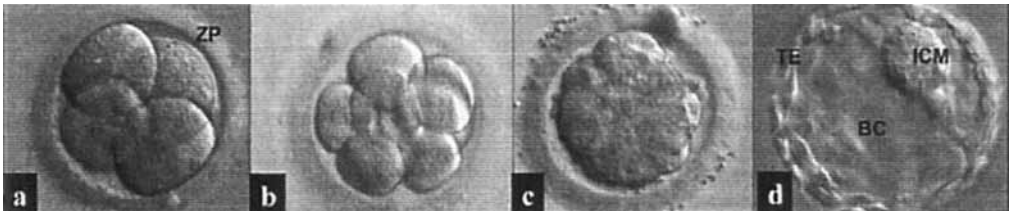
Matične celice lahko osamimo iz zarodka na stopnji morule in blastociste, najdemo pa jih tudi v popkovnični krvi novorojenca oziroma posteljice in v kostnem mozgu odraslega človeka. Šele v zadnjem desetletju so jih odkrili tudi v vrsti drugih tkiv odraslega človeka. Matične celice se lahko razvijejo v različne vrste celic. Po sposobnosti diferenciacije jih delimo na toti-, pluri-, multi- in unipotentne. Totipotentne celice se lahko diferencirajo v več kot 200 različnih celičnih vrst, vključno s spermiji in jajčeci. Pluripotentne celice – v to skupino sodijo krvotvorne matične celice, hemangioblasti in mezenhimske matične celice – so se sposobne diferencirati v vse tri celične plasti (mezoderm, ektoderm in endoderm), ne pa tudi v trofektoderm, del blastociste, ki se vgnezdi v steno maternice in iz katerega se kasneje razvije posteljica. Multipotentne celice, denimo mieloične krvotvorne matične celice lahko tvorijo le omejeno število celičnih vrst, medtem ko so se unipotentne matične celice sposobne diferenciati le v eno celično vrsto. Imenujemo jih tudi celice prednice (progenitorji), primer zanje so predniške epitelne matične celice.

Če matične celice iz njihovega naravnega okolja presadimo v novo mikrookolje, pridobijo lastnosti tega okolja. Tej sposobnosti prilagoditve in spremembe matičnih celic pravimo 'plastičnost'. Plastičnost pomeni, da so matične celice poleg samoobnavljanja, proliferacije in diferenciacije sposobne pridobiti tudi fenotip celic iz drugačnega tkiva, v določenih primerih pa celo preskočiti iz ene somatske linije v drugo (npr. iz mezoderma v endoderm) (Rožman & Štrbad 2007).

Iz embrionalnih matičnih celic bi lahko tako vsaj načeloma vzgojili: živčne celice, ki bi pozdravile poškodbe hrbtenice in vrnile okretnost zdaj negibnim okončinam; nadomestne celice srčne mišice za bolnike, ki so doživeli srčni infarkt; možganske celice, ki bodo izločale dopamin, ključno učinkovino za zdravljenje in nadzor nad Parkinsonovo boleznijo; celice, ki bi v telesu sladkornih bolnikov proizvajale inzulin; kostni mozeg kot nadomestek za tiste krvne organe, ki sta jih zdelala bolezen ali sevanje; gensko spremenjene krvne celice, ki bodo sposobne premagati virus HIV; nadomestek za obolele krvne celice, in še in še. Potencial za nekatere od omenjenih čudodelnih učinkov posamezni strokovnjaki resda pripisujejo tudi odraslim matičnim celicam, a ker so te zaradi svoje specializacije ohranile zgolj multipotentnost (ali celo samo unipotentnost), bi znala biti njihova zmožnost, da popravijo poškodovano tkivo in

organe, omejena. Za vsaj nekatere od zgoraj naštetih medicinskih čudežev, se zdi, bomo potrebovali embrionalne matične celice.[1]

Embrionalne matične celice trenutno pridobivajo po naslednjem postopku. Vse do nekje petega dne po oploditvi (do faze morule, ki jo sestavlja od petindvajset do trideset celic) ostane vsaka celica embrija totipotentna, se pravi, da lahko, če jo izločimo in vzgajamo, vsaj v načelu iz nje nastane novo, samostojno človeško bitje.[2] Okrog petega dne po oploditvi se oblikuje blastocista (število celic se zdaj povzpne že na sedemdeset do sto), embrio pa se prične diferencirati. Celice na zunanjem obodu tvorijo trofektoderm, ki skrbi za namestitev v maternici in iz katerega se razvijejo zunajembrionične membrane, kot so posteljica, popkovina in plodovnica, medtem ko se iz celic notranje celične mase oblikuje embrij v pravem pomenu besede [*embryo proper*]. Celice notranje celične mase so pluripotentne in služijo kot poglaviten vir embrionalnih matičnih celic. Do njih pridemo tako, da najprej odstranimo celice trofektoderma, ki jih ne potrebujemo, ločimo celice notranje celične mase, s pomočjo hranilnih celic spodbudimo njihovo rast, nato pa posamezne celice oddvojimo in gojimo samostojno. Uspešno vzgojene celice odlikuje visoka stopnja encima telomeraze, ki skrbi za normalno dolžino kromosoma in ga najdemo samo v celicah z neomejenim potencialom za deljenje.



Slika 1: Zgodnji embrionalni razvoj človeka[3]. (a) Štiricelični zarodek, razvit 48 ur po osemenitvi oziroma 24 ur po oploditvi (ZP - ovojnica zona pelucida). (b) Tri dni star osemcelični zarodek. (c) Štiri dni stara morula. (d) Blastocista na dan 5 s trofektodermom (TE), iz katerega se razvije posteljica, votlinico ali blastocelom (BC) in notranjo skupino celic (ICM), iz katere se razvije fetus.

Glavni moralni izziv raziskavam na EMC

Kritiki vidijo dve najbolj moralno sporni značilnosti trenutno prevladujočega načina pridobivanja embrionalnih matičnih celic v tem, da

[1] Hyun idr. (2007). Tudi Kovačič in Vlaisavljević (2007) vidita pomembno prednost embrionalnih matičnih celic pred odraslimi ali tkivnimi v njihovi sposobnosti razmnoževanja in vitro – ker se lahko pomnožijo in pomnožene tudi zamrznejo, pomenijo boljše možnosti za celično terapijo, raziskave in organizacijo banke matičnih celic kot tkivne matične celice, ki se zelo slabo, večinoma pa sploh ne delijo v pogojih in vitro in je zato v daljšem časovnem obdobju težko vzdrževati stabilne linije matičnih celic.

[2] Take poskuse so zaenkrat uspešno opravili na največ štiriceličnih embrijih nekaterih drugih sesalcev, denimo pri miših.

[3] Slika je izposojena iz Kovačič & Vlaisavljević (2007).

(i) pri tem človeške embrije ubijemo/uničimo

in da

(ii) jih s tem, ko jih ubijemo/uničimo v nek točno določen namen (za raziskave, namenjene reševanju življenj drugih ljudi), obravnavamo izključno kot sredstva za svoje cilje/smotre, s tem pa nedopustno instrumentaliziramo.

Torej ne le da človeške embrije namerno in zavestno ubijamo (kar je po mnenju kritikov že samo po sebi dovolj narobe), pobijamo jih s točno določenim namenom, zaradi splošnih koristi, s tem pa jih, tako kritiki, nedopustno instrumentaliziramo. Samooklicane moralne avtoritete so zato nemudoma pohitele z opozorili, da bi že s samo uporabo 'odvečnih', kaj šele z ustvarjanjem novih embrijev izključno v namene raziskovanja nedopustno okrnili njihovo človeško dostojanstvo, predstavniki oblasti pa so slednje nemudoma vzeli v bran in tovrstnim raziskavam nadeli (pre)tesen zakonodajni jopič.

Ob moralnih dilemah, ki jih sproža uporaba odvečnih in v raziskovalne namene ustvarjenih človeških embrijev kot vira embrionalnih matičnih celic za raziskave, se avtomatično vsiljuje primerjava z drugima dvema tradicionalno kontroverznima praksama, abortusom in oploditvijo z biomedicinsko pomočjo. Moralni izzivi, ki jih prinaša za naše ustaljene vrednote in pojmovanja, pa so, kot pokaže že površna primerjava, vendarle edinstveni. Uporabi embrijev kot vira embrionalnih matičnih celic za raziskave je s prakso abortusa oz. umetne prekinitve nosečnosti skupno ubijanje embrijev, ločuje pa ju namembnost – pri abortusu je namen v celoti izpolnjen z odstranitvijo embrija iz telesa nosečnice, ki embrij stane življenja, medtem ko pri raziskavah na EMC enako usoden odvzem celic notranje celične mase ni namenjen samemu sebi, temveč pridobivanju potencialno koristnih medicinskih spoznanj. Primerjava z umetno oploditvijo pokaže ravno obratno sliko – človeški embriji morajo v obeh primerih umreti zaradi izpolnitve nekega plemenitega namena (enkrat uporabe v koristnih raziskavah, drugič pomoči neplodnemu paru pri spočetju), toda medtem ko jih pri umetnem oplojevanju zgolj puščamo umreti, jih v raziskavah ubijamo. Za raziskave na EMC se zato zdi, da kombinirajo najbolj sporne poteze abortusa in umetne oploditve – uporabo embrijev kot sredstva za določene namene z njihovim premišljenim uničevanjem. Pri tem pa si v svojem zagovoru niti s tradicionalno obrambo, ki so jo v desetletjih žolčnih razprav zasnovali njuni odvetniki (v mislih imam sklicevanje na pravico ženske do razpolaganja s svojim telesom pri abortusu in pa opozorilo, da je ustvarjanje nadštevilnih embrijev v postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo v službi življenja, ne smrti) ne morejo kaj prida pomagati.[4]

[4] Podobno razume moralni izziv, pred katerega nas postavljajo raziskave na EMC, Elisabeth Harman: »Številnim drugim podobnostim navkljub so raziskave na EMC zaradi tega bolj sporne od oploditve z biomedicinsko pomočjo, kjer odvečnih embrijev ne ubijejo, temveč zgolj pustijo umreti, in kjer jih tudi ne uporabljajo izključno kot sredstva. Seveda pa so cilji raziskav (preprečevanje in zdravljenje vrste smrtonosnih in izčrpavajočih bolezni) hkrati neprimerno bolj pomembni od ciljev umetnega oplojevanja (omogočanja ljudem, ki bi se morali drugače sprijazniti s posvojitvijo, da dobijo genetsko sorodne potomce) (Harman, 2008: 67).

Glavni moralni izziv, ki čaka zagovornike raziskav na EMC, kamor sodim tudi sam, je potemtakem v naslednjem: Kako, če sploh, bi lahko upravičili uničenje zgodnjih embrijev zaradi koristi, ki jih to prinaša (ali pa bo domnevno prineslo) drugim ljudem?

V članku se bom zagovora raziskav na EMC, naj so te pridobljene za ceno uničenja odvečnih embrijev ali pa iz embrijev, ustvarjenih izključno v raziskovalne namene, lotil po ovinku. Opozoril bom na vrsto po razmisleku spornih, a le redko problematiziranih metafizičnih in etičnih podmen, na katere opirajo svojo moralno obsodbo nasprotniki tovrstnih raziskav. V članku se bom kritično spoprijel zlasti s tremi takimi domnevami: (i) da so zgodnji embriji dejanske ali vsaj potencialne človeške osebe, (ii) da jim ta dragoceni potencial sam po sebi zagotavlja polnovreden moralni status ter (iii) da jih zato ne bi smeli obravnavati izključno kot sredstvo za druge, še tako plemenite cilje in smotre.

Ost svoje kritike bom usmeril v stališče, ki ga lepo povzame uvodni citat: človeški embriji premorejo dragocen potencial, zato bi jih bilo greh uničiti; za uresničitev tega potenciala je nujno, da zakonodaja embrije zaščiti pred vsemi potencialno škodljivimi posegi; embrije naj bo dovoljeno ustvarjati izključno z namenom namestitve v maternico, za njihovo uporabo v raziskavah pa je težko, če ne sploh nemogoče najti kako pametno moralno opravičilo.

Da ni tovrstno razmišljanje ne osamljeno in ne preživeto, kažeta dva ogorčena odziva na odločitev slovenske vlade izpred dveh let, da podpre predlog Evropske komisije o financiranju raziskav na embrionalnih matičnih celicah. Prvi prihaja izpod peresa dr. Jožeta Trontlja, predsednika Komisije RS za medicinsko etiko, drugi je del uradne izjave Slovenske škofovske konference.

"*Raziskave na človeških zarodkih so etično nesprejemljive, kadarkoli gre za ustvarjanje in žrtvovanje zarodka v te namene*. Predmet razprave o financiranju raziskav na embrionalnih matičnih celicah naj bi bila uporaba nadštevilnih zarodkov iz postopkov oploditve z biomedicinsko pomočjo, ki so tako in tako namenjeni uničenju. Ustvarjanje zarodkov za namene raziskav je namreč skoraj povsod z zakonom prepovedano. ... KME sodi, da *odvečni zarodki iz postopkov oploditve z biomedicinsko pomočjo niso etično nevtralen vir, kajti njihova uporaba lahko vpliva na našo predstavo o moralnem statusu človeškega zarodka in na naše poglede na sprejemljivost instrumentalizacije, popredmetenja človeškega življenja*.

... obstajajo alternative raziskovanju na embrionalnih matičnih celicah, za katere ni treba žrtvovati novih človeških zarodkov. Mnoge raziskave je mogoče in treba opraviti na obstoječih linijah embrionalnih matičnih celic, na živalskih modelih in posebno na matičnih celicah, pridobljenih na etično neoporečne načine iz popkovnične krvi in iz tkiv rojenih človeških bitij. Pomembno etično načelo veleva, da se znanje najprej poskusi pridobiti na etično manj problematične načine. Poleg tega so projekti te vrste po mnenju nekaterih uglednih znanstvenikov celo bolj obetavni, tako za znanost kot za pričakovano terapevtsko uporabo. Zrelejše matične celice iz odraslih ljudi so za rabo pri bolnikih varnejše kot embrionalne matične celice, ki so pluripotentne in se lahko razvijajo v nezaželenih smereh« (Vugrinec, 2006; *moj poudarek*, glej tudi Trontelj, 2007: 44).

»Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci izraža obžalovanje in prizadetost nad odločitvijo Vlade Republike Slovenije, da podpre raziskovanje na embrionalnih matičnih celicah, se pravi na celicah, ki se pridobivajo iz človeških zarodkov, kar ima za posledico tudi uničenje le-teh … … Spremljajoča resolucija sicer pravi, da raziskave na človeških zarodkih, ki imajo za posledico uničenje le-teh, niso dovoljene, toda drugače embrionalnih matičnih celic sploh ni mogoče pridobivati, zato je spremljajoča resolucija varljiv pesek v oči. … Katoliška Cerkev odločno nasprotuje vsakemu ustvarjanju in uničevanju človeških zarodkov v raziskovalne namene. *Takšne raziskave so namreč vedno v nasprotju tako z dostojanstvom slehernega človeškega bitja* kot tudi z *Listino o temeljnih pravicah Evropske unije*. Ta v svojem prvem členu govori, da ima vsako človeško bitje nedotakljivo dostojanstvo, ki mora biti vedno spoštovano in varovano. …*Obstaja nevarnost, da se bo pospeševalo mnenje, da je človeško življenje zgolj biološki material, ki nima moralne vrednosti in se ga sme uničevati*« (Čokl, 2006, *moj poudarek*).

Nekaj preliminarnih pojasnil

Preden se lotim seciranja ugovorov proti raziskavam na EMC, je prav, da bralcu olajšam sledenje z nekaj uvodnimi terminološkimi in vsebinskimi pojasnili. Najprej, trije osrednji pojmi pričujočega članka, »zgodnji embrij«, »oseba« in »potencial«, so brezupno ohlapni in večsmiselni. Sam jih bom zato v izogib nesporazumom uporabljal v naslednjem pomenu – z izrazom »zgodnji embrij« bom označeval predimplantacijsko obdobje (to je nekje do štirinajst dni po oploditvi), torej fazo v razvoju od oplojenega jajčeca (zigote) do vgnezdenja gmote celic v maternici, celične diferenciacije in nastanka embrija v pravem pomenu besede; izraz »oseba« bom uporabljal v zdaj že ustaljenem lockeovskem pomenu, za bitje z bogato paleto psiholoških lastnosti in sposobnosti (za čutenje, doživljanje, samozavedanje, samoupravljanje, razumno in avtonomno presojo in delovanje), ki narekujejo spoštovanje in/ali utemeljujejo pravico tega bitja do življenja; in končno, »*A*-jev potencial za *B*« v besedilu tega članka ne bo označeval gole možnosti, da iz *A* dobimo *B*, temveč, bolj specifično, »*A*-jevo (obstoječo) vzročno moč, ukoreninjeno v njegovi zgradbi ali naravi, da se razvije v določeni smeri (da, denimo, postane *B*) oz. da proizvede določene prihodnje izide (denimo, ustvari *B*)«.[5]

Zdaj pa še k dvema bolj vsebinskima pojasniloma. Prvo zadeva odnos med pravnimi in moralnimi vidiki razprave. V članku me bo bolj zanimala moralna in manj (če sploh) pravna plat problema. Ustvarjanje embrijev za raziskave je skoraj povsod po svetu z zakonom prepovedano. Mene namesto tega zato zan-

[5] Strokovno terminologijo sem za potrebe članka nekoliko prikrojil – tako bom namesto ustaljenega členjenja embrionalnega razvoja na fazo zigote (od oploditve do diferenciacije celic v embrionalne klične plasti), fazo embrija ali zarodka (od namestitve do približno osmega tedna po oploditvi) in fazo fetusa ali plodu (od osmega tedna do rojstva) razlikoval le med embrijem ali zarodkom in fetusom ali plodom. Pri izbiri strokovnih izrazov sicer bolj ali manj zvesto sledim prevajalki klasičnega dela Nilssona & Hambergerja o začetkih življenja (Nilsson & Hamberger, 2007) in prevodnim rešitvam iz slovarja strokovnih izrazov s področja zdravljenja s celicami, genske terapije in tkivnega inženirstva, ki sta ga pripravila Primož Rožman in Mojca Jež (Rožman & Jež, 2009).

ima, prvič, ali je mogoče za embrije uničujočo rabo v raziskavah kako moralno opravičiti, in drugič, če se to da in če so zakonodajalca pri zakonski prepovedi vodili primarno ali izključno neutemeljeni moralni pomisleki, ali bi bilo treba v luči teh spoznanj čim prej ustrezno odpraviti omejitve, ki jih obstoječa zakonodaja nalaga tovrstnim raziskavam.[6]

Uporaba odvečnih embrijev za raziskave proti ustvarjanju novih embrijev za potrebe le-teh

Drugo pojasnilo se tiče odnosa med uporabo odvečnih embrijev za raziskave in ustvarjanjem embrijev v ta namen. Vsaj na prvi pogled se ti dve praksi po moralni plati pomembno razlikujeta. Uporaba odvečnih embrijev, ki jih tako ali tako čaka smrt, je intuitivno manj sporna kot ustvarjanje novih embrijev zaradi njihovega skorajšnjega uničenja. Tudi z vidika nekaterih moralnih načel in teorij narekujeta ti dve praksi različno moralno sodbo. Kdor, denimo, prisega na to, kar Miana Lotz (Lotz, 2009) imenuje "teza o moralni pomembnosti razlogov za spočetje", na stališče torej, da je za moralno sprejemljivost prokreativnih odločitev in dejanj nujno, da so nas v njih vodili moralno pravilni razlogi, ta se bo ob razloge za spočetje verjetno spotaknil v primeru ustvarjanja embrijev za raziskave, ne pa tudi v postopku oploditve z biomedicinsko pomočjo. In bo zato domnevni napačnosti namernega uničevanja embrijev, ki je skupno obema, v primeru raziskav dodal še nedopustnost njihovega ustvarjenja.

Toda sklicevanje na napačne prokreativne razloge pestita dve resni slabosti. Prvič, trditev, da je ustvarjanje embrijev zaradi njihove uporabe v za človeštvo koristnih, zanje pa usodnih raziskavah nesprejemljiv prokreativni razlog, ni tako samoumevna, kot bi nas radi prepričali kritiki tovrstnih raziskav. Večina ljudi verjame, da izjemoma smemo ubiti nedolžno odraslo osebo, če je to edini način, da rešimo drugo nedolžno odraslo osebo ali več njih (denimo v primeru Podivjanega tramvaja). Zakaj bi torej kar na slepo, brez prepričljivega argumenta verjeli, da v enake namene ne smemo ustvarjati človeških embrijev? In drugič, tudi če bi bil ta razlog v resnici moralno nesprejemljiv, tovrstna praksa zgolj zato še ne bi postala nedopustna, ker je teza o moralni pomembnosti razlogov za spočetje preprosto napačna. Iz kakšnih razlogov, s kakšnim namenom spočnemo, seveda ni čisto nepomembno. Razlogi za spočetje imajo lahko ekspresivno, presojevalno in/ali napovedno vrednost – včasih razkrijejo občutja, predstave in pričakovanja bodočih staršev, drugič njihovo primernost

[6] Pravno je področje raziskav na embrijih pri nas trenutno urejeno takole. Slovenski Zakon o oploditvi z biomedicinsko pomočjo prepoveduje pridobivanje človeških zarodkov (tudi kloniranih) za namene raziskav. Dovoljene so raziskave na tistih zarodkih in vitro, ki so ali neprimerni za prenos v maternico zaradi razvojnih napak ali pa predvideni za uničenje. Raziskave so upravičene samo, kadar iščejo odgovor na pomembno znanstveno vprašanje, do katerega ni mogoče priti na drug način, denimo z raziskavo na živalskih zarodkih. Z uporabo zarodka mora soglašati par, za katerega je bil v postopku oploditve z biomedicinsko pomočjo zarodek pridobljen. Raziskave na embrionalnih matičnih celicah so dovoljene znotraj navedenih omejitev. Za raziskave na splavljenem zarodku je potrebno soglasje ženske, ki je splavila. Zakon prepoveduje, da bi čas ali druge okoliščine splava prilagajali interesom raziskave, in narekuje, da se s splavljenim zarodkom ravna enako pietetno kot s truplom rojenega človeka.

za starševsko vlogo, spet tretjič pa njihov moralni značaj (katerikrat pa tudi vse od naštetega hkrati) (Lotz, 2009). Toda vse to v najboljšem primeru potrjuje njihovo posredno moralno relevantnost – njihova moralna vrednost je v celoti sporočilna in informativna, ne pa konstitutivna in formativna. Če so starši otroku s spočetjem in rojstvom naredili uslugo in po rojstvu zanj tudi primerno skrbijo, ni po moralni plati njihovim reproduktivnim odločitvam in dejanjem kaj očitati. Njihovi morebitni vse prej ko idealni vzgibi in razlogi za spočetje (če so jih, denimo, spočeli, da bi rešili propadajoč zakon ali pa ker niso hoteli zaostajati za znanci, ki že imajo tri otroke) bodo krojili moralno sodbo o njihovem značaju, na oceno o moralni vrednosti njihovega ravnanja pa ne bi smeli vplivati.

Elizabeth Harman (Harman, 2008) podpre sklep o moralni razliki med uporabo odvečnih in ustvarjanjem novih embrijev z nekoliko drugačnim argumentom. Njegova glavna prednost je, da ni odvisen od resničnosti teze o moralni pomembnosti razlogov za spočetje. Nekako tako gre. Vzemimo, da odvečnemu embriju odvzamemo celice notranje celične mase in ga tako uničimo. V tem primeru ga bomo prikrajšali za dobrino življenja osebe in posledično oškodovali. Na srečo, dodaja Harmanova, to oškodovanje ni preveč resno, saj so bile njegove možnosti za tovrstno življenje tako ali tako pičle. Če ga ne bi uporabili v raziskavah, bi namesto tega še nekaj časa žděl v hladilniku, nazadnje pa bi ga odplaknili v straniščno školjko – življenja osebe itak ne bi dočakal. Uporabo »odvečnih« embrijev v raziskavah bodo zato zlahka opravičile ogromne koristi od takih raziskav, tudi če zgodnjim embrijem priznamo poln moralni status.

To pa po mnenju Harmanove ne velja tudi za tiste embrije, ki smo jih ustvarili izključno zaradi odvzema matičnih celic. Ker jih čaka enaka usoda kot zamrznjene odvečne embrije, tudi njih z uničenjem v raziskavah ne oškodujemo za nič dragocenega. Kaj pa z njihovim ustvarjenjem? Na prvi pogled se tudi nad tem ne moremo zgražati – če embrija ne oškodujemo pretirano, s tem ko mu vzamemo možnost za življenje osebe, kako bi ga lahko oškodovali, ko mu tako možnost vsaj v načelu damo? Harmanova pa tu izvede presenetljiv obrat. Ko znanstvenik ustvari embrij zaradi odvzema njegovih matičnih celic, pravi, ustvari bitje s celo vrsto potreb, ki ne bodo nikoli zadovoljene, bitje, ki ne bo nikoli postalo oseba, ki bo prikrajšano za čudovite prednosti življenja osebe in namesto tega obsojeno na nekajdnevno življenje embrija. Z vidika embrija, zanj samega je to nepojmljiva tragedija, ena najhujših, kar ga lahko doletijo. Znanstveniki torej zavestno ustvarijo bitje z nezavidljivo usodo (bedno življenje embrija namesto bogatega življenja osebe) in ga na ta način hudo oškodujejo. Kako moralno pomembno je to oškodovanje, bo v končni fazi odvisno od embrijevega moralnega statusa – če je ta poln, nam bo oškodovanje (drugače kot pri odvečnih embrijih) priskrbelo zelo tehten moralni razlog za nasprotovanje raziskavam na matičnih celicah – s podobno težo kot pomisleki, zaradi katerih nasprotujemo raztelešenju zdrave odrasle osebe in presaditvi njenih zdravih organov petim umirajočim bolnikom.

Kako prepričljiv je ta argument? Ne pretirano. Najprej, njegov domet bo ostal precej omejen, tudi če bi se zanj izkazalo, da je zdrav – ustvarjanje embrijev za raziskave bo (bolj) nesprejemljivo (od zgolj uporabe odvečnih embrijev v enake

namene) samo ob neutemeljeni[7] predpostavki, da uživajo embriji poln moralni status in popolno moralno varstvo že v najbolj zgodnjih fazah svojega obstoja. Za povrh pa ta argument še zdrav ni. Harmanova namreč pri obravnavi ustvarjenih embrijev potihem spremeni sam okvir razprave. Škoda, ki jo povzročimo embrijem z njihovim stvarjenjem v raziskovalne namene, je namreč občutna in upoštevanja vredna le, če smo jim z ustvarjenjem priskrbeli pravo, resnično priložnost za življenje osebe. Ali smo jim ga res? Ne. Ker so bili ti embriji spočeti izključno zaradi raziskav, v katerih jih bodo uničili, jih od samega spočetja dalje čaka natanko enaka usoda kot odvečne embrije, se pravi skorajšnja smrt.[8] Če pa čaka ene in druge enako neizogiben skorajšnji konec, bi morala biti podobna tudi škoda, ki jo oboji utrpijo zaradi svojega uničenja.

Harmanova stoji tako pred dilemo: z ustvarjenjem embriji ali dobijo pravo priložnost za življenje osebe ali pa ne – in to dejstvo mora biti neodvisno od načrtov, ki jih imajo z njimi njihovi tvorci! Če čaka oboje, embrije, ustvarjene zaradi raziskav, in tiste, ustvarjene v procesu umetne oploditve, ob nastanku enaka usoda (in nobenega razloga ne vidim, zakaj bi zanikali, da če smo z ustvarjenjem zaradi raziskav na smrt obsodili prve, potem smo, s tem ko smo jih ustvarili v prevelikem številu, enako bridkemu koncu zapisali tudi druge; in obratno, če odmislimo načrte, ki jih imajo z njimi njihovi tvorci, in upoštevamo izključno objektivni potencial embrijev, potem imajo eni in drugi enako obetavne možnosti za življenje osebe), pa bo tudi škoda, ki jo bodo utrpeli zaradi svojega stvarjenja in uničenja, približno enaka – majhna v primeru, ko bo prikrajšanje neznatno, in ogromna v primeru, ko jih bomo prikrajšali za dragoceno življenje osebe. Med uporabo odvečnih in v raziskovalne namene ustvarjenih embrijev potemtakem ni prostora za kak viden moralni mejnik.

Argument za nedotakljivost zgodnjih embrijev

Najbolj prepričljiv argument proti uporabi embrijev kot vira embrionalnih matičnih celic za raziskave gradi na analogiji z neprostovoljnim odvzemom telesnih organov odraslemu človeku. Ker se večini ljudi upira misel, da bi odvzeli organe enemu človeku in jih presadili petim drugim, na smrt obsojenim bolnikom, je naloga nasprotnikov raziskav navidez enostavna – prepričati nas morajo le, da je odvzem embrionalnih matičnih celic iz blastociste embrija po moralni plati temu dovolj podoben in da zato terja enako odločno moralno obsodbo.

Težava je v tem, da taiste večine uboj zgodnjega embrija še zdaleč ne vznemirja tako kot uboj odraslega človeka. Rojeni ljudje imamo svoje človeško dostojanstvo in/ali pravico do življenja, in če nas ubijejo (ali pa to vsaj storijo brez naše privolitve), nam to dostojanstvo krnijo in to temeljno pravico kratijo. Nad

[7] Kot bom dokazoval v nadaljevanju.

[8] Izhodiščna verjetnost, da bodo dočakali življenje osebe, je pri »raziskovalnih« embrijih kvečjemu nižja kot pri zamrznjenih odvečnih embrijih, ki lahko vsaj upajo na prenos v maternico v drugem ali tretjem oploditvenem ciklusu.

predlogom, da bi enako človeško dostojanstvo in enako pravico do življenja priznali tudi človeškim embrijem, pa smo upravičeno precej manj navdušeni. Naloga kritikov raziskav na embrijih je zato v resnici vse prej ko enostavna – če naj argument po analogiji s prisilnim odvzemom telesnih organov odraslemu človeku steče, nas mora najprej prepričati, da so naši pomisleki glede do pripisa polnega moralnega statusa embrijem neutemeljeni. Da se torej embriji v svojih moralnih pravicah in spoštovanju, ki gre njihovim interesom in dostojanstvu, ne razlikujejo bistveno od otrok in odraslih.

Do omenjenega sklepa vodita dve poti. Dokazujemo lahko, da embriji to, kar zagotavlja odlikovan moralni status odraslim ljudem, dejansko že imajo ali pa da imajo to vsaj potencialno.[9] Skladno s tem lahko razlikujemo med dvema različicama argumenta iz analogije, aktualno in potencialno.

Aktualna različica

(1) Uboj nedolžne osebe zaradi tuje koristi je nedopusten, vsaj v običajnih okoliščinah (ker bi jo v takem primeru uporabili izključno kot sredstvo za uresničenje kakih svojih smotrov, oseb pa se, kot vemo od Kanta, ne sme obravnavati izključno kot sredstev).

(2) Če bi bili zgodnji embriji osebe, bi bilo njihovo uničenje zaradi pridobitve matičnih celic za raziskave moralno enakovredno uboju nedolžne odrasle osebe zaradi pridobitve njenih zdravih organov za presaditev (in nedopustno iz istega razloga, namreč kot primer prepovedane instrumentalizacije človeških oseb).

(3') Embriji so dejanske nedolžne osebe.

potemtakem

(8) se uničevalnih ne-terapevtskih raziskav in/ali poskusov na človeških embrionalnih matičnih celicah ne da moralno opravičiti, tudi če bi se izkazale za izjemno poučne oz. bi z njimi rešili življenje tisočem ljudi (in je zato edino prav, da ostanejo še naprej nezakonite).

Potencialna različica

Si deli prvi dve premisi z aktualno različico. Ključno razliko vpelje tretja premisa:

(3*) Embriji so potencialne nedolžne osebe.

[9] V članku bom predpostavil, da je to, kar samo po sebi zadošča za poln moralni status, osebstvo [*personhood*] oz. lastnost »biti oseba«. Kaka druga, šibkejša predpostavka, denimo da imajo tudi embriji enako močan življenjski interes kot rojeni ljudje, bi zagovornikom argumenta iz analogije nedvomno precej olajšala delo. Ker pa želim ohraniti intuitivno moč očitka o nedopustni instrumentalizaciji embrijev, le-ta pa je najbolj problematična (oz. taka edino), kadar so njene žrtve osebe, bom vztrajal, da je za poln moralni status, tak, ki ne vključuje le pravice do življenja, ampak tudi pravico do spoštovanja človekove vrednosti kot cilja po sebi, nujno, da si oseba, bodisi dejansko ali pa vsaj potencialno.

(4) Potencial za značilnost, ki je moralno pomembna sama po sebi, je sam po sebi moralno pomemben.

(5) Biti oseba (osebstvo) je moralno pomembna značilnost.

torej (iz 3, 4 and 5)

(6) Potencial za osebstvo je sam po sebi moralno pomemben.

torej

(7) Je tudi zgodnje človeške embrije nedopustno uničevati zaradi tuje koristi.

potemtakem

(8) se uničevalnih ne-terapevtskih raziskav in/ali poskusov na človeških embrionalnih matičnih celicah ne da nikoli moralno opravičiti, tudi tedaj ne, če bi se izkazali za izjemno poučne in/ali koristne (in je zato edino prav, da ostanejo še naprej nezakoniti).

Kako prepričljiv je torej zgornji argument iz analogije? Bojim se, da ne preveč. Kar štiri premise v zgornjem argumentu, (3), (4), (6) in (7) so namreč hudo sporne oz. slabo podprte. Različica s premiso (3'), ki obravnava zgodnje embrije kot dejanske osebe, je, kot bomo kmalu videli, problematična že na prvi pogled. Različica s (3*), ki jim priznava zgolj (zaenkrat še neuresničen) potencial za dejansko osebo, je resda šibkejša (v smislu, da je to premiso lažje zagovarjati, a tudi v smislu, da ta šibkeje podpira sklep o spoštovanju, ki naj bi ga zaradi potenciala za osebstvo dolgovali zgodnjim embrijem) in zato manj sporna. Jo pa zato pesti kopica drugih, nič manj resnih težav.

V članku bom dokazoval naslednje:

(i) Nobena kolikor toliko sprejemljiva metafizična in moralna teorija osebskosti ne bo v zigotah in zgodnjih embrijih videla dejanskih oseb.

(ii) Pravzaprav bi v luči relevantnih statističnih podatkov zgodnje embrije težko šteli celo za potencialne osebe.

(iii) Tudi če zgodnjim embrijem priznamo potencial za dragoceno osebstvo, jim to ne bo zagotovilo niti delnega, kaj šele poln moralni status.

(iv) Tudi če bi jim njihov potencial za dragoceno osebskost uspel zagotoviti vsaj osnovno moralno varstvo, jih s tem še ne bo nujno zaščitil pred instrumentalizacijo, to je pred zanje usodno rabo v raziskavah in poskusih. Kajti

(v) ta potencial v skladu z načelom dejanske prihodnosti zagotavlja moralno varstvo samo embrijem z dejansko prihodnostjo, te pa embriji, namenjeni za raziskave nimajo;

(vi) zgodnji embriji ne premorejo dostojanstva, ki bi jim ga utegnili z rabo v poskusih in raziskavah okrniti, in

(vii) njihova premišljena in preračunljiva uporaba v raziskavah in poskusih je morda celo najboljši način, da se primerno poklonimo vrednosti njihovega že in še ne uresničenega človeškega potenciala.

Pa pojdimo lepo po vrsti.

(i) Embriji niso dejanske osebe.

Če bi bili zgodnji embriji dejanske in ne zgolj potencialne osebe, bi bilo mogoče sklep (8), ki pravi, da jih ne smemo uničevati zaradi tuje koristi, izpeljati neposredno iz premise (1).

Taka utemeljitev posebnega moralnega statusa zgodnjih embrijev pa ni preveč priljubljena. Razlog za to je na dlani. Tako kot želod še ni hrast in njegovega konca (v primeru, da, denimo, z njim svojo lakoto poteši veverica) ne objokujemo v enaki meri kot padca mogočnega hrasta pod drvarjevo sekiro (Sandel, 2007), in podobno kot jajce ni kokoš (in se bomo zato nad zakolom piščanca zaradi nedeljskega kosila bolj zgražali kot nad ubojem jajca zaradi jutranje omlete) (Singer, 1993), tudi embriji niso dejanske osebe in zato vsaj *prima facie* ne morejo biti upravičeni do enake moralne in zakonske zaščite, kot jo uživajo odrasle človeške osebe.

Ta očitek lahko poskusimo zavrniti na dva načina:

(a) že zgodnji embrij je oseba v smislu, da je po svojem bistvu, po svoji notranji naravi programiran, naravnan, da se bo razvil v polnovredno, polnokrvno osebo; oseba, katera postopoma postaja, je torej vseskozi latentno, imanentno, skoraj okultno že prisotna v njem; najustrezneje bi ga zato opisali kot nedovršeno osebo, osebo v nastajanju.

(b) zgodnji embrij je iste vrste bitje, namreč človek, bitje z razumno naravo, kot otrok ali odrasel človek – razlikujejo se kvečjemu v doseženi stopnji razvoja, ne pa tudi po svojem bistvu ali intrinzični naravi.

Začnimo z manj obetavno strategijo (a). To stališče lepo ponazarja, nehote pa tudi karikira naslednja Tertulijanova misel: "Preprečiti rojstvo nekoga je premišljen umor; malo pomembno je, ali ubijemo dušo po tem, ko se je že rodila, ali pa jo usmrtimo ob rojstvu. *Kdor bo nekega dne postal človek, ta že (vseskozi) je človek*."[10]

Tertulijanovo stališče je v sebi prav očitno protislovno in se tega sploh ne trudi prikriti. Če je embrij vseskozi že človek, zakaj mora potem to šele postati? In kako je sploh mogoče postati nekaj, kar že si? »Postajanje« in njegov trpni korelat, »nastajanje« implicirata spremembo skozi čas, ta pa neidentiteto, v količini ali vrsti stvari ali lastnostih, med izhodiščnim in končnim stanjem.

Zgornja misel pa dopušča tudi bolj dobronamerno tolmačenje. V skladu z njim nobena stvar ne more postati nič drugega kot to, kar po svojem bistvu (že) vseskozi je. Enako velja za ljudi – to, kar po svojem bistvu smo, smo nujno ves čas, in če je za nas, ljudi naša človeška narava (kot je verjel že Aristotel) bistve-

[10] Navedeno po Baron (Baron, 1998: 158); *poudarek je moj*.

na, potem smo v nekem smislu vedno že bili to, kar skozi razvoj in odraščanje šele postajamo, namreč ljudje. Interpretacija človeškosti kot našega bistvenega atributa nekaj dvomov glede koherentnosti strategije (a) sicer odpravi, jo pa hkrati skrči na strategijo (b).

Strategija (b) vsaj na prvi pogled obeta več. Je dedič častitljive metafizične tradicije, ki razume človeška bitja v tradicionalnih metafizičnih kategorijah, kot razumne individualne substance. Sodobni privrženci tega pojmovanja so te danes nepriljubljene kategorije opustili in tako so »razumne individualne substance« zamenjala »bitja z razumno naravo«.

Argument proti ubijanju embrijev, ki gradi na ideji človeškega bistva ali intrinzične narave, je enostaven in po svoje genialen: če se strinjate, da pripadata dostojanstvo in pravica do življenja *dejanskim človeškim bitjem*, vas je treba le še prepričati, da so tudi zgodnji embriji taka bitja, pa bo poseben moralni status pripadel tudi njim.[11] Za odmero moralnega statusa po tem predlogu ni odločilno, kakšen potencial premoreš, temveč, kaj si.[12] Ker se embriji po svoji intrinzični naravi, po tem, kakšne vrste bitja so, ne razlikujejo od odraslih ljudi, moralni status pa je vezan na intrinzično naravo stvari, bodo – ali pa bi vsaj morali biti – deležni enakega moralnega varstva kot odrasli ljudje.[13]

Tu je nekoliko daljši, zato pa toliko bolj zgovoren primer takega sklepanja:

»Temeljna biološka dejstva podpirajo stališče, po katerem so človeški embriji dejanska človeška bitja v najzgodnejši fazi svojega naravnega razvoja. Človeški embriji (ali plodovi, ali otroci) se od odraslih človeških bitij ne razlikujejo po vrsti (kot, denimo, korenje ali aligatorji); razlika med njimi je zgolj razlika v fazi ali stopnji razvoja natančno enega in istega bitja.

V nasprotju z gametami in odraslimi celicami, ki bi jih lahko uporabili pri kloniranju, posedujejo človeški embriji v sebi ne le vso potrebno organizacijsko informacijo, temveč tudi aktivno dispozicijo, da uporabijo to informacijo pri usmerjanju razvoja do stopnje odraslega človeškega bitja. Če jih oskrbimo s primernim okoljem in hrano in zaščitimo pred nezgodami, boleznimi ali namernim nasiljem, bodo v celovitem, samo-usmerjajočem se procesu zorenja zrasli v odraslega človeka, ne da bi pri tem trpeli njihova identiteta in enkratnost. Vsak od nas je zdaj isti človeški posameznik, ista substancialna bitnost, ki se bo

[11] Za različne verzije tega argumenta glej Lee & George (2001) in (2006), ter Tollefsen (2008).

[12] Lee in George (2006) se od argumentov iz potenciala celo izrecno ogradita: "predmet razprave ni 'potencialno človeško življenje' – *ta dvomljiv in po vsej verjetnosti nekoherenten pojem*, ki ga midva in nekateri drugi nasprotniki pobijanja embrijev zavračamo" (prav tam, *moj poudarek*).

[13] Prednosti te strategije so očitne. Če je vaš moralni status odvisen od tega, ali ste človeško bitje ali ne, postane za pripis polnega moralnega statusa ključno, kdaj človeško bitje (določen primerek človeškega rodu) nastane. Če je to v trenutku oploditve, bo popolnega moralnega varstva deležna že zigota, če kasneje, pa oblika življenja, značilna za ustrezno razvojno fazo. Ker je lažje določiti trenutek nastanka človeškega bitja kot pa trenutek nastanka osebe, bo nova moralna ločnica zarisana z večjo ostrino. Druga prednost strategije je, da opre moralni status na intrinzično in, kar je še pomembneje, nespremenljivo podlago, na tisto, kar po svoji najglobji naravi oz. bistvu smo, namreč človeška oz. razumna bitja.

pozneje najprej plazila, potem hodila, nato govorila, potem tuhtala in se odločala ter končno počela vse, kar počnejo odrasla človeška bitja.

Odraslega človeka ni nedopustno ubiti zato, ker bi dosegel določeno stopnjo razvoja (intelektualnih sposobnosti ali zavestnega doživljanja), temveč zaradi tega, kar je, namreč človeško bitje. (To izhaja iz moralnega dejstva, da je ljudem kot razumnim bitjem lastno notranje dostojanstvo). Človeško bitje ima torej dostojanstvo in pravico do življenja od trenutka nastanka dalje; nastane pa ali z oploditvijo, kot v primeru spolnega razmnoževanja, ali pa z uspešno dovršitvijo procesa prenosa jedra somatske celice v izpraznjeno jajčno celico, kot pri kloniranju« (Lee & George, 2006, podobno tudi Lee & George, 2001).

Skrbno branje razkrije, da vsebuje navedeni odlomek dva argumenta – prvi metafizični, podpira sklep, da je embrij isto človeško bitje kot odrasel človek, le nekaj stopenj razvoja ju loči; drugi, moralni, pa uporabi ta zaključek kot ključno premiso v argumentu za sklep, da je uboj embrija enako napačen kot uboj odraslega človeka.

Metafizični argument:

(1) Vsak embrij je tudi v najzgodnejši fazi razvoja natančno isti človeški posameznik, ista posamična substanca ali bitnost, ki bo pozneje lezla, nato hodila, nato govorila, potem razmišljala, se odločala in delovala na način, značilen za zrela človeška bitja.

(2) človeški embrij (ali zarodek ali otrok) in zrelo, odraslo človeško bitje nista dve različni vrsti stvari/bitij (podobno kot so ljudje in korenje ali aligatorji dve različni vrsti stvari), temveč dve različni fazi ali stopnji v razvoju enega in istega bitja.

(3) Po svoji intrinzični naravi ali bistvu smo odrasli ljudje človeška bitja, to je bitja z razumno naravo.

(4) To, kar po svoji naravi oz. bistvu smo, smo (nujno) v vseh fazah svojega življenja: kot zarodek, plod, novorojenec, otrok, najstnik, odrasla oseba in starostnik.

Torej

(5) so tudi zgodnji embriji (tako kot odrasli ljudje) človeška bitja, to je bitja z razumno naravo.

Moralni argument:

(6) Svoje dostojanstvo in pravico do življenja dolgujemo ljudje temu, da smo po svoji naravi ali bistvu razumna bitja (»bitja z razumno naravo«).

(7) Odraslega človeka torej ni nedopustno ubiti zato, ker bi dosegel določeno stopnjo razvoja, temveč zaradi tega, kar je po svoji naravi, namreč človeško bitje oz. bitje z razumno naravo.

(8) Vsa človeška bitja zato posedujejo notranje dostojanstvo in pravico do življenja.

(9) za vsako človeško bitje velja, da mu enako dostojanstvo in pravica do življenja pripadata v vseh fazah oz. na vseh stopnjah razvoja, od zigote do trupla.

(9*) Dostojanstvo in pravica do življenja nam, skratka, pripadata v vsakem trenutku našega obstoja, se pravi od trenutka, ko nastanemo oz. pričnemo obstajati, pa vse do trenutka, ko preminemo oz. prenehamo obstajati.

(10) Človeško bitje nastane, prične obstajati z oploditvijo jajčeca (v primeru spolne reprodukcije) oz. z uspešnim prenosom jedra odrasle celice v jajčno celico (v primeru kloniranja).

torej

(11) pripadata tudi zgodnjim embrijem (v enaki meri kot odraslim ljudem) na njihovi razumni naravi temelječe dostojanstvo in pravica do življenja.

Kaj reči o tem nedvomno zanimivem poskusu zagovora embrijevega moralnega statusa in pravic? Nekaj odlik sem argumentu na kratko že priznal, zato naj se zdaj posvetim bolj opaznim slabostim. Moj vtis je, da predlagana strategija kljub navidezni privlačnosti nazadnje spodleti. Končni sklep dolguje nekaj svoje prepričljivosti dvoumnosti ključnega pojma "človeškego bitje", problematičnim premisam in enemu ali dvema neveljavnima korakoma.

Začnimo na začetku. V skladu s prvo premiso sta embrij in odrasel človek "natančno isti človeški posameznik, ista posamična substanca ali bitnost«, ki je nastala z oploditvijo. Druga premisa to misel dopolnjuje, rekoč, da so razlike med embrijem in odraslim človekom razlike v stopnji razvoja enega in istega posamičnega bitja in ne morda razlike med dvema vrstama bitij. Obe premisi potihem predpostavljata, da je zgodnji embrij posamično človeško bitje, substanca oz. bitnost. Vrsta embrioloških spoznanj pa vzbuja dvome, ali je zgodnji embrij res prepoznavno enovita (oz. v primeru, da je sestavljen iz neodvisnih delov, vsaj organizacijsko poenotena) bitnost, ki se ohranja skozi vrsto razmeroma drastičnih sprememb. Trije pojavi v razvoju embrija imajo neposredne implikacije za metafizično razpravo o embrijevi identiteti: možnost cepitve embrija in nastanka enojajčnih dvojčkov, možnost odvzema embrionalnih celic in njihovega razvoja v samostojne, genetsko istovetne embrije, ter naposled diferenciacija celic blastociste v pravi embrij in trofektoderm.[14]

Oglejmo si najprej možnost cepitve embrija in nastanka enojajčnih dvojčkov, ki je navzoča vse do nekje štirinajstega dne po oploditvi. Ta možnost povzroča težave prav vsem poskusom, da bi opisali nastanek človeškega bitja v tradicionalnih metafizičnih kategorijah. Dva medsebojno izključujoča opisa dogajanja sta nam na voljo, vsak s svojim naborom protiintuitivnih implikacij: (a) da

[14] Oderberg (2008) se s tem ne strinja: "Na embrijevo individualnost ne (more) vpliva(ti) ne to, kaj bi lahko storil (se, denimo, razcepil), in ne to, kaj bi se mu lahko zgodilo (denimo odvzem totipotentnih celic)."

pred vgnezditvijo embrija in preobrazbo totipotentnih celic v pluripotentne embrij kot posamično, samostojno, prepoznavno bitje sploh ne obstaja (Eberl, 2006; Ford, 2002; Buckle, 1990), in pa (b) da je zgodnji embrij od trenutka oploditve dalje tako bitje in da se v primeru njegove cepitve zgodi naslednje – zgodnji embrij povzroči nastanek dveh novih bitij, dveh novih embrijev, sam pa pri tem preneha obstajati (Oderberg, 2000a; Deckers, 2007).

Iz prvega stališča izhaja, da nihče ni nastal ob oploditvi, temveč nedoločljivo število dni kasneje. Da, skratka, spočetje nikoli ne sovpada z oploditvijo. Drugo stališče se glede tega nekoliko bolje ujema z našimi predfilozofskimi intuicijami. Po tem pojmovanju nas je ogromna večina nastala ob oploditvi, le enojajčni dvojčki so nastali nekoliko kasneje, ob delitvi izvornega embrija na dva nova embrija – takrat je namreč eno posamično bitje, izvorni embrij, prenehalo obstajati, iz njega pa sta nastali dve novi posamični bitji, dva genetsko istovetna nova embrija. A tudi to stališče je po svoje protiintuitivno. Ob sprejemljivi predpostavki, da ni nobeden od novih embrijev istoveten z izvornim (to je, da izvorni embrij ne biva dalje *kot* eden od njiju), namreč sledi, da izvorni embrij ni istoveten z nobenim obstoječim bitjem in je moral torej po delitvi sam prenehati obstajati. Toda kje je potem njegovo truplo? Je pač prenehal obstajati, ne da bi za seboj pustil truplo, na ta izziv zdravi pameti hladno odvrne Oderberg – tudi smrt brez trupla je po njegovem, vrsta smrti, ki te lahko doleti, konec koncev trupel tudi tisti, ki so jih pokončali streli iz razblinjujoče pištole [*vaporising gun*], ne zapustijo za seboj! Nekako v smislu, zanemarimo za trenutek, da takih pištol ni in se pretvarjajmo, da jih je v načelu mogoče izdelati! In kakor da ni ta predlog že sam po sebi dovolj bizaren, ga dopolni še z namigom, da bi bilo prav, da smrt izvornega embrija sicer obžalujemo, »vendar zadržano in z določeno mero olajšanja«, saj nam je usoda z nastankom dvojčkov več kot preplačala škodo, ki smo jo utrpeli z njegovo smrtjo.[15]

Lotimo se zdaj drugega metafizično zagatnega pojava, načelne možnosti odvzema totipotentnih celic embriju in njihovega razvoja v pet, šest ali celo osem samostojnih človeških bitij. Kako bi najbolje opisali razmerja med izvornim embrijem in embriji, nastalimi po takem postopku? Privrženec stališča, da se obstoj novega posamičnega bitja prične z oploditvijo, se znajde tu v podobni zadregi kot pri delitvi embrija in nastanku enojajčnih dvojčkov – ker ni izvorni embrij istoveten z nobenim od načrtno razvitih, bo prisiljen priznati, da je v primeru odvzema in samostojnega razvitja vseh osmih totipotentnih celic izvorni embrij preprosto prenehal obstajati in da (oz.) je iz njega nastalo osem novih samostojnih bitij.

[15] Konkurenčni metafizični opis dogajanja – da pred delitvijo embrija, odvzema totipotentnih celic in diferenciacije celic blastociste posamične, prepoznavne bitnosti ali ni ali pa je njihovo natančno število vsaj nedoločljivo, odpravi Oderberg tako mimogrede, z levo roko. S takim metafizičnim opisom, pravi, bi se obvezali k absurdni trditvi, da preteče po oploditvi še kar nekaj časa do nastanka prvega samostojnega, posamičnega bitja (češ, »če je v načelu nedoločeno, koliko je *x*-ov, potem ni nobenega *x*-a«). Toda v nasprotju z njegovim očitkom ni mogoče najti na trditvi, da stoji na začetku procesa skupek ali gmota celic, ki se delijo (izdelujejo lastne kopije in se tako množijo), in da se prične šele z njihovo diferenciacijo oblikovati dovolj organizirana in celovita bitnost, da jo je mogoče opredeliti kot posamično človeško bitje, niti sence absurdnosti. Ni vse, s čimer se težko sprijaznimo oz. kar si težko predstavljamo (kaj šele vse, s čimer ima težave Oderbergova domišljija), zato že tudi absurdno.

Oderberg skuša kar se da zmanjšati pomen tega pojava. Na odvzemu ene ali dveh totipotentnih jajčec, pravi, ni nič metafizično problematičnega – za nič drugega ne gre pri tem kakor za preprosto odstranitev celic iz organizma, ki v ničemer ne okrni izvornega embrija. Pri odvzemu treh ali petih celic bo odgovor na vprašanje, ali je izvorni embrij preživel ali ne, odvisen od splošne teorije o tem, kdaj bitnosti nastanejo in kdaj preminejo. V opisanem dogajanju ni, skratka, po njegovem nič posebej metafizično zagatnega – preštevanje embrijev bo odvisno od tega, koliko totipotentnih celic je treba iz izvornega embrija odstraniti, da bo ta prenehal obstajati.

Taka rešitev pa diši po tiščanju glave v pesek. Ne glede na število odvzetih totipotentnih celic se lahko zmeraj legitimno vprašamo, v kakšnem razmerju so iz njih razviti samostojni embriji do izvornega embrija. Razlika v številu celic postane pomembna le posredno – edino v primeru odvzema vseh osmih totipotentnih celic in njihovega razvitja v osem samostojnih bitij se zagovorniki teze o obstoju človeka od trenutka oploditve dalje ne morejo sprenevedati, da se je izvorno bitje v tem postopku ohranilo. Zato so prisiljeni priznati ali, da je postalo vsako od teh osmih bitij, ali da je postalo samo eno od njih (katero le?) ali pa da je proizvedlo (to je povzročilo njihov nastanek) vseh teh osem bitij (naenkrat, po vrsti?), pri čemer je samo prenehalo obstajati. Nobena od teh možnosti, se bojim, ni bistveno bolj privlačna od drugih, vse skupaj pa ne obetajo veliko.

Posvetimo se za konec še diferenciaciji celic blastociste v pravi embrij in trofektoderm in implikacijam tega pojava za tezo, da je embrij od trenutka oploditve dalje prepoznavno, samostojno, posamično človeško bitje.

Pred vgnezditvijo v maternici in oblikovanjem tako imenovanega embrija v pravem pomenu besede, bitja, ki se prične oblikovati okrog štirinajstega dne po oploditvi in katerega vzdrževanje postopoma prevzameta maternica in posteljica, bi embrij najustrezneje opisali kot »brezoblično gmoto celic«, nastalih z vrsto delitev enoceličnega oplojenega jajčeca. Tak embrij je del organskega sistema, ki se je sicer razvil iz oplojenega jačeca in torej iz njega izvira, ni pa z njim istoveten (ni iste vrste bitje kot oplojeno jajčece).[16] Dotlej brezoblična gmota celic se začne notranje diferencirati šele ob vstopu v maternico, tik pred vgnezditvijo v steno maternice. Iz celic notranje celične mase se prične tako oblikovati »pravi embrij«, zasnova telesa novega bitja, medtem ko celice na zunanjem obodu oblikujejo trofektoderm, ki v nadaljevanju poskrbi za namestitev v maternici in iz katerega se razvijejo posteljica, popkovina in plodovnica.

O tem, ali ima opisana faza embrionalnega razvoja kake neposredne metafizične implikacije, so lahko mnenja deljena. Vsaj na prvi pogled pa se tudi to dogajanje slabo ujema s hipotezo o zigoti kot prepoznavnem posamičnem, samostojnem bitju. Najprej, temu, čemur pravimo zgodnji ali proto-embrij, očitno manjkata notranja razčlenjenost in celovita, holistična funkcionalna organiziranost,

[16] Zakaj oplojenega jajčeca ne gre enačiti s »pravim« embrijem? Zato, ker spremembe, skozi katere oplojeno jajčece gre, niso spremembe, skozi katere bi se zigota razvila oz. preobrazila v »pravi embrij«. Dogajanje bi bolj ustrezno opisali kot »proces diferenciacije, v katerem različne celice, nastale v najzgodnejšem obdobju po oploditvi, prevzamejo različne funkcije, pri čemer je razvoj 'pravega' embrija samo ena od njih« (Buckle, 1990). Zato ni nobene take skupine specializiranih celic, ki bi jo lahko izvzeli in zanjo rekli, da je isti posameznik, isto bitje kot oplojeno jajčece.

značilni odliki samostojnih organizmov. Dalje, embrijevo telo se oblikuje šele ob vgnezdenju – pred to fazo se izraz »embrij« nanaša kar poprek na celotno gmoto celic, od katerih morda niti ena ne bo tvorila »pravega« embrija. To ni, kot bi se lahko komu zdelo, zgolj jezikovni spor o tem, ali je prav, da z enim in istim izrazom, »embrij«, v fazi morule označujemo celotno tvar, nastalo z delitvijo oplojenega jajčeca, kasneje, po embrijevem vgnezdenju in notranji diferenciaciji pa zgolj en njen del, namreč »pravi« embrij, ali pa bi bilo nemara bolje ta izraz prihraniti za embrij v pravem pomenu, za poprejšnjo nerazločeno gmoto celic pa poiskati kak drug, ustreznejši izraz. (Podobno kot z izrazom »fetus« oz. »plod« označujemo zgolj telo v maternici razvijajočega se bitja, brez njegovega podpornega okolja, posteljice, popkovine in plodovnice, bi bilo tudi izraz »embrij« bolje prihraniti zgolj za oblikujoče se telo samega embrija, namesto da z njim poleg embrija označujemo še tudi trofektoderm, njegovo neposredno podporno okolje. Pravila besedne rabe pa v končni fazi seveda vsaj toliko kot logika krojijo tudi pragmatični premisleki). Tudi ni pametno iz jezikovnih intuicij izpeljevati preveč daljnosežne metafizične sklepe. Pa vendar, kdo ima prav? Ti, ki vidijo v dejstvu, da lahko šele po notranji diferenciaciji razlikujemo med »pravim« embrijem in trofektodermom, potrditev svoje teze, da embrija pred to fazo sploh ni, da z njim izgine tudi privid posamičnega, samostojnega bitja in da se zato izraz »embrij«, ko ga uporabljamo za označevanje nerazločene gmote celic, nanaša na nekaj kvalitativno drugačnega, na drugačno bitnost (zbirko oz. agregat celic)? Ali oni, ki vztrajajo, da to še ne dokazuje, da embrij pred notranjo diferenciacijo in nastankom »pravega« embrija, v fazi morule, denimo, še ne bi obstajal, in zato ne vidijo nič pregrešnega v tem, da uporabljamo izraz »embrij« za označevanje stvari (morule), ki se notranje sploh še ni razčlenila?

Moje jezikovne in metafizične intuicije so enoznačno na strani prvih. Brez argumentov, s katerimi bi jih podprl, to seveda nima kake posebne teže. Izid pričujoče razprave bodo, tak je vsaj moj laični vtis, v končni fazi krojile znanstvene podrobnosti, zato je zaenkrat še negotov. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da vzbujajo metafizični problemi in uganke, ki nam jih zastavljajo zgoraj opisani pojavi, resne dvome o bolj ali manj samoumevni predpostavki, da je že zgodnji embrij prepoznavna posamična bitnost. Z rahljanjem tega temelja pa se bodo pričeli kot hiša iz kart podirati še drugi sklepi, na katerih temelji potencialistov zagovor embrijev: da smo z oploditvijo nastali, da od takrat obstajamo kot posamično človeško bitje in da nam zato od vsega začetka dalje pripadata dostojanstvo in pravica do življenja.

Druga premisa je problematična še iz enega razloga. V skladu z njo embrij in odrasel človek nista dve različni bitji, temveč eno in isto posamično bitje na različnih stopnjah razvoja. Ta razlaga se nedvomno lepo ujema z našimi predfilozofskimi intuicijami. Ali imamo še kak drug dober razlog, da jo sprejmemo? Kako prepričljiva bo ta karakterizacija odnosa med embrijem in odraslim človekom, bo v veliki meri odvisno od ocene, kako tehtna je njegova primerjava s transformacijo, ki jo, denimo, ob prehodu v zrelo obdobje doživi najstnik. Da bi se račun izšel, bi moralo držati naslednje – podobno kot velja za najstnika, da je po prehodu v zrelo obdobje *postal* odrasel človek, ne pa da je, denimo, *proizvedel* odraslega človeka in ob tem sam *prenehal obstajati*, bi moralo tudi

za premene embrija veljati, da ta najprej plod in nato otrok (in še kasneje najstnik in tako dalje) *postane*, ne pa morda, da je vsa ta različna bitja po vrsti *proizvedel*.

Težava z omenjenim predlogom je, da je nosilec tako imenovanega razvojnega potenciala (potenciala, da postanemo nekdo ali nekaj), ki nedvomno odlikuje najstnike v razmerju do odraslih oseb, lahko spet samo samostojno, posamično bitje, ki se v razvoju spreminja (v nekaj drugega) (Buckle, 1990). Zgodnji embrij pa taka prepoznavna posamična, samostojna bitnost ni. Kot skupek nediferenciranih celic (resda opremljenih z enotnim razvojnim programom) ga zato krasi kvečjemu bolj primitiven in manj dragocen produktivni potencial (to je potencial, da nekaj proizvede), kar ga postavlja kvečjemu ob bok gametam in jedrom odraslih celic, nikakor pa ne nad njih.

Kakšen neki pa je potem odnos med zgodnjim embrijem in odraslim človekom, če to nista preprosto dve fazi v razvoju, dve vrsti premen enega in istega posamičnega bitja? Zagovornik raziskav na embrijih ima na voljo več ne prav idealnih, a dovolj solidnih možnosti. Ena je, da vztraja, da zgodnji embrij oseba ne postane, temveč osebo proizvede (Buckle, 1990) oz. da opiše dogajanje v prvih dveh tednih kot celično množenje in diferenciacijo, v katerem se oblikujeta človeški posameznik in posteljica, ne pa kot razvoj že oblikovanega človeškega posameznika (Ford, 2002: 67). Druga je, da prizna, da embrij sicer nekaj postane, toda ne odrasla oseba, ampak odrasel človeški organizem – človeško osebo, ki ni ista (vrsta) stvar(i) kot človeški organizem (čeprav si z njim deli isto tvarno snov), embrij spet zgolj proizvede (McMahan 2002). Občutku kontinuitete, ki napaja našo intuicijo o numerični istovetnosti med embrijem in odraslo osebo, je, skratka, v tej sliki zadoščeno na ravni organizma (embrij je zgodnja faza v razvoju *odraslega človeškega organizma*), medtem ko velja odrasla oseba za novo bitnost, ki jo je proizvedel embrij. Ta zapletena slika dela do neke mere silo običajnemu govoru in misli o odnosih med posameznimi fazami človeškega razvoja. Prvi dve premisi v argumentu se z naivnim predfilozofskim pojmovanjem brez dvoma bolje ujemata. Revizija, ki jo v naši pojmovni shemi zahteva nov metafizični opis, pa vseeno ne bo pretirano radikalna. Še vedno bo res, da sem iz embrija *nastal*, opustiti bomo morali le idejo, da je embrij *postal* jaz (in da sem bil torej nekoč jaz sam embrij).[17]

[17] Omenjeno stališče je morda protiintuitivno, še zdaleč pa ne nekoherentno. McMahan, njegov avtor in najbolj znan zagovornik, uvršča pretvorbo zgodnjega embrija v odraslo osebo med tiste spremembe, ki identitete izvornega bitja sicer ne ohranijo, kljub temu pa le-to po spremembi v drugo bitje oz. njegovi proizvodnji ne preneha obstajati, temveč, z njim neistovetno, biva ob njem (podobno kot si gmota gline deli tvarno snov s kipom, izdelanim iz nje, ni pa z njim istovetna). Zgodnji embrij po njegovem ni, kot to vidi naivna pamet, oseba v zgodnji fazi svojega obstoja, temveč zgodnji človeški organizem. Edini identiteto-ohranjajoč potencial, ki ga premore, je, da postane zrel ali odrasel človeški organizem. Ker pa odrasel človeški organizem ni isti posameznik, isto bitje kot odrasla človeška oseba, se z uresničitvijo njegovega potenciala za osebstvo njegova identiteta ne bo ohranila (oseba, ki pri tem nastane, je nekaj drugega kakor organizem, iz katerega je nastala). Med dvema tipoma neidentitetnega potenciala je potencial zgodnjega embrija za osebstvo torej bližje potencialu, ki ga imata kos marmorja ali brona za kip – zarodkovni organizem v procesu dozorevanja vzročno prispeva k nastanku posameznika, ki bo postal oseba, ne da bi pri tem sam prenehal obstajati; po uresničitvi obeh potencialov obstaja naprej kot odrasel organizem (sprememba, v kateri se je embrij ohranil kot posamični človeški organizem), ki sobiva z odraslo osebo (sprememba, v kateri je embrij, torej človeški organizem na prvi stopnji razvoja, postal nekaj drugega, namreč človeška oseba).

Doslej sem dokazoval, da zgodnji embrij in jaz morda nisva eno in isto posamično bitje. Kaj pa če se motim? Sprejmimo, zaradi argumenta, prvi dve premisi. Iz dejstva, da sem oseba, še vedno ne izhaja, da je (bil) tudi embrij, iz katerega sem nastal jaz, oseba. Kot odrasla oseba imam namreč veliko lastnosti, ki jih kot zgodnji embrij nisem imel, in obratno (sem zamerljiv, nisem pa, recimo, enoceličen). Odločilno vlogo pri prehodu h končnemu sklepu bosta zato odigrali tretja in četrta premisa. Ali je za zagovornika embrijevih pravic igra dobljena vsaj v trenutku, ko nasprotnik sprejme osebstvo kot bistveno človekovo določilo? Če je vsak človek po svojem bistvu bitje z razumno naravo, torej oseba, in če si to, kar po svojem bistvu si, nujno v vseh fazah svojega razvoja oz. v vsakem trenutku svojega obstoja, potem bo vsaj na prvi pogled res neizogibno sledilo, da sem tudi jaz bistveno oseba oz. razumno bitje. Ali pa iz tega res izhaja, da je bil tudi embrij, iz katerega sem kasneje nastal jaz, oseba (oz. da sem bil jaz tudi v fazi embrija oseba), ter da je, ker lahko pač to ustrezno posplošimo, vsak embrij človeško bitje oz. oseba?[18]

Lee & George (2006) res izpeljeta tak sklep, a je njuna vnema morda preuranjena. Za prehod od premise, da smo po svojem bistvu osebe oz. razumna bitja, do sklepa, da je potemtakem tudi zgodnji embrij, iz katerega smo nastali, oseba, je potrebna dodatna premisa – da smo bili mi sami (nekoč) embrij. Ta domneva pa je, kot prepričljivo dokazuje McMahan (2002 in 2007), vse prej ko samoumevna. Ključna razlika med Leejem in Georgeom na eni in McMahanom na drugi strani tiči prav v različni izbiri druge premise. Prva dva premisi (4) "Jaz sem po svojem bistvu, torej nujno, oseba" dodajata "Nekoč sem bil tudi sam zgodnji embrij" in nato iz tega izpeljeta sklep, da "je tudi zgodnji embrij oseba". McMahan pa, nasprotno, isto prvo premiso ("Jaz sem po svojem bistvu, torej nujno, oseba") dopolni z "Nikoli nisem bil zgodnji embrij" in iz tega izpelje, da "zgodnji embrij ni oseba (kvečjemu potencialna oseba)". Star pregovor pravi, da kar je za enega modus ponens, je za drugega modus tollens. S tem ne namigujem, da je izbira ene ali druge možnosti enako arbitrarna. Konec koncev navaja McMahan kopico prepričljivih razlogov, zakaj po njegovem človeška oseba ni istovetna (torej zakaj ni iste vrste bitje kot) s človeškim organizmom. Moj poduk je drugačen – da ni premisa McMahanovega argumenta, da nismo

[18] Zadnji, univerzalni sklep ima še eno zagatno implikacijo, namreč da so vsi ljudje v vseh fazah svojega razvoja bitja z razumno naravo, torej osebe. Ali velja to tudi za morfološko neprimerne embrije, embrije, ki so se prenehali deliti, embrije, ki se zaradi načrtnega izklopa ustreznega gena ne morejo vgnezditi, brezglave klone, himere in podobne »spake«? Odgovor se bo verjetno glasil, da so tudi oni bitja, ki si v skladu s svojo človeško naravo, svojim programom, prizadevajo postati razumna bitja (le da je njihovo prizadevanje v obstoječem svetu obsojeno na propad). Alternativa temu je, da zanikamo, da bi bila tudi »spodletela« človeška bitja ljudje, toda zagovornik pravic embrijev bi moral za to 'rešitev' plačati previsoko ceno – njegov cilj je namreč, da pod moralni dežnik spravi vse človeške embrije in ne le tiste med njimi, ki so dovolj »kleni in zdravi«. Tollefsen (2008), denimo, navaja precej zahtevne pogoje za človeški organizem oz. človeško bitje: »da bi veljalo za popoln človeški organizem (človeško bitje), mora biti bitje opremljeno z epigenetskimi osnovami za delujoče možgane in živčni sistem; po zaslugi tega, kar biološko že je, mora torej biti zmožno razviti naravne sposobnosti človeškega bitja.« Po tem merilu sodeč acefaliki, brezglavi kloni, psevdokloni itd. ne bodo šteli za človeške organizme in človeška bitja, ker jim dokaj očitno manjkajo »epigenetske osnove za delujoče možgane in živčni sistem« oz. »biološka podlaga za razvoj naravnih sposobnosti, značilnih za človeška bitja«.

nikoli bili embriji, nič bolj protiintuitivna od sklepa Leejevega in Georgeovega argumenta, da so tudi embriji osebe. Če nič drugega, se z McMahanovim izzivom zdravi pameti breme dokazovanja nekoliko bolj enakomerno porazdeli.

Ključna premisa v argumentu je nedvomno (3), teza o osebstvu oz. razumnosti kot bistvenem človeškem določilu. Zagovorniku embrijevih pravic šele ta omogoča, da (z nekaj čarovniške spretnosti, kot smo pravkar videli) tudi zgodnjim embrijem pripiše najprej razumno naravo, nato pa na njeni podlagi še poln moralni status. A čemu neki bi njegov nasprotnik to trditev sploh sprejel? Da sva jaz in ti bistveno osebi v lockeovskem, psihološkem pomenu besede, je verjetno nesporno – če bi se naenkrat prenehala zavedati samega sebe, misliti, čutiti, doživljati, bi preprosto prenehala obstajati. To pa nas še zdaleč ne obvezuje k sprejetju ustrezne univerzalne sodbe, da so *vsi* ljudje bistveno razumna bitja oz. osebe – tem manj, če naš nasprotnik z »ljudmi« označuje vse mogoče oblike človeških organizmov in lahko minimalne pogoje za pripadnost človeškemu rodu (za »biti človeški organizem«) izpolnijo tudi povsem brezupni, spodleteli primerki človeških bitij (ob dvomljivi predpostavki, da gre za individualne, samostojne človeške organizme, pa tudi vsi zgodnji človeški embriji, ne glede na svojo morebitno deformiranost ali nezmožnost deljenja in vgnezdenja).

Končna ocena argumenta je tako usodno odvisna od interpretacije osrednjih pojmov: »človeškega bitja«, »bitja z razumno naravo« oz. »osebe«. Booninu (2003) ta večznačnost ni ostala prikrita. Trditev, da so ljudje bistveno osebe, je trivialno resnična, ugotavlja, če ne pomeni drugega, kakor da so bistveno pripadniki človeškega rodu (homo sapiens) – da bi, če bi postali pripadniki kake druge živalske vrste, prenehali biti to, kar so. Če z »osebo« mislimo »bitje, ki ima pravico do življenja«, pa bi to pomenilo, da smo bitja, za katera je bistveno (oz. katerih bistvena lastnost je), da imajo pravico do življenja. Ta trditev pa je vsaj hudo sporna, če ne celo očitno neresnična. Zakaj bi brez kakršnega koli argumenta sprejeli, da gre človeškost nujno z roko v roki z moralnim statusom in pravico do življenja? Za kakšne vrste nujnost naj bi pri tem sploh šlo? Pojmovna nujnost ni preveč obetaven kandidat, ker čeprav je sicer pojmovno nujno, da če si samski, potem nisi poročen (da je neporočenost bistvena lastnost samskih ljudi), lahko neprotislovno zanikamo, da bi bilo »imeti pravico do življenja« nujno za »biti človek« (da bi bila pravica do življenja bistvena lastnost ljudi, če so s tem mišljeni vsi organizmi, ki pripadajo človeškemu rodu). Če je zadevna nujnost, o kateri govorimo, moralne vrste, pa ni jasno, zakaj bi zagovornik raziskav tako moralno načelo sploh sprejel, ko pa je povsem jasno, da mu bo z vključitvijo zgodnjih embrijev v ekstenzijo pojma človek nasprotnik še v isti sapi poskušal podtakniti nek čisto vsebinski moralni sklep (namreč da ima tudi embrij pravico do življenja).

Za konec še par besed o tistem delu argumenta, ki podpira končno moralno sodbo. Ta je odvisna od ključne premise (6), ideje, da za določitev moralnega statusa ni toliko pomembno, na kateri stopnji razvoja se nahajamo, kot kakšne vrste bitja smo.[19] Ker pa smo to, kar smo, bistveno, torej v slehernem trenutku

[19] Če uporabim prispodobo: ne kje si, temveč kam greš in kako pomembno je, da tja prideš. Kaj pa – kako verjetno je, da boš tja tudi prišel?

svojega obstoja, avtomatično sledi, da nam enak moralni status in paleta pravic že vseskozi pripadata – da sta z nami od trenutka, ko pričnemo obstajati, pa do trenutka, ko prenehamo obstajati.[20]

Toda čemu neki bi sploh sprejeli (6)? Zakaj bi verjeli, da ima naš moralni status svoj temelj in izvor v tisti razumnosti, za katero smo menda vsi skupaj programirani (čeprav je mnogi ne bodo nikoli razvili), in ne morda v razumnosti, ki jo včasih bolj in drugič manj posrečeno prakticiramo in manifestiramo? Ali ne bo, kdor razumnost in osebstvo, kot se manifestirata v naših mislih in dejanjih, enači z razumnostjo in osebstvom, ki naj bi bila skrivnostno uskladiščena v naši intrinzični naravi, prvih s tem samo razvrednotil? Lee, George in Tollefsen podprejo svoje stališče z enim samim samcatim razlogom – uboj odraslega človeka, pravijo, ni nedopusten zato, ker bi bil ta tak ali drugačen človek – inteligenten, duhovit, ambiciozen, izvrsten kirurg, zgleden oče – temveč ker je po svoji naravi človeško bitje. Toda ali je res narobe ubiti odraslega človeka preprosto zato, ker je človek, in je to edina zadovoljiva razlaga za moralno resnico, da je uboj vsakega človeka enako nedopusten – inteligentnega in manj inteligentnega, duhovitega in duhamornega, izvrstnega kirurga in brezdomca? Odgovor na to vprašanje bo očitno odvisen od tega, kaj mislimo s »človekom«. Če imamo v mislih »pripadnika človeškega rodu«, »homo sapiensa«, se naše stališče skrči na moralno arbitraren specizem; če pa, nasprotno, s tem mislimo »(po svoji naravi) razumno bitje«, bomo identificirali moralno pomembno značilnost večine, še zdaleč pa ne vseh človeških organizmov (v ohlapnem pomenu te besede) in preprosto ne bo res, da je enako narobe ubiti katerega koli človeka, kuharja in morulo, otroka in blastocisto. Še enkrat več torej dolguje argument svoj prepričljiv vtis dvoumnosti osrednjega izraza »človeško bitje«.

(ii) Embriji ne le da niso dejanske človeške osebe, to niso niti potencialno.

Lotimo se zdaj potencialne različice argumenta iz analogije. Njegov osrednji in, kot bomo videli, obenem najšibkejši člen je tako imenovani argument iz potencialnosti oz. sklepanje oblike »*A* ima potencial za pridobitev intrinzično moralno pomembne značilnosti, torej je *A* sam po sebi moralno pomemben". Temu argumentu bi lahko že v izhodišču pristrigli krila, če bi nam uspelo zavrniti premiso, ki zgodnjim embrijem (vsem brez razlike ali pa vsaj večini le-teh) sploh pripisuje potencial za osebstvo.

V zanikanju tovrstnega potenciala bi utegnil kak naivnež razbrati dejanje čistega obupa.[21] Večina razpravljalcev namreč embrijev potencial za osebstvo pre-

[20] Boonin v zvezi s tem navaja Schwarza, ki zapiše: »Če velja spoštovanje, ki pritiče osebam, določenemu bitju izkazovati v kasnejši fazi razvoja, potem mu ga je treba izkazovati tudi na zgodnejši stopnji razvoja.«

[21] Privid samoumevnosti je morda, kot ni ušlo pozornosti Kathy Wilkes, zgolj učinek dobro prikrite zagatnosti in večsmiselnosti obeh ključnih pojmov, potenciala in osebe: »Če je otrok ali fetus normalen, potem je v najslabšem primeru *potencialno* oseba. Žal je 'potencialnost' zmuzljiv in večplasten pojem, zato je treba biti pri iskanju odgovora na vprašanje, za kakšno vrsto potenciala tu gre in kako pomemben je, previden« (Wilkes, 1988: 49-50).

prosto predpostavi. Ker jim je domneva tako samorazvidna, za njeno dokazovanje ne najdejo ne časa ne volje. Tak vtis pa je v danem primeru zavajajoč, kot razkrije že bežen vpogled v prakso zunajtelesnega oplojevanja in nekatera ključna embriološka spoznanja. Prvič, ni res, da bi dobili vsi v postopku oploditve z biomedicinsko pomočjo ustvarjeni embriji enako priložnost za življenje osebe. V postopku oploditve z biomedicinsko pomočjo se sicer sme oploditi vsa pridobljena jajčeca, vendar pa zakon dovoljuje vnos največ treh embrijev v enem ciklusu. Pravilo je celo, da se zaradi tveganj, povezanih z mnogoplodno nosečnostjo, v enem ciklusu v maternico vnese največ dva embrija. Tudi če odmislimo te in podobne zunanje, bolj ali manj naključne ovire na poti do njegovega uresničenja (poleg veljavnih pravnih norm in predpisov še uveljavljeno prakso in običaje, medicinske in socialne indikacije, kulturne in vrednostne dejavnike ipd.), se podoba embrijevega potenciala pretirano ne izboljša. Kar polovica spočetih embrijev namreč propade še pred petim dnem starosti, 65 odstotkov v maternico prenesenih embrijev pa v naslednjih nekaj dneh (Kovačič & Vlaisavljević, 2007: 46). Pri takšni stopnji uspešnosti prenosa (ta seveda precej niha v odvisnosti od števila prenesenih blastocist, njihovih morfoloških značilnosti, starosti bolnice, in vrste drugih dejavnikov) se v povprečju uresniči potencial komaj vsakega petega do šestega ustvarjenega embrija. Preostale klinično uporabne embrije[22] za obdobje največ petih let zamrznejo (z možnostjo enkratnega podaljšanja za dodatnih pet let – po preteku tega obdobja je treba embrije pustiti umreti ali darovati v raziskovalne namene). Če temu dodamo, da je stopnja uspešnih namestitev pri odmrznjenih embrijih še občutno nižja kot med svežimi[*], se verjetnost, da bo poljuben embrij ustvarjen v postopkih IVF, deležen življenja osebe, skrči na skromnih 15 odstotkov. Nobeno pretiravanje torej ni, če v nasprotju s premiso zgornjega argumenta zaključimo, da velika večina embrijev, ustvarjenih v reproduktivne namene, potenciala za življenje osebe ali sploh ne premore ali pa ga vsaj zanesljivo nikoli ne bo uresničila. Domnevno ogromna razlika v potencialu za življenje osebe med embriji, ustvarjenimi zaradi raziskav, in tistimi, ki smo jih ustvarili v postopku oploditve z biomedicinsko pomočjo, se tako v končni fazi razblini, življenjski obeti enih in drugih pa skoraj povsem izenačijo.[23]

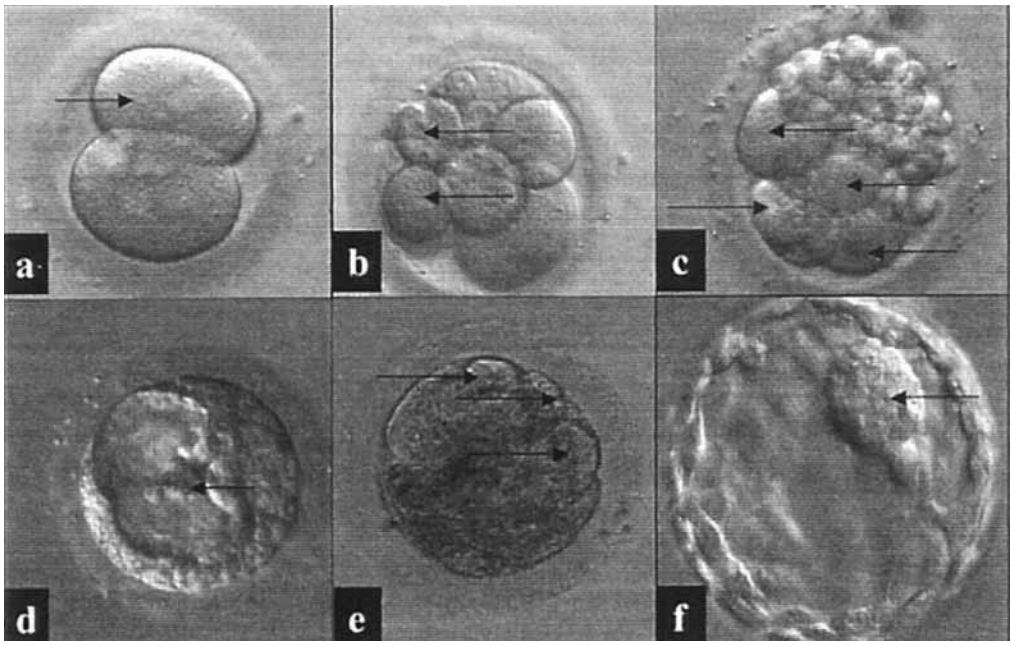
Verjetnost, da bo poljuben embrij dočakal življenje osebe ne glede na to, za kakšne namene je bil ustvarjen, je torej razmeroma majhna. Ali lahko iz tega karkoli sklepamo o njegovem potencialu za osebstvo? Neposredno gotovo ne. Naivno bi bilo trditi, da kjer ni realizacije, tudi potenciala ni (bilo), ali pa videti v neuresničenju zadosten dokaz, da je bil potencial vseskozi odsoten. Odnos med verjetnostjo, da bo *A* postal *B*, in *A*-jevim potencialom ali zmožnostjo, da

[22] Po podatkih za leto 2005 jih je bilo v mariborskem IVF centru za malenkost več kot petino (1096 od skupaj 5140).

[*] Statistični podatki o t.i stopnji uspešnosti prenosa odmrznjenih embrijev kažejo, da se z zamrznitvijo embrija verjetnost, da se bo ta po odmrznitvi uspešno vgnezdil v maternici, prepolovi (Connor 2009). Podatek, ki ga navaja Perloe (2009), o 20-odstotni uspešnosti pri hkratnem prenosu treh odmrznjenih embrijev, podpira to oceno.

[23] Singer & Dawson (1990).

[24] Kar pa ne velja tudi za idejo o (v dejanskem svetu) neuresničljivem potencialu, ki jo, če ga prav razumem, zagovarja Oderberg. Za podrobnejšo kritiko te ideje glej spodaj.



Slika 2: Klinično neuporabni zarodki iz programa IVF. (a) Zarodek z eno večjedrno in eno normalno celico. (b) Propadajoči zarodek, v katerem sta vitalni le še dve celici, medtem ko se druge ne delijo več. (c) Tri dni star zarodek z več kot polovico citoplazemskih fragmentov in manj kot polovico celic. (d) Pet dni stara, blastocisti podobna tvorba brez jasno oblikovanje ICM in s številni fragmenti. (e) Odmrznjeni zarodek z lezijo večine celic. (f) Odmrznjena vitalna in pravilna blastocista, ki je starši ne želijo uporabiti. Puščice kažejo še potencialno vitalne dele propadajočih zarodkov.

postane *B*, je nedvomno bolj zapleten. Če »potencial« označuje *A*-jevo vzročno moč z ozirom na nekaj (da v točno določenih okoliščinah postane ali proizvede *B*), ideja o neuresničenem potencialu v sebi seveda ni protislovna.[24] To pa še ne pomeni, da sta potencial in verjetnost med seboj povsem neodvisni količini in da je pripis potenciala zato združljiv s poljubno majhno verjetnostjo, da se bo ta uresničil. Z empiričnim argumentom velja zato ravnati previdno, hkrati pa se lahko njegovo podcenjevanje grdo maščuje. Čeprav mu ne uspe dokazati, da bomo v veliki večini spočetih embrijev potencial za osebstvo iskali zaman, pa uspešno prevali breme dokazovanja na potencialiste in usmeri pozornost na njihovo ohlapno rabo in pomanjkljivo razumevanje »potenciala«.

Empiričnemu argumentu bi morda kdo očital, da iz opažanja, da se določena dispozicijska lastnost ni manifestirala, prenagljeno sklepa, da ta sploh ne obstaja. Potencialist lahko namreč primere, ko se domnevni potencial ne uresniči, pojasni drugače. Helen Watt in Oderberg, denimo, si vsak po svoje pomagata z idejo o onemogočenem oz. blokiranem potencialu. Vsa človeška bitja/organizmi so po njunem brez izjeme opremljena z enakim potencialom za osebstvo oz. razumnost, le da je pri številnih izmed njih zaradi takih ali drugačnih naključnih notranjih in zunanjih okoliščin ta začasno ali trajno blokiran.

Tudi za anencefalike [*anencephalics*], otroke z delujočim možganskim steblom, a hudo okvarjenimi zgornjimi možgani, acefalike [*acephalics*], to je otroke brez glav, ponavadi pripete na telo dvojčka, ki jih vzdržuje, brezglave klone, psevdoembrije, človeške torze, partenote, psevdoklone, fragmentirane in nevitalne embrije, embrije s poškodovanimi ali večjedrnimi blastomerami itn. naj bi torej veljalo, da premorejo potencial za osebo *preprosto zaradi svoje človeške narave*. Toda kako neki je lahko človeški organizem brez glave opremljen z značilnim človeškim potencialom za razumnost? Ali pa človeško-živalski mešanci ali himere, nastali z združitvijo živalske in človeške spolne celice, ko pa se taki stvori niti v embrij ne morejo razviti?

Taka, pogojno rečeno človeška bitja, pravi Wattova (2008), značilno človeški potencial za razumnost sicer imajo, vendar pa je ta zaradi manjkajočih možganov trajno blokiran: »Strukture, ki jih imajo acefaliki, namreč hrbtenjača, so (delno) namenjene za podporo človeškim možganom, za katere pa so prikrajšani. Z možgani jim manjkajo nujni strukturni pogoji za razvoj razumne misli – z drugimi besedami, manjka jim človeški razumni potencial *v normalni, neblokirani obliki*« (Watt, 2007, *moj poudarek*). In čemu naj bi verjeli, da ta našteta bitja potencial za razumnost kljub vsemu imajo, le da se ta izjemoma nahaja v nenormalni, blokirani obliki? Zato ker bi bil, pravi, če bilo mogoče z ustreznim genetskim ali kemičnim posegom spodbuditi rast njihove glave, tak poseg v njihovem interesu, tega pa ni mogoče razumeti drugače kot dokaz, da je razvoj njihovega značilno človeškega potenciala še naprej v njihovem objektivnem interesu.

Tako sklepanje pa ni veljavno, kot pokaže preprost protiprimer. Tudi za bionske okončine, supersluh, izostren voh, zmožnost letenja, sposobnost, da postanemo nevidni, ali katero koli drugo koristno izboljšavo organizma namreč velja, da so te spremembe v našem objektivnem interesu (bilo bi dobro za nas, če bi se naš sluh ali voh izostrila ali pa če bi lahko v primeru nevarnosti preprosto izginili), pa iz tega še ne sledi, da je edina možna razlaga ta, da imamo pač potencial zanje in da je v našem interesu, da se ta potencial uresniči. Še več, v navedenem odlomku Wattova opazno niha med dvema interpretacijama – da brezglavi ljudje potenciala za razumnost sploh nimajo in pa da tak potencial imajo, le da je ta začasno ali trajno blokiran.[25] Oboje, verjame, je dovolj trdna podlaga za moralno obsodbo premišljenega ustvarjanja takih bitij – v prvem primeru, ker ta bitja zavestno prikrajšamo za dragocen potencial, v drugem pa zato, ker njegovo uresničitev zavestno onemogočimo.

Ali ima Wattova prav in je namerno prikrajšanje bitja za njegov značilno človeški potencial enako nedopustno kot premišljeno onemogočanje, da bi le-to svoj potencial za razumnost uresničilo? Strinjamo se lahko, da je eno in drugo moralno enakovredno, nekoliko manj pa z negativnim predznakom, ki ga pritakne obema. A bolj kot to me skrbi, da se tovrstna bitja niti po svojem moralnem statusu (odgovoru na vprašanje, kakšno ravnanje jim dolgujemo, ko enkrat obstajajo) ne bodo razlikovala med seboj. Oboje je namreč voda na mlin mojemu laičnemu vtisu, da ni med prikrajšanjem za potencial oz. njegovo odsotnos-

[25] McMahan predlaga naslednji pogoj za pripis potenciala za osebstvo: embrij ima potencial za osebstvo, če je fizično mogoče, da razvije kognitivne in druge psihološke zmožnosti [*capacities*], ki so konstitutivne za osebstvo, ne da bi pri tem izgubil svojo identiteto (individualnega človeškega organizma).

tjo in trajnim onemogočenjem njegove uresničitve nobene empirične ali dejstvene razlike. Da gre, kot se popularno glasi tovrsten očitek, za razlikovanje brez razlike in da je zato pojem potenciala, ki se ne more uresničiti, v sebi protisloven.[**]

Tak pojem neuresničljivega potenciala pa po vsem sodeč prav nič ne moti drugega zagovornika embrijevih pravic, Davida Oderberga. Sicer ne bi meni nič tebi nič pripisal potenciala za osebstvo prav vsem človeškim embrijem, vključno s tistimi, ki so se prenehali deliti, ki se jim ni uspelo namestiti v maternici ali pa so kmalu po namestitvi odmrli. Pojmovanje potenciala, po katerem ima potencial za osebstvo v enaki meri vsak zgodnji embrij – preprosto kot pripadnik človeškega rodu – vključno s tistimi, ki so zaradi hude deformacije obsojeni na predčasno smrt, ima, milo rečeno, nekaj čudnih implikacij. Oglejmo si to na Oderbergovem primeru človeka, ki je obsojen na dosmrtno ždenje v sobi, ki jo je fizično nemogoče odkleniti. Oderberg meni, da je tak človek kljub dosmrtni uklenjenosti po svoje vendarle svoboden, saj je ohranil moč ali zmožnost (potencial), da se sprehaja naokrog. Toda če je res, da v dejanskem svetu tega svojega potenciala ne bo mogel uresničiti, ker se pač ne bo mogel sprehajati, potem ostaja »potencialen sprehajalec« kvečjemu v povsem razvodenelem pomenu te besede. Da bi bil pripis neuresničljivega potenciala sploh smiseln (pustimo resničnost zaenkrat ob strani), bi morali poprej radikalno revidirati naš običajen pojem potenciala – v skladu s slednjim je namreč protislovno vztrajati, da *A* ima potencial za *B*, kljub temu da v svetu, kakršen je, ne more ne postati *B* in ne ustvariti/proizvesti *B*-ja.[26]

To pa še ni vse. V skladu z Oderbergovo aristotelsko metafiziko potenciala ima vsak pripadnik človeškega rodu potencial za vse, česar je dokazano sposoben oz. kar je dosegel vsaj en človek. Vsak od nas, preprosto kot človek, ima tako v sebi potencial, da preteče 100 metrov v času 9,69 sekunde – ker pač to zmore Usain Bolt, ki je tudi samo človek! To naj bi držalo, tudi če ni nobenega načina, da bi znotraj fizičnih omejitev obstoječega sveta omenjeno razdaljo pretekli v tako kratkem času – tudi če nam nobena količina telesne vadbe, kemijskih preparatov in psihične priprave, niti še tako idealna kombinacija omenjenih dejavnikov ne bo mogla pomagati k takemu dosežku. Vsak od nas ima torej potencial za dosežek, ki je za vse nas, torej bitja zelo različne telesne zgradbe, starosti, psihološkega profila, itd. – z izjemo dveh ali treh – nedosegljiv. Tak

[**] V prid takemu sklepu govorijo tudi ugibanja strokovnjakov o vzrokih za nizko stopnjo uspešnosti pri prenosu svežih in odmrznjenih embrijev. Ti so namreč soglasni v oceni, da igra pri tem defektnost embrijev precej bolj odločilno vlogo kot pa pomanjkljivost okolja, v katerega smo jih prenesli (in ki bi ga lahko v načelu krivili za onemogočanje potenciala). Da je tako, kažejo tudi ocene, da bi se dalo stopnjo uspešnosti prenosa bistveno popraviti z izboljšanimi diagnostičnimi in prognostičnimi tehnikami, ki bi nam pomagale jasneje in bolj zanesljivo odbrati zrno od plevela.

[26] Tu malce poenostavljam. Problem je seveda bolj zapleten, ker potencial za *B* v obstoječem svetu po definiciji ni uresničen. Če je nekaj v dejanskem svetu potencialno *B*, potem v tem svetu ni *B* oz. ni dejanski *B* – da je *A* potencialno *B* v dejanskem svetu, pomeni, da obstaja (vsaj en) možen svet, v katerem *A* dejansko je *B*. Seveda pa to ne more biti kar kateri koli logično možen svet. Potencial bomo morali, če nočemo pojma potenciala povsem izprazniti, zamejiti na določeno podmnožico logično možnih svetov. McMahanov predlog, da bi potencial določene stvari ali bitja navezali na tiste spremembe, ki so fizično izvedljive, oz. na fizično izvedljive spremembe, ki so posledice delovanja oz. uporabe njej oz. njemu inherentnih vzročnih moči, je po moji oceni korak v pravo smer. Seveda pa bolj temeljita razprava o ontološki podstati potenciala presega skromne ambicije pričujočega članka.

sklep je preprosto preveč protiintuitiven in teoretsko nemotiviran, da bi ga vzeli resno. Iz omenjene zagate bi Oderberga lahko izvleklo razlikovanje med dvema pomenoma besede »človeški potencial« – ta izraz včasih označuje potencial človeškega rodu (t.i. rodovni potencial), spet drugič (pogosteje in/ali bolj tipično) pa potencial posameznika (t.i. individualni potencial). Toda tudi taka rešitev bo zgolj začasna. Zagovornik raziskav na embrijih bo namreč v takem primeru upravičeno zavrnil predlog, da bi moralni status odmerjali po individualnem in ne po rodovnem potencialu, rekoč da samo prvi označuje nekaj ontološko realnega – zmožnost, da preteče 100 metrov v 9,69 sekundah, ima edino Usain Bolt (in morda še en ali dva njegova najhujša tekmeca) in nihče drug.[27]

Morda pa se je Oderberg zaletel in v svoji ihtavosti dokazoval preveč? Za potrebe sklepa o moralnem statusu zgodnjih embrijev premise, ki pripisuje *enak* potencial za osebstvo *vsem* embrijem, tako ali tako ne potrebujemo. Enako delo bo namesto njega opravila na prvi pogled neproblematična domneva, da tovrsten potencial v enaki meri premorejo vsi *zdravi* embriji. A potencialistu tudi predlagana oslabitev premise ne bo prinesla rešitve. Prvič, tudi oslabljena propozicija je resnična le, če je vsebinsko prazna – torej če definiramo zdrave embrije kot tiste, ki bodo v normalnih okoliščinah razvoja uspeli uresničiti svoj potencial. Drugič, statistični podatki kažejo, da je le majhen delež embrijev zdravih v tem pomenu besede. Če pa je z rodovnim potencialom opremljena le peščica embrijev, ga bomo težko uporabili kot adut proti tistim kritikom potencializma, ki jih pušča ravnodušne že embrijev *individualni* potencial. In končno, čeprav ne najmanj pomembno, taka rešitev bo razočarala večino zagovornikov embrijevih pravic, saj bo spodmaknila podlago za pripis moralnega statusa celim kategorijam »nezdravih«, »okrnjenih«, »defektnih« embrijev, ki jih ti niso pripravljeni kar tako brez boja prepustiti nemili usodi.

(iii) Določen potencial za osebstvo je v zgodnjih embrijih sicer navzoč, ni pa čisto pravšnji.

Če sprejmemo potencialistovo premiso in zgodnjemu embriju priznamo določen potencial za človeško osebo, nam, če se bomo želeli izogniti podelitvi polnega ali delnega moralnega statusa zgodnjim embrijem, preostane le dokazovanje, da tovrsten potencial zgodnjim embrijem sam po sebi ne more zagotoviti niti delnega, kaj šele polnovreden moralni status. Privrženci omenjene strategije bodo tipično dokazovali, kako da potencial zgodnjih embrijev ni bistveno/pomembno drugačen od potenciala gamet ali jeder odraslih celic; da zato nasprotnikom poskusov na zgodnjih embrijih ne omogoča, da bi zigotam in zgodnjim embrijem pripisali bistveno drugačen, se pravi neprimerno višji moralni status od tega, ki s(m)o ga pripravljeni priznati neoplojenim jajčecem in spermijem; ter da se bo treba zaradi tega po moralno pomembnem potencialu, z

[27] V prid takemu sklepu govori tudi ugotovitev, da bi morali tovrsten potencial v vsakem primeru relativizirati glede na spol in vrsto drugih dejavnikov – ženske pripadnice človeškega rodu imajo namreč v najboljšem primeru potencial za to, da enako razdaljo pretečejo v 10,49 sekunde. Za pomoč pri mukotrpnem razpletanju pojmov in vrst potenciala dolgujem zahvalo Danilu Šusterju.

njim pa po točki, ko novo nastalemu bitju pripade osnovni moralni status in varstvo, ozreti na kasnejše faze razvoja novo nastalega človeškega bitja, na prehod iz zgodnjega embrija v tako imenovani pravi embrij, denimo, ali na oblikovanje prvih živčnih celic (okrog petnajsetga dne po oploditvi), ki bodo sčasoma prevzele telesne funkcije in sprožile prvo iskrico zavesti. S sklicevanjem na embrijev potencial bomo, skratka, le težko utemeljili ločnico med domnevno moralno relevantnim, dragocenim potencialom zgodnjega embrija in menda moralno brezvrednim potencialom neoplojenega jajčeca, spermijev in jeder odraslih celic.

Takega dokazovanja se lahko lotimo na dva načina. Dokazujemo lahko, (a) da se omenjena potenciala sploh ne razlikujeta, ali pa (b) da se ne razlikujeta dovolj. Začnimo s prvim.

(a) bi lahko podprli z ugotovitvijo, da potencial ne more kar tako nastati iz nič. Neoplojeno jajčece, spermij in jedra odraslih celic imajo potencial, da proizvedejo zigoto, torej morajo po načelu prenosljivosti potenciala[28] vsebovati tudi ves potencial, ki ga premore zigota, nastala z njihovo združitvijo ali pa s prenosom jedra v ovoj jajčne celice. Če je tako, pa se potencial zigot kvalitativno prav nič ne razlikuje od potenciala gamet ali jeder odraslih celic in kot tak ne more utemeljiti njihovega bistveno drugačnega statusa in obravnave.[29]

Toda ali naj načelo prenosljivosti potenciala sprejmemo? Proti temu govori resen pomislek. Prvič, če potencial ne more kar tako nastati, če se lahko samo prenaša, potem je morala nekoč, ob prapoku prasnov vsebovati potencial za vse, kar dejansko in potencialno je in šele bo obstajalo. Iz načela prenosljivosti torej vsaj na prvi pogled izhaja, da je obstajal trenutek v zgodovini sveta, ko je bilo vse potencialno (oz. da je v določenem trenutku nekaj bilo potencialno vse drugo). Za neusmiljene kritike bo to nedvomno *reductio ad absurdum* omenjenega načela. Toda tudi bolj naklonjeni skeptiki bodo prisiljeni priznati, da je tak pojem potenciala do skrajnosti izpraznjen in zato teoretsko neuporaben. Na potencial za osebstvo bi bilo zato morda bolje gledati kot na emergentno lastnost, lastnost torej, ki se v bitju lahko pojavi, pa čeprav je le-to ni podedovalo od nobene od prvin, z združitvijo katerih je nastalo.

Veliko bolj priljubljena je strategija (b). Njeni zagovorniki tipično dokazujejo, kako da potencial, ki ga najdemo v zgodnjem embriju, ni edinstven, značilen samo zanj [*different in degree, not in kind*], temveč da sta mu potenciala gamet in jedra odrasle celice vse preveč podobna, da bi se ju dalo, prvič, jasno razmejiti med seboj in drugič, različno moralno ovrednotiti.

[28] V skladu s tem zdravorazumskim načelom se, če malce poenostavim, potencial deduje – potencial, ki ga premore oplojeno jajčece, ni mogel nastati iz nič, torej sta ga morala v nekem smislu že pred združitvijo vsebovati neoplojeno jajčece in seme. Enako velja za neomejen potencial (totipotentnost) jeder odraslih celic pred njihovim transferjem v jajčno celico, ki smo ji pred tem odstranili celično jedro.

[29] Za omenjen argument glej Harris (Harris, 2002: 26). Z idejo, da je šele z oploditvijo jajčeca nastala nova edinstvena bitnost z vsem potencialom, ki je potreben za nastanek novega človeškega bitja, pravi, ni nič narobe, »dokler se ne zavemo, da je nekaj premoglo potencial za to, da postane to oplojeno jajčece; in karkoli že je imelo tak potencial, je moralo imeti hkrati potencial za to, da postane vse to, kar zmore postati samo oplojeno jajčece«.

V literaturi kar mrgoli poskusov, da bi v zgodnjem embriju odkrili po kakovosti ali bistvu svojevrsten, enkraten potencial. Spodaj je bolj ali manj reprezentativen, čeprav ne izčrpen seznam tovrstnih poskusov:

- individualni, celoviti potencial vs. skupni, porazdeljeni potencial (Oderberg, 2000a in 2000b)
- aktivni potencial embrija vs. pasivni potencial gamet in jedra odrasle celice (Eberl, 2000; Deckers, 2007)
- razvojni potencial embrija vs. produktivni potencial gamet (Buckle, 1990)
- totipotentnost embrija (FitzPatrick, 2004)
- naravno dejanski in bližnji potencial embrija (Ford, 2002)
- naravno verjetni potencial embrija vs. zgolj logično možni potencial ločenih gamet (Jacquette 2001)
- realistični (empirično verjeten) potencial embrija vs. nerealistični (empirično malo verjeten) potencial gamet (Lizza, 2007)
- potencial, katerega uresničitev ohranja identiteto svojega nosilca, vs. potencial, katerega uresničitev pomeni konec obstoja njegovega nosilca (McMahan, 2002 in 2007)

Vsak od naštetih poskusov opredelitve, v čem je potencial embrija edinstven, neposnemljiv in nezamenljiv, pa iz takega ali drugačnega razloga spodleti. Poglavitna težava[30] s predlaganim zagovorom posebnega statusa embrija v primerjavi z drugim za reproduktivne namene uporabnim biološkim »materialom« je, da mora naša karakterizacija embrijevega potenciala zadostiti kar štirim razmeroma zahtevnim merilom: (a) potencial mora biti edinstven, tak torej, da ga ne najdemo nikjer drugje; (b) potencial mora biti tak, da ga je embriju smiselno pripisati glede na to, kakšne vrste bitnost le-ta je; (c) potencial mora biti tak, da ga najdemo v vseh (in samo) embrijih; in končno (4) potencial mora biti moralno pomemben, tak torej, da nam morala njegovo uresničenje zapoveduje. Za ene od kandidatov z zgornjega seznama (denimo embrijevo totipotentnost) se po premisleku izkaže, da niso edinstveni, za druge (denimo Bucklov razvojni potencial ali McMahanov istovetnost-ohranjajoči potencial), da zahtevajo kot nosilca drugačno vrsto bitnosti, za tretje (na primer aktivni in naravno verjetni potencial), da tovrstnega potenciala nimajo vsi embriji, ki bi jim želeli zagotoviti moralno varstvo, in za četrte (denimo realistični potencial), da razlika med njimi in potencialom drugih bitnosti preprosto ni dovolj občutna, da bi utemeljila radikalno različen odnos do enih in drugih.

(iv) določen potencial za osebstvo je sicer značilen samo za zigote in zgodnje embrije in nič oz. nikogar drugega, jim pa sam po sebi ne more zagotoviti polnega moralnega statusa, to je moralnega varstva pred uničenjem in instrumentalizacijo.

A-jev potencial za *B* bi bil lahko (dovolj) moralno pomemben (da utemelji vrsto absolutnih ali vsaj prioritetnih moralnih dolžnosti do *A*-ja ali v zvezi z njim) iz treh razlogov:[31]

[30] O različicah argumenta iz potencialnosti, vrstah potenciala, njegovi ontološki podstati in moralni teži podrobneje razpravljam v nastajajočem rokopisu z delovnim naslovom »Argument iz potencialnosti: od potenciala do moralnega statusa?«.

(a) Ker bi bilo dobro za *A*, da je *B* (ker bi bilo to v njegovem ali vsesplošnem ali pa časovno-pogojenem interesu);

(b) Ker bi bilo dobro ali dragoceno, bodisi za druge ali z brezosebnega gledišča, da *B* obstaja ali da je na svetu več *B*-jev, kot jih trenutno je (ker bi bil tak svet moralno gledano boljši);

(c) Ker bi *B A*-ju izboljšal moralni status.[32]

Toda prvi in tretji razlog prideta v poštev samo za potencial, ki pri svojem uresničenju ohrani identiteto nosilca. V najboljšem primeru bi lahko torej zagotovila določen (najverjetneje ne poln) moralni status samo razvitim, ne pa tudi zgodnjim embrijem. Če namreč embrij z uresničitvijo svojega potenciala za osebstvo preneha obstajati (to je, če ne obstaja naprej *kot oseba*), mu le-ta ne bo mogla izboljšati moralnega statusa (boljši moralni status bi lahko imel le, če bi še naprej obstajal *kot B*), pa tudi nobene koristi od take spremembe ne bo imel, ko pa je vendar z njo prenehal obstajati.

Omenjeni strategiji pa stoji na poti še ena ovira. Vse prej ko jasno je, kako bi lahko interes embrija ali (kogar koli drugega) za uresničenje njegovega potenciala za osebstvo sam po sebi utemeljil moralne dolžnosti. Na splošno namreč nikakor ne velja, da če je v mojem interesu, da nekaj dobim ali počnem, potem mi je to nekdo drug dolžan nabaviti ali omogočiti. Nič bolj obetavno ni sklicevanje na dejstvo, da bi z uresničenjem embrijevega potenciala izboljšali svet ali vsaj embrijev moralni status. Če embrijev potencial onemogočimo, bomo namreč v najslabšem primeru zapravili eno od številnih priložnosti za izboljšanje sveta – ker pa bo teh še veliko in z njimi tudi priložnosti za druga dobra dela, si bomo za svoje ravnanje zaslužili kvečjemu blag opomin. Potencialist bi lahko na tem mestu ugovarjal, da ni moralno pomemben embrijev interes kot tak, temveč bolj pravica, ki ta interes varuje. Toda če je embrijev interes za uresničenje potenciala za osebstvo (za življenje osebe) razmeroma nepomemben,[33] bo avtomatično taka tudi pravica, ki ga varuje.

[31] Te sugestije si sposojam pri McMahanu (2002).

[32] Helen Watt (2007), naj spomnim, dodaja še četrtega, namreč »objektivni interes vsakega človeškega organizma/bitja, da izpolni svoji naravi inherenten smoter, to pa je uresničenje značilno človeškega potenciala za osebstvo oz. razumnost«. Ideja o izpolnitvi lastni naravi inherentnega smotra in enačenje le-te s specifičnim dobrim posameznega bitja je seveda starogrškega izvora in ima dolgo in častitljivo zgodovino. Sam sem do nje zadržan iz več razlogov: manj zato, ker sloni na znanstveno diskreditirani predpostavki o posebni, človeški naravi in njej inherentnem smotru, bolj pa zato, ker ne vidim, v kakšnem smislu bi bila lahko izpolnitev domnevnega notranjega smotra v embrijevem interesu, če ta od nje v končni fazi ne bo imel nobene koristi (pojmovna resnica je, da interesa ni brez koristi). Zagovornik zgornje strategije stoji potemtakem pred dilemo – ali ima embrij od preobrazbe v osebo kakšno korist ali pa je nima; če jo ima, se predlog Wattove skrči na predlog (a) z zgornjega seznama; če je nima ali pa celo ne more imeti (ker, kot smo ugotovili, po preobrazbi pač ne obstaja naprej kot oseba), pa taka preobrazba sploh ne more biti v njegovem interesu.

[33] Elizabeth Harman se, kot smo videli zgoraj, s trivializacijo embrijevega interesa za življenje osebe ne strinja. Ta interes, vztraja, sodi med njegove najbolj temeljne in primarne interese, njegovo neuresničenje pa upravičeno velja za eno najhujših katastrof, ki ga lahko sploh doletijo. Seveda pa se moralni obsodbi raziskav sama nazadnje elegantno izogne tako, da embrijev izjemno pomemben interes razvrednoti z njegovim skrajno nizkim moralnim statusom.

Omenjene očitke bi lahko dodatno podkrepili še z vrsto dvomov, ki zadevajo ta ali oni (skupen) vidik argumentov iz potencialnosti:

(a) Njihova težko prikrita paradoksnost – vsi potencialisti se trudijo dokazati, da nekaj, za kar so v izhodišču sami priznali, da samo po sebi ni moralno pomembno, kljub vsemu je takšno.

(b) Njihova neveljavnost – nobeno veljavno sklepanje nas ne pripelje od »*A* je potencialno *B*« do »*A* je enako dragocen kot *B*«, »*A*-jevi interesi imajo enako moralno težo kot *B*-jevi«, »*A* ima enake moralne pravice ali status kot *B*« oz. »Z *A*-jem bi morali vseskozi ravnati, kakor da je (že) *B*«[34] Še več, kup dobro znanih protiprimerov daje slutiti, da je res ravno obratno:

»Princ Charles je legitimni britanski prestolonaslednik, se pravi potencialni britanski kralj, pa ga zato (še) ne obravnavamo enako kot dejanskega kralja. Čemu neki bi potem priznali pravice polnokrvne osebe zgodnjemu embriju zgolj na podlagi njegovega potenciala, da postane ali proizvede polnokrvno osebo?« (Singer 1993). »*Vsi smo potencialna trupla, pa iz tega še ne izhaja, da bi morali drug z drugim ravnati kot s trupli*« (Harris, 2002).

»Vsi smo potencialno predsedniki/-ce Slovenije (Hrvaške itd.), toda to nam še ne daje pravice do imenovanja veleposlanikov, podpisovanja mednarodnih sporazumov in poveljevanja slovenski vojski« (Feinberg, 1992).

Očaranost nad domiselnostjo omenjenih protiprimerov[35] pa nas lahko hitro zanese predaleč, v popolno razvrednotenje potenciala. Zgornji primeri morda kažejo, da nam potencial za *B* še zdaleč ne zagotavlja celotne palete pravic, ki smo jih sicer brez pomislekov pripravljeni priznati dejanskemu *B*-ju. Toda obenem se zdi potencial za *B* pogosto edini vir in temelj določenih posebnih pravic in dolžnosti, katerih obstoj bi bil brez domneve o vrednosti ali pomembnosti potenciala karseda skrivnosten – pravice, da, denimo, simbolno zastopamo britansko kraljestvo na obiskih v tujini, da kandidiramo na slovenskih predsedniških volitvah, ali pa dolžnosti nosečnice, da se, če ima namen plod donositi in roditi, med nosečnostjo vzdrži škodljivih razvad, kot sta, denimo, kajenje in uživanje alkohola.[36]

[34] Feinberg (Feiberg, 1992: 48) imenuje tovrsten očitek »logični poduk o potencialnosti«: »logično zmoto zagreši, kdor izpeljuje dejanske pravice iz zgolj potencialne (še ne dejanske) usposobljenosti zanje…«.

[35] Za pregled in zavrnitev očitkov, da so navedene primerjave med potencialnimi predsedniki, trupli, zmagovalci Wimbledona itd. na eni ter potencialnimi osebami na drugi strani zgrešene ter da zato iz odsotnosti ustreznih pravic pri njih ni mogoče zanesljivo sklepati, da potencial za osebstvo tudi človeškim zigotam in zgodnjim embrijem ne zagotavlja pravic dejanskih oseb, glej Boonin (2003: 46-47).

[36] To samo po sebi seveda ne pove veliko. Enako verjetno je, da naštete pravice pripadajo (po vrsti) britanskemu prestolonasledniku, slovenskim državljanom in nosečnicam, ne pa, kot trdi potencialist, potencialnemu britanskemu monarhu, potencialnim slovenskim predsednikom in potencialnim materam oz. omenjenim bitjem na podlagi njihovega domnevno dragocenega potenciala.

Potencialisti lahko razen tega v določeni meri razorožijo vsaj nekatere od navedenih protiprimerov. Vzemimo za zgled Feinbergov primer – Jimmyja Carterja v starosti šestih let. Šestletni Jimmy je v letu 1930 nedvomno imel potencial za predsednika ZDA (konec koncev je to nazadnje čez dolgih 47 let tudi postal), toda to mu samo po sebi še ni zagotovilo nobene od pravic, ki jih z uradno izvolitvijo in imenovanjem pridobi dejanski predsednik ZDA. Ta primer pa, v tem ima potencialist prav, sam po sebi ne dokazuje veliko. Potencial embrija za osebo se namreč razlikuje od potenciala malega Jimmyja za predsednika ZDA v dveh pomembnih značilnostih: embrij se razvija v vrsto bitja, ki ima pravico do življenja, medtem ko se šestletni Jimmy Carter ne razvija v predsednika ZDA; in pa pravica do poveljevanja vojski (ena od pomembnih pravic, povezanih s položajem predsednika ZDA) je ekskluzivna/izključujoča pravica konvencionalnega značaja (volilci ti jo morajo podeliti in v poljubnem trenutku jo ima lahko samo ena oseba – ker jo je v letu 1930 imel takrat aktualni ameriški predsednik, je šestletni Jimmy Carter ni mogel imeti), medtem ko gre pri pravici do življenja za naravno neizključujočo pravico, ki nam je nihče ne more ne dati in ne vzeti, ki nam pripada kot človeškim bitjem in ki jo ima lahko istočasno veliko ljudi).

Potencialist bi torej lahko poiskal izhod v ideji, da morata biti, če naj bo potencial zadosten temelj za pravico, potencial in pravica čisto specifična: *A*-jev potencial za *B* bo, denimo, zadostna podlaga za to, da tudi *A*-ju priznamo *B*-jeve pravice, če se *A* samodejno, programirano, po notranji nujnosti oz. z lastnimi močmi razvija v *B*,[37] če je *B* take vrste bitje, ki mu te pravice pripadajo po naravi, in če so te pravice neekskluzivne, take torej, da jih lahko istočasno ima in/ali uveljavlja veliko bitij.

Ali je mogoče najti kak primer, ko ljudem priznavamo določene pravice izključno na podlagi njihovega naravnega razvojnega potenciala, potenciala, da postanejo take vrste bitje, ki mu te pravice bolj ali manj samoumevno pripadajo? Vzemimo študenta medicine tik pred zaključkom študija. Zanj nedvomno velja, da še ni (postal) zdravnik, da pa je v procesu preobrazbe vanj; hkrati pa smo mu pripravljeni že v tej fazi priznati resda omejeno, a še zdaleč ne šibko in tudi ne zgolj kvazi pravico[38] do postavljanja diagnoz in odločanja o načinu zdravljenja. Če je torej embrijev potencial za osebstvo bližje potencialu študenta medicine za zdravnika kot pa Carterjevemu potencialu za predsednika ZDA, bo potencialist, se zdi, slavil zmago.

Občutek zmagoslavja pa je v tem primeru preuranjen. Analogija med potencialom študenta medicine za zdravnika in potencialom embrija za osebo namreč hudo šepa. Prvič je pravica do postavljanja diagnoz in predpisovanja načina zdravljenja konvencionalna in ne naravna pravica (med katere sodi pravica do življenja). Poleg tega študentom medicine omenjene pravice ne priznavamo čisto zares – to, do česar naj bi imeli ti pravico, smejo namreč početi le pod nad-

[37] Oz. če si še enkrat izposodimo aristotelski žargon: če si *A* po svoji naravi prizadeva postati *B*.

[38] Feinberg (1992) tako imenuje zahtevo, ki ji do pravice v polnem pomenu besede manjka določena legitimnost.

zorom učiteljev. Tudi če ti pravico do postavljanja diagnoz in predpisovanja terapije v resnici imajo, ni razlaga, da jim ta pravica pripada kot potencialnim ali prihodnjim zdravnikom in ne kot dejanskim študentom medicine, nič manj verjetna od nasprotne razlage, tj. da jim ta pravica pripada kot dejanskim študentom medicine in ne kot potencialnim zdravnikom. In končno, tudi če bi nas omenjeni primer uspel prepričati, bi kljub vsemu ostal zgolj to, en osamljen primer namreč. Nasprotnik bo zlahka naštel desetine primerov, ko pravic, ki jih imamo kot odrasli, kot otroci nismo imeli, pa čeprav je po stopnji uresničenja svojega potenciala otrok odraslemu veliko bližje kakor pa embrij (Boonin, 2003).

Na zagovornikih embrijevega dostojanstva in pravice do življenja je torej, da nas s kopico primerov prepričajo, da je pripisovanje pravic na podlagi zgolj potenciala za bitje, ki mu take pravice samoumevno pripadajo, nekaj običajnega in da se mu zato tudi tedaj ne bi smeli upirati, ko gre za potencial in/ali vitalne interese človeškega embrija. Dokler jim to ne uspe, bo moralna izenačitev embrija in odrasle osebe visela v zraku.

(c) tudi če potencialu za osebstvo priznamo njegovo nesporno moralno vrednost, bomo uspeli s sklicevanjem nanj v najboljšem primeru utemeljiti k večjemu *prima facie* upravičeno zahtevo [*claim*] zgodnjih embrijev po življenju, nekaj skratka, kar je razmeroma daleč od polnokrvne pravice do življenja, ki jo sicer brez zadržkov priznavamo dejanskim osebam. Da bo potencial za osebstvo zgodnjim embrijem le težko zagotovil močan/visok moralni status, postane jasno, brž ko se spomnimo, da je uresničevanje takega potenciala postopno in razmeroma dolgotrajno. Razumno je zato domnevati, da se bo tudi moralno varstvo, ki so ga deležne potencialne osebe, krepilo postopno, pač v odvisnosti od tega, kolikšen del potenciala je embriju že uspelo uresničiti, vse dokler ne bo ta dosegel točke v razvoju, ko se bo njegov potencial v celoti uresničil v podobi polnokrvne osebe s pripadajočo prtljago moralnih pravic. S stopnjo razvoja se, skratka, v skladu s tem pojmovanjem krepi upravičenost embrijevih zahtev po različnih dobrinah (*prima facie* zahteve počasi preraščajo v utemeljene zahteve oz. pravice), hkrati pa narašča obseg njegovih pravic. Ker pa so zgodnji embriji v nekem smislu »ves potencial in nič realizacije«, bo, če je seveda omenjena analogija med postopno pridobitvijo moralnega statusa (»moralnim razvojem«) in zarodkovim postopnim telesnim in duševnim razvojem vodotesna, njihov moralni status ustrezno nizek, njihova zahteva po življenju pa razmeroma šibka – vsekakor prešibka, da bi odtehtala pravice do življenja na smrt bolnih, ki bi jim lahko rešili življenje s presaditvijo kompatibilnih tkiv in organov, vzgojenih iz embrionalnih ali somatskih matičnih celic.

(d) Tudi če je potencial za osebstvo sam po sebi moralno pomemben, to še ne bo samodejno priskrbelo dovolj imenitnega statusa prav vsem zgodnjim embrijem. Vsi embriji namreč takega potenciala ne premorejo. Še več, če imata »potencial« in »oseba« kako empirično vsebino in ne gre le za pomensko izmuzljiva metafizična pojma, bo tak potencial, kot sem dokazoval v empiričnem argumentu, prisoten le v redkih embrijih.

Kritik potencializma pa lahko izpeljavo zgornjega sklepa blokira še na drug način. Če sprejmemo nekonvencionalno, a za potencialiste privlačno tezo, da je moralni status posameznega bitja v enaki meri funkcija njegovih preteklih, sedanjih in prihodnjih intrinzičnih lastnosti, nam ne bi smelo biti tuje naslednje načelo dejanske prihodnosti, ki ga predlaga in zagovarja Elisabeth Harman (1999):

»Zgodnji embriji, ki bodo postali osebe, imajo vsaj delen moralni status. Zgodnji embriji, ki bodo v tej najzgodnejši fazi umrli, pa takega statusa nimajo.«

Omenjeno načelo nam dovoljuje v raziskovalne namene uporabiti vse tiste zgodnje embrije, ki ne bodo nikoli postali prihodnje osebe.

Ali ni načelo dejanske prihodnosti morda arbitrarno? Harmanova sama ga podpre z neodvisnim stališčem o določilih moralnega statusa. V skladu s tem, kot ga imenuje, stališčem trenutka zavedanja [*the ever conscious view*] »ima bitje v danem trenutku moralni status, če je v tem trenutku živo in obstaja trenutek v njegovem življenju, v katerem se zaveda«. Omenjeno stališče se lepo ujema če že ne z vsemi, pa vsaj z večino naših intuicij o tem, katera bitja narekujejo spoštovanje in kdaj naše dolžnosti do njih ugasnejo. Veljavnost načela dejanske prihodnosti tudi ni usodno odvisna od prepričljivosti stališča trenutka zavedanja. Podpremo ga lahko še kako drugače. Na primer z opažanjem, da odvečni embriji in embriji, ustvarjeni za raziskave, nikoli ne bodo postali dejanske osebe (ljudje). Če verjamemo, da smo dolžni v moralni presoji upoštevati (oz. pri svoji odločitvi tehtati) zgolj interese dejanskih oseb, se nam na interese zgodnjih embrijev ne bo treba ozirati (ali si očitati, da smo jih onemogočili), tudi če bi jih le-ti imeli – kar je po nekaterih pojmovanjih interesa tako ali tako nemogoče. Interesi embrijev, skratka, nimajo kake posebne moralne teže, ker so to interesi zgolj potencialnih oseb, ki nikoli ne bodo postale dejanske, morala pa od nas zahteva, da v moralno enačbo vstavimo interese vseh vpletenih *dejanskih* oseb.[39]

To pa še ni vse. Pri zagovoru načela dejanske prihodnosti nam lahko pomaga še en argument. Večina razpravljalcev na obeh straneh fronte se strinja, da je vrednost potenciala za osebstvo izpeljana in instrumentalna, toda le redki se živo zavedajo implikacij te ugotovitve. Potencial za osebstvo, denimo, črpa vso svojo vrednost iz uresničenega osebstva, to je iz svojega inherentnega cilja ali smotra. Če se ta zaradi spleta naključij ne bo uresničil, bo to (za nazaj?) v celoti razvrednotilo tudi sam potencial. Vsaj za tiste zgodnje embrije, ki so obsojeni na predčasno smrt, prav gotovo velja, da bo šel njihov potencial za osebstvo neizogibno po zlu. V nekem smislu (to je samo približek, idejo bi bilo treba še premleti) je zato potencial, ki ga (po predpostavki) imajo, brez vrednosti in zato jalov. To pa ne velja tudi za tiste zgodnje embrije, ki se bodo po prenosu v maternico razvili najprej v pravi embrij, nato v plod, novorojenca, otroka, najstnika in končno v odraslo, polnokrvno osebo. Njihov potencial se bo uresničil in

[39] To stališče, znano kot moralni aktualizem, seveda ni brez težav. Za izčrpen pregled razprave in poskus kritik glej Hare (Hare, 2007).

ker ga ne bo razvrednotila nobena grožnja s trajnim onemogočenjem, bo ohranjena vrednost dovolj trdna podlaga za pripis posebnega moralnega statusa. Tudi omenjeno sklepanje torej vsaj po površni oceni podpira zamisel Harmanove, da bodo tisti zgodnji embriji, ki jim bo v prihodnosti dano uresničiti svoj potencial za osebstvo, po svojem moralnem statusu prekašali one, ki take priložnosti ne bodo dobili.

(e) Mnogi od moralnih razlogov, zaradi katerih smemo določenemu bitju določene stvari storiti, drugih pa ne, slonijo na intrinzični naravi tega bitja. Tudi če sem nekoč bil zgodnji embrij, je morala biti moja intrinzična narava takrat bistveno drugačna od sedanje. Zato ni povsem nesmiselna domneva, da je bil po vsej verjetnosti tudi moj takratni moralni status precej drugačen od tega, ki mi gre zdaj, morda celo tako drugačen, da je bilo takrat dopustno z menoj početi reči, ki bi bile v tej fazi mojega življenja nezaslišane. Konec koncev, čemu neki bi verjeli, da radikalne spremembe v intrinzični naravi posameznega bitja v ničemer ne vplivajo na njegov intrinzični moralni status?[40]

(f) Naše bolj ali manj samoumevno ravnanje in odnos do zgodnjih embrijev je lep dokaz, da jim, kljub temu da njihov potencial za osebstvo deklarativno cenimo, zaradi tega še nismo pripravljeni priznati polnovrednega moralnega statusa.[41]

- Nihče (razen morda katoliške cerkve) se ne razburja pretirano zaradi ustvarjanja odvečnih zarodkov v postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo, čeravno jih bodo večino uničili ali zamrznili brez ali z malo obeti, da jih kdaj ponovno oživijo;
- skromni vložki v raziskave o vzrokih za visoko stopnjo spontanih splavov (približno dva od treh po naravni poti spočetih embrijev umreta naravne smrti v času nosečnosti, in velika večina teh smrti, med dvema tretjinama in tremi četrtinami, nastopi še pred vgnezdenjem blastociste v maternični steni, med petim in osmim dnem po oploditvi torej, kar se ujema s stopnjo razvoja embri-

[40] V kolikšni meri naj spremembe v moralnem statusu poljubnega bitja odsevajo postopne ali nenadne spremembe v njegovi intrinzični naravi, bo seveda odvisno od konkretne osnove, na katero smo status pripeli. Ker pa je verjetno, da moralni status dolgujemo svoji intrinzični vrednosti (kak drug temelj bi bil preveč nestanoviten), le-ta pa, če je verjeti G. E. Mooreu, supervenira na naših intrinzičnih lastnostih, pušča zgornji očitek zagovornikom argumenta iz potencialnosti bolj malo manevrskega prostora – spremembe v intrinzičnih lastnostih bodo nujno puščale sled na moralnem statusu.

[41] Toby Ord (2008) skuša tezo o polnem moralnem statusu zgodnjih embrijev spodnesti s podobnim argumentom. Ker umre naravne smrti okrog 70 odstotkov vseh zigot in zgodnjih embrijev, bi morali, če bi idejo o njihovem polnem moralnem statusu vzeli resno, umiranje embrijev doživljati kot najhujšo moralno katastrofo človeštva. Noben drug vzrok človeškega trpljenja in smrti se namreč po svojih razsežnostih ne more kosati z njim. V resnici pa se nad predčasno smrtjo milijonov in milijonov embrijev ne zgražamo pretirano. To daje slutiti, trdi Ord, da ostaja naše zaklinjanje o domnevno polnem moralnem statusu zgodnjih embrijev na deklarativni ravni.

onalnih matičnih celic, ki jih odvzamemo zaradi raziskav in poskusov)[42] in razmeroma majhno zanimanje zanje kažeta, da v tem ne vidimo kake posebne moralne katastrofe.

Če bi iskreno verjeli, da je življenje zgodnjih embrijev dragoceno, bi si prizadevali njihove smrti preprečiti ali s spremembo zakonodaje, ki zdaj dovoljuje ustvarjanje precej večjega števila embrijev, kot pa se jih prenese v maternico, ali pa z bolj radodarnim financiranjem raziskav o tipičnih vzrokih za spontane splave in načinih, kako bi jih lahko učinkovito preprečili.

Teže in prepričljivosti tega očitka pa ni enostavno odmeriti. Kot opozarja Gibsonova (Gibson, 2007), obstoječa (britanska) zakonodaja zgodnjih embrijev do 14. dneva po spočetju namreč ne obravnava kot povsem zamenljiv in v toliko brezvreden potrošni material. Če bi bilo tako, raziskav na njih ne bi strogo omejila izključno na tiste, ki služijo peščici točno opredeljenih namenov. Zakonodajalce je torej po vsem sodeč vodila misel, da so embriji kljub vsemu intrinzično dragoceni, da, skratka, njihove vrednosti ne gre enačiti z njihovo uporabnostjo oz. koristnostjo za ta ali oni poljubni namen. Še več, z vztrajanjem na načelu subsidiarnosti, ki zahteva, da znanstveniki splošno koristne raziskave in poskuse najprej opravijo na pripadnikih drugih živalskih vrst, jih po moralnem statusu postavljajo celo nad odrasle primerke miši, podgan, kuncev in opic.

Kaj lahko potemtakem na podlagi našega ravnanja z embriji sklenemo o vrednosti, ki jo potihoma pripisujemo njihovim življenjem? Ne veliko več kot to, da je naš odnos do življenja embrijev prejkone ambivalenten. Ordovi kritiki imajo nedvomno prav, ko opozarjajo, da je neposredno izpeljevanje vrednostnih sodb iz opazljivega obnašanja tvegano početje. Če nekdo nečesa ni preprečil, to še ne pomeni, da se mu to niti ni zdelo tako slabo ali napačno. Od tega, da bi preprečili neko prepoznano zlo, nas namreč lahko odvrne kup legitimnih razlogov: lahko da v zvezi s tem ne moremo veliko storiti, lahko da dajemo prednost izpolnitvi drugih, bolj obvezujočih dolžnosti, lahko da bi preprečitev zla zahtevala posege v pravice drugih ljudi ali imela kup še bolj dolgoročno škodljivih stranskih učinkov in podobno. Nadalje, tudi če verjamemo, da nastane novo, samostojno človeško bitje v trenutku oploditve jajčeca, in priznavamo vsakemu človeškemu bitju enako dostojanstvo in pravico do življenja, si za svojo pasivnost (odsotnost delovanja, ne pa tudi ustrezne moralne sodbe) še ne bomo avtomatično prislužili moralne obsodbe ali očitka, da je naše nasprotovanje abortusu v tej luči svetohlinsko – dostojanstvo in pravica do življenja sta namreč lahko dovolj za utemeljitev brezizjemne prepovedi ubijanja embrijev, ne pa tudi za upravičenje zapovedi, da se jim za vsako ceno pomaga preživeti. Vsi ti pomisleki so legitimni, jim pa vseeno ne uspe povsem otopiti osti Ordovega

[42] Navedeni podatki so zgolj približni. McMahan (2008), denimo, navaja oceno, po kateri se približno štiri od petih spočetij nikoli ne razvijejo v nosečnost. Podobne številke omenja Boonin (Boonin, 2003: 85-90), ki opozarja, da so za embrije, ustvarjene v postopkih zdravljenja z biomedicinsko pomočjo, obeti za življenje osebe še slabši kot pri naravni loteriji. Za koristno lokalno statistiko glej Kovačič & Vlaisavljević (2007). Tollefsenove ocene (Tollefsen 2008) so nekoliko bolj optimistične, okrog polovične verjetnosti se vrtijo, le da ni povsem jasno, od kod črpa svoj optimizem.

argumenta. Nedvomno je namreč, da vlagamo veliko več napora v to, da bi preprečili smrt rojenih ljudi, kot pa v preprečevanje predčasne smrti embrijev. Seveda tudi prizadevanj v tej smeri ne gre podcenjevati. A obseg in intenzivnost raziskav o vzrokih za embrionalno smrt, še bolj pa dejstvo, da te v glavnem potekajo na klinikah za zdravljenje neplodnosti, dajejo po svoje prav Ordu. Na opisanem pojavu nas očitno ne skrbi toliko predčasno umiranje milijonov in milijonov zigot in embrijev v najzgodnejši fazi nosečnosti kot smrt tistih med njimi, ki so se jih nesojeni starši že veselili. Predčasna smrt embrija v primeru spontanega splava je po splošnem prepričanju najprej in predvsem tragedija za starše, ki so se veselili otrokovega prihoda, šele potem, če sploh, pa tudi za sam embrij.[43]

(v) Z ustvarjanjem in uničevanjem zgodnjih embrijev v raziskovalne namene ne krnimo njihovega človeškega dostojanstva.

Ta argument je verjetno najbolj premočrten. Tudi če predpostavimo, da dragocen potencial za osebstvo zgodnjim embrijem priskrbi vsaj delen moralni status, bi bilo na tej podlagi prenagljeno sklepati, da se bomo z odločitvijo, da jih žrtvujemo zaradi splošne koristi, pregrešili zoper njihovo človeško dostojanstvo. Kantova formula človeškosti-kot-smotra-po-sebi, iz katere se napaja bolj poljudno načelo, ki prepoveduje obravnavo ljudi izključno kot sredstev za svoje cilje, namreč ne prepoveduje uporabe človeških bitij v te ali one namene, temveč uporabo njihove človeškosti (to je njihove sposobnosti za razumno presojo in delovanje) izključno kot sredstva za poljuben, bolj ali manj naključen in zato neobvezujoč cilj ali smoter. Ker pa zgodnji embriji ne zmorejo ne razumno presojati in še manj razumno delovati, bo moralno pregrinjalo prekratko zanje. Če pa se tovrstna prepoved nanje ne nanaša, se je težko domisliti kakega drugega moralnega zadržka do take njihove uporabe, ki obljublja narediti konec trpljenju ogromnega števila ljudi.

Zgodnji embriji, bi lahko na to odvrnil nasprotnik raziskav, pa vendar premorejo potencial za razvoj omenjene sposobnosti. Ali mar ta nič ne šteje? Toda tudi če tak potencial imajo (zgoraj sem navedel nekaj resnih pomislekov v zvezi s tem), potencial za razvoj sposobnosti še ni isto kot sposobnost sama. Zato je malo verjetno, da bi uspel zgodnjim embrijem dostojanstvo priskrbeti že sam potencial za sposobnost, ki svojemu nosilcu zagotavlja dostojanstvo, tem bolj, ker jim podobno kot neoplojenim jajčnim celicam ali spermijem manjka bolj dragocena vrsta potenciala, namreč potencial za to, da *postanejo* razumne in avtonomne osebe.

[43] Za skico pravilnega odnosa potencialistov do t.i. množičnega naravnega umiranja embrijev [*embryo natural loss*] glej Tollefsen (2008). Po njegovem sta kritikom argumenta iz potencialnosti na voljo dve strategiji: dokazujejo lahko, da bodo morali zagovorniki polnega moralnega statusa zgodnjih embrijev, če naj se izognejo očitkom o nedoslednosti, v množičnem umiranju embrijev videti eno najhujših moralnih katastrof našega časa, ali pa da so tako visoke številke dobra podlaga za dvom v človeškost in osebstvo zgodnjih embrijev. Sam sem v članku omenjeni podatek postavil še v tretji kontekst, v središče razprave o tem, v kolikšni meri zgodnji embriji sploh premorejo toliko opevani potencial za osebstvo.

Ali je kak drug način, da premostimo razkorak med potencialom za osebstvo in dejanskim osebstvom, ki nam šele zagotavlja poln moralni status, torej dostojanstvo in celotno paleto pravic? Zanimiv, a po premisleku spodletel predlog ponudi Mlinar (Mlinar, 2005: 266-67). Njegova zamisel je varljivo preprosta. Vse, kar mora potencialist dokazati, je, da se dragoceni potencial ne bo uresničil, če njegovega nosilca ne bomo obravnavali, kakor da je v njem potencial vseskozi že uresničen. Oziroma, če v to enačbo vstavimo potencial za osebstvo – da je potencial za osebo po svoji naravi tak, da ga ni mogoče uresničiti drugače, kakor da potencialno osebo že od samega spočetja dalje obravnavamo kot dejansko osebo.

V ilustracijo take drže navede Mlinar mater, ki da otrok ne uči govoriti, temveč se z njimi raje pogovarja (kot s sebi enakimi?). Ta primer ni osamljen. Splošno znano je, da je treba otroku, če naj kdaj zrase v avtonomno in odgovorno osebnost, postopoma zaupati čedalje bolj odgovorne naloge in prepuščati tudi bolj zapletene odločitve o svojem življenju. Za potencial za avtonomno in odgovorno presojo in delovanje potemtakem v nekem smislu res velja, da se v otroku ne bo uresničil, če mu ne bomo nikoli dali priložnosti za samostojno odločanje ali pa jih bomo vseskozi prelagali na trenutek, ko bo za kaj takega dokazano zrel. Vzgoja otroka v avtonomno osebnost, skratka, zahteva zaupanje v otrokove sposobnosti, ki nima pokritja v realnosti (in v tem smislu res zahteva kanček slepe vere), je pa smiselno z vidika uresničenja vzgojnega smotra. Ker pa je potencial za avtonomno presojo in delovanje pomemben del potenciala za osebstvo, se zdi, da smo nazadnje le dokazali, da je treba potencialne osebe vsaj včasih obravnavati kot dejanske osebe, še preden to zares postanejo, ker bo v nasprotnem njihov dragoceni potencial žalostno propadel.

Težava je, ker to v najboljšem primeru dokazuje, da je treba kot dejanske osebe (v čisto določenem pomenu te besede) obravnavati mladostnike, ki so že napol oblikovane osebe, ne pa tudi, da bi morali enako obravnavati tudi zgodnje embrije. Analogija med potencialom zgodnjih embrijev za odraslo osebo in potencialom mladostnikov za avtonomnost šepa že na prvi pogled. Zgodnje embrije lahko namreč uporabimo ali tako, da jih pri tem uničimo, ali pa tako, da ostanejo pri tem nedotaknjeni/neokrnjeni. Če jih uporaba ohrani nedotaknjene, uresničitev njihovega potenciala za osebstvo zaradi nje sploh ni ogrožena in po moralni plati ne more biti sporna. Za njihovo uničenje to seveda ne velja – z njim dokončno onemogočimo, da bi se omenjeni potencial kdaj uresničil. Vendar pa se oba primera bistveno razlikujeta po načinu, kako to storimo. V primeru mladostnika, ki mu nočemo priznati, da je sposoben avtonomnega in odgovornega delovanja, je glavna ovira na poti do uresničitve potenciala za osebstvo prav – po spoznavnih merilih, ne pa tudi z vidika vzgojnega smotra razumna – sodba, da ta še ni dejanska, polnokrvna oseba. Nasprotno pa pri uničenju zgodnjih embrijev tovrstna sodba ali ne igra nobene motivacijske vloge (embrijev se nismo odločili uničiti zato, ker niso dejanske osebe) ali pa je sploh nismo oblikovali (embrije smo se odločili uničiti zaradi njihovega za raziskave dragocenega potenciala za osebstvo). V primeru mladostnikov je, skratka, odločilen vzgib za pokroviteljsko držo, s katero starši *de facto* onemogočajo razvitje njihovega potenciala za osebstvo, zanikanje njihovega dejanskega osebstva, medtem ko igra v primeru zgodnjih embrijev ključno vlogo pri tem prav vera v nji-

hovo potencialno osebstvo. V prvem primeru torej uresničenje potenciala onemogočimo z vztrajanjem, da je ta še neuresničen, v drugem pa je ravno prepoznanje potenciala in njegove vrednosti nujno za to, da ga lahko plodno izkoristimo.

(vi) Uničevanje zgodnjih embrijev v poskusih in raziskavah ni nujno nespoštljivo do njih in njihove vrednosti.

Zgodnji embriji po vsem sodeč torej nimajo vrednosti ali statusa, ki bi nam narekovala njihovo brezpogojno spoštovanje. Pa tudi če bi jim spoštovanje dolgovali, njihovo uničevanje ne bo nujno nespoštljivo. Kar kritiki spregledajo, je, da uboj osebe včasih ni le povsem združljiv z njenim spoštovanjem, temveč je lahko v danih okoliščinah celo edini ustrezen izraz zanj. Če na primer ubijem na smrt bolno osebo v neznosnih bolečinah, ker se je po tehtnem razmisleku odločila umreti, potem sem jo ubil iz spoštovanja do njene razumne volje in moje dejanje ne more biti nespoštljivo, čeravno je v nekem smislu res, da sem na ta način uničil tudi sam predmet spoštovanja.

Nekateri uboji so torej čisto združljivi s spoštovanjem vrednosti tega, kar uničimo. Imenujmo jih »spoštljivi uboji«. Ali sodi mednje tudi ubijanje zgodnjih embrijev zaradi zdravstvenih koristi drugih ljudi? Po mnenju dr. Trontlja je vsako instrumentalno ubijanje, najsi imamo zanj soglasje žrtve ali ne, nespoštljivo do vrednosti njenega osebstva in/ali življenja, ker njena smrt v tem primeru služi nekemu (čeravno plemenitemu) namenu. Toda tako stališče implicira, da je nesmiselno, brezciljno pobijanje, ubijanje, ki ne služi nobenemu namenu, manj napačno od ubijanja, ki služi plemenitemu namenu. Ta implikacija pa ni le protiintuitivna, ampak tudi teoretsko nemotivirana. Če dodamo, da embriji sicer premorejo dragocen potencial za osebstvo, ne pa tudi dostojanstva, ki varuje pred tovrstno instrumentalizacijo dejanske (odrasle) osebe, postane jasno, da bomo spoštovanje do njihovega dragocenega potenciala bolj primerno izrazili, če ga uporabimo v koristne namene, kot pa če bi ga (kot se z odvečnimi zarodki dogaja zdaj) preprosto zavrgli.

Uničenje dragocenega predmeta je včasih prej izraz spoštovanja do vrednosti tega, kar uničimo, kot pa posledica njegovega pomanjkanja. Ta zamisel je samo na videz protislovna, kot kaže primer iz nekega drugega konteksta. Pogost očitek smrtni kazni je, da je nezdružljiva s spoštovanjem vrednosti človeškega življenja. V svojem znamenitem parlamentarnem nagovoru je Mill omenjeni pomislek elegantno zavrnil:

»Tako kot oblast, ki oglobi tatu, ne kaže pomanjkljivega spoštovanja do lastnine, in tako kot oblast, ki nekoga zapre, ne kaže pomanjkljivega spoštovanja do svobode, tudi oblast, ki usmrti morilca, ne kaže pomanjkljivega spoštovanja do življenja, ravno obratno – saj je vendar razglasila za načelo, da kdor bo življenje drugemu vzel, temu bo življenje vzeto« (Mill; 1986/1868: 102).

Po isti logiki bi lahko bila tudi odločitev, da žrtvujemo embrijevo življenje, da bi rešili življenje velikemu številu na smrt bolnih, izraz in ne, kot se glasi pri-

ljubljen očitek, dokaz pomanjkanja spoštovanja do vrednosti človeškega življenja. Oblast, ki tako prakso dopušča, je namreč razglasila za načelo, da je zaradi ohranitve enih, rojenih človeških življenj (in samo za ta namen) izjemoma dovoljeno uničiti druga, še nerojena človeška življenja (v fazi, preden pridobijo tiste lastnosti, ki jim v preostanku življenja zagotovijo zadostno moralno varstvo pred tovrstnim žrtvovanjem). Drži, da v tem primeru življenja embrijev oz. njihovega potenciala ne cenimo intrinzično in brezpogojno, temveč v prvi vrsti zaradi njegove koristnosti oz. uporabne vrednosti. Vendar pa ni s takim odnosom nič narobe, ker, kot sem dokazoval zgoraj, embrijem brezpogojnega spoštovanja, ki samoumevno pripada polnokrvnim osebam, tako ali tako ne dolgujemo.[44]

Sklep

Kakšen je domet mojih argumentov in kakšne so njihove praktične posledice? V članku sem se osredotočil na vprašanje, kakšen moralni status lahko človeškim zigotam in zgodnjim embrijem zagotovi njihovo dejansko oz. potencialno osebstvo. To je seveda le eden od vidikov zapletene moralne razprave o raziskavah na embrionalnih matičnih celicah in eden od (resda najpomembnejših) elementov, ki bodo krojili končno moralno sodbo o njih. Omenjena poenostavitev je bila po svoje nujna zaradi očitka, da bi s tovrstnimi raziskavami nedopustno instrumentalizirali človeška bitja, ker je tak očitek najbolj udaren v primeru instrumentalizacije oseb. Tudi če mi je torej uspelo bralca prepričati, da zgodnji embriji niso dejanske osebe in da tudi nimajo prave vrste potenciala zanje, zagovornikom pravic embrijev to samo po sebi še ne bo zaprlo ust. Namesto na osebstvo se bodo lahko namreč sklicevali na embrijevo pravico do enake prihodnosti, kot smo jo imeli sami, na njegove osnovne interese – dejanske ali v zametkih – ali kako drugo moralno pomembno značilnost.[45] Predstavljeni argumenti tudi ne bodo naredili globokega vtisa na zagovornike ideje o svetosti človeškega življenja. Po njihovem namreč za sodbo o tem, kaj z zgodnjimi embriji smemo početi in česa ne, ni toliko pomembno, ali so ti (potencialne ali dejanske) osebe, kot ali so človeška bitja in ali bo zadevna praksa spoštljiva do svetosti njihovih življenj ali ne (Tansjoo, 2008).

[44] Kdor težko prebavi idejo o spoštljivem uničevanju embrijev, ta naj pomisli na uporabo klinično neuporabnih embrijev, ki prav očitno ne premorejo dragocenega potenciala za osebstvo, so pa morda ohranili kak drug dragocen potencial, potencial, ki sicer ne zbuja enako brezpogojnega spoštovanja kot pri Kantu sposobnost za moralno delovanje, ki pa bi ga bilo v luči perečih človeških potreb in stisk kljub temu vsaj kratkovidno in nespametno, če ne tudi nemoralno pustiti propasti.

[45] Razprava o moralnem statusu, ki ga zgodnjim embrijem zagotavlja njihov potencial za osebstvo, seveda ni čisto ločena od vprašanja njihovih interesov. Zgodnje embrije z njihovim uničenjem v raziskovalne namene najverjetneje oškodujemo – za dokaz o oškodovanju zadošča, da pokažemo, kako je v njihovem interesu, da še naprej živijo oz. da uresničijo svoj potencial za osebstvo oz. razumnost. Kakšno moralno težo bo imelo omenjeno oškodovanje, kako zelo naj nas skrbi, pa bo ostalo vse do določitve njihovega moralnega statusa nejasno – če je ta nizek, bodo škodo, ki jo utrpijo z uničenjem, najbrž brez težav odtehtale gromozanske koristi, ki si jih lahko od raziskav na embrionalnih matičnih celicah obetamo na področju regenerativne medicine.

Moj zagovor raziskav na embrionalnih matičnih celicah je torej po svojem dometu omejen. V prvi vrsti sem skušal pokazati, da sloni očitek o nedopustni instrumentalizaciji na napačnem razumevanju in uporabi Kantovega načela, da je treba človeškost v sebi in drugih vedno obravnavati tudi kot smoter po sebi, nikoli izključno kot sredstvo za uresničenje drugih smotrov. Na človeške zigote in zgodnje embrije se prepoved instrumentalizacije ne nanaša, ker niso dejanske, ampak kvečjemu potencialne osebe, in ker potencial za osebstvo, ki jim ga je glede na spoznanja sodobne embriologije smiselno pripisati, ne zadošča za utemeljitev zahteve po enaki moralni zaščiti, kot so je samoumevno deležne polnokrvne, odrasle osebe.

In kakšne so praktične implikacije dokazovanja, da zgodnjim embrijem ne dolgujemo take vrste spoštovanja, ki bi izključevalo njihovo uporabo v zanje usodnih raziskavah na embrionalnih matičnih celicah? Ali nas tako stališče povsem odvezuje dolžnosti, da se ozremo naokrog in poiščemo druge, nadomestne vire embrionalnih matičnih celic? Ali pa bo, nasprotno, končna moralna sodba o dopustnosti njihovega pridobivanja in uporabe (vsaj delno) odvisna od tega, ali smo poprej preizkusili potencialno enako obetavne, vendar moralno neproblematične nadomestne vire: telesne ali somatske matične celice, gmote celic, pridobljenih z delitvijo neoplojenega jajčeca (partenogenezo), psevdoklone, morfološko neprimerne, odmrle in abortirane embrije ipd.?

Moje dokazovanje, da zgodnji embriji ne premorejo ne dostojanstva in ne pravice do življenja, ki bi jim ju lahko z uporabo v zanje usodnih raziskavah in poskusih okrnili ali kratili, nima takih za marsikoga protiintuitivnih posledic. Zgrešeni očitki o krivičnosti in pomanjkanju dolžnega spoštovanja do zgodnjih embrijev namreč niso edini možni moralni zadržki do predlagane uporabe embrijev. Tudi niso samo moralni zadržki do take prakse edino legitimni – dovolj tehtni gospodarski, pravni, znanstveni, kulturni, morda celo verski razlogi bi jo utegnili enako odločno odsvetovati. Če, kot kažejo raziskave, veliko ljudi s časom razvije posebno vez in naklonjenost do svojih odvečnih embrijev in jih zato le neradi zavržejo ali podarijo v raziskovalne namene, bo zavrnitev soglasja zgradila visoko moralno in zakonsko pregrado na poti do njihove proste uporabe. Slednja ne bo požela nič več javnega navdušenja, če se bomo zaradi pomanjkanja odvečnih in abortiranih embrijev prisiljeni zateči k terapevtskemu kloniranju. Glede na to, da ta metoda ustvarjanja embrijev ne zbuja le naivnega ogorčenja, ampak tudi tehtne moralne pomisleke, bi bil to dodaten razlog, da se raje pred tem ozremo po alternativnih virih embrionalnih matičnih celic.

Vse, kar sem skušal v pričujočem članku dokazati, je, da zgodnjim embrijem ne delamo krivice in ne krnimo dostojanstva, če jih uporabimo kot vir embrionalnih matičnih celic (in na ta način uničimo). Samooklicani skrbniki embrijevih interesov bodo morali svojo kategorično obsodbo raziskav na embrionalnih matičnih celicah zato opreti na kako drugo, trdnejšo moralno podlago.

Embryonic stem cell research and the moral status of human zygotes and early embryos

The solution to the riddle of the human genome, together with the discovery of the totipotentiality of stem cells, has not only raised the hopes of millions of patients around the world, but also reanimated a somewhat deadlocked discussion about the moral status of human zygotes and early abortions. Self-declared moral authorities were quick to dismiss the prospects for new, stem cell-based therapies as a violation of the human dignity of (thereby destroyed) early embryos, while politicians took immediate steps to protect the latter by imposing strict legal boundaries on both the creation and use of embryonic stem cells for research purposes.

Such blank moral condemnation of embryonic stem cell research is unwarranted, however. It relies on a host of controversial, but seldom questioned premises. This paper critically discusses three such ideas: (i) that early human embryo is an actual, or at least a potential, human person; (ii) that in virtue of this fact, it must enjoy at least some, if not full moral status; and (iii) that for that reason it should never be treated as a mere means to some further ends of ours, however noble and commendable these may be. Contrary to that, I submit that on any plausible metaphysical and ethical construal of human persons, (i) none of us has ever been an early embryo; (ii) (even on the assumption that the former is false) mere potential for human personhood cannot by itself provide early embryos with full moral status, and (iii) (even on the assumption that their valuable potential can grant them at least some, if not full moral status), we cannot seriously object to the creation and use of stem cells for research purposes by appeal to the prohibition on the instrumentalization of human persons.

Keywords: embryonic stem cell research, embryo, person, potential, dignity, right to life, moral status

Literatura

Agar, N. (2007). »Embryonic potential and stem cells«. *Bioethics*, 21/4 str. 198-207.

Boonin, D. (2003). *A Defense of Abortion*. Cambridge: Cambridge University.

Buckle, S. (1990). »Arguing from potential«. V Singer, P. idr. (ur.), *Embryo Experimentation. Ethical, Legal and Social Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 90-108.

Connor, S. (2009). "Frozen embryos: the future for IVF". The Independent, 3.1.2009.

Čokl. V. (2006). »Človek ni potrošni material«. *Večer*, 2.8.2006, str. 3.

Deckers, J. (2007). »Why Eberl is wrong? Reflections on the beginning of personhood«. *Bioethics*, 21/5, str. 270-282.

Eberl, J. T. (2000). »The beginning of personhood. A Thomistic biological Analysis«. *Bioethics*, 14/2, str. 134-157.

Feinberg, J. (1992). »Abortion«. V Feiberg, J., *Freedom & Fulfillment. Philosophical Essays*, Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 37-75.

FitzPatrick, W. J. (2004). »Totipotency and the moral status of embryos: new problems for an old argument«. *Journal of Social Philosophy*, 35/1, str. 108-122.

Gibson, S. (2007). »Uses of respect and uses of the human embryo«. *Bioethics*, 21/7, str. 370-378.

Gruen, L. idr. (ur.) (2007). *Stem Cell Research. The Ethical Issues*. Oxford: Blackwell.

Hare, C. (2007). »Voices from another world: must we respect the interests of people who do not, and never will, exist?«. *Ethics* 117/3, str. 498-523.

Harman, E. (1999). »Creation ethics: the moral status of early fetuses and the ethics of abortion«. *Philosophy & Public Affairs*, 28/4, str. 310-324.

Harman, E. (2007). »How is the ethics of stem cell research different from the ethics of abortion?«. V Gruen, L. idr. (ur.), *Stem Cell Research. The Ethical Issues*. Oxford: Blackwell (2007), str. 67-85.

Harris, J. (2002). *Vrednost življenja. Uvod v medicinsko etiko.* Ljubljana: Krtina.

Hyun, I. idr. (2007). »New advances in iPS cell research do not obviate the need for human embryonic stem cells«. *Cell Stem Cell*, 1, str. 367-68.

Jacquette, D. (2001). »Two kinds of potentiality: a critique of McGinn on the ethics of abortion«. *Journal of Applied Philosophy*, 18/1, str. 79-86.

Kovačič, B. & Vlaisavljević, V. (2007). »Embrionalne izvorne celice: za kakšne namene in od kod?«. *ISIS*, 16/4, str. 45-48.

Lee, P. & George, R. L. (2001). »Reason, science and stem cells. Why killing embryonic human beings is wrong«. http://www.nationalreview.com/comment/comment-george072001.shtml

Lee, P. & George, R. L. (2006). »Human embryo liberation. A reply to Peter Singer«. http://www.nationalreview.com/comment/lee_george200601250829.asp

Liao, M. S. (2008). »Rescuing Human Embryonic Stem Cell Research: The Blastocyst Transfer Method«. *The American Journal of Bioethics*.

Lizza, J.P. (2007). "Potentiality and human embryo". *Bioethics*, 21/7, str. 379-385.

Lotz, M. (2007). »Procreative reasons-relevance: The moral significance of why we procreate«, rokopis.

Manninen Alvarez, B. (2007). »Respecting human embryos within stem cell research: seeking harmony«. V Gruen, L. idr. (ur.), *Stem Cell Research. The Ethical Issues*. Oxford: Blackwell, str. 86-104.

McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. Oxford & New York: Oxford University Press

McMahan, J. (2007). »Killing embrios for stem cell research«. V Gruen L. idr. (ur.), *Stem Cell Research. The Ethical Issues*. Oxford: Blackwell, str. 32-50.

Mill, J.S. (1986/1868). »Speech in favour of capital punishment«. V Singer, P. (1986) (ur.), *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press; str. 97-104.

Mlinar, A. (2005). *Evtanazija: zgodovinski pregled, današnji položaj in etična refleksija*. Ljubljana: Študentska založba.

Nilsson, L. & Hamberger, L. (2007). *Od spočetja do rojstva*. Ljubljana: Modrijan.

Oderberg, D. S. (2000a). *Applied Ethics: a Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell.

Oderberg, D.S. (2000b). *Moral Theory: a Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell.

Oderberg, D.S. (2008). »The metaphysical status of the embryo: some arguments revisited«. *Journal of Applied Philosophy*, 25/4, str. 263-276.

Ord, T. (2008). »The Scourge: moral implications of natural embryo loss«. *American Journal of Bioethics*, 8/7, str. 12-19.

Perloe, M. (2009). "Frozen vs. fresh embryos". Sneto z: http://your-totalhealth.ivillage.com/frozen-vs-fresh-embryos.html

Rožman, P. & Strbad, M. (2007). »Uporaba matičnih celic v medicini«. V *Zbornik predavanj: »Pridobivanje krvotvornih matičnih celic - zdravljenje in zdravstvena nega bolnika ob presaditvi KMC«* Zreče, maj 2007, str. 1-11.

Rožman, P. & Jež, M. (2009). »Matična celica in napredno zdravljenje (zdravljenje s celicami, genska terapija in tkivno inženirstvo) – Slovar«. Sneto z http://www.dctis.org/terminoloski_koticek/slovar.pdf.

Sagan, A. & Singer, P. (2007). »The moral status of stem cells«. V Gruen, L. idr. (ur.), *Stem Cell Research. The Ethical Issues*. Oxford: Blackwell (2007), str. 124-144.

Singer, P. (1993). *Practical Ethics*. 2. izdaja, Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, P. idr. (ur.) (1990). *Embryo Experimentation. Ethical, Legal and Social Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, P. & Dawson, K. (1990). »IVF technology and the argument from potential«. V Singer, P. idr. (ur.), *Embryo Experimentation. Ethical, Legal and Social Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 76-89.

Tännsjö, T. (2007). »Why no compromise is possible?«. V L. Gruen idr. (ur.), *Stem Cell Research. The Ethical Issues*. Oxford: Blackwell, str. 188-201.

Tollefsen, C. (2008). »What we should do about natural embryo loss?«. *Public Discourse: ethics, law, and the common good*; 16.12.2008; sneto z http://www.thepublicdiscourse.com/viewarticle.php?selectedarticle=2008.12.16.001.pdart

Trontelj, J. (2007). »O etičnih težavah raziskav na človeških zarodkih«. *ISIS*, 16/4, str. 44-45.

Vugrinec, M. (2006). »Stališče iz Bruslja ne zveni dobro«. *Večer*, 2.8.2006, str. 3.

Warnock, M. (1985). *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation & Embryology*. London: Blackwell.

Warnock, M. (2002). *Making Babies. Is There a Right to Have Children?*. Oxford: Oxford University Press.

Warren, M. A. (1997). *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Beings*. Oxford: Clarendon Press.

Watt, H. (2007). »Embryos and pseudoembryos: parthenotes, reprogrammed oocites and headless clones«. *Journal of Medical Ethics*, 33, str. 554-556.

Nenad Miščević
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru in CEU Budimpešta

Katera vojska sadi rožice: nedopustnost vojne in osnove institucionalnega pacifizma

»Če me jutri poleg mnogih mojih bratov zadene kamen v
glavo, se ne bom toliko sramoval zaradi sebe, kolikor zaradi njih in krvav
bom grenko zajokal.«
Don Branko Sbutega

Članek predlaga pojem »institucionalnega pacifizma«, gledišče, ki ga označujejo naslednje teze: (a) vsak aktualni kandidat za pravično vojno je lahko le pogojno pravičen, saj sodobne vojne sistematično povzročajo moralno nerešljive situacije (bodisi prave globoke dileme bodisi njihove epistemične ekvivalente, praktično nerešljive zadrege, zato je naloga (b) narediti vojne nemogoče najpomembnejša moralna nuja. Ker (c) »individualistični« pacifizem ni življenja zmožen niti stabilen, je (d) edina alternativa izgradnja pravične globalne institucionalne strukture, ki bo naredila vojne bodisi nemogoče bodisi popolnoma izjemne. Večji del članka je posvečen (a) in ponuja ponazoritve iz nedavne zgodovine.

Ključne besede: pravična in nepravična vojna, individualistični pacifizem, institucionalni pacifizem

I Pacifizem: klasični, kontingentni in institucionalni

Vojna je moralno nedopustna, ker prinaša preveč nedolžnih žrtev. Vojske uničujejo in ubijajo, tako v vojni kot tudi kasneje, ko se vojna konča. »Brigadir, katera vojska po umiku sadi cvetje?« je Bobetko dejal Ademiju, ko ga je kot svojega šefa obvestil o požiganju in uničevanju domov (Večernji list, 29.4.). Teza o moralni nedopustnosti vojne se zdi pravilna in tvori jedro etičnega pacifizma. Ampak, kako se vojni izogniti? Klasični pacifisti predlagajo individualistično rešitev: vsakdo se mora vzdržati nasilja, tudi v samoobrambi. Na primer: »Zamislite si, da se med ljudmi namesto poganskega ustvari krščansko mišljenje in da se tako večina ljudi prične sramovati uporabe sile, kot se danes ljudje sramujejo kraje, razbojništva, nizkotnosti in podlosti. Če bi se to zgodilo, bi se ta celotna in navidezno močna poganska ureditev sama od sebe zrušila«. Tako

piše Tolstoj. Ampak za to je dovolj, pravi, da izgine megla, ki pred ljudmi skriva enostavno resnico.

Seveda ima klasičen pacifistični tolstojevski predlog dve veliki slabosti, občo in posebno protivojno slabost. Občo poznamo iz Hobbsovega *Leviatana*: če se vsi duhovno ne spreobrnejo, lahko trdorokc-jastrebi v neskončnost trpinčijo golobe-spreobrnjence, četudi tvorijo manjšino. Kar zadeva vojno, je stvar še hujša: spreobrnjenje bi iz istega razloga morale sprejeti vse države naenkrat. Če se spreobrnemo vsi razen Sudana, bodo bojeviti sudanski džandžavidi lahko zavladali svetu. Podobno je z Gandhijem, ki vidi nenasilje kot del veliko večjega projekta verskega in eksistencialnega preporoda posameznika. Čvrsto oprijemanje resnice, *satjagraha*, pomeni prikazati ljubezen do sovražnika, biti pripravljen na žrtvovanje in popolno samopredanost. Njegov nasvet Britancem, kako se obnašati v primeru nacističnega vdora, ponazarja veličino in problematičnost zahteve po svetovnem moralnem dobru: »Položite orožje, ki je nekoristno za vašo rešitev ali rešitev človeštva. Pokličite Herr Hitlerja in Signorja Mussolinija naj odvzameta vaši državi, kar želita.« Priporoča jim, da dopustijo nacistom, da ubijejo moške, ženske in otroke, nikoli pa naj jim ne zaprisežejo zvestobe. Če niste svetnik, je gotovo težko preživljati takšen pacifizem.

Podoben primer muči tudi sodobno verzijo pacifizma, po kateri je individualna samoobramba dopustna, zaradi slučajnih, kontingentnih razlogov pa ni dopustna kolektivna obramba.

Trenutno so stvari takšne, da vsaka kolektivna obramba z vojskovanjem prinaša toliko krivic, da je moralno nedopustna. Takšno stališče se imenuje »kontingentni pacifizem«. Kopico zamisli v tej smeri je v knjigi z naslovom *Vojna in samoobramba* (*War and self-defence*) iz leta 2004 razvil oxfordski etik David Rodin.

Ideja je sledeča. Rodin sprejema upravičenost sile v samoobrambi posameznika, vendar ne v samoobrambi skupnosti ali držav. Zakaj? Samoobramba skupnosti, recimo neke države, je lahko upravičena zaradi dveh razlogov, od katerih ni niti eden prepričljiv. Prvič izpeljemo jo lahko iz pravice do samoobrambe posameznika. Tukaj Rodin ugovarja, da je pravica do samoobrambe posameznika strogo omejena na posameznika: napadalca in branilca. Zato se individualna pravica ne more avtomatsko prenesti na skupino. Vsakdo med nami ima pravico do uporabe sile, tudi smrtonosne, proti posameznemu napadalcu, ki mu v nekem trenutku neposredno streže po življenju. Seveda je v današnji vojni vojak prisiljen delovati tudi proti sovražnim vojakom, ki ga neposredno ne ogrožajo. Dalje, včasih je agresivno skupnost pametno napasti prvi, ampak takrat vojak ne deluje kot posameznik v samoobrambi, ker ga namreč še niso napadli. Kontingentni pacifist torej trdi, da posameznik-branilec nima pravice ogrožati življenja »nedolžnega agresorja«. Prav tako pa sodobno vojskovanje ni izvedljivo brez množičnega ogrožanja zagotovo nedolžnih civilistov.

In drugič, mogoče bi lahko skupnosti oskrbeli s pravico do samoobrambe tako, da jih vidimo kot posebne, kolektivne individuume, ki imajo posebne kvalitete. Na primer, normalna nacionalna država omogoča svojim državljanom, da razvi-

jajo posebno kulturo in posebno kolektivno identiteto. Rodin se s tem strinja, če le ne bi obstajale države, ki svojim državljanom ne omogočajo nič od tega, ampak jih preganjajo, trpinčijo in jim odvzemajo osnovne pravice. Torej takšna skupnost, kot je recimo država, nima posebne pravice do samoobrambe. Ker nobeden od omenjenih razlogov ni prepričljiv, pravi Rodin, nam ostane edino pacifizem.

Rodin je kozmopolit, ki nima nič proti svetovni državi, četudi minimalni, ki bi s policijsko akcijo uvedla red. Vendar takšne za zdaj še ni na vidiku. Kaj storiti, ko si napaden? Rodin priznava, da ima njegovo stališče »neprijetno posledico«, in sicer, da celo najbolj navadna samoobrambna vojna izpade kot popolnoma neupravičena. A kako prepovedati ljudem, da se branijo, ko so napadeni?

Osebno se mi Rodinova usmerjenost proti ideji pravične samoobrambe celotne skupnosti ne zdi prepričljiva. Prvi zgoraj omenjeni način, kako upravičiti obrambne vojne, ni tako slab, kot pravi, ker je obramba skupnosti pogosto hkrati tudi obramba vsakega posameznika. Če imajo skupine pravico do medsebojnega trgovanja, ker seveda njihovi člani to želijo, zakaj potem nimajo tudi po istem načelu pravice do obrambe? Vendar to vodi do pravice skupnosti do samoobrambe z uporabo sile. Drugi prej omenjeni način ravno tako ni slab. Države omogočajo svojim državljanom kot skupnosti pomembne prednosti in zato imajo pravico do samoobrambe. Tiste, ki pa tega svojim državljanom ne zagotavljajo, predstavljajo izjemo in zato to pravico izgubijo. Podobno kot zelo slabi starši, ne pa tudi dobri, na koncu izgubijo pravico do varstva svojega otroka. Vrnimo se sedaj h glavnemu toku razmišljanja.

Pacifistično miselno nasledstvo nas poziva k razmišljanju, kako razrešiti to aporijo. Na primer, ali lahko svet uredimo tako, da organizirano nasilje, tudi v samoobrambi, postane skrajna redkost, razumljena, vendar ne slavljena in ne cenjena? Da umolkne poziv »v boj, v boj, meč iz nožnice, bratje«? Ali lahko miroljubna ureditev in ustanove, ki jo podpirajo, zamenjajo romantiko obrambe, viteštva in potegovanja mečev iz nožnic? To so vprašanja, pred katerimi danes stojimo mi in druge države. Da oko za oko, kot bi rekel Gandhi, ne oslepi celega sveta. Ali ne bi zato miroljubnost raje počivala na takšni mednarodni organizaciji ustanov, kot pa na samo dobri volji spreobrnjenca, ki v bistvu mazohistično prenaša nasilje? Tako kot se ljudje normalno sramujejo kraje deloma zato, ker obstaja močan sistem ustanov, ki nas vzgajajo proti kraji in jo kaznujejo. Dobre miroljubne zamisli bi se bolje uresničile s pomočjo sodelovanja institucij in moralne zavesti posameznika kot pa s pomočjo čistega individualnega spreobrnjenja. Zato pa je potreben kozmopolitski okvir, saj se nacionalne države same po sebi niso zmožne izogniti poskusu vojskovanja. To je temeljna zamisel institucionalnega miroljubja ali pacifizma (v širšem pogledu te besede), ki se običajno navezuje na Kanta. Na Hrvaškem je Stjepan Radić branil idejo »svetovnega parlamenta«, ki jo je povezoval z Ligo narodov.

Vprašanje organizacije miroljubnih ustanov je pomembno za zmerno miroljubnost, ker ta v nasprotnem primeru pade v protislovje: če se imamo v skrajni sili pravico braniti proti agresorjem, katerih ne moremo umiriti z nenasilnim odpo-

rom, imamo tudi pravico pripraviti se na samoobrambo. Še več, takšna zaščita postane dolžnost naše skupnosti do nas samih in ostalih njenih članov. Da pa bi se na takšno vrsto vojskovanja dobro pripravili, potrebujemo močno, dobro oboroženo in izurjeno vojsko z dobrimi častniki. Kje pa potem ostane pacifizem? Očitno potrebuje takšen mednaroden okvir, v katerem bo agresija postala dobesedno nemogoča. Ali je to močna svetovna zveza nacionalnih držav ali raje multipolarni sistem velesil ali nekakšna nadnacionalna svetovna organizacija, če ne celo država? Če pustimo ob strani točno obliko te nekoliko utopične tvorbe, bi v tem članku poskušal razviti svoj predlog utemeljitve, osredotočen na pacifistično tezo o moralni nedopustnosti vojskovanja. Stališče, ki ga bom orisal in branil, bo stališče o miroljubnosti ustanov.

Če mislite, da je miroljubnost banalna in samoumevna, vas bodo mogoče prepričale besede Norberta Bolza, uglednega nemškega »medijskega teoretika«: v svojem članku »Religija poslednjih ljudi« (predstavljenim na III programu HRT, 25. 5. 08) trdi, da današnji dolgočasni in hedonistični družbi primanjkuje nekaj, kar bi predstavljalo »moralni ekvivalent vojni,« in »možatost«, ki je danes pogosto primanjkuje. Ne pojasni kateri vojni, prvi ali drugi svetovni ali kateri davni? Ko ugledni »medijski teoretik« pridiga, kako potrebujemo moralni ekvivalent vojni in kako je to nekaj dobrega, želi s tem reči, da je tudi vojna dobra; sicer je nekaj, kar je vojni moralno enakovredno težko tudi želeno. Kaj je tisto, kar bi želel on, ne vemo, mogoče vrnitev dvobojevanja. Njegova zgodba se zdi še bolj čudna, saj je Nemec. Kdaj pa so Nemci v zadnjih stotih in več letih vodili vojne, ki bi imele pozitivne »moralne ekvivalente«? Ali današnja Nemčija potrebuje moralni ekvivalent »vzhodne fronte« ali brezupne ofenzive v Ardenih?

Dovolite mi terminološko opazko. Medtem ko se v vsakodnevnem govoru navadna nagnjenost k miru opisuje kot pacifistična, je v etičnih razpravah naziv »pacifizem« navadno rezerviran za skrajne mirovne opredelitve, po katerih noben ali skoraj noben vojni odpor s silo nikoli ni dopusten. Tukaj bomo uporabljali izraz »pacifizem« v tem strokovnem smislu, za splošno nagnjenost k miru pa bomo uporabljali izraz »miroljubje« in njegove izpeljanke. Naše stališče o miroljubju ustanov ni strogo pacifistično, ker obveznost miru vidi kot nalogo za prihodnost in za ustrezno organizacijo ustanov, tako da ga lahko samo pogojno imenujemo »intuicijski pacifizem«.

Za konec uvoda bi rečeno ponazoril z aktualnim primerom, rusko-gruzijskim sporom, ki poteka v trenutku, ko to pišem, v sredini avgusta 2008. Kratek spor se je končal z veliko civilnimi žrtvami in z deset tisočimi begunci. Problem je jasen: Osetijci in Abhazijci želijo svobodo, ki jo vidijo v nekakšni skupnosti z Rusijo. Tej to odgovarja, saj želi večji vpliv na tem območju, ki ga vidi kot lastno »dvorišče«. Z druge strani si Gruzija ne more dopustiti razkosanja teritorija, če želi ostati normalna, stabilna država. Pa tudi sama ni bila pripravljena priznati svojima dvema malima ne-gruzijskima narodoma takšne stopnje avtonomije, ki sta jo zahtevala. Scenarij je poznan že dve stoletji: mali narod ali manjšina želi izstopiti iz skupnosti, ki ji ne ustreza, to pa je posledično voda na mlin kakšni izmed mejnih držav in povod za ogrožanje sosedov. Kaj storiti? Očitno odcepitev ne poteka samo iz srca in želje, kot si je nekoč zamislil Woodrow

Wilson, ki se je zavzemal za pravico do samoodločbe. Potrebno jo je dopustiti narodom-žrtvam, ki so bili preganjani in za katere je očitno, da se ne morejo dokopati do pravice v državi, v kateri živijo. Kosovski Albanci veljajo kot dober primer. Ostali se morajo pogajati in čakati, kar bi moralo veljati tudi za Osetijce in Abhazijce. Obstaja zelo vljuden način reševanje vprašanja o samoodločbi skupnih uprav. Če Osetijci in Ahazijci v Rusih vidijo zaščitnike, Gruzija pa ne želi, da se ji odvzame ozemlje, kjer oba naroda živita, bi bilo naravno, da problematična mesta upravljajo skupaj Rusija, Gruzija in lokalna polavtonomna oblast. Takšna ureditev bi ustoličila normalno »povojno pravico«, kjer bi vsak kaznoval svoje vojne zločince, prav tako bi spodbudila pomiritev in skupno življenje ter privadila države in manjšinske narode na sodelovanje. Zdi pa se, da najboljše rešitve nihče ne želi: Gruzija je že zavrnila mednarodno razpravo o Osetiji in Abhaziji. Mirna rešitev bi bila verjetnejša v primeru, če bi bila mednarodna skupnost čvrstejša.

II Ali je pravično vojskovanje mogoče?

Na miroljubn(ejš)i strani že stoletja traja razprava med privrženci teorij, po katerih je vojna upravičena vsaj v primeru samoobrambe, to so tako imenovane teorije pravične vojne, in skrajnimi pacifisti, po katerih vojna nikoli ni upravičena. Naše stališče, ki bi ga lahko imenovali »miroljubnost ustanov«, se nahaja nekje med obema: pravično vojskovanje je v mnogih situacijah »najmanjše zlo«, vendar ga to ne upraviči avtomatsko. Nasprotno pa imperativ miru išče institucionalno rešitev, to je sistem mednarodnih ustanov, ki je dovolj močna, da vojskovanje onemogoči. Kot smo že dejali, če bi se izraz »pacifizem« lahko razširil tudi na takšno stališče, bi bil to »pacifizem ustanov« ali »institucionalni pacifizem«.

Začnimo zato pri nauku o pravičnem vojskovanju. Nedopustnost vojne se nekoč ni zdela očitna. Ljudje so verjeli, da je lahko vojna pravična in da se v nekaterih vojnah obe strani lahko vojskujeta pošteno in viteško. Tradicija razlikuje med pravičnostjo glede na razlog za vojskovanje in prepovedjo, da se v danem, splošno pravičnem, na primer samoobrambnem vojskovanju, postopa surovo. Prva je vezana na pravico do tega, da se sploh vojskuje, latinsko »*ius ad bellum*«, druga pa na pravico do pravičnosti v vojni, »*ius in bello*«. Na žalost sta bila tudi vojno pravo in »uradna« vojno-humanitarna etika ustvarjena za klasično vojskovanje, v katerem se dve jasno vidni in prepoznavni vojski spopadata in to običajno na »bojnem polju«. Ve se, kdo je prijatelj in kdo sovražnik, o tem ni nobenega dvoma. Agresija je moralno in pravno nedopustna, in to je stvar »i*us ad bellum*«. Seveda, ko se enkrat spopadeta, sta napadalec in njegov nasprotnik, branilec, moralno na istem: vse kar je dopustno (oziroma prepovedano) prvič, je dopustno (oziroma prepovedano) tudi drugič: to je vprašanje »*ius in bello*«. Takšna ideja pravičnega vojskovanja, v katerem obstaja popolna simetrija med vojaki obeh vojsk, predstavlja danes najbolj znano stališče, ki ga izrecno zastopajo najuglednejši etiki, kot Michael Walzer, prav tako pa ga implicitno sprejemata Haag in Katoliška cerkev. (Problematično je zaradi dveh

razlogov. Prvič, neverjetno je, da se razlika med napadalcem in branilcem ne odraža na statusu vojaka-posameznika. Drugič, težko je sprejeti trditev, da si napadalec lahko dovoli vse, kar si lahko dovoli branilec). Vsi, ki ne nosijo uniforme, pravita vojno pravo in etika, so civilisti/ne-borci in morajo zato ostati nedotaknjeni. Prav tako ima ujet »uradni« vojak posebne pravice, ker je bil vojak in je opravljal svojo dolžnost. Končno, ugrabljene osebe, ki niso vojaki, a kljub temu nosijo orožje in pretijo ter streljajo, so kratko malo kriminalci, ki ne uživajo istih pravic kot ujeti vojaki.

Seveda je takšen način vojskovanja že zdavnaj prenehal biti edini, na nekaterih področjih pa je postal izjema. Pogost je postal tisti, v katerem se sovražni vojski zoperstavlja gverila, sama ali skupaj z regularno vojsko. Gverila uživa podporo »svojega« prebivalstva, znotraj njene sestave pa najdemo tudi ljudi, ki niso borci s polnim delovnim časom – so pol-civilisti, ki teden ali mesec dni orjejo na poljih, teden ali mesec dni pa se bojujejo, ali so celo »vikend borci«, kot v hrvaški vojni.

Preidimo torej na probleme nauka o pravičnem vojskovanju. Ponavadi se njegovo avtorstvo pripisuje sv. Avguštinu. Seveda je sv. Avguštin pisal na prelomu četrtega v peto stoletje, pod vplivom padca Rimskega cesarstva leta 410 n. št. in nasilja, ki je spremljalo pustošenje Rima ter spremembo njegovih mej. V nadaljevanju si bomo to pobliže ogledali.

III Moralne dileme pravičnega vojskovanja

Teoretik pravične vojne ima na voljo dober in relativno svež primer: odpor nacizmu. Redko so vojne tako črno-bele, kot je bila druga svetovna vojna: nacistični holokavst, fašistična divjanja in grozovitosti japonske okupacije na Daljnem vzhodu so naredili zavezniško vojskovanje za vzorno in pravično vojskovanje. Tudi najbolj zadrt pacifist mora priznati, da sta pasivnost in nenasilje Judov vodili v propad in da se proti Hitlerju, Mussoliniju in japonskim generalom ni moglo postopati drugače kot s silo, zato so zavezniške vlade imele dolžnost, da branijo svoje državljane. In prav zato, ker je zavezniško sodelovanje, vključno z našim partizanskim vojskovanjem, tako jasno in vzorno pravično, se o moralnosti vojskovanja lahko veliko naučimo iz druge svetovne vojne. Današnji zgodovinarji in etiki se sprašujejo, koliko slabim stvarem bi se lahko izognili: prvi sistematično popisujejo težke – blago rečeno – napake, ki jih je storila dobra stran, drugi pa jih potem ocenjujejo, pri čemer je rezultat pogosto negativen.

Še vedno pa se učimo od prvih povojnih let. Sojenje v Nürnbergu je bilo vzorno, napor da se »zaustavi maščevalna roka« in da se udrihanje po poraženem sovražniku zamenja s pravnim postopkom, pri čemer pravica ne sme biti nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, je bil poplačan. In spet se zastavlja vprašanje, zakaj se je sodilo samo poražencem. Zakaj se zavezniške sile niso z enako pravno strogostjo lotile kaznovanja lastnih napak? Zmagoslavje danes počasi zamenjuje zapleteno računanje plusov in minusov. Zgodovinarji igrajo glavno vlogo tako v obtožbi kot tudi v obrambi. Na primer, britanski zgodov-

inar Niall Ferguson, si v svoji novi knjigi z naslovom *Vojna tega sveta* (*The War of the World, Twentieth Century Conflict and the Decline of the West*) vsaj prizadeva pokazati, da je zavezniško bombardiranje nemških mest imelo nekakšen vojni namen in dokazuje, da Hirošima ni takšno zlo kot Auschwitz, ker je imela za cilj konec vojne, ne pa iztrebljenje naroda. To pa je tudi vse, kar lahko reče. Zmaga je sladko-grenka, kot večina vojnih zmag. Vprašajmo se, kaj vse bi moral obžalovati nekdo, ki aktivno sodeluje v tako pravičnem vojskovanju, kot je bilo zavezniško in z njim naše partizansko.

1. Nujno, a žalostno: dileme in obžalovanje

Prvo obžalovanje se nanaša na postopek, ki vključuje neizbežno najmanjše zlo. V odprti in pošteni borbi borec odporniškega gibanja strelja na mladega Nemca: vse je v redu razen tega, da je bil nemški mladenič mobiliziran in prisiljen, da se bojuje, in je tako kot posameznik v bistvu enaka žrtev, kot bi bil njegov ubijalec. Ali zlo s tem, da je manjše in neizbežno, preneha biti zlo? Etiki te razprave še niso zaključili. Gverilska vojna z zvijačnostjo upravičeno ali z grenkobo mnogokrat zlorablja poštenje in zaupanje okupatorskega oficirja. Gverilci velikokrat ubijajo ujetnike in ranjence, ker jih enostavno ne morejo peljati s seboj. Vojna je polna nujnih in žalostnih odločitev: na primer, zavezniški poveljnik, se mora pred pehotnim napadom odločiti, kolikšno artilerijsko silo uporabiti proti sovražnemu mestu, v katerem so vojaki Abwehra pomešani s civilisti. Če uporabi manjšo, bo prizanesel sovražnim civilistom, njegovi vojaki pa se bodo soočili z večjim številom sovražnih vojakov, če uporabi večjo, bo pomagal svojim vojakom, vendar bo pobil tudi nekaj nedolžnih civilistov. Komu in čemu naj bo zvest? Danes je to temeljno vprašanje vojne humanitarne intervencije od Kosova do Afrike: če žrtvujete svoje vojake, da bi prizanesli tujim civilistom, vas bo obsodila lastna javnost, če pa prizanašate svojim vojakom in tako pretiravate s civilnimi žrtvami, vas bo obsodila mednarodna javnost.

V nekoliko večjih razmerah bomo podobno sodili o postopkih pravične strani v skrajni stiski: če ste napadeni in je vaš edini razlog, da preživite, ta, da pobijete celotno nemško mesto, delate nekaj, kar je na skrajnem robu nujne samoobrambe.

2. Slabo, a razumljivo

V mnogih razmerah so v odsotnosti skrajne stiske te dileme še hujše: zahodni zavezniki so v svojem obdobju premoči z bombami pobili milijone nemških civilistov, med njimi veliko število žensk in otrok, z nejasnim ciljem »rušenja sovražne morale« in zdi se, da je nemški odpor samo rasel, ker so Nemci postali obupani. Rdeča armada je z likvidacijo nemških ujetnikov sovražniku samo sporočila, naj se ne preda in naj raje umre v boju. Hirošima in Nagasaki predstavljata tukaj vrhunec. Hudičevo slaba odločitev, ampak vsaj vojaško razumlji-

va. Res pa je odvratno, da niti britanski letalski general, »bombarder« Arthur Haris, niti Eisenhower nista pokazala slabe vesti, medtem ko se sami piloti na stara leta opravičujejo žrtvam. Danes se od nas, potomcev zmagovalne generacije, pričakuje obžalovanje, kot je to predvidel sv. Avguštin. Za moralno normalno osebo je vojna stalen izvir moralnih dilem, kar je seveda bilo jasno tudi sv. Avguštinu in Kantu. Vojna sistematično proizvaja situacije, v katerih ste krivi ne glede na to, kaj ste storili, to je situacije, katerim se nam v vsakdanjem življenju najpogosteje uspe izogniti. Prva kategorija dejanj, ki vključuje nujna, a žalostna dejanja, zahteva obžalovanje, druga kategorija dejanj, ki vsebuje slaba, a razumljiva dejanja, pa kesanje in slabo vest. Kdorkoli nosi takšno zlo v duši brez bolečine »je le še bolj beden…, ker je izgubil človeška čustva«, komentira sv. Avguštin.

3. Nepotrebno in zločinsko

Na koncu naš čaka še najbolj žalostna, ampak moralno povsem jasna kategorija nepotrebnih, slabih in zato zločinskih dejanj: masovna posilstva Nemk in ubijanje civilistov s strani Rdeče armade, domači slepi obračuni kot tisti v Pliberku (Bleiburgu) in masovno preganjanje domačih Nemcev z veliko nasilja in nekaj ubijanja iz dela Srednje in celotne Vzhodne Evrope. Ta dejanja lahko kot večino človeških dejanj psihološko sicer pojasnimo, vendar s tem še ne prenehajo biti zločini. Maščevalni viharni srd navadnih vojakov-krivcev in njihova vojaška solidarnost, potem sebična kalkulacija njihovih poveljnikov in na koncu ideološko, najpogosteje nacionalistično, slepilo na samem vrhu, so dovolj za pojasnitev. Tukaj kesanje žal ni dovolj, potreben bi bil velik in pravi mednarodni Haag. Najhujše pri tem pa je to, da takšne zločinske postopke pričakujemo tako v najpravičnejši obrambni vojni kot tudi v času po najpravičnejši zmagi. V tej točki ima zadrt pacifist prav: vprašanje je samo, kaj narediti.

Kot smo omenili, se je te težave zavedal že sv. Avguštin, nevoljni in depresivni zagovornik pravičnega vojskovanja. Po njegovem mora biti branilec tudi v najpravičnejši obrambi zgrožen nad ubijanjem, ki ga mora opraviti. V *Božji državi* podvomi o optimistični predpostavki, da so stvari tako in tako v redu, ker bo pravičen človek vodil samo pravične vojne. To namreč ne reši problema. »Če se spomni, da je človek«, bo ta pravični modrec »še bolj žaloval, ker mu je naložena nujnost pravičnih vojn; saj, če ne bi bili pravični, jih ne bi rabili voditi in tako vojn za modrece sploh ne bi bilo.« Pravičnežu je vojna naložena in to zaradi »zlobne nasprotne strani«. (*Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti…*). »A to zlobnost mora človek obžalovati (ker jo storijo ljudje) tudi takrat, kadar njena posledica ni nujnost vojskovanja. Zato naj vsakdo z bolečino premisli o tem zlu, ki je tako veliko, tako grozljivo, tako divje in naj prizna svojo bedo [*miseriam*]«. Z drugimi besedami, celo pravična samoobramba vodi v moralno bedo. Najhuje se je trkati po prsih zaradi pravičnosti lastnega vojskovanja: kdorkoli to zlo »ali trpi brez bolečine v prsih ali si ga samo zamišlja, je še veliko bolj beden, ko se zaradi tega vidi blaženega, saj je izgubil vsako ljudsko čustvenost.« (V izvirniku: »Haec itaque mala tarn

magna, tamhorrenda, tamtam saeua quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur; quisquis autem uel partitur ea sine animi dolore uel cogitat multo unique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdit sensum«).

To bi lahko imenovali paradoks pravičnega vojskovanja: celo »najpravičnejše« vojskovanje v samoobrambi je tako grozljivo, da je zadovoljstvo, da se pravično branimo, pogubno za našo človeškost. Tudi sv. Avguštin in bizantinski cerkveni očetje so omenjali obžalovanje pravičnih vojakov; ti so opisovali vojskovanje kot greh, za katerega je potrebno prositi odpuščanja. Vse to je obstajalo že pred novoveškim racionalističnim učenjem Suareza in de Vittorija o pravični vojni.

Vsako vojskovanje, tudi tisto najpravičnejše, od nekdaj ustvarja resne moralne dileme, med katerimi so mnoge nerešljive. Etik, ki verjame v res nerešljive moralne dileme, bi moral reči, da le-te vojno postavljajo v slab položaj: namreč, če jih vojna sistemsko povzroča, je moralno nedopustna. Prav tako je težko sprejeti situacije, v katerih so akterji stalno v skušnjavi, da naredijo dejanja iz kategorije »slabih, a razumljivih«, kot je bombardiranje Dresdna in Hirošime, ki vključujejo množično trpljenje nedolžnih. Preučimo povsem »banalen« primer: častnik pravične strani, ki ob vstopu v mesto ali del mesta, v katerem se še vedno nahajajo sovražni vojaki, pa tudi prebivalci niso na njegovi strani, lahko izbira med varnostjo za svoje vojake in življenjem sovražnih civilistov, zaradi česar se znajde v takšni nerešljivi dilemi. Če ne uniči naselja in v nastopu ne odredi predhodnega uničenja »možnega sovražnika«, izpostavi svoje vojake ognju iz vsake kleti in podstrešja. Z drugimi besedami, če vojakom, za katerih življenja je sam odgovoren, ukaže, da za vsako ceno varujejo civiliste, to je, da ne mečejo ročnih bomb v vsako klet, v katero vstopijo, jih mogoče pošlje v zanesljivo smrt. Po drugi strani pa bo, če odredi običajne ukrepe, končal kot morilec civilistov, ostarelih in otrok, skritih po kleteh. Karkoli stori, njegove roke vedno ostanejo umazane. Če ne prvič, pa enaindvajsetič. Pacifist lahko tako trdi, da je dejanje, ki ustvarja takšne dileme, nedopustno. Sam bi se kot umirjeni institucionalni pacifist zato zavzemal za okvir institucij, ki bodo končno prepovedale in onemogočile vojskovanje.

Seveda vsi filozofi ne verjamejo v nerešljive moralne dileme. V vsaki sporni situaciji bo med vrednostjo in obveznostmi ena potegnila kratko in to bo rešilo dilemo, pravijo njihovi kritiki. Na primer, kantovci pogosto trdijo, da so dolžnosti in obveznosti urejene hierarhično. Tipični kantovec bo v našem primeru trdil, da je prvenstvena častnikova dolžnost dolžnost do civilistov, ker so vojaki tako ali tako na pol obsojeni na smrt. Čeprav je ta dolžnost strahovito neugodna, mu jasno ukazuje, naj se vzdrži predhodnih akcij, ki so nevarne za sovražne civiliste in mu tako prepoveduje preventivno metanje bomb v kleti, kjer se mogoče nahajajo civilisti. Če nepravični vojaki iz kletnih zaklonišč s strojnicami ubijejo njegovo celo enoto, se lahko tolaži, da je opravil svojo dolžnost. Netipični kantovec bo trdil nasprotno, in sicer, da se ima pravična stran pravico zavarovati, četudi bodo za to plačali ostareli in otroci. Kakorkoli, moralna dilema se razblini.

Etiki konsekvencialisti, npr. utilitaristi, lahko podobno trdijo, da večje skupno dobro narekuje izbor postopkov in jih opravičuje. Če je zmaga nad agresorjem veliko dobro in če so zato potrebni vsi domači vojaki, potem je nujno ohraniti njihova življenja. Če vsi niso potrebni in so celo zamenljivi, ubijanje sovražnih civilistov pa ne prinaša nič dobrega, mora častnik svoje vojake žrtvovati. S tem, ko ena možnost predstavlja manjše zlo kot druga, njeno uresničevanje postaja dobro, celo obvezno. Utilitarist bi mi odgovoril, da je upravičen postopek do konca upravičen in tako od dileme ne ostane nič.

Kaj bi tukaj lahko in moral reči pacifist? Etik ki, kot Kant ali kot utilitarist, verjame, da so moralni spori rešljivi ter da moramo nazadnje enostavno izbrati najmanjše zlo, se sooča s tem, da so »manjša zla« v vojni pravzaprav neopisljiva groza (kot Hirošima ali uničenje Berlina). Tako se mora tudi on sklicevati na onemogočanje vojskovanja, kar je Kant, seveda, tudi delal. Z drugimi besedami, v situacijah, v katerih je »manjše zlo« razmeroma veliko in nesprejemljivo zlo, je vojskovanje nedopustno. Zdi se, da utišana alternativa ni nehala obstajati. Mogoče končni »poračun« ciljev in dolžnosti zares narekuje obilno žrtvovanje vojakov pravične strani, da bi se prizaneslo civilistom manj pravične ali nepravične strani. Vsekakor situacija, v kateri se žrtvuje nekaj tisoč mladih povsem nedolžnih ljudi ni niti vesela niti nevtralna. Nujno zlo ne preneha biti zelo slabo, ker je pač neizbežno, prav tako manjše zlo ne preneha biti slabo, ker je manjše. Četudi njegova prisotnost ne naredi dileme nerešljive, ustvari bolno izbiro, rezultat pa je zelo težko »prebavljiv«.

Dalje, zamislite si častnika, ki verjame v to, da višje načelo utiša nižje, ali da bolj pomemben cilj uspešno izriva manj pomembnega in pomislite, da častnik niti malo ne obžaluje tega, da je moral žrtvovati tisoč svojih vojakov. (Ali v obratni situaciji, nekaj sto sovražnih civilistov). Izgledal bi nečloveško. »To ni pravilno moralno obžalovanje«, bodo odgovorili trmasti kantovci in utilitaristi. Res je, da ni povsem moralno nevtralno, kot je na primer obžalovanje, da sem zamudil dobro večerjo. Kljub temu pa ima moralno dimenzijo, ki se je ne da izbrisati.

Zato lahko pacifist ponovi svoje prejšnjo priporočilo: glede na to, da vojna ustvarja situacije, v katerih je manjše zlo še vedno zelo veliko in moralno bolno, se mu je potrebno na široko ogniti. Tudi Kant je izpeljal takšen sklep in se odločil za pacifizem ustanov: cilj političnega razvoja je »večen mir«, institucionalno stanje, v katerem vojskovanje ne bo več mogoče. Vemo pa, katere so glavne ovire, ki stojijo pred uresničitvijo tega cilja.

IV Imperialni mir

Razprava pa s tem še ni končana. Ugledni ameriški filozof Thomas Nagel je objavil študijo »Problem globalne pravičnosti« (v *Philosophy and Public Affairs*, 2/2005), ki je sprožila ostre razprave, v njej pa se ukvarja z vprašanjem, kakšna globalna pravičnost je v našem svetu mogoča in zaželena. Pesimist, kakršen je tudi drugače, ponudi zdravilo precej grenkega okusa. Če že nismo pripravljeni zdravila poskusiti, je vredno vsaj prebrati njegovo recepturo.

Nagel verjame v naslednjo dilemo: ali svetovne politične institucije ali državništvo posamezne nacionalne države. To je njegova ostra, neusmiljena alternativa. Oprezno izjavlja, da mogoče liberalno in demokratično državništvo niti ni tako slabo, s čimer se postavlja ob bok številnim znanim kolegom, kot sta Rawls in Dworkin. Večji del njegove študije je sicer zelo premišljen dialog s sodelavci in z njihovimi filozofskimi stališči. Sam predlaga državništvo (imenuje ga »politična koncepcija«), ki bi bilo precej individualno in bi priznavalo ter se zavzemalo za temeljne človekove pravice. Seveda je rezultat dialoga precej pičel: državništvo zmaguje mnogim napakam navkljub. Nagel zaključi svojo študijo z neobveznim špekuliranjem o novi možnosti.

Če dostojne svetovne skupnosti ne moremo ustvariti niti z dogovarjanjem niti z ugovarjanjem, se nam to mogoče posreči s pomočjo Heglovega zvijačnega uma. Kaj če najbogatejše ali najbogatejša država osvoji svet? Če so te države demokratične, bodo morale tudi osvojenim državam na koncu ponuditi demokracijo. In tako bomo končali v pravičnem in demokratičnem svetovnem redu. Nagel verjame, da vodi »najverjetnejša pot do neke vrste globalne pravičnosti preko ustvarjanja očitno nepravičnih in protizakonitih globalnih struktur oblasti, ki bodo dopuščene zaradi interesa danes najmočnejših nacionalnih držav«. Kot so razmeroma pravične države ustvarjene z nasilnimi in protizakonitimi pobudami in revolucijami, neke v morju prelite nedolžne krvi, tako bi tudi pravičen mednarodni red verjetno lahko nastal iz »očitno nepravičnih in protizakonitih globalnih struktur«. In kot dober ameriški filozof se sklicuje na Hobbsa: pot od kaosa do pravičnosti vodi preko nepravičnosti.

Kako bi takšna rešitev konkretno izgledala? Najmočnejša svetovna država so ZDA, tako da bi »očitno nepravična globalna struktura« v stvarnosti bila neke vrste Bushevo cesarstvo. V njem bi ameriško gospodarstvo neusmiljeno izkoriščalo svetovno »periferijo«, ji vsiljevalo svoja pravila in le-ta menjalo, kot bi se ji zahotelo. »Globalni obseg pravičnosti se bo povečal samo preko procesov, ki v svetu s tem, ko vključujejo delujoče, a protizakonite institucije, najprej povečujejo nepravičnost«. Ko pa bodo narodi tudi te ustanove začeli ocenjevati z merili pravičnosti, »lahko upamo, da se bodo sčasoma preoblikovale«. In to je vse.

»In kaj nam priporočate?« lahko vprašamo Nagla. »Naj sedimo in čakamo, da nas kolonizirajo, da bodo naši pravnuki živeli v pravični svetovni skupnosti?« Težko bi odgovoril, da je na eni strani treba sprejeti Bushevo kolonizacijo, na drugi pa si prizadevati, da jo prevladamo. Takšen nasvet bi spominjal na nekdanjo Marxovo zgodbo o tem, kako morajo mali narodi iz napol fevdalnih skupnosti, kot je naša, z obema rokama sprejeti najbližji kolonizatorski kapitalizem, se tako vsaj dokopati do kapitalizma in si potem prizadevati, da ga prevladajo. Ali nam Nagel lahko zagotovi, da bo razvoj tekel v pravo smer? Če napačno izberemo, ne bodo otroci in otroci naših otrok nikoli dosegli zvezd. Celotna zgodba zveni še bolj čudno, če vzamemo v obzir Naglovo zagotovilo, da je državnost v redu in da svetovne skupnosti ne potrebujemo. Zakaj bi potem tvegali svojo neodvisnost za to, da bi jo dosegli? Mogoče Nagel misli, da tako ali tako nimamo izbire, ker velike ribe vedno in povsod jedo majhne.

Dobro, bi lahko odgovoril, čeprav ni konkretnega priporočila, kaj storiti, ker svet tako in tako ni pravičen, nam še vedno ostane upanje, da bi se stvari objektivno lahko obrnile na bolje ne glede na to, kako brezupno izgledajo. No, dosedanje izkušnje so pokazale, da je tveganje veliko. Stara komunistična generacija je verjela, da se je potrebno zla stalinizma v Srednji in Vzhodni Evropi rešiti, ker je to edini način do svetle komunistične prihodnosti. Stava je propadla. Kolikšna je verjetnost, da nas bo Bush odpeljal v kozmopolis in ne v kolonialno past? Mogoče enako majhna kot verjetnost, da bo Stalin narod odpeljal v human in pravičen socializem. In ne pozabimo, če se odločimo za Naglovo igro, zdaj ni smiselno krepiti svetovnih ustanov. Od Združenih narodov, Mednarodnega kazenskega sodišča in podobnih je treba dvigniti roke, ker kozmopolis ne bo nastal z njimi, ampak, kot bi rekla Hegel in Marx, z njihovo dialektično negacijo. Takšno zdravilo pa je podobno kemoterapiji in če nismo v skrajni stiski, je bolje, da ga ne vzamemo. Če to drži, je začetna Naglova napaka v izključenosti. Njegova trditev, da pot do zvezd poteka preko bushevskega trnja, je napačna. Mogoče je to zgolj ena od poti in še ta skrajno tvegana in nevarna. Verjetneje je, da je Nagel v svoji trilemi med vsemogočno svetovno državo, imperialnim mirom in anarhističnim westphalskim kaosom predvidel alternative. Da je predvidel vmesne stopnje med današnjim državništvom in možno svetovno skupnostjo. To pa nas vrača h Kantu.

V Kantovski odgovor: pacifizem ustanov

Kant je tisočletje in pol po Avreliju Avguštinu poskušal rešiti njegov paradoks: edina etično sprejemljiva situacija bo tista, v kateri bo vojskovanje postalo skoraj nemogoče, ker bo mednarodna skupnost tako urejena, da bo vojna preprosto postala zločin.

»Ta ideja uma o miroljubni, četudi še ne prijateljski, splošno veljavni skupnosti vseh narodov na Zemlji, ki lahko imajo medsebojno delujoče odnose, ni filantropsko (etično), temveč pravno načelo. Narava jih je vse skupaj (zaradi okrogle oblike svojega bivanja – kot *globus terraqueus*) obdala z določenimi mejami, ker pa je posedovanje zemlje, na katerem prebivalec Zemlje lahko živi, vselej mogoče misliti zgolj kot posedovanje dela določene celote, torej kot nekaj, do česar ima vsak enako izvorno pravico, so vsi narodi izvorno v skupnosti zemlje, vendar ne v pravni skupnosti posesti (*communio*) in s tem uporabe ali lastništva le-te, temveč v skupnosti možnega fizičnega vzajemnega delovanja (*commercium*), to je v splošno veljavnem odnosu drug do drugega, ki se drug drugemu ponujajo v menjavi in imajo pravico z drugim poskusiti, ne da bi se zato z njim zunanje upravičeno soočali kot s sovražnikom. To pravico, kolikor se nanaša na možno združitev vseh narodov glede nekaterih splošnih zakonov njihove možne menjave, lahko imenujemo pravica svetovnih državljanov (*ius cosmopoliticum*)«. Kako naj to razumemo? Pričnimo z analogijo: pravica skupnosti in držav do uporabe sile v samoobrambi je podobna pravici posameznika do samoobrambe in je na njej tudi utemeljena. Neomejena pravica posameznika pa nosi s seboj trajno tveganje podobno tistemu na Divjem zahodu: nepra-

vičnost, eskalacije in spore vseh z vsemi. Vendar je pravica skupnosti in držav do uporabe sile veliko bolj tvegana kot pravica posameznika do samoobrambe. Danes je pravica posameznika do samoobrambe precej bolj omejena, saj skrb za osebno varnost državljanov prevzemajo javne in državne institucije. Takšen prenos in prevzemanje odgovornosti je pomembna moralna pridobitev sodobne države in eden izmed temeljev upravičenosti državne avtoritete. Danes posamezniku nihče ne oporeka pravice do samoobrambe, vendar je ta močno omejena in odvisna od okoliščin. Medtem ko je bila včasih že žaljivka dovolj dober razlog za nasilno obrambo lastne časti, je danes, na primer, prepovedano resneje poškodovati vlomilca. (Na ravni ustanov so temu analogni primeri omejitev, ki jih skupnosti ali državi, ki se brani, postavljajo norme EU). V zvezi s pravico do samoobrambe je pomembnejša druga, prej omenjena točka, to je odvisnost od okoliščin. Normalni pravni red obravnava osebno samoobrambo kot redek in izjemen dogodek. Če se ne ukvarjate ravno z zločini ali zaščito, ne pričakujte, da boste morali braniti golo življenje in se zato na to najverjetneje tudi ne pripravljate. Ubijanje v samoobrambi je tudi za policijo izreden dogodek in škandal, ki je opravičljiv samo takrat, kadar je del situacije, ki je sama neupravičena in nedopustljiva. Če morajo državljani braniti svoja gola življenja, je odpovedal celotni institucionalni aparat. Če bi imeli analogni naddržavni aparat ustanov, ki bi delovale na podoben način, bi tudi vojskovanje postalo podobna eksotika. Samoobramba z vojno ne bi bila več tako normalna, kot je bila normalna osebna samoobramba na domačem pragu pred nekaj sto leti. Sodila bi v politično črno kroniko, in sicer kot izjemen primer, v katerem je odpovedal običajni mehanizem zaščite. Vprašanje moralne upravičenosti samoobrambe posameznika je s to institucionalizacijo spremenjeno: danes se o tem vprašanju razpravlja samo še v okviru »normalnega« konteksta državnih ustanov. Če je vojskovanje, celo tisto najpravičnejše, izvor stalnih nerešljivih moralnih sporov, bi morali narediti vse, da bi postalo nemogoče. Zato bi bil za našega pacifista v vsakem primeru del obveznosti glede povojne pravice institucionalno onemogočanje bodočih vojn. Organizacija Združenih narodov za to ni dovolj močna; svet potrebuje močnejša zdravila. Popolna institucionalizacija mednarodne varnosti v luči vojno-humanitarnega prava je edini način za rešitev Avguštinovega paradoksa.

Podobno je treba z institucionalizacijo spremeniti tudi vprašanje moralne upravičenosti samoobrambe države in skupnosti: o tem vprašanju se lahko razumno razpravlja samo v okviru »normalnejšega« in čvrstejšega institucionalnega konteksta, to je Združenih narodov kot močne svetovne skupnosti. Sodobno vojno-humanitarno pravo je pralik takšnega novega, več kot samo minimalnega razumevanja upravičenosti vojskovanja. Ker je to pravo krojeno za prihodnjo institucionalizirano varnost, je danes nepraktično in prezahtevno. Ker je vojna surov posel, pri katerem v glavnem ne gre brez krvavih rok, ga stroga načela in pravila vojskovanja skoraj onemogočajo. Po črki zakona bi vojak vedno moral razmišljati ali ukazi, ki jih je dobil, kršijo načela vojskovanja. Kar pa je, vsaj za povprečnega vojaka, pod stresom vojne nevarnosti skoraj nemogoče. Poveljnik bi z ujetniki moral postopati viteško in velikodušno ne glede na problematičnost situacije. V primeru tveganja bi moral biti pripravljen na to, da raje žrtvuje

svoje ljudi, kot pa da ogrozi življenje sovražnih civilistov. Ker gredo Ženevske konvencije na roko malim in slabotnim, gverili in narodnoosvobodilnim gibanjem, velike in močne vojske ne bi smele delovati s svojo polno močjo. Pa tudi male in slabotne ta pravila drastično omejujejo. Zdi se, kot da je v temelju sodobnega vojno-humanitarnega prava, »zapisana« neka še nedorečena minimalistična teorija samoobrambe, ki je zelo blizu čvrstemu pacifizmu. Čas je za njeno jasno formulacijo, da bi jo tako lahko primerjali z do sedaj obravnavanimi teorijami in ugotovili, katera je najboljša.

Zgradba ustanov, o kateri je sicer v drugačnem kontekstu, to je v *Teoriji pravičnosti* govoril Rawls, je zagotovo nujna in brez nje ne gre. Pa so zgolj ustanove dovolj? Verjetno ne. Noben globalni pravni sistem ne bo preprečil problemov, če se ne bo skupaj z zakoni spremenila tudi mentaliteta. Za uspešno politiko so potrebni tudi ustrezno razpoloženje in običaji: G. A. Cohen v knjigi z ironičnim naslovom *Če ste egalitarist, kako to da ste tako bogati?* govori o »etosu«, ampak na Hrvaškem bi morda lahko govorili o »običajnosti«. Brez moralnih prepričanj, navad in vrlin, brez splošnega etičnega sistema, ki podpira zakon, le-ta ostaja mrtva črka na papirju, kot je to od klasičnih marksistov spoznal Gramsci. (Sam Cohen v svoji knjigi podeli kompliment tradiciji krščanskega socializma: levičarski kristjani so v zadnjih dveh stoletjih pravilno opazili potrebo po preobrazbi v srcih ljudi). Tako ostajata odprti dve različici našega problema: prva, kako v državljanih prebuditi takšno mero mednarodne solidarnosti, ki bi spodbudila nastanek trdne globalne institucionalne organizacije in druga, kako to solidarnost okrepiti do stopnje, ki je potrebna, da bi takšna organizacija gladko delovala? S tem problemom se sreča vsaka demokratična skupnost, ki se ne more opreti na ideološke zapovedi. Mogoče lahko upamo na pojav pozitivne spirale.

Ne gre za izmišljeno utopijo. Kot prvi primer vzemimo delovanje EU-ja, ki kaže na to, da je članstvo v njej zelo zanesljiv faktor zagotavljanja miru: prvič, sama privlačnost bodočega članstva že veliko zaleže, ko pa si enkrat noter, je z vojskovanjem s sosedi konec. To potrjuje tudi dvostopenjska procedura, ki je posledica želje po miru že od samega začetka evropskega združevanja, ko je »Nikoli več vojne!« bil glavni motiv zanj. V prvi fazi mora kandidat rešiti vsa večja nesoglasja s svojimi sosedi, v drugi pa postane član in opusti že samo misel, da bi probleme, ki jih z njimi ima, reševal s silo. Uspešnost EU pri ohranjanju miru in pri vzpostavljanju miru na tistih področij, ki jih zasedajo države kandidatke, pričajo, da je danes edino gotovo jamstvo za mir pravzaprav obstoj naddržavnih ustanov, ki lahko precej ostro reagirajo na politiko posameznih držav, v tem primeru držav članic in kandidatk za članstvo. Te naddržavne ustanove, kot je v našem primeru EU, predstavljajo temeljno institucionalno strukturo, ki lahko prevzame obvezo jamčenja večnega miru. Bilo bi čudovito, če bi to lahko storile države same: lepo se dogovorijo in nastopi mir. Vendar nas zgodovina Evrope uči, da je v anarhičnem življenju celega kontinenta, sestavljenega iz razmeroma neodvisnih držav, več priložnosti za spore kot za mir. Brez skupne naddržavne organizacije pride do stalne negotovosti, mednarodnega Divjega zahoda. V takšni situaciji ima vsaka država preprosto dolžnost, da se oboroži in pripravi na vojskovanje, saj drugače svoje državljane pušča brez

obrambe. Vsako oboroževanje svojih sosedov pa dana država upravičeno vidi kot potencialno grožnjo, na katero mora odgovoriti s povečanjem lastne pripravljenosti. Za to rabi močno in pripravljeno vojsko, to je politično silo, formirano in izurjeno za vojskovanje na osnovi patriotizma in kulta heroja (ali na osnovi poveličevanja boga Marsa). Če pa se ji že samo zazdi, da ji nekdo preti, mora zadati prvi udarec, da tako zaščiti svoje državljane. Meja med agresivno reakcijo na to, kar vidi kot pretnjo in čisto samoobrambo se zelo hitro zabriše. Tako mora tudi osebno najbolj miroljuben politik voditi potencialno vojno politiko, če ne želi biti izdajalec. EU se je proti takšnim nevarnostim do sedaj izkazala za dovolj učinkovito.

WHICH ARMY IS PLANTING THE FLOWERS: ABOUT INADMISSIBILITY OF WAR AND BASIS OF INSTITUTIONAL PACIFISM

The paper proposes a concept of »institutional pacifism«, the view characterized by the following thesese: (a) any actual candidate for a just war can be only conditionally just, since contemporary wars systematically engenders morally unsolvable situations (either genuine deep dilemmas, or their epistemic equivalents, the practically unsolvable quandaries), therefore (b) making wars impossible is a task of paramount moral urgency. Since (c) »individualistic« pacifism is not viable nor stable, (d) the only alternative is construction of just global institutional structure which will make wars either impossible or totally exceptional. The bulk of the paper is dedicated to (a), and offers illustrations from recent history.

Keywords: just and unjust wars, individualistic pacifism, institutional pacifism.

Literatura

Avguštin, A. (2008). *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA* - editio Latina, De Civitate Dei contra Paganos libri XXII. Roma: Citta Nuova Editrice.

Cohen, G. A. (2001). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ferguson, N. (2007). *The War of the World, Twentieth Century Conflict and the Decline of the West*. London: Penguin.

Kant, I. (1797). *Die Metaphysik der Sitten*. Akademie Ausgabe, 6. zv. Berlin: Akademie Verlag, str. 203-494.

Nagel, T. (2005). "The Problem of Global Justice". *Philosophy & Public Affairs*, 33, št. 2.

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

Rodin, D. (2005). *War and Self-Defence*. Oxford: Oxford University Press.

Walzer, M. (2006). *Just And Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations*. Basic Books.



Epistemologija in naravni zakoni

Miklavž Vospernik
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Kontingentnost naravnih zakonov kot antropocentrična projekcija

V pričujočem članku bomo zagovarjali stališče, da tradicionalno sprejet pogled na zakone narave, ki pravi, da so le-ti kontingentni, ni sam po sebi umeven. Napadali bomo oba standardna argumenta zanj, tako imenovani argument iz zamisljivosti in argument iz odkrivanja zakonov narave. Posebnost članka bo, da bomo oba argumenta povezali in pokazali, da – čeprav v navezi –, njuna moč ne zraste. Ravno nasprotno, povezanost obeh argumentov ju precej oslabi in pokaže, da je iluzija samoumevnosti kontingentnostnega pogleda na zakone v veliki meri plod antropocentrizma.
Ključne besede: naravni zakon, kontingenca, nujnost.

V našem svetu veljajo določeni zakoni narave. Kandidat za tak naravni zakon je na primer drugi Newtonov zakon, ki pravi, da je sila enaka produktu mase in pospeška. O tem se vsi strinjamo. Vendar pa si tudi vsi lahko zamišljamo svet, v katerem bi veljal drugi Newtonov zakon, ki bi bil za malenkost drugačen. Recimo, da bi veljalo, da je sila enaka polovici produkta mase in pospeška. Takšen svet bi bil pravzaprav čudovit! Vsak od nas bi tekel enkrat hitreje, vsi naši avtomobili bi imeli enkrat boljše pospeške itd. Toda takšna »športna nebesa« bi bila zgolj navidezna: moj avto bi še vedno ostajal počasnejši od sosedovega, prav tako ne bi dohajal sosede pri teku po parku, saj bi, kakor vsi, tudi soseda tekla enkrat hitreje, in tudi sosedov avto bi se premikal z enkrat večjim pospeškom. Takšen »relativnostni« premislek pa nas lahko napelje na to, da relativnost projiciramo tudi izven lastnosti »imeti pospešek«. Namreč, možno je, da tudi masa v novem Newtonovem zakonu (tistem s polovičko), ni več ista masa kot tista iz prvotnega zakona. Podobno lahko velja za silo. Torej je možno, da z možno spremembo naravnega zakona, nujno sledi tudi odgovarjajoča sprememba tako imenovanih nomičnih lastnosti (na primer »mase«, »sile«, »pospeška«), ki v njem nastopajo. V tem primeru pravimo, da so naravni zakoni nujni – takšni kot so, veljajo v vseh možnih svetovih (ali pa vsaj v tistih, kjer nomične lastnosti, ki jih vpletajo, obstajajo – temu, milejšemu stališču pravimo »šibka nujnost«); če pa so spremenjeni, potem v njih pač nastopajo druge nomične lastnosti in torej gre za druge naravne zakone, ki pa taki kot so, zopet veljajo v vseh možnih svetovih (oziroma, če pogoje zopet omilimo, v tistih, kjer nomične lastnosti, ki jih vpletajo, obstajajo). V nasprotnem primeru pravimo, da so naravni

zakoni kontingentni – v tem primeru sprememba v naravnem zakonu za seboj ne potegne spremembe v nomičnih lastnostih, ki v tem zakonu nastopajo.

Navzlic našemu tekaško-avtomobilističnemu zgledu in njegovim zdravorazumsko možnim relativnostnim implikacijam se je v metafiziki in filozofiji znanosti tradicionalno usidralo mnenje, da so naravni zakoni kontingentni. Eden izmed argumentov za to mnenje je osnovan na naši domišljiji in smo ga zgoraj že navedli: zamisljivost možnih svetov z drugačnimi naravnimi zakoni, kot je naš, nima »nujnostnih« meja – logično konsistentno si namreč lahko predstavljamo možne svetove, v katerih imamo enake nomične lastnosti kot v našem, hkrati pa spremenjene naravne zakone. Ker je to bolj liberalna možnost, kot da povežemo spremembo naravnih zakonov s spremembo nomičnih lastnosti, ki v njih nastopajo, naj bi bila možnost takšnega miselnega eksperimentiranja zadovoljiv argument za kontingenco naravnih zakonov.

Drug argument je prvemu zelo soroden. Razlika je zgolj v tem, da gre tu namesto za domišljijo za bolj omejeno človeško ustvarjalnost: tokrat namesto miselnih, govorimo o pravih eksperimentih in o odkrivanju naravnih zakonov našega sveta. Zdi se, da v tem pogledu znanstvena praksa govori v prid kontingenci: pri odkrivanju naravnih zakonov našega sveta namreč eksperimentiramo z različnimi kandidati za njihove približke (tako imenovanimi znanstvenimi zakoni) in zgodi se, da se naši rezultati na določeni stopnji raziskav nagibajo v prid določenim znanstvenim zakonom, na neki drugi stopnji pa spet v prid drugim. Zdi se, da iz tega lahko sklepamo, da bi se tudi narava lahko »obrnila« na ta ali pa kakšen drugačen način. Tako naj bi torej iz postopkov odkrivanja znanstvenih zakonov sklepali na kontingenco naravnih zakonov.

Oba omenjena argumenta (imenujmo prvega argument iz miselnih eksperimentov, drugega pa argument iz pravih) poznamo iz literature. Navajajo ju različni avtorji, ki bodisi zagovarjajo bodisi ne zagovarjajo nujnosti znanstvenih zakonov. Med prve recimo sodijo Blanshard (Blanshard, 1962), Shoemaker (Shoemaker, 1980: 231), Swoyer (Swoyer, 1995 (1982)), Fales (Fales, 1990), Ellis (Ellis, 2001: 231-234) in Bird (Bird, 2004: 273-275; Bird, 2007: 169-188) med druge pa Carroll (Carroll, 1994: 24-25), Schaffer (Schaffer, 2005: 9-10). Zanimivo je, da ju avtorji večinoma obravnavajo ločeno. V pričujočem članku bomo poskušali povezati oba argumenta in pokazati, da – čeprav v navezi –, njuna moč ne zraste. Ravno nasprotno, zdi se, da ravno povezanost obeh argumentov oba odločno popelje v prepad.

Strategija članka bo enostavna. V prvem razdelku (I) bo naša glavna naloga pripraviti teren za možno povezavo miselnih in pravih eksperimentov in pokazati, pod kakšnimi pogoji se argumenta iz enih in drugih lahko dopolnjujeta. Pri tem se bomo oprli na razlikovanje med tako imenovanimi znanstvenimi zakoni (znanstvenimi približki pravih zakonov narave) in zakoni narave ter opozorili na dejstvo, da pravi eksperimenti (in z njimi argument, ki je na njih osnovan) v prvi vrsti govorijo o znanstvenih zakonih, medtem ko so miselni eksperimenti na tem področju lahko bolj nevtralni in lahko vpletajo tako zgolj znanstvene kot prave naravne zakone. Glavni zaključek tega dela torej bo, da je povezava obeh argumentov odvisna od tega, kakšne zakone naj bi vpletali miselni eksperimenti – če vpletajo zgolj znanstvene, je povezava mogoča, če tudi

naravne, se ta zdi težja. V drugem razdelku (II) se bomo osredotočili na oceno argumenta iz miselnih eksperimentov in oprijemajoč se analiz odnosov med možnostjo in zamisljivostjo, ki so poznani v standardni literaturi (Bird, 2007: 172-174; Shoemaker 1980: 231; Van Inwagen, 1998: 79; Seddon, 1972), zaključili, da ta argument najbolje in najdlje kljubuje protiargumentom, če ga omejimo na znanstvene zakone. Sledeč naši analizi iz prvega razdelka, pa s tem hkrati dosežemo tudi elegantno povezavo obeh argumentov. V zadnjem razdelku (III) se bomo posvetili tej povezavi sami in opozorili na dejstvo, da s tem, ko oba argumenta – tistega iz miselnih eksperimentov in tistega iz pravih – povežemo tako, da oba v prvi vrsti obravnavata zgolj znanstvene zakone, oba argumenta soočimo s standardnimi očitki, ki pravijo, da naš način odkrivanja narave (znanstveni zakoni), če že odslikava resnico o naravi (naravnih zakonih), ne more odslikovati načina, kako narava obstaja – ali kontingentno ali nujno. Zaključek bo torej enostaven: čeprav vemo, da nobeden od obeh argumentov vsak zase ni posebej močan, pa je njuna kombinacija še velikokrat slabša. Zdi se, da eden spodjeda drugega. Argument iz miselnih eksperimentov bi imel smisel samo, če bi govoril o istih zakonih kot argument o pravih eksperimentih, ki pa je ravno zaradi statusa teh zakonov slab. Po drugi strani bi bil argument iz pravih eksperimentov dober argument zgolj takrat, če bi vpletal naravne zakone, torej tiste zakone, ki jih vpleta tisti del miselnih eksperimentov, ki je argumentativno slab in ki je z argumentom iz pravih eksperimentov težko združljiv.

I Pravi eksperimenti in miselni eksperimenti: kaj lahko vemo o naravi in kako si jo lahko zamišljamo?

V tem razdelku bomo pripravili teren za povezavo obeh argumentov za kontingenco naravnih zakonov: argumenta iz pravih in argumenta iz miselnih eksperimentov. Motivacije za takšno povezavo ni težko utemeljiti. Na splošno jo lahko utemeljujemo s tem, da želimo biti do stališča, ki ga napadamo kar se da prizanesljivi in mu torej privoščimo, da strne svojo linijo obrambe. V našem konkretnem primeru pa lahko to motivacijo še dodatno podpremo – kakor smo omenili v uvodu, se zdi, da oba argumenta druži ista rdeča nit: oba sta vezana na našo kreativnost, bodisi na splošno zamisljivost pri miselnih eksperimentih, bodisi na z znanostjo povezano zamisljivost pri pravih. Tako se zdi v našem konkretnem primeru sovražnikovo strnjevanje vrst dokaj naravno in samoumevno.

Kljub temu in hkrati ravno zaradi tega, pa začnimo z našo analizo povezovanja na začetku: vprašajmo se, če oba tipa eksperimentov sploh govorita o isti stvari. Natančneje, vprašajmo se najprej o statusu samih zakonov, ki jih vpleta vsak izmed obeh tipov eksperimentov.

I.1 Pravi eksperimenti

Lotimo se najprej pravih eksperimentov. Vsi se strinjamo, da so zakonitosti, ki jih odkrivamo s temi eksperimenti, odslikava tega, kar naj bi se dogajalo »tam

zunaj v naravi«. Toda čeprav lahko tako odkrite zakonitosti segajo od enostavnih hevrističnih pravil, kot je recimo tako imenovani »Hookov zakon« (sila, ki jo uporabimo za to, da raztegnemo (linearno) elastično telo, je sorazmerna raztezku), do zakonov kvantne mehanike, ki naj bi podajali temeljno zgradbo našega vesolja, vseeno velja, da tudi za najbolj verno med njimi nimamo neomajnih zagotovil, da gre za pravi naravni zakon. Spomnimo se samo najbolj šokantnih primerov iz zgodovine znanosti, za katere so nekdaj verjeli, da so pravi naravni zakoni, recimo Newtonovih zakonov gibanja in gravitacije, ki so jih ovrgle Einsteinove teorije (pravzaprav gre za omejitev), ali pa kar celotne predstave o znanosti kot nečem deterministčnem, ki je propadla s kvantno fiziko. Nekatere so te primeri tako močno navdihnili, da so na splošno podvomili v kumulativnost znanstvenih odkrivanj in celo v njihovo racionalnost. (Spomnimo se Kuhna in njegovih privržencev). Zmernejše in splošno privzeto mnenje filozofov znanosti pa je ostalo pri trditvi, da zakonitosti znanosti (tako imenovani znanstveni zakoni) sicer niso enake zakonom narave, vendar pa so te zakonitosti v načelu dovolj dobri približki zanje. Kako dobri dejansko so, je odvisno od konteksta, to je od tega, kaj z njimi poskušamo razložiti. »Hookov zakon« je recimo sprejemljivo dobra zakonitost za ključavničarsko delavnico, zakoni kvantne mahanike pa za laboratorij v Cern-u. (Kaj vse to pomeni za znanost, kakšne epistemološke in ontološke posledice to prinaša – vse to nas tu ne bo zanimalo). Ne glede na kakovost približkov, pa lahko zaključimo, da se pravi eksperimenti torej ukvarjajo prvenstveno in neposredno z znanstvenimi zakoni in ne z naravnimi.

I.2. Miselni eksperimenti

Če pri pravih eksperimentih torej ni dvoma, da gre za odkrivanje tako imenovanih znanstvenih zakonov, ki so zgolj dobri približki naravnih zakonov, pa se zdi, da pri miselnih eksperimentih lahko izbiramo.

Po eni strani bi miselni eksperimenti lahko vpletali le znanstvene zakone – to je približke pravih naravnih zakonov. Pri tem mislimo na miselne eksperimente, ki se odvijajo vzporedno s pravimi. (Zdi se, da je v znanstveni praksi večina miselnih eksperimentov te vrste). Praksa empiričnih eksperimentatorjev v znanosti je ponavadi takšna, da preden pričnejo določene raziskave, »v glavi« preigrajo manj verjetno uspešne variacije svojih raziskav. Cena raziskav je ponavadi pač prevelika, da bi vse opravili »v naravi«. Lahko se sicer vprašamo, ali so ti variirani zakoni, ki nastopajo v pravih eksperimentih, zaradi svoje sorodnosti s slednjimi, res zgolj znanstveni ali pa so vseeno naravni. Ker gre za miselne eksperimente, se seveda za tem vprašanjem skriva vprašanje, ali so *mišljeni* kot znanstveni ali naravni oziroma kakšne so ambicije znanstvenikov, ki poskuse izvajajo. Splošni odgovor na to vprašanje je verjetno odvisen od tega, kako na splošno dojemamo znanstvene teorije – zgolj kot instrumente za dobro razlago, kot resnične (v kakršnemkoli filozofskem pomenu te besede) itd. – in torej od tega, kaj polagamo znanstvenikom »v misli«. Toda tudi, če na ta vprašanja ne odgovarjamo (kakor smo se odločili v oklepaju na koncu prejšnjega odstavka), je jasno, da znanstveniki menijo, da so nekateri izmed njih boljši približki nar-

avnih zakonov kot drugi, saj, kot že zapisano, nekatere (bolj verjetno naravne) izpeljejo, nekaterih (manj verjetno naravnih) pa ne. Toda na podlagi česa se eksperimentatorji odločijo, kateri je boljši? Po pravilu na podlagi znanja, ki ga o domeni danih raziskav že imajo. Ta podlaga pa ni nič drugega kot splet znanstvenih zakonov in ne naravnih. Ta podatek seveda ne zadošča za zaključek, da naj bi vsi tukaj omenjeni miselni poskusi vpletali zgolj znanstvene zakone in ne naravnih. Tudi z orožjem, ki ne meri natančno, namreč lahko zadenemo natančno v polno. Toda verjetnost za to je mala in vsekakor manjša, kot da zadenemo približno. Zaključimo torej lahko, da miselni eksperimenti eksperimentatorjev dopuščajo možnost, da v njih nastopajo le znanstveni zakoni in ne naravni.

Toda miselni eksperimenti eksperimentatorjev niso vsi miselni eksperimenti, ki si jih lahko zamislimo. Spomnimo se Einsteina ali pa recimo začetkov kvantne teorije. Miselni poskusi, ki so bili potrebni za uveljavitev zakonitosti v teh poskusih, niso bili zgolj banalne (neizvajane) variacije dejanskih. Pri teh primerih je šlo za miselne poskuse, ki so bili v veliki meri samostojni in neodvisni od sprejetih znanstvenih teorij. (Kuhn bi trdil, da se je pri teh primerih zgodil tako imenovani premik Gestalt-a in posledično znanstvena revolucija). Toda, lahko gremo še dalje. Zakaj bi sploh potrebovali fizike za miselne eksperimente? Vsak zdravorazumski povprečno izobražen človek, tudi filozof, si lahko izmisli nekaj zakonov, ki so neprotislovni in si tako izmisli svoj možen svet. Ti zakoni so lahko po definiciji naravni zakoni, če se naš filozof tako odloči (povprečno izobraženega človeka zaenkrat pustimo ob strani in se osredotočimo na njegovo podzvrst, na filozofa). Tako lahko zaključimo, da v tem primeru miselni eksperimenti (po definiciji) lahko vpletajo zgolj naravne zakone.

***

Na koncu prvega razdelka lahko torej na podlagi analize statusa zakonov, ki jih oba argumenta, tisti iz pravih in tisti iz miselnih eksperimentov, vpletata, zaključimo, da je povezava obeh argumentov pravzaprav na dlani. Vendar pa se moramo pri tem pri miselnih poskusih omejiti na tiste miselne poskuse, ki vpletajo isti tip zakonov kot pravi poskusi, to je znanstvene zakone. Tipično so to tisti miselni poskusi, ki predstavljajo manj verjetne in torej neizvajane prave poskuse, ter tudi tisti miselni poskusi, ki se vsaj v določeni meri oklepajo znanstvenih teorij (paradigmatska primera sta recimo že omenjena Einsteinova relativnost in kvantna teorija). Tipično pa to niso tisti »čisto filozofski« poskusi, ki z znanostjo nimajo skupnega nič več kot logično konsistenco zakonov, ki jih vpletajo in ki ravno zaradi tega svoje zakone lahko enostavno definirajo kot naravne. Naj pripomnimo, da s tem seveda ni popolnoma izključeno, da bi tudi »filozofske miselne poskuse« posredno lahko prepletli s pravimi poskusi, vendar pa gre tukaj vsekakor za manj enostavno povezanost. Najmanj kar takšna povezanost zahteva, je vzpostavitev dobro definiranega odnosa med naravnimi in znanstvenimi zakoni in s tem opredelitev statusa znanstvenih teorij. To pa je eno izmed klasičnih osrednjih vprašanj filozofije znanosti in seveda kot tako

ponuja množico divergentnih podobno zadovoljivih odgovorov. Kot že omenjeno, smo se odločili, da nanj ne bomo odgovarjali.

II Miselni eksperimenti: je vsak zamisljiv svet možen?

Argument iz miselnih poskusov se na prvi pogled zdi dovolj prepričljiv argument za kontingenco naravnih zakonov. Kaj je namreč lepšega, kot da si v mislih pričaramo logično konsistentna pravila in trdimo, da smo si s tem zamislili nek možen svet, nek metafizičen »podprostor«, v katerem ta pravila veljajo. Toda ali je res vse, kar je zamisljivo, tudi možno? Si lahko v nekem možnem svetu zamislim sebe tako, da tečem hitreje od moje sosede? Si lahko recimo zamislim možni svet, kjer v času, ko soseda naredi en krog okoli parka, jaz pretečem skoraj dva, ali pa zgolj možen svet, v katerem se mi posreči to razdaljo preteči pet sekund prej od sosede? Če na vsa ta vprašanja kategorično odgovorim pozitivno, gotovo potrebujem zadovoljivo mero samozavesti, celo tako zadovoljivo, da je lahko ogrožena moja osebna identiteta in vsi njeni čezsvetni nadomestki.[1] Toda šalo na stran, saj z malo samokritike svojo samozavest lahko omejim. Vse, kar pri tem potrebujem, je nekaj dodatnega predznanja o sebi in moji sosedi. Če vem, da sem gensko zavaljen astmatik s slabimi ligamenti v gležnjih, soseda pa je prava gazela in ima vse naravne danosti, da bi zmagovala v teku na olimpijskih igrah, bo situacija dosti bolj pesimistična, kot če je soseda dekle, ki teče zato, ker ima gensko srčno napako in jo tek ohranja pri življenju, jaz pa sem normalno razvit in zdrav, vendar polenjen človek.

Pričujoči zgled nas opozarja na dve pomembni karakteristiki zamisljivosti. Prva izmed njih je, da je zamisljivost lahko bolj ali manj »divja« oziroma povedano z drugimi besedami, lahko se bolj ali manj oddalji od nekega možnega sveta (ta svet je lahko naš konkreten svet ali pa tudi kak drug svet). Če hočemo torej možnost povezati z zamisljivostjo, moramo v luči te karakteristike zamisljivosti gledati tudi na možnost. Tako je prva izmed stvari, na katero moramo biti pozorni, ta, da zgolj logična možnost za to povezavo ne bo dovolj. Logično možno v splošnem pomeni konsistentno z aksiomi danega logičnega sistema. V našem primeru so to logične zahteve o sistemu naravnih zakonov, ki v grobem trdi, da morajo zakoni tvoriti sistem neprotislovnih univerzalnih (ali statističnih) propozicij. To pomeni, da je vsak svet, ki izpolnjuje pogoje za omenjeno konsistenco, tudi (enako) logično možen. Zaradi tega logična možnost nikakor ne more slediti zgoraj omenjenim niansam zamisljivosti. Namesto nje bo bolj prikladna tako imenovana »metafizična možnost«. (Glej

[1] Splošno vprašanje, ki se zastavlja, je, če sem jaz še vedno jaz, če se preveč spremenim. Sem jaz še jaz, če postanem atlet? Sem jaz sploh še jaz, če prehitim sosedo? Odgovori na ta vprašanja so vezani na to, kar privzamemo kot svoje bistvene lastnosti. Če bistvene lastnosti obsegajo tudi moje tekaške sposobnosti, potem so odgovori veliko težje pozitivni, kot če tekaške sposobnosti zame niso bistvene. Stvari postanejo še bolj zapletene, če smo realisti kar se tiče možnih svetov in trdimo, da so vsi možni svetovi ontološko enakovredni in da so vsi dejanski (takšne zahteve najdemo recimo v Lewisovem modalnem realizmu). V tem primeru o čezsvetni identiteti nima pravega smisla govoriti, saj je vsak svet realnost zase – namesto tega lahko govorimo le o sorodnosti ali podobnosti mene in mojega dvojnika-atleta [*counterpart*].

recimo (Seddon, 1972; Van Inwagen, 1998: 79; Bird, 2007: 173)). Metafizično možno je v splošnem tisto, kar je resnično v danem možnem svetu. Metafizična možnost torej poleg logične konsistence zakonitosti, upošteva tudi njihovo vsebino. Za metafizično možnost torej ni vseeno, kako »vsebinsko« oddaljeni so možni svetovi in torej lahko razlikuje med možnim svetom, ki je bližje danemu svetu, in tistim, ki je bolj oddaljen od njega. S tem pa omogoča, da sledimo bolj ali manj »divjim« odklonom zamisljivosti.

Druga karakteristika zamisljivosti pa je, da za oceno tega, kako »divja« je, potrebujemo predznanje o referenčnem možnem svetu. Če se spomnimo zgleda o moji sosedi in meni, potrebujemo za oceno tega, kako mogoče je, da bom sosedo prehitel, podatke o njej in o meni. Na podlagi te karakteristike avtorji standardno razlikujejo dve podvrsti zamisljivosti, tako imenovano strogo zamisljivost in tako imenovano ohlapno zamisljivost (Bird, 2007: 172-174; Van Inwagen, 1998: 79; Shoemaker, 1980: 231; Seddon, 1972). Stroga zamisljivost upošteva predznanje, ohlapna pa ne. Ta delitev rabi kot podlaga za protiargument argumentu iz miselnih poskusov, saj postavlja naslednjo dilemo: če upoštevamo strogo zamisljivost, nam le-ta težko izključi nujne zakone, ker je to, kar se nam zdi zamisljivo, odvisno od tega. kakšna je narava zakonov (predznanja) in ne obratno; če pa kot ustrezno zamisljivost upoštevamo ohlapno zamisljivost, nam ta zaradi svoje ohlapnosti težko rabi kot merilo za možnost. Ohlapna zamisljivost namreč omogoča, da si sebe zamislim kot atleta na način, da si prikličem mentalno sliko človeka, ki se ukvarja s športom, in jo zgolj poimenujem kot »atleta«. Takšno zamišljanje pa ne zadošča za to, da bi – opiraje se nanj – lahko prišli do kakršnegakoli metafizičnega zaključka. Lahko si na primer predstavljamo prizor, v katerem Superman sreča Clarka Kenta. (Clark Kent je tisti človek, ki se v stripih Joea Shustra in Jerrya Siegla (in seveda tudi v filmu posnetem po tej predlogi), kadar je treba pomagati, prelevi v svoj alterego »Supermana«). Ustvarimo si namreč lahko sliko dveh moških, od katerih o enem mislimo, da je »Superman«, o drugem pa da je »Clark Kent«. Možnost takšne mentalne slike (takšnega poimenovanja) pa nikakor ne kaže na to, da naj bi bil stavek »Clark Kent je Superman« kontingenten. (Za podrobnosti tega protiargumenta glej recimo Bird (Bird, 2007: 173, 174)). Tukaj nas omenjeni protiargument ne bo podrobneje zanimal, privzeli bomo zgolj, da drži, da ohlapna zamisljivost ne more služiti kot merilo za možnost. Tisto, kar nas bo torej zanimalo je stroga zamisljivost. Spomnimo se, da je za njo bistveno, da je zavezana predznanju. Ne glede na to, kakšna je modalna narava tega predznanja – ali gre za nujne zakone ali za kontingentne – je jasno, da so to znanstveni zakoni in ne zakoni narave. Stroga zamisljivost kot edina relevantna zamisljivost v argumentu iz miselnih eksperimentov torej v prvi vrsti vpleta znanstvene zakone. Zaključimo torej lahko, da argument iz miselnih eksperimentov v različici, ki najdlje kljubuje protiargumentom, vpleta znanstvene zakone. V tem pa je tudi njegova neizbežna podobnost z argumentom iz pravih eksperimentov.

III Pravi eksperimenti: ali kontingenca znanstvenih zakonov implicira kontingenco naravnih?

V prejšnjih dveh razdelkih smo najprej (I) videli, da oba izmed argumentov za kontingenco naravnih zakonov vpletata znanstvene zakone – pri pravih posku-

sih o tem ni večje dileme, pri miselnih poskusih pa to velja za tiste poskuse, ki v bolj ali manj neposredni obliki vpletajo predznanje. Nadalje (II) smo opozorili na dejstvo, da je različica argumenta iz miselnih poskusov, ki vpleta predznanje in je s tem zavezana znanstvenim zakonom, bolj tehtna kot tista različica, ki se zanaša zgolj na ohlapno zamisljivost, ki ne vključuje predznanja. Ta dva zaključka govorita v prid dejstvu, da oba argumenta lahko naravno povežemo, saj tako v argumentu iz pravih poskusov kot v tehtnejši varianti argumenta iz miselnih poskusov nastopajo isti, to je znanstveni zakoni.

Toda kaj pridobimo s takšno povezavo? Intuitivno jasno je, da z njo zaobjamemo celotno znanstveno prakso, saj poleg pravih eksperimentov vključujemo praktično vse, kar je v znanosti zamisljivo. Stroga zamisljivost, to je zamisljivost upoštevajoč predznanje o stvareh, gotovo pokriva tudi (ali celo predvsem) znanstveno zamisljivost oziroma znanstveno predznanje. Za povezana argumenta torej velja, da sta oba osnovana na znanstveni praksi in torej na načinu, kako odkrivamo naravne zakone.

To dejstvo pa ima na žalost vsaj eno veliko slabo stran. Argument, ki smo ga tukaj imenovali argument iz pravih poskusov, ima namreč veliko šibko točko. Kot se spomnimo iz uvoda, vemo, da je problem v tem, da na podlagi postopkov, kako naravne zakone odkrivamo, ne moremo ugotavljati njihovega modalnega statusa. Ne moremo predpostavljati, da so naravni zakoni kontingentni samo zato, ker o njih lahko vemo samo aposteriorno in torej zato, ker so epistemološko kontingentni oziroma zato, ker so kontingentni znanstveni zakoni, ki so le približki zanje. Argumentov za to je več.[2] S povezavo argumenta iz pravih poskusov in argumenta iz miselnih poskusov prek dejstva, da oba vpletata zgolj znanstvene zakone in tako torej ne govorita o drugem kot o sredstvu, s katerim (približno) vemo, kakšni naj bi bili naravni zakoni, pa tudi drug argument, to je argument iz miselnih eksperimentov, pahnemo v isto brezno. Tudi ta argument postane zgolj argument o epistemološki kontingenci in ne o metafizični.

IIII Zaključek

V pričujočem članku smo pokazali, da sta oba argumenta za kontingenco naravnih zakonov povezana tesneje, kot se zdi na prvi pogled. Povezuje ju dejstvo, da oba obravnavata zgolj način, kako lahko kaj vemo o naravi, ne pa naravo samo. Ta način so znanstveni zakoni. Modalni status slednjih pa ne more povedati prav veliko o modalnem statusu samih naravnih zakonov. Tudi človeška domišljija pri tem ne doda ničesar. Če naj bi bila smiselna, mora upoštevati predznanje in s tem nič drugega kot že znane znanstvene zakone. Na kratko

[2] Znano je, da obstaja mnogo propozicij, ki so metafizično nujne, ne pa epistemično. Identitete, kakršna je recimo »George Orwell je Eric Blair« so primer za to – čeprav je ta identiteta metafizično nujna, je njena negacija epistemično mogoča. Podobno velja tudi za tako imenovane neodločljive aritmetične propozicije: vsaka izmed teh propozicij je nujno resnična ali pa nujno neresnična, toda oboje, tako resničnost kot napačnost sta epistemološko možni. (Za podrobnosti glej recimo Bird (Bird, 2005: 175-176)).

torej lahko zaključimo, da človeška znanstvena kreativnost, kakor svobodna se že zdi, ne zmore definirati modalnega statusa narave in njenih zakonov. Tako kontingenca naravnih zakonov dejansko ostaja antropocentričen predsodek. Vprašanje, ki se zastavlja, je, če je ta predsodek resnično predsodek, ki izvira iz znanosti. Intuitivno se zdi, da ne. Znanost je namreč tista, ki, kot smo videli, omejuje vsaj zamisljivost, če že ne kontingence same. Zdi se, da je iluzijo kontingence treba iskati globlje ali pa vsaj pred moderno znanostjo. Zahteva po kontingenci naravnih zakonov se zelo dobro prilega tako imenovanim preskriptivnim teorijam naravnih zakonov, ki pravijo, da so naravni zakoni »izdani« zakoni. Predpisovalci ali predpisovalec teh zakonov namreč posedujejo svobodno voljo in se v skladu z njo lahko odločijo, kakšne zakone bodo izdali. Tako zakoni morajo biti kontingentni. V zgodovini filozofije ni treba dolgo iskati, da bi našli avtorje, ki podpirajo takšne preskriptivne teorije. Spomnimo se Leibniza in njegove zgodbe o stvarjenju. Leibniz trdi, da božji duh nujno in večno vsebuje ideje o neskončno mnogo možnih svetovih, ki bi jih Bog lahko ustvaril. Izmed teh je Bog izbral najboljšega in ga dejansko ustvaril. Podobne ideje lahko najdemo tudi pri Leibnizovem sodobniku Malebranchu. Toda, če preskriptivne teorije o naravnih zakonih pustimo ob strani (kakor to počneta skoraj vsa moderna filozofija znanosti in metafizika), naravni zakoni niso več naravno kontingenti. Njihov modalni status ostaja odprt.

Contingency of laws of nature as anthropocentric projection

Traditionally, laws of nature are taken to be contingent. This widely received view seems to be so deeply entrenched that it barely needs arguing for. This article shows that this is not the case, attacking both standard arguments for contingency, the so-called argument from imagining, and the argument from discovering laws of nature. The speciality of this attack is in tackling both arguments jointly, and showing that even in this case (which should actually strengthen them) they turn out to be very weak. From this we may conclude that the traditional self-evidence of contingency view is not too well grounded.

Keywords: law of nature, contingency, necessity

Literatura

Blanshard, B. (1962). *Reason and Analysis.* La Salle, IL: Open Court Publishing Company.

Bird, A. (2007). *Nature´s Metaphysics.* Oxford: Clarendon Press.

Bird, A. (2004). »Strong Necessitarianism: the Nomological Identity of Possible Worlds«. *Ratio* 17.

Carroll, J. (1994). *Laws of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ellis, B. (2001). *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fales, I. (1990). *Causation and Universals*. London: Routledge.

Schaffer, J.(2005). »Quiddistic knowledge«. *Philosophical Studies*, 123, str. 1-32.

Seddon, G. (1972). »Logical possibility«. *Mind*, 81, str. 74-92.

Shoemaker, S. (1980). »Causality and Properties«. V Shoemaker, S., *Identity, Cause, and Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Swoyer, C. (1995). »The Nature of Natural Laws«. *Australasian Journal of Philosophy,* 60, 1982; ponatisnjeno v *Theory, Evidence and Explanation*, Darthmouth Publishing Co., 1995.

Van Inwagen, P. (1998). »Modal epistemology«. *Philosophical Studies.* 92, str. 67-84.

David Hume
Prevedel Božidar Kante

14. RAZDELEK
O IDEJI NUJNE POVEZAVE

Ko smo tako razložili način, *kako sklepamo preko naših neposrednih vtisov*, *in sklenili, da podobni posamezni vzroki morajo imeti podobne posamezne učinke*, se moramo zdaj vrniti v naše kolesnice, da bi preučili tisto vprašanje, ki[1] se nam je prvič zastavilo in smo ga na naši poti opustili, *namreč, Kakšna je naša ideja nujnosti, ko rečemo, da sta dva objekta nujno povezana skupaj*. O tem predmetu ponavljam tisto, kar sem pogosto imel priložnost reči, da ker nimamo nobene ideje, ki ne bi bila izpeljana iz vtisa, moramo najti neki vtis, ki povzroči to idejo nujnosti, če trdimo, da dejansko imamo tako idejo. V skladu s tem preudarjam, za katere objekte se običajno domneva, da v njih leži nujnost in ko ugotavljam, da je vselej pripisana vzrokom in učinkom, obračam svoj pogled k dvema objektoma, za katera se predpostavlja, da sta v umeščena v to relacijo in ju preučujem v vseh situacijah, katerim sta podvržena. Neposredno zaznavam, da sta *stična* v času in prostoru in da je objekt, ki ga imenujemo vzrok, *pred* drugim objektom, ki ga imenujemo učinek. V nobenem primeru ne morem iti še dlje niti zame ni mogoče, da bi med tema objektoma odkril kako tretjo relacijo. Zato razširjam svoj pogled, da bi zajel več primerov, kjer odkrivam, da podobni objekti vselej obstajajo v podobnih relacijah stičnosti in sosledja. Na prvi pogled se zdi, da to lahko malo koristi mojemu smotru. Premislek o več primerih zgolj ponavlja enake objekte in torej ne more nikoli povzročiti nove ideje. Toda ob nadaljnjem raziskovanju ugotavljam, da ponavljanje ni v vsaki posameznosti enako, temveč ustvari nov vtis in tako idejo, ki jo sedaj preučujem. Kajti po pogostem ponavljanju ugotovim, da je na podlagi pojava enega od objektov duh *določen* z navado, da motrimo njegovega običajnega spremljevalca in to v močnejši luči na račun njegove relacije do prvega objekta. Ta vtis ali *določitev* je torej tista, ki mi ponuja idejo nujnosti.

Ne dvomim, da bodo te posledice na prvi pogled sprejete brez težave, saj so razvidne izpeljave iz načel, ki smo jih že postavili in jih pogosto uporabili v našem sklepanju. Ta razvid tako v prva načela kot v izpeljave nas utegne nepremišljeno zapeljati v to sklepanje in sproži v nas domišljanje, da ne vsebuje nič

[1] 2. razdelek.

izjemnega, nič, kar bi bilo vredno naše radovednosti. Toda četudi taka nepazljivost lahko olajša sprejem takega sklepanja, bo povzročila, da bo lažje pozabljeno, zaradi česar mislim, da je primerno opozoriti, da sem pravkar preučeval eno do najbolj sublimnih vprašanj v filozofiji, *to je vprašanje*, *ki zadeva moč in učinkovitost vzrokov*, kjer se vse znanosti zdijo tako močno zainteresirane. Tako opozorilo bo naravno predramilo pozornost bralca in storilo, da si bo zaželel popolnejšo razlago mojega nauka kot tudi argumentov, na katerih temelji. Ta zahteva je tako razumljiva, da ne morem odkloniti, da ne bi vanjo privolil, še posebej ker upam, da bodo ta načela, bolj kot bodo preučena, dobila večjo moč in razvidnost.

Ni nobenega vprašanja, ki je na račun svoje pomembnosti kot tudi težavnosti povzročilo več razprav tako med starimi in sodobnimi filozofi, kot je vprašanje, ki zadeva učinkovitost vzrokov ali tisto lastnost, ki stori, da jim sledijo njihovi učinki. Toda preden so se lotili teh razprav, mislim, da ne bi bilo neprimerno preučiti, kakšno idejo imamo o tej učinkovitosti, ki je predmet spora. To je tisto, kar se mi zdi zlasti manjkajoče v njihovih sklepanjih in kar si bom prizadeval tu ponuditi.

Začenjam s pripombo, da so termini *učinkovitosti, delovanja, moči, sile, energije, nujnosti, povezave* in *produkcijske lastnosti* vsi skoraj sinonimni in je torej nesmisel, da bi kateregakoli od njih uporabili pri definiranju ostalih. S tem opažanjem takoj zavračamo vse definicije preprostega ljudstva, ki so jih filozofi dali o moči in učinkovitosti in namesto, da bi v teh definicijah iskali idejo, jo moramo iskati v vtisih, iz katerih je izvirno izpeljana, če naj bo sestavljena ideja, mora izhajati iz sestavljenih vtisov. Če preprosta, potem iz preprostih vtisov.

Verjamem, da je najbolj splošna in popularna pojasnitev te zadeve reči,[2] da ugotovitve iz izkustva, da obstaja več novih stvaritev v materiji, takih, kakršne so gibanja in variacije telesa, in sklepanje, da mora nekje obstajati moč, ki jih je zmožna ustvariti, naposled privedejo s tem sklepanjem do ideje moči in učinkovitosti. Toda da bi se prepričali, da je ta pojasnitev popularnejša kot filozofska, moramo premisliti zgolj o dveh zelo očitnih načelih. *Prvič*, da sam razum ne more nikoli povzročiti kakršnekoli izvirne ideje in, *drugič*, da nas razum, kot ločen od izkustva, nikoli ne more napeljati k sklepu, da je vzrok ali produkcijska lastnost popolnoma nujna za vsak začetek eksistence. Ti premisleki pa so bili zadostno razloženi in zdaj torej ne bomo nič več vztrajali na njih.

Na njihovi podlagi bom zgolj sklenil, da je treba – ker razum ne more nikoli povzročiti ideje učinkovitosti –, to idejo izpeljati iz izkustva in iz nekaterih posameznih primerov te učinkovitosti, ki so prešli v duh preko kanalov senzacije ali refleksije. Ideje vselej predstavljajo svoje objekte ali vtise in, *vice versa*, obstajajo nekateri objekti, nujni za povzročanje vsakršne ideje. Če se torej pretvarjamo, da imamo kakršnokoli pravilno idejo o tej učinkovitosti, moramo ustvariti nekatere primere, v katerih je duhu mogoče jasno odkriti to učinkovitost, njena delovanja pa so očitna naši zavesti ali senzaciji. Z zavrnitvijo tega priz-

[2] Glej g. *Locke*, poglavje o moči.

navamo, da ideja ni možna in je imaginarna, saj je bilo načelo prirojenih idej, ki nas lahko edino reši te dileme, že zavrnjeno in ga sedaj domala splošno zavračajo v učenem svetu. Naš sedanji posel mora potem biti to, da najdemo neko naravno produkcijo, kjer je delovanje in učinkovitost vzroka lahko jasno razumeti in dojeti z duhom brez vsakršne obskurnosti ali napake.

V tej raziskavi se srečujemo z zelo majhnim bodrenjem s strani tiste ogromne raznolikosti, ki se jo najde v mnenjih tistih filozofov, ki so se pretvarjali, da razlagajo skrivno silo in energijo vzrokov.[3] Obstajajo nekateri, ki trdijo, da telesa delujejo s svojo substancialno formo, drugi, da s svojimi akcidencami ali lastnostmi, nekaj jih trdi, da s svojo formo in materijo, spet nekateri, da s svojo formo in akcidencami, drugi spet, da z nekaterimi delovanji in zmožnostmi, ki so različne od vsega tega. Vsi ti sentimenti so spet mešani in raznoliki na tisoč različnih načinov in tvorijo močno domnevo, da noben od njih nima nobene trdnosti ali razvidnosti in da je predpostavka učinkovitosti v kakršnihkoli znanih lastnostih materije popolnoma brez osnove. Ta predpostavka se bo v nas okrepila, ko upoštevamo, da ta načela substancialnih form in akcidenc ter zmožnosti v resnici niso nikakršne znane lastnosti teles, temveč so popolnoma nerazumljive in nepojasnljive. Saj je razvidno, da se filozofi ne bi nikoli sklicevali na taka obskurna in negotova načela, če bi bili kakorkoli zadovoljni z jasnimi in razumljivimi načeli, še posebej v taki zadevi, kot je ta, ki mora biti objekt najpreprostejšega razumevanja, če že ne čutov. V celoti lahko sklenemo, da ni mogoče v nobenem primeru pokazati načela, v katerega je umeščena sila in delovanje vzroka in da so najbolj prefinjena in najbolj vulgarna razumevanja v tej podrobnosti v enaki meri v zadregi. Če kdo misli to trditev primerno zanikati, se mu ni treba spraviti v težave izmišljanja kakega dolgega sklepanja, temveč nam lahko takoj pokaže primer vzroka, kjer odkrijemo moč ali delujoče načelo. Kot da je to kljubovanje, ki smo pogosto prisiljeni uporabljati, domala edino sredstvo dokazovanja negativnega v filozofiji.

Neznaten uspeh, na katerega so naleteli v vseh poskusih določanja te moči, je naposled filozofe prisilil skleniti, da nam je poslednja moč in učinkovitost narave popolnoma neznana in da jo zaman iščemo v vseh znanih lastnostih materije. V tem mnenju so skoraj enodušni, kakršnakoli razlika, ki jo odkrivajo v svojih sentimentih, pa je zgolj v sklepanju, ki ga izpeljuje iz njega. Kajti nekateri od njih, kot so še posebej *kartezijanci*, so, potem ko so vzpostavili kot načelo, da smo popolnoma seznanjeni z bistvom materije, zelo naravno sklepali, da ni obdarjena z nobeno učinkovitostjo in da zanjo ni mogoče, da bi bila sama na sebi deležna gibanja ali ustvarila kateregakoli od teh učinkov, ki jih ji pripisujemo. Ker bistvo materije sestoji iz razsežnosti in ker razsežnost ne implicira aktualnega gibanja, temveč zgolj gibljivost, sklepajo, da energija, ki ustvarja gibanje, ne more ležati v razsežnosti.

Ta sklep jih je privedel do drugega sklepa, ki ga imajo za popolnoma neizogibnega. Materija, pravijo oni, je sama na sebi popolnoma nedejavna in oropana sleherne moči, s katero bi lahko ustvarila ali nadaljevala ali prenašala gibanje: ker pa so ti učinki očitni našim čutom in ker je moč, ki jih ustvarja, treba nekam

[3] Glej očeta *Malebrancha*, 6. knjiga, 2. del. 3. poglavje in ilustracije na njegovi podlagi.

umestiti, mora ta ležati v BOŽANSTVU ali tistem božjem bitju, ki v svoji naravi vsebuje vso odličnost in popolnost. Torej je božanstvo tisto, ki je prvi gibalec univerzuma in ki ni najprej ustvarilo le materije in ji dalo njen izvirni impulz, temveč podobno z nenehno uporabo vsemogočnosti podpira njeno eksistenco in ji uspešno podeljuje vsa tista gibanja in konfiguracije in lastnosti, s katerimi je obdarjena.

To mnenje je gotovo zelo zanimivo in zelo vredno naše pozornosti, vendar se bo zdelo odveč, da bi ga preučevali na tem mestu, če za trenutek premislimo o našem sedanjem smotru, tako da ga opazimo. Kot načelo smo dognali, da ni mogoče – ker so vse ideje izpeljane iz vtisov ali nekaterih prejšnjih *zaznav* –, da lahko imamo kakršnokoli idejo moči ali učinkovitosti, razen če je mogoče ustvariti nekatere primere, v katerih se za to moč *zaznava*, da se kaže. Ker pa teh primerov ni mogoče nikoli odkriti v telesu, so se morali *kartezijanci*, ki so ravnali po svojem načelu prirojenih idej, sklicevati na najvišji duh ali božanstvo, ki so ga imeli za edino dejavno bitje v univerzumu in za neposreden vzrok vsake spremembe v materiji. Ker pa je za načelo prirojenih idej dopuščeno, da je zmotno, sledi, da nam predpostavka božanstva nikakor ne more priti prav v razlaganju tiste ideje delovanja, ki jo zaman iščemo v vseh objektih, ki so predstavljeni našim čutom ali ki se jih notranje zavedamo v našem lastnem duhu. Kajti če naj bo vsaka ideja izpeljana iz vtisa, potem ideja božanstva izvira iz istega vira; če pa noben vtis, bodisi vtis senzacije bodisi vtis refleksije, ne implicira nobene sile ali učinkovitosti, je enako nemogoče odkriti ali si celo domišljati katerokoli tako dejavno načelo v božanstvu. Ker so ti filozofi torej sklenili, da materija ne more biti obdarjena z nobenim učinkovitim načelom, ker v njej tega načela ni mogoče odkriti, bi moral enak tek sklepanja določiti, da ga izključijo iz najvišjega bitja. Ali če že cenijo to nesmiselno in brezbožno mnenje, kakršno v resnici tudi je, jim bom povedal, kako se mu lahko izognejo, to pa je tako, da že od začetka sklenejo, da nimajo nobene ustrezne ideje moči ali učinkovitosti v objektu, saj niso niti v telesu niti v duhu niti v višjih ali nižjih naravah zmožni odkriti enega samega primera tega načela.

Enak sklep je neizogiben glede hipoteze tistih, ki zatrjujejo učinkovitost drugih vzrokov in materiji pripisujejo izpeljano, vendar realno moč in energijo. Kajti ko priznavajo, da ta energija ne leži v nobeni znani lastnosti materije, še vedno ostaja težava glede izvira njene ideje. Če dejansko imamo idejo moči, lahko moč pripišemo neznani lastnosti: ker pa ni mogoče, da lahko to idejo izpeljemo iz take lastnosti in ker v znanih lastnostih ni ničesar, kar bi jo lahko ustvarilo, sledi, da varamo sami sebe, ko si domišljamo, da imamo kako idejo te vrste na način, kot jo običajno razumemo. Vse ideje so izpeljane iz in predstavljajo vtise. Nikoli nimamo kakih vtisov, ki vsebujejo kakršnokoli moč ali učinkovitost. Torej nikoli nimamo nobene ideje moči.

Kot gotovo načelo je bilo dognano, da splošne ali abstraktne ideje niso nič drugega kot individualne ideje, vzete v določeni luči, in da je pri premisleku o vsakršnem objektu, nemogoče izključiti vse posebne stopnje kvantitete in kvalitete tako iz naše misli kot tudi iz realne narave stvari. Če naj bi torej imeli kakršnokoli idejo moči na sploh, bi morali biti tudi zmožni razumeti nekatere posebne vrste te ideje, ker pa moč ne more obstajati sama, temveč se vselej šteje

za atribut nekega bitja ali eksistence, bi morali biti to moč zmožni umestiti v neko posamezno bitje in to bitje razmeti kot obdarjeno z realno silo in energijo, s katero tak posamezen učinek nujno izhaja iz njenega delovanja. Moramo razločno in še posebej razumeti povezavo med vzrokom in učinkom in biti zmožni izreči se – iz preprostega pogleda na enega –, da mora slediti ali pa biti pred drugim. To je pravi način razumevanja posebne moči v posameznem telesu: splošna ideja pa ni mogoča brez posameznega; kjer slednje ni mogoče, je gotovo, da prva ne more nikoli obstajati. Nič ni torej bolj očitno kot to, da človekov duh ne more oblikovati take ideje dveh objektov, da bi razumel kakršnokoli povezavo med njima ali razločno dojel tisto moč ali učinkovitost, s katero sta združena. Taka povezava bi veljala za dokaz in bi pomenila, da za en objekt ni mogoče, da ne bi sledil iz drugega ali da bi bil razumljen, da ne sledi iz drugega: ta vrsta povezave pa je bila že zavrnjena v vseh primerih. Če je kdo nasprotnega mnenja in misli, da je pridobil pojem moči v kateremkoli posameznem objektu, si želim, če bi mi lahko pokazal ta objekt. Toda dokler ne bom naletel na tak objekt, o čemer izgubljam upanje, se ne morem izogniti sklepu, da – ker ne moremo nikoli razločno dojeti, kako lahko kaka posamezna moč morda biva v kakršnemkoli posameznem objektu – sami sebe varamo v domišljanju, da lahko tvorimo kakšno tako splošno idejo.

Tako lahko v celoti sklepamo, da v vseh teh *tako uporabljenih* izrazih – ko govorimo o kateremkoli bitju, bodisi višje bodisi nižje vrste, kot obdarjenem z močjo ali silo, sorazmerno z vsakršnim učinkom, ko govorimo o nujni povezavi med objekti in predpostavljamo, da je ta povezava odvisna od učinkovitosti ali energije, s katero je vsak od teh objektov obdarjen –, dejansko nimamo nobenega razločnega pomena in uporabljamo zgolj običajne besede brez kakršnihkoli jasnih in določnih idej. Ker pa je verjetneje, da ti izrazi tu izgubljajo svoj pravi pomen tako, da so *napačno uporabljeni*, kot pa da nikoli niso imeli kakršnegakoli pomena, bo primerno temu predmetu posvetiti še en premislek, da bi videli, ali nemara lahko odkrijemo naravo in izvor teh idej, ki jim jih pridružujemo.

Predpostavimo, da sta nam predstavljena dva objekta, od katerih je eden vzrok, drug pa učinek; jasno je, da iz preprostega ogledovanja enega ali obeh objektov ne bomo nikoli zaznali vezi, s katero sta združena, ali bili zmožni z gotovostjo izreči se, da med njima obstaja povezava. Torej do ideje vzroka in učinka, nujne povezave moči, ideje sile, energije in učinkovitosti ne pridemo na podlagi kakšnega primera. Če nismo nikoli videli nič razen posameznih zvez med seboj popolnoma različnimi objekti, ne bi smeli biti nikoli zmožni tvoriti nobene take ideje.

Toda mi znova takoj – predpostavimo, da opazimo več primerov, v katerih so isti objekti vselej povezani skupaj –, razumemo povezavo med njimi in začnemo sklepati z enega na drugega. To mnoštvo podobnih primerov torej tvori samo bistvo moči ali povezave in je vir, iz katerega vznikne njena ideja. Da bi potemtakem razumeli idejo moči, si moramo ogledati to mnoštvo, niti ne zahtevam več, da bi dal rešitev za to težavo, ki nas je tako dolgo begala. Kajti jaz sklepam takole. Ponavljanje popolnoma podobnih primerov *samo* nikoli ne more povzročiti izvirne ideje, ki je različna od tistega, kar naj se najde v vsa-

kršnem posameznem primeru, kot je bilo pripomnjeno in kot razvidno sledi iz našega temeljnega načela, *da so vse ideje posnete iz vtisov*. Ker je ideja moči potemtakem nova izvirna ideja, ki je ni mogoče najti v nobenem primeru, pa vendarle vznikne iz ponavljanja več primerov, sledi, da ponavljanje *samo* nima tega učinka, temveč mora bodisi *odkriti* bodisi *ustvariti* nekaj novega, ki je vir te ideje. Če ponavljanje ne bi niti odkrilo niti ustvarilo nič novega, bi ponavljanje utegnilo naše ideje pomnožiti, vendar pa ne bi bile razširjene preko tistega, kar so na osnovi opazovanja enega samega primera. Vsako razširjanje (kakršna je ideja moči ali povezave), ki nastane na osnovi mnoštva podobnih primerov, je torej posneto iz nekaterih učinkov mnoštva in bo popolnoma razumljeno z razumevanjem teh učinkov. Kjerkoli najdemo karkoli novega, ki naj bi ga odkrilo ali ustvarilo ponavljanje, tja moramo umestiti moč in je ne smemo nikoli iskati v nobenem drugem objektu.

Vendar pa je predvsem razvidno, da ponavljanje podobnih objektov v podobnih relacijah sosledja in stičnosti v njih *ne odkrije* nič novega, saj iz njega ne moremo izpeljati nobenega sklepa niti ga ne moremo narediti za predmet bodisi našega dokazovanja bodisi verjetnostnega sklepanja, kot[4] je bilo že dokazano. Ne le to, temveč predpostavimo tudi, da bi lahko izpeljali sklep – v sedanjem primeru to ne bi imelo nobene posledice, ker nobena vrsta sklepanja ne more povzročiti nove ideje, kakršna je ta ideja moči; kjerkoli sklepamo, moramo pred tem posedovati jasne ideje, ki so lahko objekt našega sklepanja. Pojmovanje je vselej pred razumevanjem in tam, kjer je eno obskurno, je drugo negotovo, kjer enemu spodleti, mora spodleteti tudi drugemu.

Drugič, gotovo je, da to ponavljanje podobnih objektov v podobnih situacijah ne *ustvarja* nič novega bodisi v teh objektih bodisi v kakšnem zunanjem telesu. Saj bo zlahka dopuščeno, da je več primerov, ki jih imamo o povezavah podobnih vzrokov in učinkov, samih na sebi popolnoma neodvisnih in da je prenašanje gibanja, za katerega vidim, da sedaj izvira iz trka dveh biljardnih krogel, popolnoma drugačno od tistega, za katerega sem videl, da izvira iz takega impulza pred dvanajstimi leti. Ti impulzi nimajo nobenega vpliva druga na drugega. So popolnoma ločeni s časom in krajem, en pa bi lahko obstajal in prenašal gibanje, četudi drugega nikoli ne bi bilo.

Stalne povezave objektov in neprekinjene podobnosti njihovih relacij sosledja in stičnosti torej v nobenem objektu niti ne odkrivajo niti ne ustvarjajo nič novega. Vendar pa je ravno ta podobnost tista, iz katere so izpeljane ideje nujnosti, moči in učinkovitosti. Te idej torej ne predstavljajo ničesar, ki dejansko ali bi lahko pripadalo tem objektom, ki so stalno povezani. To je argument, za katerega bomo – v vsakem pogledu, ki ga lahko preučimo –, ugotovili, da nanj gotovo ni mogoče odgovoriti. Podobni primeri so še vedno prvi vir naše ideje moči ali nujnosti, hkrati pa s svojo podobnostjo nimajo nobenega vpliva bodisi drug na drugega bodisi na kakšen zunanji objekt. Zato se moramo obrniti v kako drugo stran, da bi poiskali izvor te ideje.

[4] 6. razdelek.

Četudi več podobnih primerov, ki povzročajo idejo moči, nimajo vpliva drug na drugega in ne morejo nikoli ustvariti nobene nove lastnosti *v objektu*, ki je lahko model za to idejo, pa vendarle *opažanje* te podobnosti ustvarja nov vtis *v duhu*, ki je njen dejanski model. Kajti potem ko smo opazili podobnost v zadostnem številu primerov, takoj čutimo odločenost duha, da preide od enega objekta k njegovemu običajnemu spremljevalcu in da ga razumemo v močnejši luči na račun te relacije. Ta odločenost je edini učinek te podobnosti in torej mora biti enako z močjo ali učinkovitostjo, katerih ideje so izpeljane iz podobnosti. Več primerov podobnih povezav nas vodi k pojmu moči ali nujnosti. Ti primeri so sami na sebi povsem različni drug od drugega in nimajo nobene povezave razen v duhu, ki jih opazi in zbere njihove ideje. Torej je nujnost učinek tega opažanja in ni nič drugega kot notranji vtis duha ali odločenost prenašati naše misli iz enega objekta na drugega. Če je ne motrimo s tega vidika, ne moremo nikoli priti do njenega najbolj oddaljenega pojma ali biti zmožni pripisati jo bodisi zunanjim bodisi notranjim objektom, duhu ali telesu, vzrokom ali učinkom.

Nujna povezava med vzroki in učinki je temelj našega sklepanja z enih na druge. Temelj našega sklepanja je prehod, ki vznikne iz navajene povezave. Te so torej enake.

Ideja nujnosti vznikne iz nekega vtisa. Ne obstaja noben vtis, ki ga sporočajo naši čuti in ki bi lahko povzročil to idejo. Torej mora biti izpeljana iz nekega vtisa ali vtisa refleksije. Ni nobenega notranjega vtisa, ki bi bil kakorkoli povezan s sedanjo zadevo, razen tiste nagnjenosti, ki jo ustvari navada, da preidemo iz objekta na idejo njegovega običajnega spremljevalca. To je torej bistvo nujnosti. V celoti vzeto je nujnost nekaj, kar obstaja v duhu, ne pa v objektih, niti nam ni mogoče nikoli oblikovati njene najbolj oddaljene ideje, mišljene kot lastnosti v telesih. Bodisi nimamo nobene ideje nujnosti ali pa nujnost ni nič drugega kot odločenost misli, da preide od vzrokov k učinkom in od učinkov k vzrokom v skladu z njihovo doživljeno povezavo.

Kot nujnost, ki naredi, da je dva krat dva enako štiri ali da so trije koti trikotnika enaki dvema pravima kotoma, leži zgolj v dejanju razumevanja, s katerim obravnavamo in primerjamo te ideje, tako, podobno, nujnost ali moč, ki združuje vzroke in učinke, leži v odločenosti duha, da preide od enega k drugemu. Učinkovitost ali energija vzrokov ni umeščena niti v same vzroke niti v božanstvo niti v hkratnost teh dveh načel, temveč sodi popolnoma v dušo, ki obravnava povezavo dveh ali več objektov v vseh preteklih primerih. Ravno sem je umeščena dejanska moč vzrokov, skupaj z njihovimi povezavami in nujnostjo.

Zavedam se, da je od vseh paradoksov, na katere sem naletel ali bodo potem imeli priložnost, da se pojavijo med to razpravo, sedanji paradoks najbolj silovit in da lahko zgolj s pomočjo trdnega dokaza in sklepanja sploh upam, da bo dopuščen in da bom premagal zakoreninjene predsodke človeštva. Preden smo pomirjeni s tem naukom, kako pogosto si moramo ponoviti, *da* nam preprost pogled na katerakoli dva objekta ali dejanji, kakorkoli že povezani, ne more nikoli dati nobene ideje moči ali povezave med njima, *da* ponavljanje niti ne odkrije niti ne povzroči ničesar v objektih, temveč ima vpliv zgolj na duh s tistim običajnim prehodom, ki ga ustvari, *da* je ta običajni prehod torej enak za

moč in nujnost, ki sta posledično lastnosti zaznav, ne pa objektov, in ki jih notranje čuti duša in niso zunanje zaznani v telesih? Navadno obstaja osuplost, ki spremlja vse izjemno, ta osuplost pa se takoj spremeni v najvišjo stopnjo cenjenja ali zaničevanja v skladu z našo hvalo ali grajo tega predmeta. Zelo se bojim, da četudi se mi zdi zgornje sklepanje najkrajše in tako, ki si ga je mogoče najbolj prepričljivo zamisliti, bo vendarle pri večini bralcev prevladala pristranskost duha in jim bo dala predsodek proti pričujočemu nauku.

Ta nasproten predsodek je zlahka razložiti. Običajno opažanje je, da se je duh zelo nagnjen širiti na zunanje objekte in z njimi povezovati vsakršne notranje vtise, ki jih povzročajo in ki se vselej pojavljajo hkrati, ko se ti objekti sami odkrivajo čutom. Tako kot vselej ugotovimo, da nekateri zvoki in vonji spremljajo nekatere vidne objekte, si naravno zamišljamo povezavo – tudi na mestu – med objekti in lastnostmi, četudi so te lastnosti take narave, da ne dopuščajo nobene take povezave in jih dejansko nikjer ni. Toda o tem popolneje potem.[5] Medtem zadostuje pripomniti, da je ista nagnjenost razlog, zakaj predpostavljamo, da nujnost in moč ležita v obravnavanih objektih, ne pa v našem duhu, ki jih obravnava. Kljub temu ni mogoče, da bi oblikovali najbolj oddaljeno idejo te lastnosti, ko se ne jemlje za odločenost duha, da preide od ideje objekta k ideji njegovega običajnega spremljevalca.

Toda četudi je to edina razumna razlaga, ki jo lahko damo o nujnosti, je nasprotno pojmovanje tako utrjeno v duhu zaradi zgoraj omenjenih načel, da ne dvomim, da bodo moje sentimente mnogi obravnavali kot ekstravagantne in smešne. Kaj! Učinkovitost vzrokov leži v odločenosti duha! Kot da vzroki ne bi delovali popolnoma neodvisno od duha in ne bi še naprej delovali, četudi ne bi bilo nobenega duha, ki bi jih motril, ali razuma, ki bi se z njimi ukvarjal. Misel je lahko upravičeno odvisna od vzrokov za svoje delovanje, vendar noben vzrok ne more biti odvisen od misli. To pomeni obrniti red narave in narediti drugotno tisto, kar je dejansko prvotno. Za vsako delovanje obstaja sorazmerna moč, ta moč pa mora biti umeščena na telo, ki deluje. Če moč odstranimo iz enega vzroka, jo moramo pripisati drugemu. Toda odstraniti jo iz vseh vzrokov in jo podeliti bitju, ki nikakor ni povezano z vzrokom ali učinkom, razen tako, da jih zaznamo, je velik nesmisel in v nasprotju z najbolj gotovimi načeli človekovega razuma.

Na vse te argumente lahko zgolj odgovorim, da je primer tu zelo enak tistemu, če bi se slepec pretvarjal, da odkriva številne nesmisle v predpostavki, da škrlatna barva ni enaka zvoku trobente, niti ni svetloba enaka trdnosti. Če dejansko nimamo nikakršne ideje moči ali učinkovitosti v nobenem objektu ali o kakšni realni povezavi med vzroki in učinki, bo malo uspešno dokazati, da je učinkovitost nujna v vseh delovanjih. Ko govorimo tako, ne razumemo svojega lastnega pomena, temveč nevedno mešamo ideje, ki so popolnoma drugačne druga od druge. Res sem pripravljen dopustiti, da utegne biti več lastnosti tako v materialnih kot nematerialnih objektih, s katerimi smo izrecno seznanjeni, in če nam ugaja, da jih imenujemo *moč* ali *učinkovitost*, bo to imelo le majhno posledico za svet. Toda ko – namesto da bi menili te neznane lastnosti –, naredimo, da ti

[5] 4.del, 5. razdelek.

termini moči in učinkovitosti pomenijo nekaj, o čemer imamo jasno idejo in kar je nezdružljivo s tistimi objekti, na katere jo nanašamo, se potem začenjata dogajati obskurnost in zmota in nas zapelje napačna filozofija. To se zgodi, ko odločenost misli prenesemo na zunanje objekte in predpostavimo neko realno razumljivo povezavo med njimi; to je lastnost, ki lahko pripada zgolj duhu, ki jih motri.

Glede na to, kar je mogoče reči o tem, da so delovanja narave neodvisna od našega mišljenja in sklepanja, to dopuščam in sem v skladu s tem pripomnil, da so objekti drug do drugega v relaciji stičnosti in sosledja, da je mogoče v več primerih opaziti, da imajo podobni objekti podobne relacije in da je vse to neodvisno od in je pred delovanji razumevanja. Vendar če gremo nekoliko dlje in pripišemo moč ali nujno povezavo tem objektom, je to tisto, česar ne moremo v njih nikoli opaziti, temveč moramo njegovo idejo izpeljati iz tistega, kar notranje čutimo, ko jih motrimo. To pa pripeljem tako daleč, da sem pripravljen svoje sedanje sklepanje spremeniti v primer tega s prefinjenostjo, ki je ne bo težko dojeti.

Ko nam je predstavljen kakšen objekt, takoj sporoči duhu živo idejo tega objekta, za katero se običajno ugotovi, da ga spremlja; ta odločenost duha pa tvori nujno povezavo teh objektov. Toda ko spremenimo gledišče od objektov k zaznavam, gre v tem primeru vtis motriti kot vzrok, živo idejo pa kot učinek, njuna nujna povezava pa je tista nova odločenost, za katero čutimo, da preide od ideje enega k ideji drugega. Združujoče načelo med našimi notranjimi zaznavami je ravno tako nerazumljivo kot tisto med zunanjimi objekti in nam ni znano na noben drug način kot z izkustvom. Tako so bila narava in učinki izkustva že zadostno preučeni in razloženi. Izkustvo nikoli ne da nobenega vpogleda v notranjo strukturo ali delujoče načelo objektov, temveč duha zgolj navadi, da preide od enega k drugemu.

Zdaj je čas, da zberemo vse različne dele tega sklepanja in tako, da jih združimo skupaj, oblikujemo natančno definicijo relacije vzroka in posledice, ki je predmet pričujoče raziskave. Ta red – najprej preučevanje našega sklepanja iz relacije, preden smo razložili samo relacijo –, ne bi bil opravičljiv, če bi bilo mogoče nadaljevati z drugačno metodo. Ker pa je narava te relacije tako zelo odvisna od relacije sklepanja, smo bili prisiljeni nadaljevati na ta dozdevno nesmiseln način in uporabiti termine, preden smo jih bili zmožni natančno opredeliti ali določiti njihov pomen. Zdaj bomo to napako popravili tako, da bomo dali natančno definicijo vzroka in učinka.

O tej relaciji je mogoče dati dve definiciji, ki se razlikujeta zgolj tako, da predstavljata različen pogled na isti objekt in naredita, da jo obravnavamo bodisi kot *filozofsko* bodisi kot *naravno* relacijo, bodisi kot primerjavo dveh idej bodisi kot asociacijo med njima. VZROK lahko definiramo, da je »objekt, ki je pred in stičen z drugim objektom in kjer so vsi objekti, podobni prvemu, umeščeni v podobne relacije predhodnosti in stičnosti s tistimi objekti, ki so podobni drugemu«. Če je ta definicija ocenjena kot pomanjkljiva zato, ker je izpeljana iz objektov, tujih vzroku, lahko nadomestimo to definicijo z drugo definicijo na njenem mestu, to je, »VZROK je objekt, ki je pred ali stičen z drugim objek-

tom in z njim tako združen, da ideja enega določa duha, da tvori bolj živo idejo drugega, vtis enega pa, da tvori bolj živo idejo drugega«. Če bi morali to definicijo tudi zavrniti zaradi istega razloga, ne poznam nobenega drugega popravka, kot to, da morajo osebe, ki izražajo to izbirčnost, nadomestiti to definicijo s pravilnejšo definicijo na njenem mestu. Toda kar se mene tiče, moram priznati svojo nezmožnost za tako početje. Ko z največjo natančnostjo preučujem tiste objekte, ki se običajno imenujejo vzroki in posledice, ugotavljam, ko motrim en sam primer, da je en objekt pred in stičen z drugim in ko razširjam moje gledišče tako, da motrim več primerov, ugotavljam zgolj to, da so podobni objekti stalno umeščeni v podobne relacije sosledja in stičnosti. Spet, ko motrim vpliv te stalne povezave, zaznavam, da taka relacija ne more nikoli biti objekt sklepanja in ne more nikoli delovati na duh kot zgolj s pomočjo navade, ki določa domišljijo, da naredi prehod od ideje enega objekta k ideji njegovega običajnega spremljevalca in od vtisa enega k bolj živi ideji drugega. Kakorkoli že izjemni se ti sentimenti utegnejo zdeti, mislim, da se je brezplodno trapiti z vsakršnim nadaljnjim raziskovanjem ali sklepanjem o predmetu, temveč se bom opiral nanje kot na dognane maksime.

Edino primerno bo – preden zapustimo ta predmet – da izpeljemo nekaj korolarijev iz njega, s katerimi lahko odstranimo več predsodkov in popularnih napak, ki so zelo prevladale v filozofiji. Prvič, iz zgornjega nauka se lahko naučimo, da so vsi vzroki iste vrste in da še posebej ni nobene osnove za tisti razloček, ki ga včasih naredimo med učinkujočimi vzroki in vzroki *sine qua non* ali med učinkujočimi vzroki in formalnimi, materialnimi in ekzemplarnimi ter finalnimi vzroki. Kajti ker je naša ideja učinkovitosti izpeljana iz stalne povezave dveh objektov, kjerkoli je to opaženo, je vzrok učinkujoč, kjer pa ni, tam ne more nikoli obstajati vzrok kakršnekoli vrste. Zaradi istega razloga moramo zavrniti razloček med *vzrokom* in *povodom*, ko se predpostavlja, da pomenita karkoli različnega drug od drugega. Če naj tisto, kar imenujemo povod, vsebuje stalno povezavo, potem je realni vzrok. Če ne, potem sploh ni relacija in ne more povzročiti nobenega argumenta ali sklepanja.

Drugič, isti potek sklepanja nas bo pripravil na sklep, da obstaja zgolj ena vrsta *nujnosti*, saj obstaja zgolj ena vrsta *vzroka* in da je navaden razloček med *moralno* in *fizično* nujnostjo brez vsakršne osnove v naravi. To se jasno pokaže iz prejšnje pojasnitve nujnosti. Stalna povezava objektov, skupaj z odločenostjo duha, je tista, ki tvori fizično nujnost: odstranitev tega dvojega je ista stvar kot *naključje*. Ker morajo biti objekti bodisi povezani bodisi nepovezani in ker mora biti duh bodisi odločen bodisi neodločen, da preide od enega objekta k drugemu, ni mogoče dopustiti nobene sredine med naključjem in popolno nujnostjo. Z oslabitvijo povezave in odločenosti ne spremenite narave nujnosti, saj imata celo v delovanju teles le-ti različne stopnje stalnosti in moči, ne da bi ustvarili različne vrste nujnosti.

Ta razloček, ki ga pogosto naredimo med *močjo* in njenim *izvrševanjem*, je enako brez osnove.

Tretjič, zdaj smo nemara zmožni popolnoma preseči ves tisti odpor, za katerega je tako naravno, da ga gojimo proti zgornjemu sklepanju, s katerim si

prizadevamo, da nujnost vzroka za vsak začetek eksistence ni utemeljena na nobenem bodisi demonstrativnem bodisi intuitivnem argumentu. Tako mnenje se ne bo zdelo čudno po zgornjih definicijah. Če definiramo vzrok, da je *objekt, ki je pred in stičen z drugim objektom, in kjer so vsi objekti, ki so podobni prvemu, umeščeni v podobno relacijo prioritete in stičnosti s temi objekti, ki so podobni drugemu*, lahko zlahka razumemo, da ni nobene popolne niti metafizične nujnosti, da bi moral vsak začetek eksistence spremljati tak objekt. Če definiramo, da je vzrok *objekt, ki je pred in stičen z drugim objektom in tako združen z njim v domišljiji, da ideja enega določa duh, da tvori idejo drugega in da vtis enega tvori bolj živo idejo drugega*, bomo povzročili še manj težav za pritrjevanje temu mnenju. Tak vpliv na duha je sam na sebi popolnoma izjemen in nedojemljiv niti ne moremo biti gotovi glede njegove realnosti razen iz izkustva in opazovanja.

Kot četrti korolarij bom dodal, da nikoli nimamo razloga za prepričanje, da obstaja kakršenkoli objekt, o katerem ne moremo tvoriti ideje. Ker so vsa naša sklepanja, ki zadevajo eksistenco, izpeljana iz vzročnosti in ker so vsa naša sklepanja, ki zadevajo eksistenco, izpeljana iz izkušene povezave objektov, ne pa iz kakršnegakoli sklepanja ali refleksije, nam mora isto izkustvo dati pojem teh objektov in mora odstraniti vso skrivnost iz naših sklepov. To je tako očitno, da bi komaj zaslužilo našo pozornost, če ne bi odvračalo nekaterih ugovorov te vrste, ki utegnejo vznikniti proti sledečim sklepanjem, ki zadevajo *materijo* in *substanco*. Ni mi treba pripomniti, da ni potrebno popolno poznavanje objekta, temveč zgolj tistih njegovih lastnosti, za katere smo prepričani, da obstajajo.

14. razdelek
Pravila, s katerimi gre soditi vzroke in učinke

V skladu s prejšnjim naukom ni nikakršnih objektov, za katere bi zgolj s pregledom – ne da bi upoštevali izkustvo – lahko določili, da so vzroki vsakršnih drugih objektov in ni nikakršnih objektov, ki bi jih lahko na isti način gotovo določili, da niso vzroki. Vsaka stvar lahko ustvari vsakršno stvar. Ustvarjanje, uničenje, gibanje, razum, hotenje – vse to lahko vznikne drug iz drugega ali iz kakršnegakoli drugega objekta, ki si ga lahko zamislimo. Niti se ne bo zdelo čudno, če primerjamo dve zgoraj razloženi načeli, *da stalna povezava objektov določa njihovo vzročnost in*[6] *da primerno govoreč, noben objekt ni nasproten drugemu, temveč eksistenci in neeksistenci*. Kjer si objekti niso nasprotni, jih nič ne ovira, da bi imeli to stalno povezavo, od katere je relacija vzroka in učinka popolnoma odvisna.

Ker je torej za vse objekte mogoče, da postanejo vzroki ali učinki drug drugega, utegne biti primerno določiti nekatera splošna pravila, s katerimi utegnemo vedeti, kdaj so dejansko taki.

1. Vzrok in učinek morata biti stična v prostoru in času.
2. Vzrok mora biti pred učinkom.

[6] 1. del, 5. razdelek.

3. Obstajati mora stalna povezava med vzrokom in učinkom. V glavnem je to tista lastnost, ki tvori to relacijo.

4. Enak vzrok vselej ustvari enak učinek, enak učinek pa nikoli ne vznikne iz enakega vzroka. To načelo izpeljemo iz izkustva in je vir večine naših filozofskih sklepanj. Kajti ko smo s kakršnimkoli jasnim poizkusom odkrili vzroke ali učinke kakršnegakoli pojava, nemudoma razširimo naše opazovanje na vsak pojav iste vrste, ne da bi čakali na to stalno ponovitev, iz katere je izpeljana ta prva ideja te relacije.

5. Obstaja drugo načelo, ki se čvrsto oklepa prejšnjega, to je, da tam, kjer več različnih objektov ustvari enak učinek, se to mora zgoditi s pomočjo neke lastnosti, za katero odkrijemo, da je skupna vsem njim. Kajti ker podobni učinki implicirajo podobne vzroke, moramo vzročnost vselej pripisati okoliščini, v kateri odkrijemo podobnost.

6. Naslednje načelo je utemeljeno na enakem razlogu. Razlika v učinkih dveh podobnih objektov mora izvirati iz tiste posameznosti, v kateri se razlikujeta. Kajti ker podobni vzroki vselej ustvarijo podobne učinke, moramo, ko v kakršnemkoli primeru ugotovimo, da je naše pričakovanje prekrižano, skleniti, da ta neregularnost izvira iz neke razlike v vzrokih.

7. Ko se kakršnekoli objekt poveča ali zmanjša s povečanjem ali zmanjšanjem njegovega vzroka, ga je treba obravnavati kot sestavljen učinek, izpeljan iz povezave več različnih učinkov, ki vzniknejo iz več različnih delov vzroka. Za odsotnost ali prisotnost enega dela vzroka se tu predpostavlja, da jo vselej spremlja odsotnost ali prisotnost sorazmernega dela učinka. Ta stalna povezava zadostno dokazuje, da je en del vzrok drugega. Vendar moramo paziti, da takega sklepa ne izpeljemo iz majhnega števila poizkusov. Neka stopnja toplote daje zadovoljstvo; če toploto zmanjšate, se zadovoljstvo zmanjša, vendar iz tega ne sledi, da se bo zadovoljstvo – če toploto povečate preko določene stopnje –, podobno povečalo, saj ugotovimo, da se izrodi v bolečino.

8. Osmo in zadnje pravilo, ki ga bom omenil, je, da objekt, ki kakorkoli dolgo že eksistira v svoji polni popolnosti brez vsakršnega učinka, ni edini vzrok tega učinka, temveč zahteva pomoč nekega drugega načela, ki utegne posredovati njegov vpliv in delovanje. Glede na to, da podobni učinki nujno sledijo iz podobnih vzrokov in v stičnem času in kraju, njihova začasna ločitev kaže, da ti vzroki niso popolni.

Tu je vsa LOGIKA, za katero mislim, da jo je primerno uporabiti v mojem sklepanju; morda to celo ni bilo zelo nujno, vendar utegne biti dopolnjeno z naravnimi načeli našega razuma. Naše sholastične pametne glave in logiki ne kažejo nobene take superiornosti, ki bi segala preko zgolj vulgarnega v njihovem razumu in zmožnosti, da bi nam dali kakršnokoli nagnjenje, da bi jih posnemali v dostavljanju dolgega sistema pravil in predpisov za vodenje našega presojanja v filozofiji. Vsa pravila te vrste je zelo lahko iznajti, vendar jih je izjemno težko uporabiti in celo eksperimentalna filozofija, ki se zdi najbolj naravna in preprosta od vseh, zahteva skrajno širitev človekovega presojanja. Ni nobenega pojava v naravi razen tistega, kar je sestavljeno in spremenjeno s tako številnimi različnimi okoliščinami, tako da moramo, da bi prišli do odločilne točke,

skrbno ločiti vse tisto, kar je odvečno, in z novimi poizkusi raziskati, če je vsaka posamezna okoliščina prvega poizkusa bila zanj bistvena. Ti novi poizkusi so podvrženi razpravi iste vrste, tako da se zahteva skrajna stalnost, da bi vztrajali v naši raziskavi in izjemna modrost, da bi izbrali pravo pot med tako mnogimi, ki se predstavljajo. Če se to dogaja celo v naravni filozofiji, koliko bolj se mora to dogajati v morali, kjer obstaja velika večja zapletenost okoliščin in kjer so tista stališča in sentimenti, ki so bistveni za vsakršno dejanje duha, tako implicitni in obskurni, da pogosto ubežijo naši najstrožji pozornosti in niso nerazložljivi zgolj v svojih vzrokih, temveč celo neznani glede svoje eksistence?

Če mi karkoli lahko da varnost v tej točki, bo to razširitev področja mojih poizkusov, kolikor je le mogoče; zaradi tega razloga utegne biti na tem mestu primerno preučiti mišljenjsko zmožnost tako živali kot človeških bitij.

***

2. razdelek
O skepticizmu glede čutov

Skeptik bo torej še vedno nadaljeval z razmišljanjem in bo imel prepričanja, četudi trdi, da ne more braniti svojega razuma z razumom, po istem pravilu pa mora privoliti v načelo, ki zadeva eksistenco telesa, četudi se ne more z nobenim filozofskim argumentom pretvarjati, da podpira njegovo skladnost z resnico. Narava tega ni prepustila njegovi izbiri in je nedvomno ocenila, da je to zadeva prevelike pomembnosti, da bi bila zaupana našemu negotovemu sklepanju in spekulacijam. Lahko se utegnemo upravičeno vprašati, *Kateri vzroki nas napeljejo k prepričanju o eksistenci telesa?*, vendar se je zaman vprašati *Ali telo obstaja ali ne?* To je točka, ki jo moramo imeti za dognano v vseh naših sklepanjih.

Predmet našega pričujočega raziskovanja torej zadeva *vzroke*, ki nas napeljuje k prepričanju o eksistenci telesa. Moje razmišljanje o tem poglavju pa bom začel z razločkom, ki se utegne zdeti na prvi pogled odvečen, vendar bo zelo prispeval k popolnemu razumevanju tega, kar sledi. Ti dve vprašanji, ki sta običajno pomešani skupaj, moramo preučiti skupaj, to je, Zakaj pripisujemo KONTINUIRANO eksistenco objektom, celo če niso prisotni čutom? In Zakaj zanje predpostavljamo, da imajo eksistenco, LOČENO od duha in zaznave? Pod tem zadnjim poglavjem razumem tako njihov položaj kot tudi relacije, njihov *zunanji* položaj kot tudi *neodvisnost* njihove eksistence in delovanja. Ti dve vprašanji, ki zadevata kontinuirano in posebno eksistenco telesa, sta tesno skupaj povezani. Kajti če objekti naših čutov še naprej eksistirajo, celo takrat, ko niso zaznani, je njihova eksistenca seveda neodvisna in ločena od zaznave; in, *vice versa*, če naj bo njihova eksistenca neodvisna in ločena od zaznave, morajo še naprej eksistirati, četudi niso zaznani. Toda četudi odločitev o enem vprašanju odloča o drugem, čeprav lahko bolj zlahka odkrijemo načela člove-

kove narave, iz tega, od kod vznikne odločitev, bomo ta razloček nosili s seboj in bomo motrili, ali so *čuti*, *razum* ali *domišljija* tisti, ki ustvarijo mnenje o *kontinuirani* ali o *ločeni* eksistenci. To sta edini vprašanji o pričujočem predmetu, ki sta razumni. Glede na pojem zunanje eksistence, ko se jemlje za nekaj specifično različnega od naših zaznav,[7] smo že pokazali njegovo nesmiselnost.

Če začnemo s ČUTI, je očitno, da te zmožnosti niso sposobne povzročiti pojma *kontinuirane* eksistence svojih objektov, potem ko se nič več ne pojavljajo čutom. Kajti to je protislovje v terminih in predpostavlja, da čuti še naprej delujejo, celo potem ko so prenehali z vsemi načini delovanja. Te zmožnosti morajo potemtakem – če sploh imajo kakšen vpliv v pričujočem primeru –, ustvariti mnenje o ločeni, ne pa o kontinuirani eksistenci, da pa bi to storile, morajo predstaviti svoje vtise bodisi kot podobe in reprezentacije bodisi kot te same ločene in zunanje eksistence.

To, da naši čuti ne ponujajo svojih vtisov kot podob nečesa *ločenega* ali *neodvisnega* in *zunanjega*, je očitno, ker nam ne sporočajo nič drugega kot posamezno zaznavo in nam nikoli ne dajo najmanjšega namiga o čemerkoli onstran. Posamezna zaznava ne more nikoli ustvariti idejo dvojne eksistence, temveč to lahko naredi neko sklepanje bodisi razuma bodisi domišljije. Ko duh gleda dlje od tistega, kar se mu neposredno pojavlja, se njegovi sklepi ne morejo nikoli lotiti razlage čutov, gotovo pa gleda dlje, ko iz posamezne zaznave sklepa na dvojno eksistenco in predpostavlja relacije podobnosti in vzročnosti med njima.

Če naši čuti torej predlagajo kakšno idejo ločenih eksistenc, morajo z nekakšno vrsto napake in iluzije sporočati vtise kot te eksistence same. Pri tem poglavju lahko pripomnimo, da vse senzacije čuti duh takšne, kakršne so v resnici, in ko dvomimo, ali se predstavljajo kot ločene objekti ali kot zgolj vtisi, težava ne zadeva njihove narave, temveč relacije in situacijo. Če so torej čuti predstavili naše vtise kot zunanje in neodvisne od nas samih, morajo biti tako objekti kot mi sami razvidni našim čutom, sicer se jih ne bi moglo primerjati s temi zmožnostmi. Težava je potemtakem, kako daleč smo *mi sami* objekti naših čutov.

Gotovo je, da v filozofiji ni nobenega vprašanja, ki bi bilo bolj nejasno, kot vprašanje, ki zadeva identiteto in naravo združujočega načela, ki tvori osebo. Ko smo tako daleč od tega, da bi bili zmožni zgolj z našimi čuti določiti to vprašanje, se moramo sklicevati na najbolj globoko metafiziko, da bi dali zadovoljiv odgovor, v običajnem življenju pa je očitno, da te ideje sebstva in osebe niso nikoli niti utrjene niti določene. Zato si je nesmiselno domišljati, da čuti lahko kdajkoli razlikujejo med nami samimi in zunanjimi objekti.

Temu dodajte, da so vsi zunanji ali notranji vtisi, strasti, afekcije, senzacije, bolečine in ugodja izvorno enakopravni in katerekoli druge razlike lahko opazimo med njimi, se vsi pojavljajo v svojih pravih barvah kot vtisi ali zaznave. In res, če motrimo zadevo pravilno, je komajda mogoče, da bi lahko bilo drugače niti ni pojmljivo, da bi naši čuti morali biti bolj zmožni varati nas v situaciji in relacijah kot glede narave naših vtisov. Ker pa so nam vsa dejanja in senzacije duha znane z zavestjo, se morajo v vsaki posameznosti nujno pojavljati take,

[7] 2. del, 6. razdelek.

kakršne so, in morajo biti to, kar se zdijo. Ker je vse, kar stopa v duh, v *realnosti* zaznava, ni mogoče, da bi se kakršnakoli stvar morala pojavljati *občutku* drugače. To bi bilo predpostavljati, da se celo tam, kjer se najbolj intimno zavedamo, lahko motimo.

Toda da ne bi izgubljali časa v preučevanju, ali je mogoče, da nas naši čuti varajo in predstavljajo naše zaznave kot ločene od nas samih, to je kot *zunanje* in *neodvisne* od nas, si oglejmo, ali to res počnejo in ali ta zmota izvira iz neposrednega vtisa ali iz nekih drugih vzrokov.

Če začnemo s vprašanjem, ki zadeva *zunanjo* eksistenco, je mogoče nemara reči, da če postavimo ob stran metafizično vprašanje identitete misleče substance, naše lastno telo očitno pripada nam, ker pa se več vtisov pojavlja zunanje glede na telo, predpostavljamo, da so tudi zunaj nas samih. Papir, na katerega zdaj pišem, je zunaj moje roke. Miza je zunaj papirja. Zidovi sobe so zunaj mize. In ko vržem svoje oko na okno, zaznavam velik obseg polj in stavb zunaj moje sobe. Iz vsega tega je mogoče sklepati, da ni potrebna nobena druga zmožnost, poleg čutov, da nas prepriča o zunanji eksistenci telesa. Toda da bi ta sklep onemogočili, je treba zgolj pretehtati tri naslednje premisleke. *Prvič*, da – če govorimo primerno – ni naše telo tisto, ki ga zaznavamo, ko opazujemo naše ude in člene, temveč nekatere vtise, ki vstopajo po čutih, tako da je pripis realne in telesne eksistence tem vtisom ali njihovim objektom dejanje duha, ki ga je tako težko razložiti kot tistega, ki ga preučujemo zdaj. *Drugič*, zdi se, da zvoki, okusi in vonji, čeprav jih duh običajno obravnava kot kontinuirane neodvisne lastnosti, nimajo nobene eksistence v razsežnosti in se posledično ne morejo pojavljati čutom, kot da so umeščeni zunaj telesa. Razlog, zakaj jim pripisujemo mesto, bomo obravnavali kasneje.[8] *Tretjič*, celo naš vid nas ne informira o razdalji ali zunanjosti (tako rekoč) neposredno in brez nekega sklepanja in izkustva, kot priznava večina racionalnih filozofov.

Kar zadeva *neodvisnost* naših zaznav od nas samih, ta ne more biti nikoli objekt čutov, temveč mora biti vsakršno mnenje, ki ga oblikujemo glede nje, izpeljano iz izkustva in opazovanja. Kasneje pa bomo videli, da so naši sklepi iz izkustva daleč od tega, da bi bili naklonjeni nauku neodvisnosti naših zaznav. Medtem lahko pripomnimo, da ko govorimo o realnih ločenih eksistencah, imamo običajno v naših mislih bolj njihovo neodvisnost kot zunanjo situacijo na mestu, in lahko mislimo, da ima objekt zadostno realnost, ko je njegova bit neprekinjena in neodvisna od nenehnih preobratov, ki se jih zavedamo v nas samih.

Če torej strnem, kar sem rekel glede čutov: dajo nam pojem kontinuirane eksistence zato, ker ne morejo delovati preko obsega, v katerem realno delujejo. Ravno tako malo ustvarijo mnenje o ločeni eksistenci, ker je ne morejo ponuditi duhu niti kot predstavljeno niti kot izvirno. Da bi jo ponudili kot predstavljeno, morajo predstaviti tako objekt kot podobo. Da bi jo naredili izvirno, morajo sporočiti neresnico, ta neresnica pa mora ležati v relacijah in situaciji, glede na katero morajo biti zmožni primerjati objekt z nami samimi, in celo v tem primeru, nas dejansko ne varajo niti ni mogoče, da bi nas morali varati. Zato

[8] 5. razdelek.

lahko z gotovostjo sklenemo, da mnenje o kontinuirani in ločeni eksistenci nikoli ne vznikne iz čutov.

Da bi to potrdili, lahko pripomnimo, da obstajajo tri različne vrste vtisov, ki jih sporočajo čuti. Prvi so vtisi figure, prostornine, gibanja in trdnosti teles. Drugi so vtisi barv, okusov, vonjev, zvokov, toplote in mraza. Tretji so vtisi bolečine in ugodja, ki izvirajo iz nanašanja objektov na naša telesa, kot z rezanjem našega mesa z mečem in podobno. Tako filozofi kot preprosto ljudstvo za prve od teh predpostavljajo, da imajo posebno kontinuirano eksistenco. Zgolj preprosto ljudstvo ima druge za enakovredne. Tako filozofi kot preprosto ljudstvo spet sodijo, da so tretji zgolj zaznave in posledično prekinjena in odvisna bitja.

Zdaj je očitno, da – kakršnokoli že utegne biti naše filozofsko mnenje – barve, zvoki, toplota in mraz, kolikor se pojavljajo čutom, eksistirajo na enak način kot gibanje in trdnost in da razlika, ki jo v tem pogledu delamo med njimi, ne izvira zgolj iz zaznave. Tako močan je predsodek glede posebne kontinuirane eksistence prvih lastnosti, da ko sodobni filozofi predlagajo nasprotno mnenje, si ljudje domišljajo, da ga lahko domala zavrnejo na podlagi svoji občutkov in izkustva in da sami njihovi čuti oporekajo tej filozofiji. Očitno je tudi, da so barve, zvoki itn. izvirno enakovredni bolečini, ki je posledica meča, in ugodja, ki izvira iz ognja, in da razlika med njimi ni utemeljena niti na zaznavi niti razumu, temveč na domišljiji. Glede na to, da se za oboje priznava, da niso nič drugega kot zaznave, ki izvirajo iz posameznih konfiguracij in gibanja delov telesa, iz česa potem verjetno sestoji njihova razlika? V celoti vzeto torej lahko sklenemo, da kolikor so čuti sodniki, so vse zaznave enake v načinu svoje eksistence.

V tem primeru zvokov in barv lahko tudi opazimo, da lahko objektom pripišemo posebno kontinuirano eksistenco, ne da bi kdajkoli vprašali za svet RAZUM ali tehtali naša mnenja z vsakršnimi filozofskimi načeli. In res, kakršnekoli prepričljive argumente si filozofi lahko domislijo, ki lahko ustvarijo prepričanje o objektih, neodvisnih od duha, je očitno, da so ti argumenti znani zgolj maloštevilnim in da otroci, kmetje in največji del človeštva niso z njimi napeljani k temu, da nekaterim vtisom pripišejo objekte, drugim pa jih zavrnejo. V skladu s tem ugotavljamo, da so vsi sklepi, ki jih preprosto ljudstvo izoblikuje o tej točki, v neposrednem nasprotju s tistimi, ki jih potrjuje filozofija. Kajti filozofi nas informirajo, da vse, kar se pojavlja duhu, ni nič drugega kot zaznava in je prekinjeno in odvisno od duha, medtem ko preprosto ljudstvo meša zaznave in objekte in pripiše posebno kontinuirano eksistenco samim stvarem, ki jih čuti ali vidi. Ta sentiment – ker je popolnoma nerazumen – torej mora izvirati iz neke druge zmožnosti kot iz razuma. K čemur lahko dodamo, da tako dolgo, kot štejemo, da so naše zaznave in objekti enaki, ne moremo nikoli sklepati na eksistenco enega iz eksistence drugega niti oblikovati nobenega argumenta iz relacije vzroka in učinka, ki je edini, ki nam lahko jamči zadevo. Celo potem ko razlikujemo naše zaznave od naših objektov, se bo zdelo nujno, da še vedno nismo zmožni sklepanja od eksistence enega na eksistenco drugega, tako da nam v celoti naš razum niti dejansko niti ni mogoče, da bi nam kdajkoli mogel, pod kakršnokoli predpostavko, nuditi jamstvo kontinuirane in posebne eksis-

tence telesa. To mnenje popolnoma dolguje zahvalo DOMIŠLJIJI, ki mora biti zdaj predmet naše raziskave.

Ker so vsi vtisi notranje in minljive eksistence in se kot taki pojavljajo, mora pojem njihove posebne in kontinuirane eksistence izvirati iz hkratnosti nekaterih njihovih lastnosti z lastnostmi domišljije in ker se ta pojem ne širi na vse vtise, mora izvirati iz nekaterih lastnosti, ki so lastne nekaterim vtisom. Zato nam bo lahko odkriti te lastnosti s primerjavo vtisov, katerim pripisujemo posebno in kontinuirano eksistenco, s tistimi, ki jih imamo za notranje in minljive.

Potemtakem lahko rečemo, da ne gre niti na rovaš neprostovoljnosti nekaterih vtisov, kot se običajno predpostavlja, niti na račun njihove superiorne moči in silovitosti, da jim pripisujemo realnost in kontinuirano eksistenco, ki jo odrekamo drugim, ki so prostovoljni ali šibki. Saj je očitno, da naše bolečine in ugodja, naše strasti in afekcije, za katere nikoli ne predpostavljamo, da imajo kakršnokoli eksistenco onstran naše zaznave, delujejo z večji silovitostjo in so enako neprostovoljne kot vtisi figure in razsežnosti, barve in zvoka, za katere domnevamo, da so stalna bitja. Za toploto ognja, ko je zmerna, se predpostavlja, da eksistira v ognju, toda za bolečino, ki jo povzroči, če se mu zelo približamo, ne menimo, da ima kakršnokoli bivanje razen v tej zaznavi.

Ko smo torej zavrnili ta običajna mnenja, moramo iskati nekatere druge hipoteze, s katerimi lahko odkrijemo te posebne lastnosti v naših vtisih, ki nas napeljejo k temu, da jim pripišemo posebno in neprekinjeno eksistenco.

Po kratkem preiskovanju bomo ugotovili, da imajo vsi tisti objekti, ki jim pripišemo kontinuirano eksistenco, posebno *stalnost*, ki jih razlikuje od vtisov, katerih eksistenca je odvisna od naše zaznave. Te gore in hiše ter drevesa, ki sedaj ležijo pred mojimi očmi, so se mi vselej pojavljale v istem redu in ko jih izgubim izpred oči tako, da zaprem oči ali obrnem svojo glavo, kmalu potem ugotovim, da se vrnejo k meni brez najmanjše spremembe. Moja postelja in miza, moje knjige in papirji se predstavljajo na enak uniformen način in se ne spremenijo na račun kakršnekoli prekinitve v mojem videnju ali zaznavanju leteh. To se zgodi z vsemi vtisi, za objekte katerih se predpostavlja, da imajo zunanjo eksistenco in se ne zgodi z nobenim drugim bodisi blagim bodisi silovitim vtisom, prostovoljnim ali neprostovoljnim.

Ta stalnost kajpada ni tako popolna, da ne bi dopuščala precejšnjih izjem. Telesa pogosto spremenijo svoj položaj in lastnosti in lahko po kratki odsotnosti ali prekinitvi postanejo težko spoznavna. Toda tu je opazljivo, da celo v teh spremembah ohranijo *koherenco* in so regularno odvisna drug od drugega, kar je temelj nekakšnega sklepanja iz vzročnosti in ustvari prepričanje o njihovi kontinuirani eksistenci. Ko se vrnem v svojo sobo po enourni odsotnosti, svojega ognja ne najdem v istem položaju, v katerem sem ga pustil, vendar sem navajen v drugih situacijah videti podobno spremembo, ustvarjeno v podobnem času, ne glede na to ali sem prisoten ali odsoten, blizu ali daleč. Ta koherenca v njihovih spremembah je torej ena od značilnosti zunanjih objektov kot tudi njihove stalnosti.

Ko sem odkril, da je mnenje o kontinuirani eksistenci telesa odvisno od KOHERENCE in STALNOSTI nekaterih vtisov, zdaj nadaljujem s preiskovanjem,

kako te lastnosti povzročijo tako izredno mnenje. Začnimo s koherenco; lahko opazimo, da čeprav imajo ti notranji vtisi, ki jih imamo za bežne in minljive, v svoji pojavljanjih neko koherenco ali regularnost, je ta nekako drugačne narave od tiste, ki jo odkrivamo v telesih. Za naše strasti izkustvo ugotovi, da imajo vzajemne povezave in so odvisne druga od druge, vendar ni ob nobeni priložnosti nujno predpostaviti, da so eksistirale in delovale, ko niso bile zaznane, da bi ohranili isto odvisnost in povezavo, ki smo ju izkusili. Primer ni enak z relacijo do zunanjih objektov. Ti zahtevajo kontinuirano eksistenco ali pa sicer v veliki meri izgubijo regularnost svojega delovanja. Tu sedim v svoji sobi z obrazom k ognju in vsi objekti, ki zadevajo moje čute, so v obsegu nekaj jardov okrog mene. Moj spomin me res informira o eksistenci mnogih objektov, vendar ta informacija ne sega preko njihove pretekle eksistence niti mi niti moji čuti niti spomin ne dajo nikakršne informacije o kontinuiteti njihovega bivanja. Ko torej tako sedim in se vrtim okrog teh misli, nenadoma zaslišim hrup, kot da se vrata sučejo okrog svojih tečajev in kmalu zatem zagledam strežaja, ki se mi približuje. To je priložnost za mnoge nove premisleke in sklepanja. Prvič, nikoli nisem opazil, da bi ta hrup lahko izviral od česarkoli drugega razen iz gibanja vrat in torej sklepam, da je sedanji pojav protislovje z vsem preteklim izkustvom, razen če ne vrata, ki se jih spominjam na drugi strani sobe, še vedno bivajo. Spet, vedno sem ugotovil, da človekovo telo ima lastnost, ki jo imenujem težnost in ki mu preprečuje, da bi se dvignilo v zrak, kot je moral storiti ta strežaj, da bi prišel v mojo sobo, razen če stopnice, ki se jih spomnim, niso izničene z mojo odsotnostjo. Toda to ni vse. Dobim pismo, za katerega, ko ga odprem, na podlagi rokopisa in podpisa dojamem, da je prišlo od prijatelja, ki pravi, da je dvesto starih morskih milj daleč. Očitno je, da ne morem nikoli razložiti tega pojava, ki se sklada z mojim izkustvom v drugih primerih, ne da bi v svojem duhu razgrnil celotno morje in kontinent med nama in predpostavil učinke in neprekinjeno eksistenco pošt in trajektov v skladu z mojim spominom in opazovanjem. Če motrimo te pojave strežaja in pisma v določeni luči, so v protislovju z običajnim izkustvom in jih je mogoče imeti za ugovore proti tistim maksimam, ki jih oblikujemo glede povezav vzrokov in učinkov. Navajen sem hkrati slišati tak zvok in videti tak objekt v gibanju. V tej posamezni situaciji nisem prejel obeh teh zaznav. Ta opazovanja so nasprotna, razen če ne predpostavim, da vrata še ostajajo in da so se odprla, ne da bi jaz to zaznal. Ta predpostavka, ki je bila z začetka popolnoma svojevoljna in hipotetična, dobi moč in razvidnost s tem, da je edina, na podlagi katere lahko pomirim ta protislovja. Obstaja komajda kak trenutek v mojem življenju, v katerem ni kakega podobnega primera, predstavljenega meni, in nimam priložnosti predpostaviti kontinuirane eksistence objektov, da bi povezal njihova pretekla in sedanja pojavljanja in jim dal tako povezavo drugega z drugim, za kakršno sem z izkustvom odkril, da je primerna za njihove posamezne narave in okoliščine. Tu sem potem naravno voden, da imam svet za nekaj realnega in trajnega in kot da ohranja svojo eksistenco celo tedaj, ko ni nič več prisoten moji zaznavi.

Toda četudi se zdi, da je ta sklep iz koherence pojavov iste vrste kot naša sklepanja, ki zadevajo vzroke in učinke; kot da je izpeljan iz navade in da ga uravnava preteklo izkustvo, bomo na podlagi preiskovanja ugotovili, da so v osnovi

znatno različna drug od drugega in da ta sklep izvira iz razuma in navade na posreden in neodkrit način. Kajti zlahka bo dopuščeno, da ni le nemogoče – ker ni nič nikoli realno prisotno duhu – da bi mogli kakršnokoli navado kdajkoli pridobili drugače kot z regularnim sosledjem teh zaznav, temveč tudi, da bi vsakršna navada kdajkoli lahko presegla stopnjo regularnosti. Nobena stopnja regularnosti v naših zaznavah zato ne more biti osnova za to, da sklepamo na večjo stopnjo regularnosti v nekaterih objektih, ki niso zaznani, saj to predpostavlja protislovje, *to je* navado, pridobljeno s tistim, kar ni bilo nikoli prisotno duhu. Vendar je očitno, da kadarkoli sklepamo o kontinuirani eksistenci objektov čutov iz njihove koherence in pogostosti njihove povezave, je umestno objektom podeliti večjo regularnost od tiste, ki je opažena v zgolj naših zaznavah. Opazimo povezavo med dvema vrstama objektov v njihovem preteklem pojavljanju čutom, vendar nismo zmožni opaziti, da je ta povezava popolnoma stalna, saj jo je obrat naše glave ali zapiranje naših oči zmožno prekiniti. Kaj drugega potem predpostavljamo v tem primeru, kot da ti objekti še vedno ohranjajo svoje običajne povezave, kljub njihovi navidezni prekinitvi, in da se iregularnim pojavom pridruži nekaj, česar ne čutimo? Ker pa vse sklepanje, ki zadeva dejansko stanje, izvira zgolj iz navade, navada pa je lahko zgolj učinek ponovljenih zaznav, razširitev navade in sklepanja preko zaznav ne more nikoli biti neposreden in naravni učinek stalnega ponavljanja in povezave, temveč mora vznikniti iz sodelovanja nekaterih drugih načel.

Pripomnil sem že,[9] ko sem raziskoval temelje matematike, da je domišljija, ko je vstavljena v kakršnokoli verigo mišljenja, zmožna nadaljevati celo takrat, ko jo njeni objekti pustijo na cedilu, in kot galeja, ki jo veslači spravijo v gibanje, nadaljuje svojo pot brez kakršnekoli novega impulza. To sem pripisal razumu, ker – potem ko motrimo več ohlapnih meril enakosti in jih popravljamo drugega z drugim –, nadaljujemo z domišljanjem tako pravilnega in natančnega merila te relacije, da ni podvrženo najmanjši napaki ali spremembi. Enako načelo nas zlahka pripravi do tega, da se ukvarjamo s tem mnenjem o kontinuirani eksistenci telesa. Objekti imajo neko koherenco celo tako, kot se pojavljajo našim čutom, toda ta koherenca je veliko večja in veliko enoličnejša, če predpostavimo, da imajo objekti kontinuirano eksistenco in ko je duh enkrat na vlaku opazovanja enoličnosti med objekti, naravno nadaljuje vse dotlej, da nudi tako popolno enoličnost, kot je le mogoče. Preprosta predpostavka o njihovi kontinuirani eksistenci zadostuje za ta namen in nam daje pojem veliko večje regularnosti med objekti od tiste, ki jo imajo, če ne pogledamo dlje od naših čutov.

Toda kakršnokoli moč že lahko pripišemo temu načelu, se bojim, je preslabotna, da bi sama podprla tako ogromno zgradbo, kot je zgradba kontinuirane eksistence vseh zunanjih teles, in da moramo *koherenci* pridružiti *stalnost* njihovega pojavljanja, da bi dali zadovoljivo razlago tega mnenja. Ker me bo pojasnitev tega vodila k znatnemu obsegu zelo globokega sklepanja, se mi zdi primerno, da bi se izognil zmedi, da dam kratek oris ali skrajšavo mojega sistema in potem izvlečem vse njegove dele v njihovem polnem obsegu. To sklepanje iz stalnosti naših zaznav – podobno kot prejšnje sklepanje iz njihove koherence

[9] 2. del, 4. razdelek.

– povzroča mnenje o *kontinuirani* eksistenci telesa, ki je pred mnenjem o njegovi *posebni* eksistenci, in ustvari to zadnje načelo.

Ko smo bili navajeni opaziti stalnost v nekaterih vtisih in smo odkrili, da se nam zaznave, na primer, sonca ali oceana po odsotnosti ali izničenju vračajo s podobnimi deli in v podoben redu, kot pri njunem prvem pojavljanju, nismo zmožni imeti te prekinjene zaznave za različne (kar dejansko so), temveč jih, nasprotno, imamo za posamezno enake zaradi njihove podobnosti. Ker pa je ta prekinitev njihove eksistence v nasprotju z njihovo popolno identiteto in nas napelje k temu, da imamo prvi vtis za izničen, drugega pa za na novo ustvarjenega, se nekako znajdemo v zadregi in smo vpleteni v nekakšno protislovje. Da bi se osvobodili te težave, kolikor le mogoče prikrivamo prekinitev ali jo popolnoma odstranimo z domnevo, da so te prekinjene zaznave povezane z realno eksistenco, za katero nismo občutljivi. Ta predpostavka ali ideja kontinuirane eksistence dobi moč in živost iz spomina teh prekinjenih vtisov in iz tiste nagnjenosti, ki nam jo dajejo, da predpostavljamo, da so enaki; v skladu s prejšnjim sklepanjem je samo bistvo prepričanja v moči in živosti pojmovanja.

Da bi upravičili ta sistem, so potrebne štiri stvari. *Prvič*, pojasniti *principium individuationis* ali načelo identitete. *Drugič*, dati razlog, zakaj nas podobnost naših pretrganih in prekinjenih zaznav napeljuje k temu, da jim pripišemo identiteto. *Tretjič*, razložiti tisto nagnjenost k povezovanju teh pretrganih pojavov s kontinuirano eksistenco, ki jo daje ta iluzija. *Četrtič* in zadnjič, razložiti tisto moč in živost pojmovanja, ki vznikne iz te nagnjenosti.

Prvič, glede načela individuacije lahko pripomnimo, da gledanje kakršnegakoli objekta ni zadostno za sporočanje ideje identitete. Kajti če v tej propoziciji, *Objekt je enak samemu sebi*, ideja, izražena z besedo *objekt*, nikakor ne bi bila razločena od tiste, ki pomeni *sam na sebi*, dejansko ne bi menili ničesar niti ne bi propozicija vsebovala predikata in osebka, ki sta kajpada vsebovana v tej trditvi. En sam objekt sporoča idejo enotnosti, ne pa ideje identitete.

Po drugi strani pa mnoštvo objektov ne more nikoli sporočiti te ideje, kakorkoli podobni že utegnemo domnevati, da so. Duh vselej izjavlja, da eden ne more biti drug in meni, da tvorijo dva, tri ali katerokoli določeno število objektov, katerih eksistence so popolnoma razločne in neodvisne.

Ker sta potemtakem tako število kot enotnost nezdružljiva z relacijo identitete, mora ta ležati v nečem, kar ni nič od obojega. Če pa povemo po resnici, se to zdi na prvi pogled skrajno nemogoče. Med enotnostjo in številom ne more biti nobenega posrednika nič bolj kot med eksistenco in neeksistenco. Ko za en objekt domnevamo, da eksistira, moramo bodisi domnevati, da eksistira tudi drug, v tem primeru pa imamo idejo števila, bodisi moramo domnevati, da ne eksistira, v tem primeru prvi objekt ostaja en(oten).

Da bi ostranili to težavo, naj se skličemo na idejo časa in trajanja. Pripomnil sem že,[10] da čas v strogem smislu vsebuje sosledje in da ko njegovo idejo nanašamo na katerikoli nespremenljiv objekt, je zgolj fikcija domišljije tista, s katero domnevamo, da je nespremenljiv objekt udeležen v spremembah koeksis-

[10] 2. del, 5. razdelek.

tentnih objektov in še posebej v spremembah naših zaznav. Ta fikcija domišljije se dogaja domala univerzalno in ravno s pomočjo nje se zgodi, da nam je posamezen objekt, postavljen pred nas in pregledovan kolikor si že bodi časa, ne da bi v njem odkrili kakršnekoli prekinitve ali spremembe, zmožen dati pojem identitete. Kajti ko preučujemo katerikoli dve točki tega časa, ju lahko umestimo v različni luči; lahko ju bodisi pregledamo v tem trenutku samem in v tem primeru nam dasta idejo števila tako s samima na sebi kot z objektom, ki mora biti pomnožen, da bi bil dojet enkrat kot obstajajoč v teh dveh različnih točkah časa, bodisi lahko po drugi strani sledimo sosledju časa s podobnim sosledjem idej in ko dojamemo prvi trenutek, skupaj s takrat obstajajočim objektom, si potem zamišljamo spremembo v času brez kakršnekoli *spremembe* ali *prekinitve* v objektu; v tem primeru nam daje idejo enotnosti. Tu je potem ideja, ki je posrednik med enotnostjo in številom, ali če govorimo ustrezneje, je oboje od obeh – pač v skladu z gledišèem, s katerega gledamo nanjo, to idejo pa imenujemo ideja identitete. Po nobenem govornem bontonu ne moremo reči, da je objekt enak samemu sebi, razen če ne mislimo, da je objekt, obstajajoč v nekem času, enak sam s sabo, obstajajoč v nekem drugem času. Tako naredimo razliko med idejo, mišljeno z besedo *objekt*, in besedo, mišljeno s *samim seboj*, ne da bi šli tako daleč kot do števila in ne da bi se hkrati omejili na strogo in popolno enotnost.

Načelo individuacije ni tako nič drugega kot *nespremenljivost* in *neprekinljivost* vsakega objekta skozi domnevno spremembo časa, s katero mu duh lahko sledi v različnih obdobjih njegove eksistence brez kakršnekoli prekinitve pogleda in brez obveze, da tvori idejo mnoštva ali števila.

Zdaj nadaljujem z razlago *drugega* dela mojega sistema in pokažem, zakaj nas stalnost naših zaznav napelje k temu, da jim pripišemo popolno številčno identiteto, čeprav obstajajo dolgi presledki med njihovimi pojavi in imajo zgolj eno bistveno lastnost identitete, *to je nespremenljivost*. K temu, da bi se lahko izognil vsej dvoumnosti in zmedi v tej točki, bom pripomnil, da tu razlagam mnenja in prepričanja preprostega ljudstva glede eksistence telesa in se torej moram popolnoma prilagoditi njihovemu načinu mišljenja in samoizražanja. Tako smo že pripomnili, da kakorkoli lahko filozofi razlikujejo med objekti in zaznavami čutov, za katere predpostavljajo da soobstajajo in so podobne, je vendarle to razloček, ki ga ne dojame večina človeštva, ki ne more nikoli – ko zaznava le eno bitje –, privoliti v mnenje o dvojni eksistenci in reprezentaciji. Taiste senzacije, ki stopajo v oko ali uho, so zanje pravi objekti, niti ne morejo zlahka razumeti, da to pero ali papir, ki je neposredno zaznan, predstavljata drugo pero ali papir, ki sta od obeh različna, vendar njima podobna. Da bi se torej prilagodil njihovim pojmom, bom najprej domneval, da obstaja zgolj ena sama eksistenca, ki jo bom neopredeljeno imenoval *objekt* ali *zaznava*, v skladu s tem, kot se bo zdelo, da najbolje rabi mojemu smotru, in razumel z obema tisto, kar vsak običajen človek misli s klobukom, čevljem ali kamnom ali vsakim drugim vtisom, ki mu jih sporočajo njegovi čuti. Zanesljivo bom opozoril, ko se bom vrnil k bolj filozofskemu načinu govorjenja in mišljenja.

Da bi se lotil vprašanja, ki zadeva vir zmote in prevare glede na identiteto, ko jo pripišemo našim podobnim zaznavam kljub njihovi prekinitvi, moram tu

priklicati v spomin pripombo, ki sem jo že dokazal in razložil.[11] Nič ni bolj prikladno napeljati nas k temu, da eno idejo zamenjamo z drugo, kot katerakoli relacija med njima, ki ju povezuje skupaj v domišljiji in povzroči, da z lahkoto prehajamo od ene k drugi. Od vseh relacij je v tem pogledu najbolj učinkovita relacija podobnosti, to pa zato, ker ne povzroča le asociacije idej, temveč tudi nagnjenj in napelje k temu, da razumemo ene idejo z dejanjem ali delovanjem duha, ki je podobno tistemu, s katerim razumemo drugo idejo. Za to okoliščino sem pripomnil, da je pomembna; za splošno pravilo pa lahko postavimo, da kakršnakoli ideja postavi duh v enako ali podobno nagnjenje, je zelo verjetno, da bodo ta zamenjana. Duh zlahka prehaja od enega k drugemu in ne zaznava spremembe brez stroge pozornosti, ki je je, splošno govoreč, popolnoma nezmožen.

Da bi uporabili to splošno maksimo, moramo najprej raziskati nagnjenje duha, ko gleda kakšen objekt, ki ohranja popolno identiteto, in potem najti nek drugi objekt, ki je z njim zamenjan, tako da povzroča podobno nagnjenje. Ko določimo našo misel o kakem objektu in domnevamo, da se nadaljuje nespremenjen nekaj časa, je očitno, da domnevamo, da sprememba leži zgolj v času in si nikoli ne prizadeva ustvariti nobene nove podobe ali ideje objekta. Zmožnosti duha si odpočivajo v slogu in ne delujejo preko tega, kar je nujno za nadaljevanje te ideje, ki jo imamo od prej in ki obstaja brez spremembe ali prekinitve. Prehod od enega trenutka k drugemu je komajda čutiti in se ne razlikuje z drugo zaznavo ali idejo, ki utegne terjati drugačno usmeritev duhov v redu svojega pojmovanja.

Kateri drugi objekti – poleg identičnih – so torej zmožni spraviti duha v enako nagnjenje, ko jih le-ta motri, in povzročiti enak neprekinjen prehod domišljije od ene ideje k drugi? To vprašanje je izredno pomembno, kajti če lahko najdemo kake take objekte, lahko iz zgornjega načela z gotovostjo sklenemo, da so zelo naravno zamenjani z identičnimi objekti in se imajo zanje v večini naših sklepanj. Toda četudi je to vprašanje zelo pomembno, ni niti zelo težko niti dvomljivo. Saj takoj odgovarjam, da je sosledje sorodnih objektov tisto, ki spravi duha v to nagnjenje in se ga motri z enakim gladkim in neprekinjenim napredkom domišljije, kot spremlja pogled na isti nespremenljiv objekt. Prava narava in bistvo relacije je povezati naše ideje eno z drugo in ob pojavljanju ene olajšati prehod k njenemu korelatu. Prehod med sorodnimi idejami je zato tako gladek in lahek, da ustvari majhno spremembo v duhu in se zdi nadaljevanje istega dejanja. Ker pa je nadaljevanje istega dejanja učinek kontinuiranega gledanja istega objekta, je to razlog, da pripišemo enakost vsakemu sosledju sorodnih objektov. Misel drsi vzdolž sosledja z enako lahkoto, kot da se motri zgolj en objekt in zato zamenjuje sosledje z identiteto.

Kasneje bomo videli mnogo primerov tega stremljenja relacije napeljati nas k temu, da bi pripisali *identiteto različnim* objektom, vendar se bomo tu omejili na pričujoči predmet. Z izkustvom odkrijemo, da obstaja taka *stalnost* v skoraj vseh vtisih čutov, da njihova prekinitev ne ustvari na njih nobene spremembe in jim ne preprečuje, da ponovijo enako v pojavljanju in situaciji kot pri svoji

[11] 2. del, 5. razdelek.

prvi eksistenci. Preiskujem pohištvo moje sobe, zaprem oči in jih potem odprem in ugotovim, da so nove zaznave popolnoma podobne onim, ki so prej napravile vtis na moje čute. Ta podobnost je opažena v tisočih primerih in naravno povezuje naše ideje teh prekinjenih zaznav z najmočnejšo relacijo in vodi duh k lahkemu prehodu od ene k drugi. Lahek prehod ali pot domišljije vzdolž idej teh različnih in prekinjenih zaznav je domala enako nagnjenje duha kot nagnjenje, v katerem preučujemo eno samo in stalno in neprekinjeno zaznavo. Zato je zelo naravno, da enega zamenjujemo z drugim.[12]

Osebe, ki se ukvarjajo s tem mnenjem, zadevajoč identiteto naših podobnih zaznav, so na splošno vsi nerazmišljujoči in nefilozofski del človeštva (to je, vsi mi ob takšnem ali drugačnem času) in posledično take, da domnevajo, da so njihove zaznave njihovi edini objekti in nikoli ne razmišljajo o dvojni eksistenci, notranji in zunanji, predstavljanju in predstavljenem. Taista podoba, ki je prisotna čutom, je z nami realno telo, ravno te prekinjene podobe pa so tiste, ki jim pripišemo popolno identiteto. Ker pa se zdi prekinitev pojava v nasprotju z identiteto in nas naravno vodi k temu, da imamo te podobne zaznave za različne druga od druge, se tu znajdemo v zadregi, kako pomiriti taka nasprotna mnenja. Gladek prehod domišljije vzdolž idej podobnih zaznav nas navede k temu, da jim pripišemo popolno identiteto. Prekinjen način njihovega pojavljanja nas navede k temu, da jih imamo za tako zelo podobna, vendar še vedno posebna bitja, ki se pojavljajo po nekih presledkih. Zapletenost, ki vznikne iz tega protislovja, ustvari nagnjenje k združevanju teh prekinjenih pojavljanj s fikcijo neprekinjene eksistence, ki je *tretji* del tiste hipoteze, ki sem jo predlagal razložiti.

Nič ni bolj gotovo iz izkustva kot to, da vsakršno protislovje bodisi s sentimenti bodisi s strastmi vzbudi razumno nelagodje, bodisi da izvira od zunaj bodisi od znotraj, iz nasprotja zunanjih objektov ali iz boja notranjih načel. Nasprotno, karkoli je zraven pri naravnih nagnjenjih in bodisi zunanje pospešuje njihovo zadovoljitev ali notranje sovpada z njihovimi prizadevanji, gotovo daje razumno ugodje. Ker je torej tu nasprotje med pojmom identitete podobnih zaznav in prekinitvijo njihovega pojavljanja, mora biti duhu v tej situaciji nelagodno in bo naravno iskal olajšanje nelagodja. Ker nelagodje izvira iz nasprotja dveh nasprotnih načel, mora iskati olajšanje z žrtvovanjem enega ali drugega. Toda ker nas gladek prehod naše misli vzdolž naših podobnih zaznav napelje k temu, da jim pripišemo identiteto, ne moremo nikoli brez odpora dopustiti tega mnenja. Zato se moramo obrniti na drugo stran in predpostaviti, da naše zaznave niso več prekinjene, temveč ohranjajo neprekinjeno kot tudi nespremenljivo eksistenco in so tako popolnoma enake. Toda tu so prekinitve v pojavljanju teh zaznav tako dolge in pogoste, da jih ni mogoče spregledati, ker pa se *pojavljanje*

[12] To sklepanje je, to treba je priznati, nekako nejasno in težko dojeti, vendar bode v oči, da je taisto težavo mogoče spremeniti v dokaz tega sklepanja. Lahko opazimo, da obstajata dve relaciji, obe pa sta podobnosti, ki prispevata k našemu zamenjevanju identičnega objekta s sosledjem naših prekinjenih zaznav. Prva je podobnost zaznav, druga je podobnost, ki jo dejanje duha pri preiskovanju sosledja podobnih objektov ima z dejanjem preiskovanja identičnega objekta. Zdaj smo ti podobnosti zmožni zamenjati eno z drugo, naravno pa je, da to delamo v skladu s taistem sklepanjem. Vendar ju razločujmo in ne bomo naleteli prav na nobeno težavo pri razumevanju prejšnjega argumenta.

zaznave v duhu in njena *eksistenca* zdita na prvi pogled popolnoma enaka, utegne biti dvomljivo, ali lahko kdajkoli privolimo v tako otipljivo protislovje in predpostavimo, da zaznava eksistira, ne da bi bila prisotna duhu. Da bi to zadevo razvozlali in se naučili, da prekinitev v pojavljanju zaznave ne nujno pomeni prekinitve v njeni eksistenci, bo primerno dotakniti se nekaterih načel, ki jih bomo imeli priložnost popolneje razložiti kasneje.[13]

Lahko začnemo s pripombo, da težava v sedanjem primeru ne zadeva dejstva ali to, ali duh tvori tak sklep, ki zadeva kontinuirane eksistence svoji zaznav, temveč zadeva zgolj način, kako je sklep oblikovan in načela, iz katerih je izpeljan. Gotovo je, da domala vse človeštvo in celo sami filozofi v največjem delu svojih življenj menijo, da so njihove zaznave njihovi edini objekti in predpostavljajo, da je pravo bivanje, ki je najgloblje prisotno duhu, realno telo ali materialna eksistenca. Gotovo je tudi, da se za taisto zaznavo ali objekt domneva, da ima kontinuirano neprekinjeno bivanje in ga naša odsotnost niti ne izniči niti z našo prisotnostjo ne začne bivati. Ko nismo pri njem, ga ne vidimo. Ko smo prisotni, pravimo, da ga čutimo ali vidimo. Tu potem se lahko zastavita dve vprašanji. *Prvič*, kako lahko zadovoljimo sebe z domnevo, da je zaznava odsotna iz duha, ne da bi bila izničena? *Drugič*, kako razumemo, da objekt postane prisoten duhu, ne da bi bila na novo ustvarjena zaznava ali podoba in kaj mislimo s tem *videnjem*, *čutenjem* in *zaznavanjem*?

Glede prvega vprašanja lahko opazimo, da tisto, kar imenujemo *duh*, ni nič drugega kot kup ali zbirka različnih zaznav, ki ga povezujejo skupaj nekatere relacije in za katerega se domneva – četudi zmotno –, da je obdarjen s popolno enostavnostjo in identiteto. Ker pa je vsaka zaznava razločljiva od druge in zanjo lahko štejemo, da obstaja ločeno, očitno sledi, da ni nobenega nesmisla, če vsako posamezno zaznavo ločimo od duha, to je, da pretrgamo vse njene relacije s tisto povezano množico zaznav, ki tvorijo misleče bitje.

Enako sklepanje nam ponuja odgovor na drugo vprašanje. Če ime *zaznava* ne naredi te ločitve od duha nesmiselne in protislovne, ime *objekt*, ki stoji za taisto stvar, ne more nikoli narediti njihove povezave nemogoče. Zunanje objekte vidimo in čutimo in postanejo prisotni duhu, to je, pridejo v tako relacijo do povezanega kupa zaznav, da nanje znatno vplivajo s povečanjem njihovega števila s prisotnimi refleksijami in strastmi in tako, da spomin zalagajo z idejami. Enako kontinuirano in neprekinjeno Bivanje je lahko zato včasih prisotno duhu, včasih pa odsotno brez kakršnekoli realne ali bistvene spremembe v samem Bivanju. Prekinjeno pojavljanje čutom ne pomeni nujno prekinitev v eksistenci. Predpostavka kontinuirane eksistence čutnih objektov ali zaznav ne vključuje protislovja. Lahko se zlahka vdamo našemu nagnjenju k tej predpostavki. Ko nas natančna podobnost naših zaznav privede do tega, da jim pripišemo identiteto, lahko odstranimo dozdevno prekinitev s hlinjenjem kontinuiranega bivanja, ki utegne zapolniti tiste presledke in ohraniti popolno in celotno identiteto naših zaznav.

Ker pa tu tega kontinuiranega bivanja ne zgolj *hlinimo*, temveč smo o njem *prepričani*, je vprašanje, *od kod vznikne tako prepričanje*, to vprašanje pa nas

[13] 6. razdelek.

vodi k *četrtemu* členu tega sistema. Dokazano je že bilo, da prepričanje na splošno ne sestoji iz nič drugega kot živosti idej in da ideja lahko dobi to živost s svojo relacijo do nekaterih prisotnih vtisov. Vtisi so naravno najbolj žive zaznave duha, to lastnost pa delno sporoča relacija do vsake povezane ideje. Ta relacija povzroča gladek prehod od vtisa k ideji in temu prehodu celo daje oporo. Duh tako zlahka preide od ene zaznave k drugi, da s težavo zazna spremembo, vendar ohrani v drugi znaten delež živosti prve. Vzburjen je z živim vtisom, ta živost pa je prenesena na sorodne ideje, ne da bi se pri prehodu kakorkoli zmanjšala, zaradi gladkega prehoda in nagnjenosti domišljije.

Vendar predpostavimo, da ta nagnjenost vznikne iz nekega drugega načela, razen iz načela relacije; očitno je, da mora še vedno imeti enak učinek in prenesti živost od vtisa na idejo. To pa je natanko pričujoči primer. Naš spomin nam predstavlja neizmerno število primerov zaznav, ki so popolnoma podobne druga drugi in se vračajo ob različno oddaljenih časih in po znatnih prekinitvah. Ta podobnost nas nagne k temu, da motrimo te prekinjene zaznave kot enake in tudi k temu, da jih povezujemo s kontinuirano eksistenco, da bi upravičili to identiteto in se izognili protislovju, v katerega nas nujno vpleta, tako se zdi, neprekinjeno pojavljanje teh zaznav. Tu imamo potem nagnjenost, da hlinimo kontinuirano eksistenco vseh čutnih objektov in ker ta nagnjenost izvira iz nekaterih živih vtisov spomina, tej fikciji podeljuje živost ali, z drugimi besedami, stori, da smo prepričani o kontinuirani eksistenci telesa. Če včasih pripišemo kontinuirano eksistenco objektom, ki so za nas popolnoma novi in o katerih stalnosti in koherenci nimamo nobenega izkustva, je to zato, ker je način, kako se predstavljajo našim čutom, podoben načinu stalnih in koherentnih objektov, ta podobnost pa je vir sklepanja in analogije in nas vodi k temu, da podobnim objektom pripišemo enake lastnosti.

Prepričan sem, da bo inteligenten bralec imel manj težav privoliti v ta sistem kot ga popolnoma in razločno dojeti in bo po kratkem premisleku dopustil, da vsak del nosi s sabo svoj lasten dokaz. Res je očitno, da moramo – ker preprosto ljudstvo *predpostavlja*, da so njegove zaznave njegovi edini objekti in je *prepričano* o kontinuirani eksistenci materije –, razložiti izvor tega prepričanja na podlagi te predpostavke. Na podlagi te predpostavke je torej zmotno prepričanje, da je kakršenkoli naš objekt ali zaznava identično enak po prekinitvi in zato mnenje o njihovi identiteti ne more nikoli izvirati iz razuma, temveč mora izvirati iz domišljije. Domišljijo zapelje v tako prepričanje zgolj podobnost nekaterih zaznav, saj ugotovimo, da so zgolj naše podobne zaznave tiste, o katerih smo nagnjeni predpostaviti, da so enake. To nagnjenje podeliti identiteto našim podobnim zaznavam ustvarja fikcijo kontinuirane eksistence, saj je ta fikcija ravno tako kot tudi identiteta dejansko zmotna, kot priznavajo vsi filozofi, in nima nobenega drugega učinka, kot da popravi prekinitev naših zaznav, ki je edina okoliščina, nasprotna njihovi identiteti. Nazadnje to nagnjenje povzroči prepričanje s pomočjo prisotnih vtisov spomina, saj je brez spominjanja prejšnjih senzacij jasno, da ne bi mogli nikoli imeti kakršnegakoli prepričanja o kontinuirani eksistenci telesa. Tako pri raziskovanju vseh teh delov ugotovimo, da vsakega od njih podpirajo najmočnejši dokazi in da vsi skupaj tvorijo konsistenten sistem, ki je popolnoma prepričljiv. Zgolj močno nagnjen-

je ali nagib – brez vsakršnega prisotnega vtisa – bo včasih povzročil prepričanje ali mnenje. Koliko pogosteje, ko ga podpira ta okoliščina?

Toda četudi nas ta način z naravnim nagnjenjem domišljije vodi k temu, da pripišemo kontinuirano eksistenco tistim čutnim objektom ali zaznavam, za katere se nam zdi, da so podobne druga drugi v svojih prekinjenih pojavljanjih, pa zadostujeta zelo kratek premislek in filozofija, da zaznamo zmotnost tega mnenja. Pripomnil sem že, da obstaja tesna povezava med onima dvema načeloma *kontinuirane* eksistence in *posebne* ali *neodvisne* eksistence in da to, da nič prej ne doženemo ene kot druge, sledi kot nujna posledica. Ravno to mnenje o kontinuirani eksistenci je tisto, ki se naprej vzpostavi in s seboj brez velikega natančnega preučevanja ali premisleka potegne to drugo mnenje, kjerkoli duh sledi svojemu prvemu in najbolj naravnemu stremljenju. Toda če primerjamo poizkuse in na njihovi podlagi nekoliko razmislimo, takoj zaznamo, da je nauk o neodvisni eksistenci naših čutnih zaznav v nasprotju z najbolj očitnim izkustvom. To nas vodi nazaj v naše kolesnice, da opazimo našo napako pri pripisovanju kontinuirane eksistence našim zaznavam, in je izvor mnogih zelo zanimivih mnenj, ki si jih bomo tu poskušali razložiti.

Najprej bo primerno opazovati nekaj tistih poizkusov, ki nas prepričajo, da naše zaznave nimajo neodvisne eksistence. Ko na eno oko pritisnemo s prstom, nemudoma opazimo, da vsi objekti postanejo dvojni in da je polovica njih oddaljena od njihovega običajnega in naravnega položaja. Vendar pa ne pripišemo kontinuirane eksistence obema tema zaznavama in ker sta obe enake narave, jasno opazimo, da so vse naše zaznave odvisne od naših organov in nagnjenj naših živcev in animalnih duhov. To mnenje je potrjeno z navideznim povečevanjem ali zmanjšanjem objektov v skladu z njihovo oddaljenostjo, z navideznimi spremembami v njihovi figuri, s spremembami njihove barve in drugih lastnosti ob naši bolezni ali nerazpoloženosti in z neskončnim številom drugih poizkusov iste vrste – iz vsega tega se naučimo, da naše čutne zaznave nimajo nobene posebne ali neodvisne eksistence.

Naravna posledica tega sklepanja bi morala biti, da naše zaznave nimajo nič bolj kontinuirane kot neodvisne eksistence in filozofi so doslej res trčili na to mnenje, tako da spreminjajo svoje sisteme in razlikujejo (kot bomo storili mi v prihodnje) med zaznavami in objekti, od katerih se za prve predpostavlja, da so prekinjene in minljive ter drugačne ob vsaki različni ponovitvi, za zadnje pa, da so neprekinjeni in da ohranjajo kontinuirano eksistenco in identiteto. Toda za kakorkoli filozofski že ocenimo naš novi sistem, trdim, da je le olepševalna izboljšava in da vsebuje vse tiste težave sistema preprostih ljudi s še nekaterimi drugimi, ki so lastne njemu samemu. Ni nikakršnih načel bodisi razuma bodisi fantazije, ki nas neposredno vodijo k sprejemanju tega mnenja o dvojni eksistenci zaznav in objektov, niti ne moremo do njega priti, tako da gremo skozi običajno hipotezo o identiteti in kontinuiteti naših prekinjenih zaznav. Če ne bi bili najprej prepričani, da so naše zaznave edini naši objekti in da eksistirajo celo tedaj, ko se nič več ne pojavljajo čutom, ne bi bili nikoli napeljani k misli, da so naše zaznave in objekti drugačni in da zgolj naši objekti ohranjajo kontinuirano eksistenco. »Zadnja hipoteza nima nobenega prvenstvenega priporočila bodisi razumu bodisi domišljiji, temveč dobiva ves svoj vpliv na

domišljijo iz razuma«. Ta propozicija vsebuje dva dela, ki si ju bomo prizadevali dokazati tako razločno in jasno, kot dopuščajo taki nejasni predmeti.

Kar zadeva prvi del te propozicije, *da ta filozofska hipoteza nima nobenega prvenstvenega priporočila bodisi razumu bodisi domišljiji*, se glede na *razum* lahko kmalu zadovoljimo z naslednjimi premisleki. Edine eksistence, o katerih smo gotovi, so zaznave, ki ko so nam neposredno prisotne z zavestjo, zapovedujejo našo najmočnejšo privolitev in so prvi temelj vseh naših sklepov. Edini sklep, ki ga lahko izpeljemo iz eksistence ene stvari na eksistenco druge, je s pomočjo relacije vzroka in učinka, ki kaže, da obstaja povezava med njima in da je eksistence enega odvisna od eksistence drugega. Ideja te relacije je izpeljana iz preteklega izkustva, s katerim ugotovimo, da sta dve bitji stalno povezani skupaj in sta vselej naenkrat prisotni duhu. Toda ker duhu niso nikoli prisotna nobena bitja razen zaznav, sledi, da lahko opazimo povezavo ali relacijo vzroka in učinka med različnimi zaznavami, vendar je ne moremo nikoli opaziti med zaznavami in objekti. Torej ni mogoče, da iz eksistence ali kakršnekoli lastnosti prvih, lahko kdajkoli oblikujemo kakršenkoli sklep, ki zadeva eksistenco drugih ali celo zadovoljimo naš razum v tej točki.

Nič manj ni gotovo, da ta filozofski sistem nima nobenega prvenstvena priporočila *domišljiji* in da se ta zmožnost ne bi nikoli sama na sebi in po svojem izvirnem stremljenju lotila takega načela. Priznam, da bo to nekako težko dokazati v popolno zadovoljstvo bralca, saj pomeni negativen dokaz, ki v mnogih primerih ne bo dopustil nobenega pozitivnega dokaza. Če se bo kdorkoli potrudil preučiti to vprašanje in si bo izmislil sistem za razlago neposrednega izvora tega mnenja iz domišljije, bomo zmožni s preučevanjem tega sistema izreči neko sodbo glede pričujočega predmeta. Vzemimo za dognano, da so naše zaznave pretrgane in prekinjene in še vedno – kakorkoli naj so že podobne – različne druga od druge in naj vsakdo na podlagi te predpostavke odkrije, zakaj fantazija neposredno in takoj preide k prepričanju o drugi eksistenci, ki je tem zaznavam podobna po njihovi naravi, vendar kontinuirana in neprekinjena ter identična, in ko je v moje zadovoljstvo to naredil, obljubljam, da se bom odpovedal svojemu sedanjemu mnenju. Medtem si ne morem kaj, da ne bi iz abstraktnosti in težavnosti prve predpostavke sklenil, da ni pravi predmet, s katerim naj bi se ukvarjala fantazija. Kdorkoli bi razlagal izvor *občega* mnenja, ki zadeva kontinuirano in posebno eksistenco telesa, mora vzeti duh v njegovem *običajnem* položaju in mora nadaljevati na podlagi predpostavke, da so naše zaznave naši edini objekti in da še naprej obstajajo celo tedaj, ko niso zaznani. Čeprav je to mnenje zmotno, je najbolj naravno od vseh in ima edino kakšno prvenstveno priporočilo fantaziji.

Kar zadeva drugi del propozicije, *da filozofski sistem dobi ves svoj vpliv na domišljijo iz sistema preprostega ljudstva*, lahko pripomnimo, da je to naravna in neizogibna posledica zgornjih sklepov, *da nima nobenega prvenstvenega priporočila razumu ali domišljiji*. Ker za filozofski sistem izkustvo ugotavlja, da osvoji mnogo duhov, še posebej pa tistih, ki kdajkoli komaj kaj premislijo o tem predmetu, mora vso svojo avtoriteto izpeljati iz sistema preprostega ljudstva, saj nima svoje lastne izvirne avtoritete. Način, kako sta ta dva sistema – četudi neposredno nasprotna – povezana skupaj, je mogoče razložiti takole.

Domišljija naravno teče v tej verigi misli. Naše zaznave so naši edini objekti: podobne zaznave so enake, kakorkoli naj že bodo pretrgane ali neprekinjene v svojem pojavljanju. Ta pojavljajoča se prekinitev je v nasprotju s to identiteto; prekinitev zato ne sega preko pojavljanja, celo če nam ni prisotna. Naše čutne zaznave imajo zato kontinuirano in neprekinjeno eksistenco. Toda kakor kratek premislek uniči sklep, da imajo naše zaznave kontinuirano eksistenco, tako da pokaže, da imajo odvisno eksistenco, bi bilo naravno pričakovati, da moramo v celoti zavrniti mnenje, da v naravi obstaja kaj takega kot kontinuirana eksistenca, ki je ohranjena celo takrat, ko se ne več pojavlja čutom. Primer je kajpada drugačen. Filozofi so tako daleč od zavračanja mnenja o kontinuirani eksistenci na podlagi zavračanja mnenja o neodvisnosti in kontinuitete naših čutnih zaznav, da četudi vse šole soglašajo glede zadnjega sentimenta, je bilo prvo, ki je na nek način njegova nujna posledica, specifično za maloštevilne skeptike, ki so naposled to mnenje zatrjevali zgolj besedno in se nikoli niso bili zmožni pripraviti do tega, da bi bili o njem iskreno prepričani.

Obstaja velika razlika med takimi mnenji, ki jih oblikujemo po mirnem in globokem premisleku, in onimi, ki se jih oklenemo z nekakšnim instinktom ali naravnim impulzom na rovaš njihove prikladnosti in prilagojenosti našemu duhu. Če ta mnenja postanejo nasprotna, ni težko predvideti, katero od njih bo imelo prednost. Kolikor dolgo je naša pozornost usmerjena na ta predmet, utegne filozofsko in učeno načelo prevladati, toda v trenutku, ko sprostimo svoje misli, se bo pokazala narava in nas spet privedla k našemu prejšnjemu mnenju. Niti ne more včasih imeti takega vpliva, da lahko ustavi naš napredek, celo sredi našega najglobljega premisleka, in nas loči od nanašanja na vse posledice vsakršnega filozofskega mnenja. Četudi tako jasno opažamo odvisnost in prekinjenost naših zaznav, se v svojem življenju nenadoma ustavimo in zaradi tega nikoli ne zavrnemo pojma neodvisne in kontinuirane eksistence. To mnenje se je tako globoko zakoreninilo v domišljijo, da ga ni mogoče nikoli zbrisati niti ne bo v ta namen zadostovalo nobeno prisiljeno metafizično prepričanje o odvisnosti naših zaznav.

Vendar četudi tu naša naravna in očitna načela prevladajo nad našimi učenimi premisleki, je gotovo, da mora v tem primeru obstajati nekakšen boj in nasprotje, vsaj tako dolgo, dokler ti premisleki ohranijo kakšno moč ali živost. Da bi se v tej točki sprostili, si izmislimo novo hipotezo, za katero se zdi, da zajame obe ti načeli razuma in domišljije. Ta hipoteza je filozofska hipoteza o dvojni eksistenci zaznav in objektov, ki ugaja našemu razumu, dopuščajoč, da so naše odvisne zaznave prekinjene in različne, hkrati pa je sprejemljiva za domišljijo, ko pripisuje kontinuirano eksistenco nečemu drugemu, kar imenujemo *objekti*. Ta filozofski sistem je zato pošasten potomec dveh načel, ki si nasprotujeta drug drugemu, ki se ju duh oba oklepa in ki nista zmožni, da bi vzajemno uničila drug drugega. Domišljija nam pove, da imajo naše podobne zaznave kontinuirano in neprekinjeno eksistenco in jih njihova odsotnost ne izničuje. Premislek nam pove, da so celo naše podobne zaznave prekinjene v svoji eksistenci in različne druga od druge. Protislovju med tema mnenjema se izognemo z novo fikcijo, ki je prilagojena hipotezam tako mišljenja kot fantazije, tako da pripisuje te nasprotne lastnosti različnim eksistencam: *prekinitev* zaznavam, *kontinuiteto* pa objektom. Narava je svojeglava in ne bo zapustila bojišča, kakor-

koli močno jo že napada razum, hkrati pa je razum tako jasen glede te točke, da ni nobene možnosti, da bi jo prikrili. Ker nismo zmožni pomiriti teh dveh sovražnikov, si prizadevamo kolikor je le mogoče sprostiti se, tako da vsakemu zaporedno damo tisto, kar že zahteva, in s hlinjenjem dvojne eksistence, kjer vsak lahko najde nekaj, ki ima vse zaželene pogoje. Če bi bili popolnoma prepričani, da so naše podobne zaznave kontinuirane, identične in neodvisne, ne bi nikoli trčili na to mnenje o dvojni eksistenci, saj bi morali najti zadovoljstvo v naši prvi predpostavki in ne bi iskali preko tega. Spet, če bi bili popolnoma prepričani, da so naše zaznave odvisne in prekinjene ter različne, bi morali biti zelo malo nagnjeni k temu, da bi se oklenili mnenja o dvojni eksistenci, saj bi morali v tem primeru jasno opazili napako naše prve predpostavke o kontinuirani eksistenci in je ne bi kaj dlje preučevali. To mnenje zato izvira ravno iz vmesnega položaja duha in iz take pripadnosti tema dvema nasprotnimi načeloma, saj nas napelje k temu, da iščemo nekakšno pretvezo za to, da upravičujemo naše sprejetje obeh, ki se ga naposled srečno najde v sistemu dvojne eksistence.

Druga prednost tega filozofskega sistema je v njegovi podobnosti s sistemom preprostega ljudstva, s katerim lahko za trenutek ustrežemo našemu razumu, ko postane težaven in preveč natančen, pa se vendarle na podlagi svojega najmanjšega zanemarjanja ali nepozornosti lahko zlahka vrne k našim vulgarnim in naravnim pojmom. V skladu s tem ugotavljamo, da filozofi ne zanemarjajo te prednosti, vendar se takoj potem, ko zapustijo svoje kabinete, pomešajo z ostankom človeštva v teh zavrženih mnenjih, da so naše zaznave naši edini objekti in da se nadaljujejo identično in neprekinjeno enake v vseh svojih prekinjenih pojavljanjih.

Obstajajo še druge posameznosti tega sistema, v katerih lahko opazimo njegovo odvisnost od fantazije na zelo jasen način. O teh bom imel naslednji dve pripombi. *Prvič*, domnevamo, da so zunanji objekti podobni notranjim zaznavam. Pokazal sem že, da nam relacija vzroka in posledice ne more nikoli ponuditi nobenega pravilnega sklepa iz eksistence ali lastnosti naših zaznav na eksistenco zunanjih kontinuiranih objektov: dalje pa bom še dodal, da četudi ni mogla ponuditi takega sklepa, ne bi smeli nikoli imeti nikakršnega razloga za sklepanje, da so naši objekti podobni našim zaznavam. To mnenje zato ni izpeljano iz nič drugega kot lastnosti zgoraj razložene fantazije, *da si sposoja vse svoje ideje iz neke prejšnje zaznave*. Nikoli ne moremo razumeti nobene stvari, razen zaznav in zato morajo te narediti, da jim je vsaka stvar podobna.

Drugič, ker domnevamo, da so naši objekti na splošno podobni našim zaznavam, imamo tako za dognano, da je vsak posamezen objekt podoben tej zaznavi, ki jo povzroča. Relacija vzroka in učinka povzroči, da pridružimo drugo relacijo podobnosti, ideje teh eksistenc, ki so že povezane skupaj v fantaziji s prejšnjo relacijo, naravno dodamo zadnji, da bi dopolnili povezavo. Imamo močno nagnjenje, da dopolnimo vsako povezavo, tako da dodamo nove relacije k tistim, ki smo jih prej opazili med vsakršnimi idejami, kot bomo imeli priložnost zdaj opaziti.[14]

[14] 5. razdelek.

Ko smo tako dali razlago vseh sistemov – tako popularnega kot filozofskega – glede zunanjih eksistenc, si ne morem kaj, da ne bi dal duška nekemu sentimentu, ki izvira iz pregledovanja teh sistemov. Ta projekt sem začel s premiso, da bi morali imeti implicitno vero v naše čute in da bo to sklep, ki bi ga moral izpeljati iz celote mojega razmišljanja. Toda če naj bom pameten, *trenutno* čutim povsem nasproten sentiment in sem bolj nagnjen k temu, da ne bi polagal sploh nobene vere v moje čute ali raje v domišljijo, kot da bi vanje imel tako implicitno zaupanje. Ne morem razumeti, kako lahko take trivialne lastnosti fantazije, ki jih vodijo take zmotne predpostavke, kdajkoli privedejo do kakršnegakoli trdnega in racionalnega sistema. Koherenca in stalnost naših zaznav sta tisti, ki ustvarita mnenje o njihovi kontinuirani eksistenci, četudi ti lastnosti zaznav nimajo nobene zaznavne povezave s tako eksistenco. Stalnost naših zaznav ima najpomembnejši učinek, pa vendarle jo spremljajo največje težave. Velika iluzija je predpostavljati, da so naše podobne zaznave številčno enake, ravno ta iluzija pa je tista, ki nas vodi k mnenju, da so te zaznave neprekinjene in še vedno obstoječe celo tedaj, ko niso prisotne čutom. To se zgodi z našim popularnim sistemom. Kar zadeva naš filozofski sistem, pa je podvržen enakim težavam in je skrajno preobremenjen s tem nesmislom, da hkrati zanika in vzpostavlja vulgarno predpostavko. Filozofi zanikajo, da so naše podobne zaznave identično enake in neprekinjene in vendar so tako močno nagnjeni verjeti, da so take, da si svojevoljno izmislijo novo mnoštvo zaznav, ki jim pripišejo te lastnosti. Pravim novo mnoštvo zaznav, saj mi lahko na splošno upravičeno domnevamo, vendar nam ni mogoče razločno dojeti, da so objekti po svoji naravi lahko kaj drugega kot natanko enaki zaznavam. Kaj lahko potem pričakujemo od te zmede neutemeljenih in izjemnih mnenj kot zmoto in neresničnost? In kako lahko sebi upravičimo kakršnokoli prepričanje, ki ga polagamo vanje?

Ta skeptični dvom tako glede na razum kot na čute je bolezen, ki je ni mogoče nikoli temeljito pozdraviti, temveč se mora vračati k nam vsak trenutek, kakorkoli jo že utegnemo odganjati stran in čeprav se nam včasih utegne zdeti, da smo se je popolnoma osvobodili. Nemogoče je na podlagi kakršnegakoli sistema braniti bodisi razum bodisi čute, samo naprej pa jih še izpostavljamo, ko si prizadevamo, da bi jih upravičili na tak način. Ker skeptični dvom vznikne naravno iz globokega in intenzivnega premisleka o teh predmetih, vselej narašča, dlje kot peljemo svoje premisleke, bodisi v nasprotju bodisi v skladu z njim. Zgolj nepremišljenost in nepozornost nam lahko ponudita izboljšavo. Zaradi tega razloga se popolnoma opiram nanju in jemljem za samoumevno, kakršnokoli naj že bo mnenje bralca v tem trenutku, da bo čez eno uro prepričan, da obstaja tako zunanji kot notranji svet, in če se oprem na to predpostavko, nameravam raziskati nekatere splošne sisteme – tako stare kot sodobne –, ki so bili predlagani glede obeh, preden bom prešel na bolj posebno raziskavo, ki zadeva naše vtise. To se naposled morda ne bo zdelo tuje našemu sedanjemu namenu.



Estetske lastnosti

Jerrold Levinson
Prevedel Božidar Kante

Kaj so estetske lastnosti?

I. Nekatere skrbi glede estetskih lastnosti

Derek Matravers je v nedavni razpravi poskusil pokazati, da je estetski realizem problematična teza.[1] Matravers izraža nekatere poudarjene skrbi tako za trditev, da sploh obstajajo kake estetske lastnosti kot tudi za trditev, da jih je treba – če kaj takega že obstaja – razumeti kot zaznavne načine višjega reda.[2] Imenujmo prvo od teh skrbi trditev o *eksistenci* estetskih lastnosti, drugo pa trditev o *naravi* estetskih lastnosti.

Matraversovi skrbi glede trditve o eksistenci sta v osnovi dve. Prva skrb je, da se zdi, da ni zadostnih osnov, da bi zahtevali estetske lastnosti nad tistim in onstran tistega, kar dopuščajo domala vse stranke v razpravi, namreč na eni strani upravičljive estetske opise, na drugi strani pa očitne estetske odzive. Trdi se, da so neestetske zaznavne lastnosti, ki povzročajo očitne estetske odzive in na katere se je mogoče hkrati tudi sklicevati v podporo upravičljivih estetskih opisov, vse, kar potrebujemo, da bi uspešno pojasnili pojav estetskega življenja. Druga skrb je, da se zdi, da ima zahteva za estetske lastnosti, ki ustrezajo estetskim predikatom, dve nezaželeni posledici; ena je pripis dvoumnosti nekaterim psihološkim predikatom, ki imajo tako običajno kot estetsko rabo, druga pa je spodbijanje avtonomije estetskih sodb.[3]

Začel bom z drugo skrbjo, saj se mi zdi bolj resna od prve. Dve nezaželeni posledici, ki naj bi izvirali iz domneve, da obstajajo estetske lastnosti, sploh to nista, v prvem primeru zato, ker posledica dejansko sploh ne sledi, v drugem primeru zato, ker če domnevamo, da sledi, potem posledica dejansko sploh ni nezaželena.

[1] Matravers, »Aesthetic Properties«, *Proceedings of Aristotelian Society, Supplement* 78 (2005), str. 191-210.

[2] Glej moj prispevek »Aesthetic Properties, Evaluative Force, and Differences of Sensibility«, v Emily Brady in Jerrold Levinson (ur.), *Aesthetic Concepts: Essays after Sibley* (Oxford: Oxford University Press, 2001), str. 61-80 (in 19. poglavje tega dela).

[3] Matravers tudi zastavlja vprašanje, ali je mogoče na nekrožni način označiti idealnega ali normo utemeljujočega zaznavalca z od odziva odvisno razlago estetskih lastnosti in privzema v tem smislu ugovor Rogerja Scrutona proti moji analizi ekspresivnih lastnosti glasbe. Na Scrutonov ugovor odgovarjam v »Musical Expressiveness as Hearability-as-Expression«, v M. Kieran (ur.), *Contemporary Debates in Aesthetics and Philosophy of Art* (Oxford: Blackwell, 2005).

Prvi primer domnevno nezaželene posledice se loteva argumenta Rogerja Scrutona, ki zadeva čustvene predikate, kakršen je »žalosten«. Trdi se, da se »žalosten« ne more nanašati na različno lastnost, ko ga nanašamo na glasbo, kot takrat, ko ga nanašamo na osebe, saj bi to pomenilo, da je termin »žalosten« dvoumen, to je, da ima dva različna in nepovezana pomena in da bi tako kdo lahko vedel, kako nanesti »žalosten« na glasbo, ne da bi vedel, kako ga nanesti na osebe, kar ne more biti prav. Toda odgovor na to je, da Scrutonov argument postavlja napačno dilemo med tem, da v dveh primerih obstaja zgolj ena lastnost, za katero gre, namreč žalost, in da obstajata dve, vendar nepovezani lastnosti, za kateri gre. Spregleduje se možnost, da obstajata dve, vendar povezani lastnosti, za kateri gre. Vendar pa je ta možnost konsistentna z ekspresivno rabo »žalostnega« v povezavi z glasbo, predpostavljajoč običajno rabo »žalostnega« v povezavi z osebami, kot vztraja Scruton. Druga, estetska lastnost – glasbena žalost – mora biti zgolj nekaj takega kot nagnjenje [*disposition*] glasbe, da jo slišimo, kot da je običajen izraz žalosti s strani osebe.[4] Če je glasbena žalost dejansko nekaj takega, je popolnoma jasno tako to, zakaj »žalosten« ni primerno opisan kot dvoumen med svojimi običajnimi in svojimi glasbenimi rabami, kot tudi to, zakaj ne bi bili zmožni nanašati izraza »žalosten« v glasbenih kontekstih, ne da bi ga bili zmožni nanašati v običajnih, zunaj-glasbenih kontekstih.

Drugi primer domnevno nezaželene posledice ne bi smel skrbeti zagovornika estetskih lastnosti in to ne zato, ker posledica ne sledi, temveč zato, ker ni nezaželen. Nauk o estetski avtonomiji trdi, da ne moremo vedeti, da je estetska sodba resnična o objektu, umetnini ali drugače brez neposrednega izkustva tega objekta. Toda temelji, ponujeni za ta nauk, ki ima svoje korenine v Kantu in so ga v preteklih letih zagovarjali Arnold Isenberg, Alan Tormey, Mary Mothersill, Philip Petit in drugi, nikoli niso zadostovali za to, da bi ga zasnovali.

Tu ni prostora za izčrpno zavrnitev tega nauka, ki je v estetski teoriji postal nekaj takega kot geslo prepoznavanja[5], toda kratka diagnoza njegove temeljne napake, bi bila, tako mislim, ta-le. Obstaja pomen »sodbe«, v katerem o nekom ne moremo reči, da o nečem sodi, razen če nima takoj zaznavnega izkustva tega. (Nekateri vzorčni primeri: »Sodim, da je ta sončni zahod najbolj omembe vreden, kar smo jih imeli med našimi počitnicami« in »Sodim, da je ta drag kamen zaradi svojega reza in sijaja, popolnoma pristen«). V tem pomenu ne moremo nečesa estetsko soditi, ne da bi to izkusili. Toda v drugem, popolnoma primernem pomenu »sodbe«, lahko sodim o nečem, česar ne zaznavno izkusim in sem v mnogih primerih upravičen, da tako sodim, če imam ustrezno in nepremagljivo evidenco glede bodisi estetskih bodisi neestetskih značilnosti tega, o čemer sodim. (Nekateri vzorčni primeri: »Sodim, da kandidat na podlagi dosjeja, ki je pred mano, nima zadostnih kvalifikacij za to mesto« in »Sodim, da je *Adagio* Beethovnove tretje simfonije na podlagi stoletij pričevanj glede svoje ekspre-

[4] Glej moj prispevek »Musical Expressiveness as Hearability-as-Expression«, četudi bi zdaj nekoliko spremenil moje formulacije o naravi ekspresivnih lastnosti tako, da bi moje gledišče jasneje oddaljil od gledišča, ki trdi, da so take lastnosti nagnjenja.

[5] Vendar glej občudovanja vredne napore Malcolma Budda v »Aesthetic Judgements, Aesthetic Principles and Aesthetic Properties«, *European Journal of Philosophy* 7 (1999), str. 295-311 in Aaron Meskin, »Aesthetic Testimony: What Can We Learn from Others about Beauty and Art«, *Philosophy and Phenomenological Research* 69, (2004), str. 65-91.

sivnosti izjemno žalostno glasbeno delo«). To, da je izkustvo estetsko opaznih objektov, kakršni so umetnine, iz prve roke glavna *točka* našega stika z njimi, nas ne bi smelo voditi k mišljenju, da se *zgolj* skozi tako izkustvo lahko kaj naučimo o tem, kakšne so estetsko. Niti ne bi smelo dejstvo, če to sploh je kako dejstvo, da nihče ne more vedeti, kakšen je objekt estetsko, razen če ga ni *kdo* nekje in nekoč neposredno estetsko izkusil, napeljati k temu, da moraš biti ta nekdo *ti*. Sklepam, da če si predpostavka estetskih lastnosti, kot jih je mogoče sporočati v neposrednih trditvah o umetninah, sploh kakorkoli prizadeva spodkopati nauk estetske avtonomije, je to vse, kar je splošno koristno.

II. Zakaj bi morali prepoznati estetske lastnosti?

Zdaj se bom lotil Matraversove prve skrbi, ki zadeva trditev o eksistenci estetskih lastnosti. Skratka, skrb je naslednja: Kakšno delo opravi zatrjevanje estetskih lastnosti za nekoga, ki že sprejema estetska izkustva, ki jih povzročajo neestetske zaznavne lastnosti? Ko Matravers govori o plesalcu, čigar gibanje je gledalec pripravljen označiti kot milo, oporeka estetskemu realizmu takole: »Protirealizem je ontološko varčen. Zdi se, kot da je mogoče celotno zgodbo povedati zgolj z uporabo načina, kako gledalec izkusi neestetske lastnosti baletnega plesalca. Če je to tako, bo postavljanje 'dodatnega sloja' pojasnjevalno odvečno«.[6] Za Matraversa morajo estetske lastnosti, zmožne zagotoviti svojo metafizično težo, imeti neko pojasnjevalno vrednost v smislu tako pojasnjevanja izkustva, ki ga imamo o njih, kot pojasnjevanja normativnosti, ki se navezuje na njihove pripise.

Kar zadeva drugo zahtevo, Matravers misli, da ji bo posebej težko zadostiti, kolikor je normativnost estetskih pripisov, v grobem dopuščanje njihove pravilnosti ali nepravilnosti, ponujena kot *razlog za* postavljanje estetskih lastnosti, torej ni mogoče tudi reči, tako se zdi, da je z njimi pojasnjena. O tehtnosti te pripombe pa nisem prepričan. Kajti če je postavljanje estetskih lastnosti rezultat nečesa takega kot *sklepanja na najboljšo razlago*, tako da je to, da ima objekt estetsko lastnost, najboljša razlaga vzporednega pripisa objektu, da je pravilen, ali ni to ta dvosmerna relacija natanko tisto, kar bi pričakovali? Za realista estetski pripisi dovoljujejo, da so pravilni ali nepravilni zato, ker objekti dejansko imajo ali nimajo estetskih lastnosti, vendar nam sociolingvistično dejstvo, da obstajajo pravilni in nepravilni estetski pripisi, ravno tako ponuja temelje za postavljanje ustreznih lastnosti v razlagi tega dejstva.

Preostane zgolj predlog, zakaj so estetske lastnosti *najboljša* taka razlaga, ki je na voljo glede zadevne normativnosti. Ravno zaradi tega pa so na vidiku dejansko zgolj dve alternativi sklicevanju na estetske lastnosti. Ena bi bila sklicevanje na ansamble neestetskih zaznavnih lastnosti, ki v povezavi s psihologijo zaznavalca povzročijo estetska izkustva, vendar še nikomur ni nikoli uspelo razjasniti, kako taki neskončno razlikujoči se in kognitivno samovoljni ansambli lahko rabijo kot jamstvo za normativnost estetskih sodb. Druga alternativa bi bila sklicevanje na tista estetska izkustva sama na sebi, vendar potem ostaja nerazloženo, katera ali čigava izkustva so tista, ki storijo, da so pripisi pravilni.

[6] Matravers, »Aesthetic Properties«, str. 208.

Kar zadeva prvo zahtevo za razlagalno plačilo, trdim, da v skladu s pojmovanjem estetskih lastnosti kot načina pojavljanja višjega reda, te dejansko v nekem smislu rabijo za razlago tvorbe estetskih izkustev. Res je, da tako razumljene estetske lastnosti mogoče ne nastopajo v razlagi estetskega izkustva, ki se prilega kombinacijskemu modelu, kjer so makro pojavi razloženi tako, da se zanje pokaže, da so očitni rezultati kombinacij mikro pojavov, kot v razlagi termodinamike s statistično mehaniko, vendar – kot je to opazilo mnogo filozofov[7] –, ni jasno, ali je taka razlaga izkustev ali splošneje pojavov zavesti sploh možna. Če torej pustimo ob strani tako razlago, ki je imela opazen uspeh pri tem, da je naredila razumljive odnose med mikrofizičnim in makrofizičnim, potem estetske lastnosti lahko verodostojno nastopajo v razlagah estetskega izkustva drugačne, vsakdanje vrste. K tej zadevi se vračam spodaj, potem ko enkrat nekoliko bolj izdelam moje pojmovanje estetskih lastnosti.

Matraversova skrb glede druge zgoraj izrečene trditve, trditve o naravi estetskih lastnosti je v bistvu tale: Domnevajoč, da obstajajo ustrezne osnove za postavljanje estetskih lastnosti poleg neestetskih zaznavnih lastnosti, kakršne so barve, oblike, timbre tona, okusi in teksture, kaj *so* potem dejansko estetske lastnosti in kako so take lastnosti *povezane* z neestetskimi lastnostmi, od katerih so odvisne?

Preden se v ostanku te razprave poskušam lotiti te skrbi, želim priznati – zgolj da bi ga postavil na stran –, neki vidik estetskih pripisov, ki se za mnoge pisce grozeče dviga nad druge, namreč njihovo domnevno vrednostno razsežnost. Domneval bom, da je jedro estetskega pripisa neka opisna vsebina in da se torej taki pripisi, kakršnakoli je že njihova vrednostna moč, tudi bistveno zdijo, da pripisujejo lastnosti.[8] Ravno te lastnosti, ki ustrezajo tej opisni vsebini, so tiste, ki me zanimajo, da bi jih osvetlil, kakršnakoli že utegne biti resnica o vrednostni razsežnosti širše razumljenih estetskih lastnosti.

III. Kaj so lastnosti

Kaj so lastnosti? To so, predlagam, načini, kako stvari so ali – enakovredno – *načini bivanja*.[9] Tako razumljene lastnosti je mogoče ugledati kot naravni

[7] Na primer Thomas Nagel, Colin McGinn, Ned Block, David Chalmers in Joseph Levine.

[8] To trditev sem poskušal podpreti v članku »Aesthetic Properties, Evaluative Force, and Differences of Sensibility«, ki je glavno gorišče Matraversove razprave. Glede skepticizma o tem, da je mogoče določiti objektivno opisno vsebino v estetskih pripisih, glej Alan Goldman, *Aesthetic Value* (Boulder, CO: Westview Press, 1995); John Bender, »Realism, Supervenience, and Irresolvable Aesthetic Disputes«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54 (1996), str. 371-381 in John Bender, »Sensitivity, Sensibility, and Aesthetic Realism«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59 (2001), str. 73-83.

[9] Za motivacijo in razvoj tega glej moj članek »Properties and Related Entities«, *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (1978), str. 1-22. Strogo govoreč kajpada lastnosti – čeprav so tesno povezane z načini bivanja –, ni mogoče *povsem* identificirati z njimi. Na primer, *rdeč* je način bivanja, toda lastnost, ki mu ustreza, ni *rdeč*, temveč *biti rdeč*. Lastnost je biti-na-določen-način ali pogoj, v katerega je način bivanja intimno vključen. Prefinjena razlika med lastnostmi in načini bivanja je odsev logične slovnice govorjenja o lastnostih, medtem ko je stvar svoj način bivanja, *ima* svoje lastnosti. V namene te razprave bom v vsakem primeru zanemaril to natančnost in tako enakovredno obravnaval lastnosti in načine bivanja.

odgovor na eno temeljnih vprašanj o svetu, namreč »Kako?«, ravno tako kot je mogoče na objekte gledati kot na naravni odgovor na še bolj temeljno vprašanje »Kaj?« (Nekatere druge take misli in naravni odgovori nanje, ki dejansko poudarjajo bistvene točke temeljnih kategorij metafizike, so naslednji: Kdo? Oseba. Kje. Kraj. Kdaj. Čas. Zakaj? Vzrok. Koliko? Število. Kako daleč? Oddaljenost. Kako dolgo? Trajanje). Lastnosti, razumljene kot načini bivanja so torej tesno povezane z možnostmi v tem, da če je za neki objekt *možno*, da je na določen način *N*, potem *obstaja* lastnost biti *N*. Vendar nas to ne bi smelo voditi k mišljenju, da *so* lastnosti *posibilije*. Lastnosti so realije, četudi abstraktne. Lastnost obstaja ali je aktualna, kolikor je mogoče, da so stvari na ustrezne načine.

IV. Kaj so načini pojavljanja

Načini pojavljanja so podrazred načinov bivanja, tako kot je pojavljanje podrazred bivanja. Ker je pojavljanje način bivanja, je – alternativno – način pojavljanja način bivanja. Načini, kako se stvari standardno *pojavljajo*, so dejansko del tega, kako *so*. Načini pojavljanja so v grobem enakovredni tistemu, kar drugi imenujejo *manifestne* lastnosti in menijo lastnosti, ki odkrivajo svojo naravo v in skozi svoje pojave.[10]

Načini pojavljanja so, prvič, načini pojavljanja *zaznavalcem določene vrste*, in, drugič, načini pojavljanja *v določenih okoliščinah*. Tako so implicitno odvisni od zaznavalca in okoliščin. Prva implicitna odvisnost zrcali dejstvo, da se dani načini pojavljanja dejansko ne pokažejo vsem čutečim bitjem, temveč zgolj tistim z ustreznim senzorno-zaznavno-kognitivnim aparatom; običajne barve stvari so, na primer, načini pojavljanja, vendar jih ne morejo odkriti amebe ali amfibije.[11] Druga implicitna odvisnost zrcali dejstvo, da se dani načini pojavljanja ne kažejo v vseh okoliščinah, temveč zgolj v tistih, ki prispevajo k takemu kazanju; barve – ponovno – so načini pojavljanja, vendar jih ni mogoče zaznati v odsotnosti svetlobe, tega ne morejo niti ustrezno opremljeni zaznavalci. Tretjič, četudi to ni odvisnost, temveč prej natančna določitev, načini pojavljanja so standardno načini pojavljanja *v neki čutni modalnosti*, kakršna je vizualna, slušna ali taktilna.[12]

Rezultat vzajemnega delovanja med zaznavalcem in objektom in eno od njegovih pojavnih lastnosti ali načinov pojavljanja je dogodek, ki ga lahko imenu-

[10] Glej Mark Johnston, »The Manifest«, rokopis na spletu (www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/consciousness97/papers/johnston): »Če naj mi bodo druge stvari in ljudje manifestni, potem morajo imeti naravno zmožnost, da se pojavijo taki, kakršni so. To pomeni reči, da so manifestne lastnosti stvari lahko same načini, kako se stvari pojavljajo ... Ideja barv kot običajnih manifestnih lastnosti je ideja, da nam pojavi, ki predstavljajo barve stvari, s tem kažejo, kakšne so barve«.

[11] Glej Budd, »Aesthetic Judgements, Aesthetic Principles and Aesthetic Properties«, str. 308: »Jasno je, da je to, kakšno estetsko lastnost ima neka stvar ..., odvisno od vrste občutljivosti: sprejemljivost estetskih sodb, ki jih tvorijo človeška bitja, je treba razumeti kot odvisno od posebne človekove občutljivosti s posebnimi človekovimi močmi zaznavanja, razumevanja in čustvenega odziva«.

[12] Estetski načini pojavljanja *kot taki* niso čutni načini pojavljanja, vendar običajno *vključujejo* neko čutno ali kvazi-čutno modalnost. Če je torej narisana črta elegantna ali zapeta fraza bridka ali tkanina svilnata, lahko tudi rečemo, da je prva vizualno elegantna, druga slušno bridka, tretja taktilno svilnata.

jemo *pojavljanje*. Subjektovo *S* zaznavanje objektovega *O* načina pojavljanja *N* je mogoče enačiti s tem, da se objekt *O* pojavlja *S*-ju na način *N*. Toda nič od tega ne pomeni reči, da obstajajo *pojavi* v smislu mentalnih stvari, ki so predmet introspekcije in obstajajo znotraj duha.[13]

V. Kaj so estetske lastnosti

Moj predlog je, da so estetske lastnosti – ali vsaj veliko tega, kar je običajno razvrščeno kot estetske lastnosti –, *načini pojavljanja višjega reda*, ki so na sistematičen način odvisni od načinov pojavljanja nižjega reda, vendar pa z njimi niso pojmovno povezani ali iz njih izpeljivi.[14] Taki načini pojavljanja višjega reda – na primer, prefinjen, mil, melanholičen, enoten, uravnovešen – izvirajo iz načinov pojavljanja nižjega reda, od katerih so odvisni na holističen ali vznikujoč [*emergent*] način.[15] In reči, da je način pojavljanja višjega reda, pomeni reči natanko to, da je odvisen – in to na asimetrični način – od drugih načinov pojavljanja, ki jih je mogoče po tej razlagi imenovati načini pojavljanja nižjega reda. Kip je tako, na primer, prefinjen zaradi svojih dimenzij in obrisov, vendar ni tako dimenzioniran ali nima takih obrisov zaradi svoje prefinjenosti.

Oglejmo si nekatere znane načine pojavljanja nižjega reda, kakršni so barve in timbre tona. Barve so vizualni načini pojavljanja, timbre tona je slušni način pojavljanja. V bolj zemeljskih terminih so to *izgledi* oziroma *zvoki*, ki jih objekti, ali kot se utegne zgoditi, dogodki imajo in kažejo. Mnoge estetske lastnosti so, tako predlagam, tudi načini pojavljanja, vendar načini pojavljanja višjega reda. Take estetske načine pojavljanja je mogoče tam, kjer je v njihovo zaznavanje vključen vid ali sluh, opisati kot *izglede* ali *zvoke*, vendar bolj prefinjene in zmuzljive vrste, kot so barve in timbre tonov. Mil izgled fizičnega gibanja,

[13] Glej Johnston, »The Manifest«, za svarilo na ta rovaš.

[14] Tu trdim, da so mnoge estetske lastnosti načini pojavljanja višjega reda. Vendar ne trdim, nasprotno, da so vsi načini pojavljanja višjega reda estetske lastnosti, kajti to, da bi bil način pojavljanja estetska lastnost, dokazljivo zahteva nadaljnje pogoje. To sproži problem razmejitve za razred estetskih lastnosti. Kaj drugega razen tega, da je način pojavljanja višjega reda, se utegne zahtevati, da nekaj šteje za estetsko lastnost? Tu bom ponovil predlog, ki ga ponujam v mojem prispevku »Aesthetic Supervenience« (*Music, Art, and Metaphysics* (Ithaca: Cornell Univeristy Press). Četudi vse estetske lastnosti niso inherentno *vrednostne* ali take, kot da implicirajo estetsko vrednotenje objektov, ki jih imajo, in četudi niso vse estetske lastnosti niti k *vrednosti stremeče*, to je, take, da vodijo k estetski vrednosti objektov, ki jih imajo, je tisto, kar se zdi res za vse estetske lastnosti, to, da so za *vrednost relevantne* lastnosti, to je lastnosti, za katere je *prima facie* razumljivo, da jih navajamo v podporo estetskega vrednotenja objekta, ki jih ima. Torej za to, da bi bil način pojavljanja estetska lastnost, mora biti ta, poleg tega, (a) višjega reda ali asimetrično odvisna od drugih, zaznavnih lastnosti nižjega reda in (b) vrednostno relevantna. Kaj pa glede reprezentacijskih lastnosti, kakršna je slikanje konja, ki so očitno tako zaznavne kot lastnosti višjega reda? Verjetno teh ne gre razlagati kot estetskih, saj niso vrednostno relevantne, razen če ne *prima facie* trdimo, da je reprezentacija nečesa boljša od reprezentacije ničesar. Nasprotno, slogovne lastnosti udobno štejejo kot estetske na ta rovaš, saj je posedovanje prepoznavnega sloga verodostojno nekakšen estetski plus.

[15] To, da estetskih lastnosti objektov ni mogoče izpeljati iz, temveč namesto tega vzniknejo iz svojih neestetskih zaznavnih lastnosti, je teza, ki jo lahko zaznamo v spisih Franka Sibleyja, Monroa Beardsleyja in Kendalla Waltona o estetskih pripisih, četudi Sibley kajpada sploh ni hotel govoriti o lastnostih.

melanholičen zvok glasbene fraze sta odvisna od izgledov in zvokov nižjega reda zadevnega gibanja in fraze in iz njih izvirajo, ne da bi se sesedli vanje.

VI. Ali so načini pojavljanja nagnjenja [dispositions]?

Ali je način pojavljanja *N* zgolj nagnjenje k pojavljanju *N*, tako da so tako estetske kot neestetske zaznavne lastnosti dejansko zgolj dispozicijske lastnosti? Ne, in to zaradi številnih razlogov. En razlog je, da so načini pojavljanja jasno manifestne lastnosti, lastnosti, ki jih neposredno zaznavamo, medtem ko nagnjenja, celo nagnjenja ponuditi pojave, ki so neizogibno relacijske lastnosti, to niso. Nagnjenja stvari ali moči, da povzroči učinke ali sproži spremembe, ni mogoče neposredno zaznati, temveč je mogoče o njem zgolj sklepati iz tistih učinkov ali sprememb. Drugi razlog je, da nekaj lahko ima način pojavljanja, ne da bi imelo nagnjenje, da bi se pojavljalo na tak način ustreznim opazovalcem, kar dolguje izjemnim okoliščinam zadevne stvari. Primer: za Sončevo radiacijsko cono, regijo znotraj Sonca, ki neposredno obkroža njegovo jedro, se zaradi dobrih razlogov misli, da oddaja spektralno rdečo svetlobo in da je tako žareče rdeča v barvi, vendar ni nagnjena k temu, da bi se na tak način pojavljala ustreznim opazovalcem, saj ne more noben opazovalec katerekoli vrste, ki vidi, obstajati v okoliščinah, ki jih tako opazovanje zahteva.[16] Obarvan objekt bo kajpada značilno imel nagnjenje, da se pojavlja tak, kakršen je glede na barvo, toda tako nagnjenje je posledica njegove barve in ni njej enakovredno.

Tretji razlog za upiranje identifikaciji pojavnih lastnosti ali načina pojavljanja z nagnjenji k pojavljanju je, da pojem načina pojavljanja ne vključuje nič o okoliščinah opazovanja ali vrst opazovalcev, četudi je res, da zato, da bi ustrezno sodili o danem načinu pojavljanja, kakršni so barva/izgled, timbre/ zvok, vonj/ okus, morajo biti okoliščine opazovanja primerne, vi pa morate biti ustrezna vrsta opazovalca. Kar pomeni reči, da so take lastnosti inherentno *indeksirane* takim parametrom ali od njih implicitno *odvisne*, kot smo priznali prej. Toda to ne pomeni, da taki parametri nastopajo v samem *pojmu* načina pojavljanja, tistemu, ki je tako neposredno zaznan kot pripisan objektu, ki ga predstavlja. Pojavne lastnosti ali načini pojavljanja se v tem pogledu razlikujejo od nagnjenj, v pojmu katerih nastopajo taki parametri eksplicitno. Z drugimi besedami, pojavne lastnosti ali načini pojavljanja kot taki – v nasprotju z nagnjenji – niso *relacijske* lastnosti.[17]

Ideja *rdečega* je dokazljivo ideja manifestnega pojava ali vrste pojava, na katerega so nekateri opazovalci občutljivi. To ni ideja nagnjenja objekta, da ustvari nekakšen odziv v opazovalcih, kakršna sta senzacija ali občutek, niti ni ideja nagnjenja opazovalcev, da imajo take odzive na take objekte.

[16] Glej Johnston, »The Manifest«.

[17] Nekaj podobnega tej poanti pravi P. M. S. Hacker v »Are Secondary Qualities Relative?«, *Mind* 95 (1986), str. 180-197.

VII. Razlaga estetskih izkustev

Naše izkustvo plesalčevega gibanja kot milega lahko razložimo s sklicevanjem na dejstvo, da gibanje dejansko *ima* ta način, da se pojavlja milo in da so okoliščine *pravilne,* da tak način pojavljanja kaže samega sebe in da je oseba *primeren* subjekt za tak način pojavljanja, to je, da je taka vrsta subjekta, od katerega je ta način pojavljanja implicitno odvisen. In lahko nadaljujemo podobno, če zahtevajo, da razložimo naše izkustvo glasbenega odlomka kot tesnobnega ali slike kot kričeče ali načrta kot uravnoteženega. Take razlage se vsaj zdijo, da so običajne vzročne razlage.

Da bi bile res take, bi kajpada morala biti *kontingentna* zadeva, da primerni subjekti za načine pojavljanja *N* v primernih okoliščinah izkusijo objekte, ki imajo *N*, kot *N*. Kajti če bi to bila namesto tega *apriorna* zadeva, potem pokazne vpletene vzročne razlage ne bi bile prave, saj bi bilo tisto, kar razlagamo, in ono, s čimer razlagamo, nujno povezano. V skladu z Markom Johnstonom so tam, kjer gre za zaznavne lastnosti, kakršne so barve, kajpada te vrste razlag res prave, saj se lahko pokaže, da je zgolj kontingentno, da standardni subjekti za tako dano barvno lastnost *P* in v standardnih okoliščinah za zaznavanje *P* zaznavajo objekt, ki ima *P*, kot *P*.[18] V moji terminologiji bi to pomenilo reči, da je kontingentna – čeprav povsem pričakovana – zadeva, da se bo objekt, ki ima način pojavljanja *N* nižjega reda, zdel *N* primernim subjektom v primernih okoliščinah, to je, tistim, katerim je način pojavljanja *N* indeksiran ali od katerih je odvisen.

Johnstonov argument v prid tega je zapleten, del dolge razprave o naravi sekundarnih lastnosti, in ga je težko oceniti. Toda če ima Johnston prav, obstaja pa realna razlagalna vrednost *vis-à-vis* izkustev s sklicevanjem na zaznavne lastnosti, razumljene ne-dispozicijsko ali kot manifestne lastnosti ali načini pojavljanja, bodo potem sklicevanja – če so mnoge estetske lastnosti ustrezno razumljene v istem duhu, kot manifestni, četudi načini pojavljanja višjega reda, za katere so dovzetni nekateri razredi opazovalcev –, na take estetske lastnosti v povezavi z estetskimi izkustvi podobno razlagalna, in to na robustno vzročen način. Četudi Johnston kajpada nima prav, in o razlagi izkustva miline gibanja s sklicevanjem na to, da je milo, to je, da ima ta način pojavljanja, naposled ni mogoče soditi, da je robustno vzročna, ta razlaga dejansko nudi, tako trdim, *nekakšno* vrsto razlage zadevnega izkustva na običajni ali pragmatični ravni. Kajti vsaj povezuje izkustvo z nečim, kar je onstran njega, s stabilnim načinom pojavljanja, ki razloži, zakaj ima izkustvo značaj, kakršnega ima.

Preprosta trditev, kot bi to hotel Matravers, da zaznavam gibanje kot milo zaradi tega, kako zaznavam neestetske lastnosti gibanja, sploh ne ponudi *nikakršne razlage* posebnega značaja mojega zaznavanja in pomeni, tako se zdi, zgolj reči, da zaznavam gibanje kot milo zato, ker ga zaznavam kot milo.

[18] Glej Mark Johnston, »Are Manifest Qualities Response-Dependent?«, *Monist* 81 (1998), str. 3-43.

VIII. Kaj utegnejo vsebovati estetski načini pojavljanja?

Izgled je vizualni način pojavljanja. Toda kaj pomeni, da objekt *izgleda* na neki način *N*, kjer je *N* drug kot premočrten vizualni način pojavljanja nižjega reda, kakršna sta *rdeč* ali *okrogel*, temveč namesto tega nekaj podobnega kot *mil* ali *kričeč*?

En popularen predlog je, da za standardnega ali ustreznega opazovalca velja, da ima občutek *F*, ko gleda *N*.[19] V primeru miline bi torej za zadevni občutek lahko rekli, da je blaga, mehka vrsta ugodja, v primeru kričavosti pa zmerna, neskladna vrsta neugodja. Če pa je milina ali kričavost razumljena kot izgled višjega reda ali vizualni način pojavljanja, potem se zdi, da bi morali razložiti občutek, ki ga imamo, ko zaznavamo objekt ali morda nagnjenost objekta, da ponudi ta občutek, kot *del* zadevnega načina pojavljanja.

So torej izgledi višjega reda, kakršna sta *mil* in *kričav*, delno zadeva občutka, ki je posledica zaznavanja objektov, ki kažejo take izglede? Splošneje, ali so nekateri estetski načini pojavljanja višjega reda delno zadeva moči objekta, da zaznavalcem ponudi posebna občutja?

Tu je tisto, kar sem imel povedati o tej sporni točki v svoji zgodnejši razpravi, pri čemer ima termin »fenomenalni vtis« isto moč kot »način pojavljanja«:

> »[ta realistična razlaga estetskih lastnosti] domnevno dobiva prepričljivost, bolj kot lahko osvetlimo, kaj natanko utegne vsebovati splošni fenomenalni vtis, predlagano jedro estetskega pripisa. Četudi sem doslej poudarjal *zaznavni* značaj takih vtisov, nam ni treba zanikati, da utegnejo biti taki vtisi delno ravno tako *emocionalni*. Nekateri estetski vtisi utegnejo biti zaviti v občutke, ki sledijo dojemanju neestetskih značilnosti objekta«.[20]

Zdaj sem manj vročekrven glede poskusa zajeti odzive zaznavalca v estetske vtise, v načine, kako se objekt estetsko pojavlja. Moč objekta, da sproži občutke v zaznavalcu, celo tiste, ki so tesno povezani z dejanjem zaznavanja, dejansko ne more biti, tako se vsaj zdi, del načina pojavljanja objekta. Če je to tako, in če je potem sprejet popularen predlog ter je treba estetske lastnosti, kakršni sta milina in kričavost, res analizirati v okviru emocionalnih odzivov v zaznavalcu, potem vsaj nekaterih estetskih lastnosti ni mogoče preprosto obravnavati kot načinov pojavljanja.

IX. Ali so estetske lastnosti odvisne od odziva?

Te zadeve dejansko zastavljajo vprašanje, ali so estetske lastnosti *odvisne od odziva*. Od odziva odvisna lastnost je lastnost, katere bistveni pojem vključuje

[19] Glej, na primer, Derek Matravers, »Aesthetic Concepts and Aesthetic Experience«, *British Journal of Aesthetics* 36 (1996), str. 265-277. Pomemben vir predloga te vrste je George Santayana, ki je znamenito trdil, da je lepota projekcija občutka ugodja tistega, ki zaznava, na objekt, ki ga zaznava.

[20] »Aesthetic Properties, Evaluative Force«, str. 69.

idejo o posebni vrsti odziva, ki ga imajo zaznavalci na objekt, ki ima to lastnost. Drugače povedano, od odziva odvisna lastnost je lastnost, za katero obstaja *apriorna* povezava med tem, da objekt to lastnost ima, in tem, da imajo zaznavalci poseben odziv.[21]

So torej estetske lastnosti bolj sorodne manifestnim čutnim lastnostim, kakršne so barve in timbre, ki vsaj dokazljivo niso odvisne od odziva, ali zaznavalčevim dispozicijskim lastnostim, kakršni sta gnusnost ali razkačenost, ki sta nezgrešljivo odvisni od odziva? Ali so estetske lastnosti v osnovi zadeva tega, kako stvari *izgledajo in zvenijo* ali pa so zadeva tega, kako zaznavanje teh stvari ali njihovi izgledi in zvoki nižjega reda *naredijo, da čutimo*?

Morda je resnica naslednja. Nekatere estetske lastnosti so dejansko bistveno izgledi in zvoki, ki jih je mogoče pojasniti ločeno od občutkov, ki jih taki izgledi in zvoki lahko vzbudijo v zaznavalcih in so torej načini pojavljanja višjega reda. Vendar nekatere niso. Zadnjo vrsto estetskih lastnosti je namesto tega treba analizirati po modelu forme-zaznane-z-občutkom in torej kot neizogibno od odziva odvisne lastnosti.

X. Pahljača estetskih lastnosti

Zdi se, da lastnosti, ki so običajno razvrščene kot estetske, segajo od lastnosti, ki so jasno odvisne od odziva, do tistih, ki so možno odvisne od odziva, in onih, ki dokazljivo niso odvisne od odziva. Preučimo jih nekaj in poskusimo jih umestiti po tej meri.

Na eni strani imamo tisto, kar se včasih imenujejo *formalne* estetske lastnosti, lastnosti, ki se strogo pripišejo zaznavni formi objekta, kakršna je ravnovesje. To se zdi jasen primer estetske lastnosti, ki ni odvisna od odziva. Verodostojno označuje splošen način, kako izgleda neka konfiguracija, ne pa občutka, ki ga ta daje, ko jo gledamo. Ne zdi se verjetno, da obstaja občutek – bodisi občutek ravnovesja bodisi neravnovesja – ki ga nenehno imamo, ko premišljujemo o nečem uravnovešenim. Malone enako je mogoče reči o enotnosti, dinamizmu ali fluidnosti. To dvoje verodostojno označuje značilne vizualne pojave, dostopne vidu, ne pa nagnjenosti, da bi vzbujalo posebne občutke, dostopne introspekciji.[22]

Še jasnejši se zdi status *slogovnih* estetskih lastnosti, kakršne so tiste, ki ustrezajo nalepkam »impresionističen«, »fauvističen«, »kubističen«, »futuristi-

[21] Johnston ponuja naslednjo natančnejšo označitev: »Recimo, da je lastnost, biti *F*, od odziva odvisna lastnost, če obstaja nek predikat »je *f*«, ki izraža lastnost ..., tako da nek bistven način izpolnjevanja »*R*«, »*S*« in »*C*« stori, da je *apriorno* in nujno [bikondicional], da *x* je *f*, če in le če je *x* nagnjen, da ustvari *x*-usmerjen odziv *R* v vseh aktualnih in možnih subjektih *S* v okoliščinah *C*« (Are Manifest Qualities Response-Dependent?«).

[22] Take lastnosti, ki so načini pojavljanja višjega reda, so dostopne tudi drugim čutnim modalnostim, kakršna je sluh, in ne le vidu. Dinamična slika in dinamični glasbeni odlomek torej oba predstavljata dinamičen pojav, eden vidno, drugi slušno.

čen« v slikarstvu.[23] Te je mogoče zlahka razumeti kot vizualne izglede višjega reda, ki jih je mogoče pogosto odkriti v oddaljenosti dvajsetih korakov, domnevno preden se lahko najavijo kakršnikoli občutki, ki sledijo njihovemu zaznavanju.

Na drugi strani imamo estetske lastnosti, kakršna je človekova lepota in grdota, pri katerih se odzivi ugodja in neugodja na zaznane izglede zdijo bistveni za tisto, kar te lastnosti so.[24] Oglejmo si obrazno ljubkost, tako ki je kajpada odvisna od človekove občutljivosti in morda tudi od posebne etnične in kulturne občutljivosti. Za to lastnost se zdi, da je verodostojno analizirana v okviru ponujanja posebne vrste ugodnega občutka, takega, ki je obarvan z željo in ga imamo pri zaznavanju temeljnih značilnosti obraza. Ali vzemite telesno spolno privlačnost, morda tudi razložljivo estetsko lastnost. Pozornost zbujajoče je dejstvo – in nedvomno tudi pogosto opaženo – kako je lahko razlika med spolno privlačnostjo in čokatostjo, kjer gre za telesa, rezultat zgolj neznatne razlike v krivulji v kolku ali v razmerju med prsnim košem in nogami ali stopnji mesnatosti. Toda zdi se, da samo spolno privlačnost ali čokatost, ki iz tega izvira, ni mogoče odkriti iz posebnega ugodnega odziva, takega, v katerem je fizična želja še celo bolj izražena kot v primeru obrazne ljubkosti. Oglejmo si glasbeno napetost, za pripis katere se zdi, da predpostavlja nekakšno izkustvo psihološke napetosti na zaznavalčevi strani, ne pa zgolj to, da zadevna glasba zveni na poseben način.[25] Ali vzemite, naposled, sublimnost, ki je bila pogosto razumljena, kot da vključuje nekaj podobnega kot občutek strahu ali groze pri zaznavanju nekega objekta. Kolikor sublimnost, glasbena napetost, obrazna ljubkost in telesna spolna privlačnost terjajo analizo v skladu z modelom objekta-ali-forme-zaznane-z-občutkom, so to jasne od odziva odvisne lastnosti, ne pa udobno razložljivi manifestni načini pojavljanja.

Kaj pa glede eskpresivnih lastnosti, nemara najpomembnejši vrsti estetskih lastnosti? Schumannova »Renska« simfonija, če vzamemo glasbeni primer, kaže izredno raznoliko pahljačo ekspresivnih lastnosti v svoji petih stavkih. Še posebej njen tretji stavek, *Nicht schnell*, predstavlja nežen, zaskrbljen in omahujoč značaj, njen četrti stavek, *Feierlich*, žalosten in otožen značaj, peti stavek, *Lebhaft*, pa značaj, ki je vesel, zaupljiv in dobrosrčen.[26] So te ekspresivne lastnosti

[23] Tu imam v mislih slogovne lastnosti v »tankem«, ne pa v »debelem« pomenu, to je, lastnosti, razumljene v izključno vizualnih ali formalnih okvirih, ne glede na zgodovinski izvor; to je sporočeno tako, da take lastnosti označujem z malo začetnico. Za sliko je torej mogoče reči, da kaže kubistični slog (tanek pomen), če ne Kubističnega (debel pomen), če preprosto *izgleda kot* Picasso ali Braque v ustreznem obdobju, ne glede na to, kdaj je bila narejena in kdo jo je naredil.

[24] Bodite pozorni na to, da tu trditev zadeva posebno *človekovo* lepoto. Moje stališče je, da sta tako *naravna* lepota, na primer, lepota sončnih zahodov ali jezer, kot *umetniška* lepota, na primer, lepota Mozartovih sonat ali Mondrianovih slik, povsem drugačni lastnosti od lepote v človeškem bitju, da nista tako neposredno navezani na ožičene odzive evolucijsko zakoreninjene vrste. Te druge lepote so kljub temu tudi dostopne modelu forme-zaznane-z-občutkom in tako odvisne od odziva.

[25] Glej Kendall Walton, »Projectivism, Emphaty, and Musical Tension«, *Philosophical Topics* 26 (1999), str. 407-440, ki dokazuje, da je določena stopnja napetosti v ustreznih poslušalcih nujna, da bi glasbeni odlomek štel za napetega.

[26] Ko ponujam te označbe, se v vsakem primeru lotevam ekspresivnega značaja začetnih zvokov. Ko se glasba nadaljuje, se njen ekspresivni značaj kajpada spreminja in razvija, četudi se v vsakem od omenjenih stavkov dejansko ohranja dokaj homogeno čustveno vzdušje.

neposredno slušni načini pojavljanja, ki sodijo h glasbi, ali pa so delno zadeva tega, kako običajno čutimo, ko slišimo glasbeno bolj temeljne slišne značilnosti melodije, ritma, harmonije itn.? Nagnjen sem zatrjevati prvo stališče, čeprav ne z največjim zaupanjem.

Vrnimo se, končno, k milini in kričavosti, s katerima smo začeli naše raziskovanje, kaj bi lahko razumljivo pomenili estetski načini pojavljanja. Če se trdi, da posebne vrste ugodnih in neugodni občutkov, ki jih te lastnosti vzbudijo, stopajo v tisto, kar te lastnosti so, tako da je, če naj bo nekaj milo ali kričavo, to delno tako, da vzbuja take občutke v ustreznih zaznavalcih, potem miline in kričavosti ni mogoče neposredno razumeti kot načine pojavljanja. Vendar je zelo težko odločiti, ali je to tako. Ponujanje zadevnih občutkov utegne biti zelo utemeljeno odločilno za tiste pripise, vendar obstaja tudi druga možnost. Ugoden in neugoden občutek, ki ga običajno imamo pri gledanju milih in kričavih objektov, lahko ni *bistven* za te lastnosti, temveč namesto tega zgolj *spremljava* zaznav tistih objektov in načinov pojavljanja višjega reda, take načine pojavljanja pa je mogoče odkriti ločeno od občutkov, ki izvirajo iz tega, da so zaznani. Tako ostaja – po mojem mnenju – odprto vprašanje, ali je mogoče milino, kričavost in podobno razumeti kot načine pojavljanja višjega reda, torej kot dokazljivo take, ki niso odvisne od odziva, ali kot zgolj delno dispozicijske, od odziva odvisne lastnosti, v katere so ireduktibilno vpleteni odzivi zaznavalcev.

XI. Ali estetske lastnosti tvorijo neestetske lastnosti?

Ali estetske lastnosti ali vsaj tiste, ki jih je mogoče razumeti kot načine pojavljanja višjega reda, *tvorijo* zaznavne lastnosti ali načini pojavljanja nižjega reda, od katerih so odvisne in iz katerih vzniknejo?[27] Ali, na primer, zgoraj omenjene ekspresivne lastnosti Schumannove simfonije tvorijo njene glasbene značilnosti, to je, njeni posebne melodični obrisi, ritmične vrednosti, harmonične sekvence in kombinacije timbra?

Relacija konstitucije je doma v mišljenju o konkretnih posameznostih, znamenito pri objektih, kakršen je kip, za katerega je mogoče misliti, da ima tako definirajočo formo kot sestavljajočo materijo. Kip je sestavljen ali ga tvori njegova materija, dana masa marmorja, vendar pa ni identičen s to materijo, ne glede na formo. Kip je ena vrsta stvari, z neko posebno organizacijo, ki je zanj bistvena, medtem ko je masa materije druga vrsta stvari, ki nima organizacije, bistvene zanjo, onstran stičišča svojih delov.

Toda ali lahko obstaja relacija konstitucije, ki velja med abstraktnimi bitnostmi, kakršne so lastnosti? To se zdi težko dognati, saj imajo vse lastnosti naravo idej – kot nas spominja platonsko stališče o njih – ne pa materije. Torej kako lahko

[27] Na zgodnje zatrjevanje stališča, da ekspresivne lastnosti, pomembno kategorijo estetskih lastnosti, tvorijo neestetske lastnosti, od katerih so odvisne, naletimo pri Alanu Tormeyju, *The Concept of Expression* (princeton: Princeton University Press, 1971), 5. poglavje. Tormey, na primer, piše, da »tempo, dinamika, harmonično tkivo, melodični obris Ravelove *Pavene* niso zgolj podlage, zagotovila ali merila za zatrjevanje, da je delo nežno, temveč so *konstituenti* njegove nežnosti« (str. 131).

eno lastnost tvorijo druge lastnosti, lastnosti, ki bi jo sestavljale, kot utegne marmor sestavljati kip, ostajajo nejasne. Kaj bi lahko naposled sestavljalo lastnost v pomenu, da je njena materija?[28]

Obrnimo se k drugi vrsti konkretne posameznosti, namreč *dogodkom*. Tu imamo več oprijema, kako lahko obstaja med njimi relacija konstitucije, pri čemer nekateri dogodki rabijo za »materijo« drugih. Oglejmo si znan primer, ki vključuje dejanje: moje signaliziranje taksiju tvori, ob dani priložnosti, in v dani kulturni matrici, to, da gibljem roko na poseben način. Dejanji nista identični, četudi sta tesno povezani: zadnje tvori prvega.

Torej namesto predloga, da estetsko *lastnost*, razumljeno kot način pojavljanja višjega reda, konstituirajo ali tvorijo neestetske zaznavne *lastnosti*, od katerih je odvisna, je tisto, kar lahko namesto tega predlagamo to, da *dogodek*, da *ima* objekt estetsko lastnost, konstituira *dogodek*, da *ima* objekt neestetske lastnosti, od katerih je odvisna.[29] Če gremo še dalje, lahko tudi predlagamo, da dogodek, da objekt *manifestira* tako estetsko lastnost, konstituirajo ali tvorijo dogodki, ki so *manifestiranje* neestetskih zaznavnih lastnosti, od katerih je odvisna.[30]

[28] To, da dana lastnost, nasprotno, lahko supervenira, ima za posledico ali izključuje druge lastnosti, se zdi sorazmerno neproblematično, saj so to v širokem smislu *logične* relacije.

[29] Tu priklicani dogodki so kajpada tisto, na kar se običajno nanašamo kot na *stanja stvari*.

[30] To je nekoliko preveč preprosto, da je bilo nanašanje na ustreznega zaznavalca izpuščeno. Popolneje, kar utegne biti res, je, da to, da se estetska lastnost objekta manifestira ali pojavlja *ustreznemu zaznavalcu*, to je tistemu, ki zaznavno uokvirja ali kategorizira objekt na pravilen način, konstituira to, da se *takemu zaznavalcu* manifestirajo ali pojavljajo neestetske lastnosti, od katerih je estetska lastnost odvisna.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne oklepaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče*. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

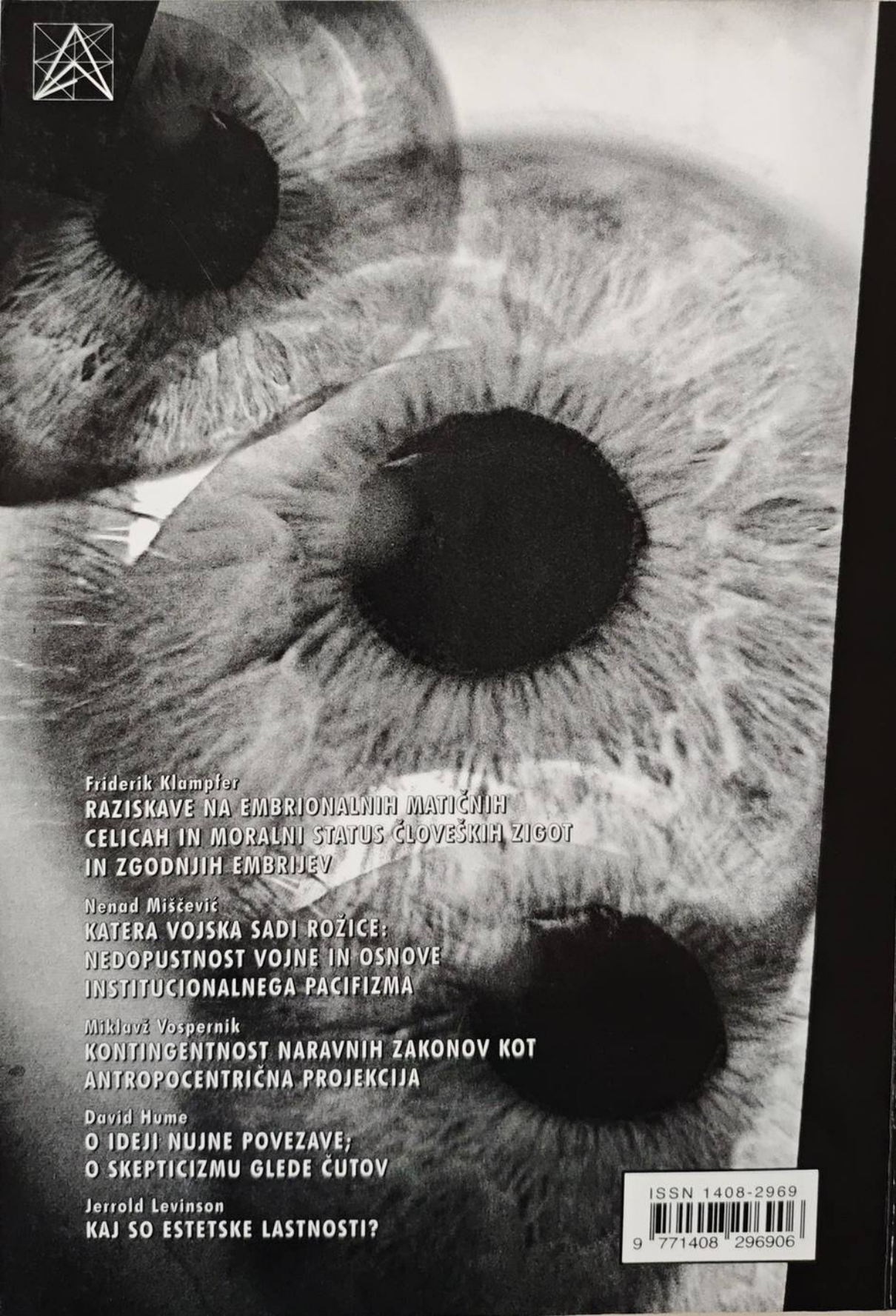
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



Friderik Klampfer
RAZISKAVE NA EMBRIONALNIH MATIČNIH CELICAH IN MORALNI STATUS ČLOVEŠKIH ZIGOT IN ZGODNJIH EMBRIJEV

Nenad Miščević
KATERA VOJSKA SADI ROŽICE: NEDOPUSTNOST VOJNE IN OSNOVE INSTITUCIONALNEGA PACIFIZMA

Miklavž Vospernik
KONTINGENTNOST NARAVNIH ZAKONOV KOT ANTROPOCENTRIČNA PROJEKCIJA

David Hume
O IDEJI NUJNE POVEZAVE; O SKEPTICIZMU GLEDE ČUTOV

Jerrold Levinson
KAJ SO ESTETSKE LASTNOSTI?

ISSN 1408-2969
9 771408 296906