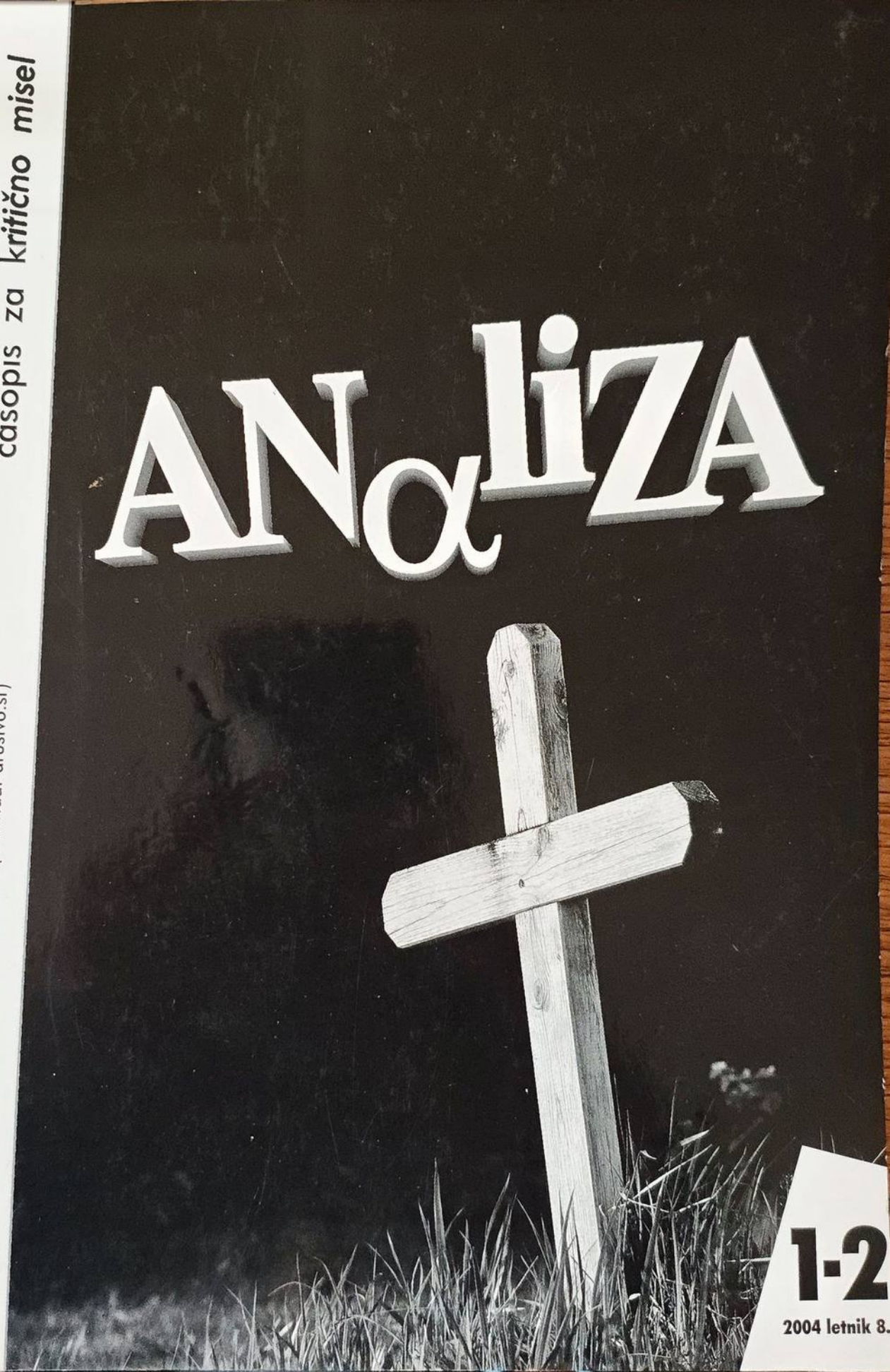
ANαliZA

časopis za kritično misel



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

1-2
2004 letnik 8.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1-2, leto VIII., maj 2004, cena: 1.600 SIT

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

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Friderik Klampfer
ALI JE ODLOČITEV ZA PREDČASNO SMRT LAHKO RAZUMNA? 3

METAFIZIKA SMRTI

Thomas Nagel
SMRT 39

Joseph Raz
VREDNOST OSTAJANJA PRI ŽIVLJENJU 46

ARISTOTELOV "PERI IDEON"

Aristotel
O IDEJAH 75

Boris Vezjak
GIGANTOMAHIJA GLEDE IDEJ: ARISTOTEL PROTI PLATONU 83

HUME IN JAZ

David Hume
O OSEBNI IDENTITETI 125

Tomaž Grušovnik
JAZ SEM LE JAZ, KI SE MI ZDI 135

FILOGENEZA ČLOVEKOVE JEZIKOVNE ZMOŽNOSTI

Sašo Živanović
O RAZVOJU JEZIKA 145

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ALI JE ODLOČITEV ZA PREDČASNO SMRT LAHKO RAZUMNA?

Polemike o uzakonitvi (aktivne prostovoljne) evtanazije se rade iztečejo v razpravo o tem, ali je nameren uboj človeka sploh mogoče kdaj moralno opravičiti – tudi če ga zagrešimo iz najplemenitejšega motiva in/ali z najboljšimi nameni, za povrh pa še na bolnikovo izrecno zahtevo. Zagovorniki (zakonskega) priznanja (moralne) pravice vsakega posameznika, da se sam odloči, kdaj in kako bo umrl, se pri tem praviloma sklicujejo na moralno načelo, ki nam zapoveduje spoštovanje razumne in avtonomne volje vsake razumne osebe. Nasprotniki temu tipično ugovarjajo, češ da je odločitev za predčasno smrt le redko, če sploh kdaj, razumna in avtonomna in da nas zato moralno sploh ne obvezuje.

Razprtije o škodljivosti in blagodejnosti predčasne smrti so stare vsaj toliko kot filozofija sama. V pričujočem članku se torej z vprašanjem “Ali si je lahko kdaj razumno oz. preudarno želeti lastno predčasno smrt, jo zastaviti za cilj, nameravati povzročiti oz. s svojim ravnanjem pospešiti?” lotevam večne filozofske uganke, s pritrdilnim odgovorom nanj po vpisujem v dolgo tradicijo filozofov, kot so Sokrat, Epikur, Seneka, Hume, Camus, Brandt. Moj zagovor razumnosti odločitve za predčasno smrt je zgolj posreden, poteka pa v obliki kritike trojice zanimivih sodobnih avtorjev: P. Devina, K. Wilkesove in D. Oderberga. Ti se strinjajo, da odločitev za predčasno smrt nikoli ne more biti razumna, vsak od njih pa za omenjeno trditev navaja drugačne razloge: prvi meni, da se smrt zavoljo svoje nedoumljivosti oz. nespoznatnosti izmika ovrednotenju, brez pripisa vrednosti možnim izidom naših odločitev in dejanj pa izbira med njimi ne more biti razumna; druga, da neobstoj ni primeren kandidat za nosilca vrednosti, tudi negativne ne; tretjemu pa se zdi zamisel o potencialni blagodejnosti smrti za umrlo osebo v sebi

protislovna in odsev miselne zmede. Sam nasprotno (izposojajoč si uvid ameriških filozofov Freda Feldmana in Davida Vellemana) dokazujem, da podlaga za razumno odločitev za predčasno smrt (oz. proti njej) ni ocena o vrednosti našega prihodnjega obstoja oz. neobstoja, temveč sodba o primerjalni vrednosti dveh življenj, daljšega na eni in predčasno zaključenega, krajšega na drugi strani. Slednje se včasih (namreč tedaj in samo tedaj, kadar v celoti gledano vsebuje manj stvari, ki so slabe za nas) po premisleku izkaže za boljše, bolj dragoceno, bolj zaželeno (za nas same), in kadar je tako, je edino preudarno, da svoje življenje predčasno končamo.

Ključne besede: življenje, smrt, vrednost, interes, dobro za osebo, razumnost v odločitvah in dejanjih.

> "Ne želim zanikati, da je mogoče samomor izvesti trezno in premišljeno in v toliko razumno. Toda enako res je, da je mogoče trezno in premišljeno storiti tudi kaj očitno nespametnega. Če je, kot se zdi verjetno, pogoj za razumnost izbire, da bodisi iz osebnega izkustva ali na podlagi pričevanja drugih, ki so to ali nekaj podobnega sami izkusili, vemo, med čem izbiramo, potem ne more biti odločitev za smrt nikoli razumna. Pri tem nam ne koristi nobena količina znanja o tem, čemu se bomo s smrtjo izognili, kajti za razumno izbiro med dvema možnostima je nujno, da poznamo obe. Ključno vprašanje namreč ni, ali je, denimo, trpljenje slabo, temveč, ali je določena intenzivnost in količina trpljenja slabša od smrti." (Devine, 1998: 238)

> "Zagovornike evtanazije slišimo pogosto reči, da bi njihov zagovor pridobil na prepričljivosti, če bi se bolj osredotočili na vidik 'usmiljenja' v 'uboju iz usmiljenja'. Evtanazijo naj bi po njihovem zaznamoval nagib dobrohotnosti proti trpljenju in to naj bi opravičilo osebo, ki jo izvaja. Brž ko ustrezno upoštevamo omenjeni nagib, pravijo, bomo dojeli, da je evtanazija vse kaj drugega kot umor, s katerim jo njeni nasprotniki radi enačijo. Toda ta argument pesti vrsta slabosti. Trditev, da 'ubijalca iz usmiljenja' v njegovem ravnanju vodi hvalevreden nagib, preprosto predpostavlja, da mu tak nagib sploh lahko smiselno pripišemo. Če je nagib nekoherenten, lahko oseba še tako vztraja, da je njeno ravnanje dobrohotno, pa to ne bo držalo. *In* v *resnici je nekoherentno domnevati, da je smrt človeškega bitja lahko dobra zanj*. Prav nasprotno, dejanje je za nekoga dobro, kadar izboljša njegov položaj ali pa zagotovi, da njegovo življenje teče bolje kot v primeru, da tega dejanja ne bi storili. Če nekomu naravnamo zlomljeno nogo, je to zanj dobro, in podobno velja, če ga

> ozdravimo bolezni. Nikogar pa ni mogoče ozdraviti s tem, da ga ubijemo – smrt ni vseodrešujoči lek." (Oderberg, 2000a: 70; moj poudarek)
>
> "Ker zamrznjenemu plodu ne moremo pripisati nobenih brezpogojnih pravic, mu tudi pravice do življenja – te temeljne pravice – ne moremo. Ta pravica je temeljna, ker *je življenje sine qua non (nujen pogoj) za imetje vseh drugih (dejanskih ali potencialnih) interesov.* Eden od razlogov, zaradi katerih plodu odrekamo pravico do življenja, je naslednji: tako kot ni enostavno ovrednotiti neobstoja, ni enostavno oceniti tudi koristi, ki bi jih nekdo imel od dejavnega življenja. Medtem ko lahko primerjamo [*contrast*], a le od zunaj, dve dejanski življenji – denimo norca s Sokratom – in presodimo, da norcu (duševno prizadeti osebi) nekaj pomembnega manjka, pa *ne moremo med seboj primerjati in zoperstaviti stanja večne zamrznitve ter stanja normalnega razvoja. Prvo nima nobene vsebine, sploh ni dejansko življenje. Torej ne moremo trditi, da se bo zamrznjeni zigoti zgodila katastrofa, če ji onemogočimo razvoj. Podobno je težko (čeravno mikavno) koherentno trditi, da smo veseli, da smo bili (spočeti in) rojeni; tudi tu iščemo kontrast tam, kjer ga ni."* (Wilkes, 1988: 71, moj poudarek)[1]

1. Uvod

Predstave in pojmovanja o naravi smrti so se v človeški zgodovini spreminjala precej bolj dinamično in korenito od njenih – razen v verskem kontekstu, ki dojema smrt zgolj kot prehod iz ene v drugo bivanjsko obliko – malone enoznačno negativnih vrednotenj. Če se ozremo k najbolj samoumevnemu izhodišču razmišljanja in razpravljanja o tej stalnici človeškega bivanja, k zdravi pameti torej, se zdi, da se iz nepregledne množice stališč po potrpežljivem motrenju izlušči naslednje trdno miselno jedro:

(1) Predčasna, nasilna smrt je take vrste gorje ali zlo, ki v prvi vrsti prizadene pokojnika, posredno pa tudi njegove svojce in prijatelje; zaradi tega se je je razumno bati, se ji izogibati, jo po svojih močeh prelagati v prihodnost, ko enkrat nastopi, pa preklinjati, obžalovati in objokovati.

[1] Pozornemu bralcu ne bo ušlo, da Wilkesova v navedenem odlomku neposredno ne zanika možnosti ovrednotenja predčasne smrti v primerjavi z nadaljnjim življenjem. Njen sklep zadeva odločitve o (ne)implantaciji zamrznjene zigote (tj. oplojenega jajčeca), poduk, ki ga iz tega potegne, pa je, da bi za posameznika, ki bi bil lahko nastal iz nje, v primeru, da zigote ne vstavimo v maternico, težko smiselno trdili, da je bil prikrajšan oz. oškodovan za blagodeti ali koristi dejavnega življenja. Po njenem lahko namreč med seboj primerjamo zgolj dve (ali več) dejavni življenji, ne pa tudi vsebinsko praznega, zgolj potencialnega življenja z vsebinsko polnim, dejavnim življenjem – pri slednjem nam preprosto manjka kontrastivni člen, potreben za kontrastivno in primerjalno sodbo. Toda če je nesmiselno reči, da je zame bolje, da so me spočeli in rodili, kot da me ne bi, ali ni potem enako nesmiselno trditi, da je zame bolje, da v tem trenutku umrem (preneham obstajati), kot da bi še naprej živel (obstajal)? In dalje, če je nemogoče ugotoviti, ali je moj obstoj boljši od morebitnega neobstoja, ali ni iz podobnih razlogov enako nemogoče določiti resničnostne vrednosti sodbi, da bi bil moj prihodnji neobstoj zame boljši od mojega neprekinjenega obstoja? Omenjeno zagato lahko osvetlimo še drugače. Vzemimo naslednji dve trditvi: (NR) Življenje, ki ga živim, je lahko tako strašno, da se zdi upravičeno reči, da bi bilo zame bolje, če se sploh ne bi bil rodil. (S) Življenje, ki ga živim (ali pa kmalu bom živel), je lahko tako strašno, da se zdi upravičeno reči, da bi bilo zame bolje, če bi v tem trenutku ali prav kmalu umrl. Po mnenju Wilkesove so trditve tipa (NR) nesmiselne (oz. vsaj nepreverljive), ker jim je nemogoče določiti resničnostno vrednost. Vsaj na prvi pogled lahko zato domnevamo, da bi iz enakih razlogov kot nesmiselne zavrnila tudi trditve tipa (S).

(2) Čeprav je smrt za umrlo osebo praviloma slaba, ni nujno taka – v izjemnih okoliščinah je zanjo bolje (ali vsaj manj slabo), da takoj (predčasno) umre, kot da bi še naprej živela.

Oziroma vsaj:

(2*) Nekatere smrti objektivno gledano niso slabe za tiste, ki umrejo.[2]

(3) Odločitev za predčasno smrt (dajanje prednosti smrti pred nadaljnjim življenjem) je torej lahko (in v zgoraj omenjenih primerih tudi edino je) razumna oz. preudarna.

(4) Vsaj nekatere od (v tem smislu) razumnih (tj. preudarnih) odločitev za predčasno smrt so moralno neproblematične.[3]

Avtorji izhodiščnih navedkov se vsi po vrsti obregnejo ob ta zdravorazumski kanon. Vsak od njih iz takih ali drugačnih razlogov zavrača (3), ker načeloma zanika bodisi možnost, da bi bila lahko sodba tipa (2) kdaj resnična, da bi torej kdaj veljalo, da bi bilo za nekoga bolje, da bi predčasno (v tem ali določenem prihodnjem trenutku) umrl (Oderberg), ali pa vsaj, da bi tovrstni sodbi sploh lahko kdaj razumno, se pravi na podlagi zadostne evidence, pritrdili (Devine, Wilkes). Neobstoj, ki nastopi po naši smrti ali pa je z njo istoveten, po njihovem mnenju iz takih ali drugačnih razlogov bodisi ni primeren za vlogo nosilca vrednosti ali pa nam vsaj ne priskrbi nobene razumne podlage za pripis take ali drugačne količine le-te. V pričujočem članku bom, nasprotno, dokazoval, da je odločitev za predčasno smrt lahko preudarna in v toliko razumna in da se zato omenjeni avtorji v svojem zanikanju tega aksioma zdrave pameti motijo.

Ker se nobena, še zlasti pa tako razvejana filozofska razprava, ne bi niti za ped približala kolikor toliko zanimivim praktičnim sklepom, če ne bi obstajal vsaj minimalen skupni imenovalec med sogovorniki, se bom zavoljo smotrnosti tudi sam odrekel dokazovanju cele vrste (za ene bolj, za druge pa manj spornih)

[2] Moj nasprotnik v tem članku torej ne bo Epikur, ki dokazuje, da smrt *nikoli* ni slaba za tistega, ki umre, temveč avtorji, ki zanikajo bodisi, da bi bila predčasna smrt lahko *kdaj koli* boljša izbira od nadaljnjega življenja, ali pa vsaj, da taka smrt *nikoli* ni v interesu tistega, ki umre. Če se že moram opredeliti do Epikurjeve močne teze, bi dejal, da so razlogi, ki jih ta navaja, milo rečeno, pomanjkljivi. Prvi se namreč opira na problematičen doživljajski (ali vsaj eksistenčni) pogoj za škodo (da bi bilo nekaj zame slabo, moram to doživeti kot nekaj slabega, oz. da bi bil določen dogodek zame slab, moram obstajati v času, ko ta nastopi). Argument iz našega neenakega odnosa do preteklega in prihodnjega neobstoja pa spregleda, da je večja skrb za lasten prihodnji kot pretekli obstoj razumna z vidika naših projektov, načrtov, pa tudi v prihodnost usmerjenih čustev, in da zato iz pomanjkanja obžalovanja, da se nismo rodili prej, kot smo se, še ne moremo sklepati, da pretekli neobstoj za nas ni nič slabega – podobno kot bi bilo iz naše (relativne) ravnodušnosti do lastnega preteklega trpljenja (v primerjavi s tistim, ki nas Še čaka), prenagljeno sklepati, da ga ne dojemamo kot zlo. (Parfit, 1984: 175; za podrobnejšo rekonstrukcijo in prepričljivo zavrnitev Epikurjevih argumentov glej Borstner, 1998) čeravno je Epikurjev življenjski optimizem zgrešen, pa to seveda še ne pomeni, da so vsi pomisleki v zvezi z njim enako utemeljeni. Epikurjev argument iz asimetričnosti bi, denimo, lahko skušali zavrnili z opozorilom, da včasih prav zares obžalujemo, da se nismo rodili prej, kot smo se, in ne le, da ne bomo umrli pozneje, kot v resnici bomo. Pa vendar, v takih primerih ponavadi obžalujemo kako zamujeno življenjsko izkustvo (koncert Beallesov, obisk Woodstocka, srečanje z babico ...), ne pa toliko kratkosti svojega življenja. V istem smislu včasih obžalujemo, da ne bomo dočakali, denimo, kloniranja ljudi, rojstva pravnukinje ali pristanka človeške posadke na Marsu. To pa ni tipičen razlog, zaradi katerega ljudje obžalujemo predčasno smrt oz. se je bojimo. Tovrstna negativna čustva praviloma spremljajo prej frustracijo naše želje po daljšem življenju kot pa tiste po čisto določenih (prihodnjih) življenjskih doživetjih, za katera nas bo predčasna smrt prikrajšala. (Hanfling, 1987: 69)

[3] Zadnjo trditev sem pred različnimi ugovori branil v Klampfer (2001) in Klampfer (2002), zato je v pričujočem članku ne bom obravnaval.

trditev. Če te bralcem niso enako očitne kot meni, jih bodo tudi moji sklepi o razumnosti samomora le težko prepričali. Pa vendar, tudi za okorele skeptike med njimi bo zanimivo izvedeti, kakšne vrednostne in normativne sodbe podpirajo trdne intuicije večine ljudi o naravi smrti, čeravno jih sami ne sprejemajo. Kakor koli že, članek v prvi vrsti nagovarja bralca, ki skupaj z menoj verjame: (i) da je smrt, kadar je slaba za umrlo osebo, taka v prvi vrsti zato, ker to osebo prikrajša za prihodnje (doživete) dobrine: izpolnjene (trenutne) želje glede prihodnosti, uresničenje zastavljenih načrtov in ciljev, prihodnja prijetna doživetja, zadovoljstva in dosežke, ter, končno, čeprav ne najmanj pomembno, oblikovanje in ohranjanje dragocenih medosebnih odnosov ter udeležbo v dragocenih in izpolnjujočih dejavnostih in ustanovah, ki življenju priskrbijo smisel in vrednost; (ii) da to velja za veliko večino, ne pa tudi za vse predčasne smrti – da, skratka, predčasna smrt umrle osebe včasih ne prikrajša za nobeno od navedenih prihodnjih dobrin; (iii) da predčasna smrt v takem primeru ni nekaj slabega za osebo, ki umre; (iv) da je smrt sestavni del življenja v smislu, da trenutek in način naše smrti pomembno sooblikujeta naše življenje in njegovo končno vrednost (kot celote) – s pospešitvijo ali odlogom trenutka, ko bomo umrli, ter izbiro okoliščin, v katerih se bo to zgodilo, lahko svojemu življenju vrednost odvzamemo ali dodamo, ga skratka (kot celoto) razvrednotimo ali pa oplemenitimo; (v) da je včasih (resda izjemoma) krajše življenje boljše od daljšega (takrat namreč, kadar vsebuje, v celoti gledano, manj slabih stvari); ter (vi) da je v takem primeru za nas bolje (in torej bolj razumno), da svoje življenje predčasno končamo.

2. Razumnost in preudarnost

Naj takoj na začetku razkadim ugibanja o pravem dometu moje razprave. V naslovnem vprašanju naletimo na vrsto dvoumnih besed, med katerimi vsekakor prednjačita izraza ‘smrt’ in ‘razumno’. V izogib morebitnim nesporazumom kaže najprej pojasniti, v kakšnem smislu je samomor po moje razumen. V članku dokazujem, da je takojšnja smrt včasih boljša izbira od nadaljnjega življenja, da so tovrstne sodbe dovolj zanesljive ter da v takih (izjemnih) situacijah velja, da bosta na podlagi ustrezne vrednostne sodbe sprejeta odločitev, da svoje življenje končamo, in oblikovana namera, da to odločitev s takim ali drugačnim samomorilskim dejanjem uresničimo, povsem razumni, ker je taka odločitev v našem najboljšem interesu. Kar me v prvi vrsti zanima, je torej *preudarnost* odločitve za smrt.

Razgledan bralec bo morda na tem mestu ugovarjal, češ da preudarnost ni edina zvrst praktične razumnosti, skrb za osebni interes pa ne edina oblika razumne skrbi; da poleg nje obstaja še drug, polnejši pojem praktične razumnosti, in da zato dokaz, da je določena odločitev v danih okoliščinah edino preudarna, še zdaleč ne zadošča za sklep, da je povsem ali edina razumna. Tak ugovor bi lahko privzel različne oblike. Dejanje je razumno, bi lahko trdili (Anderson, 1993), če je storjeno iz razloga ali na podlagi premisleka, ki izraža razumne naravnanosti

do vseh vpletenih oseb, vključno z našo lastno. Lahkotnost, s kakršno v preudarnem samomoru žrtvujemo sebe (kot osebo) v zameno za razmeroma trivialne in minljive dobrine, vzbuja utemeljen dvom o tem, ali smo res pravilno ocenili vrednost, ki jo premoremo kot osebe, in temu primerno zavzeto poskrbeli za svoj lasten obstoj. Podobna misel odzvanja tudi v očitku o samomorilčevih zgrešenih naravnanostih. V preudarnem samomoru, pravi ta, se pogosto kaže samomorilčev zgrešen, potrošniški ali osmrtniški odnos do sebe in lastnega življenja. Samomorilec vrednoti lastno življenje izključno z vidika njegove pričakovane koristi: zadovoljstev, dosežkov, uspehov, izpolnjenih želja, uresničenih načrtov in ambicij. Če življenje njegova pričakovanja izneveri, ga preprosto zavrže. Tak odnos pa je miselno in čustveno pomanjkljiv, zakaj življenje človeške osebe bistveno sooblikujejo njene avtonomne odločitve in izbire, to pa mu daje intrinzično in ne zgolj uporabno vrednost. (Hill, 1991) In končno, tudi če se strinjamo, da je predčasna smrt včasih dobra za tistega, ki umre, in da je v takem primeru odločitev zanjo nedvomno preudarna,[4] preferenca za predčasno smrt zato še ni zares (raz)umna. Hedonistični ali preudarni samomorilec[5] se namreč zaplete v nerazumno kupčijo – svoj obstoj kot osebe, tj. razumnega in svobodnega akterja, ki je intrinzično in nenadomestljivo dragocen, žrtvuje v zameno za koristi, ki imajo v najboljšem primeru pogojno in instrumentalno vrednost, še več, katerih vrednost je odvisna od razumnih in avtonomnih odločitev, ki jim s samouničenjem spodmaknemo temelj.[6] (Velleman, 1999)

Te zamisli so vsekakor zanimive in si zaslužijo bolj poglobljeno obravnavo, kot pa so je lahko deležne tukaj. Njihova ocena bi zahtevala eksplikacijo pojma razumnosti, ki sega onkraj gole preudarnosti, skupaj s tehtanjem, ali preudarni samomorilec resnično krši postulate tako opredeljene praktične razumnosti ali pa tak vtis zavaja. Za eno in drugo na tem mestu primanjkuje prostora. Ena opazka pa je le potrebna – tudi če sprejmemo, da odločitev za samomor na podlagi izračuna koristi ni (vedno) razumna, zgornji argumenti kljub temu dopuščajo možnost, da se včasih povsem razumno odločimo za predčasno smrt – le pogoji, v katerih bo to veljalo, bodo nekoliko strožji, situacij, v katerih nam bo razumna skrb zase nalagala, da se izničimo, pa posledično manj.

Še ena terminološka opomba. Z izrazom “smrt” označujemo različne stvari. Včasih imamo z njim v mislih dogodek, ki enkrat za vselej naredi konec našemu

[4] Smrt je dobra za nekoga, kadar velja, da je njegovo krajše življenje boljše oz. manj slabo od daljšega. S podaljševanjem življenja namreč ne povečujemo nujno njegove vrednosti. To ne pomeni le, da prihodnje življenje včasih (čeprav redko) prav ničesar ne doda k vrednosti našega življenja kot celote, temveč da se lahko celo zgodi, da s podaljševanjem življenju celo zmanjšujemo vrednost, ki jo ima kot celota. V tistih na srečo dovolj redkih situacijah, ko lahko edino smrt prepreči, da bi nas v prihodnosti doletelo gorje, ki ga ne bodo mogle odtehtati nobene primerljive prihodnje dobrine, je torej mogoče vrednost življenja ohraniti (se pravi, preprečiti, da bi se ta zmanjšala) edinole za ceno njegovega skrajšanja oz. – kadar je to gorje na pragu – njegovega takojšnjega uničenja. Samomor, uničenje lastnega življenja, je potemtakem v luči grožnje, ki jo prihodnost pomeni za vrednost življenja (kot celote), lahko preudaren in v tem smislu razumen.

[5] V prvem primeru uničimo svoje življenje z namenom, da bi naredili konec trenutnemu – ali pa se izognili prihodnjemu – trpljenju, v drugem pa zato, da bi si zagotovili dolgoročne osebne koristi.

[6] Tudi tako “avtonomistično” pojmovanje vrednosti življenja pa seveda dopušča načelno možnost (popolnega) razvrednotenja prihodnjega življenja – kadar ga s svojimi odločitvami in dejanji nismo več sposobni dejavno sooblikovati, bo tako življenje izgubilo vso vrednost

obstoju, drugič proces umiranja, razkroja ali propada, ki pripelje do tega dogodka, in spet tretjič stanje neobstoja, ki ga ta dogodek povzroči. (Luper, 2004) Velik del razhajanj o (ne)koristnosti smrti oz. (ne)razumnosti odločitve zanjo, tak je vsaj moj skromen vtis, izvira iz nesporazumov, ki jih povzroča ohlapna in površna raba omenjene besede.[7] Razjasnitev naslovnega vprašanja je zato prvi korak na poti do odgovora nanj. Pri tem nam bo v pomoč, če tradicionalno razpravo o zlu smrti razumemo kot prizadevanja, da bi odgovorili enkrat na eno, drugič pa na drugo od dveh povezanih, vendar med seboj neodvisnih vprašanj: (1) Ali je naš neobstoj (tj. smrt kot stanje) za nas lahko boljši od našega nadaljnjega obstoja ali ne? in (2) Ali je dogodek oz. dejanje, ki enkrat za vselej naredi konec našemu obstoju, ki nas predčasno izniči (tj. smrt kot dogodek), za nas lahko koristen (oz. škodljiv) ali ne? V pričujočem članku zagovarjam pritrdilen odgovor na obe vprašanji – predčasen konec obstoja (smrt kot stanje) je za osebo, ki premine, vsaj včasih boljši od nadaljnjega obstoja, in v takem primeru je smrt (kot dogodek, ki to stanje povzroči) zanjo koristna, odločitev, da nastop tega dogodka povzroči oz. pospeši, pa vsaj po tej plati razumna.[8]

3. Zlo smrti

Naš odpor do smrti in cela paleta negativnih misli in čustev, ki nas obidejo ob misli nanjo, običajno (ne pa nujno) izvirajo iz prepričanja, da je smrt nekaj slabega – da je bodisi taka ne glede na to, kdaj v življenju nastopi, ali pa da je vsaj taka, kadar življenje prekine predčasno in/ali nasilno – pa tudi iz nič manj trdne intuicije, da smrt ne prizadene le tistih, ki jih je prikrajšala za družbo ljubljene osebe, temveč da je za vsakogar od nas lastna smrt nekaj, česar se upravičeno bojimo, odlagamo in obžalujemo. Toda zakaj je smrt slaba za tistega,

[7] Lep zgled za to je prav Oderbergov argument – zamaje se, ker v načelu odreka zmožnost škodenja smrti kot stanju neobstoja, čeprav bi moral tako nezmožnost dokazati za smrt kot dogodek ali proces, ki to stanje povzroči.

[8] Nekateri filozofi so pripravljeni malone v vsem ugoditi Epikurju in slepo sprejmejo tudi njegovo definicijo smrti kot stanja neobstoja. Smrt, pravijo, nastopi s prvim trenutkom, v katerem nas več ni, v katerem ne obstajamo več. Če temu dodamo, da je prehod iz stanja obstoja v stanje neobstoja hipen, da torej med enim in drugim ne preteče niti trenutek, potem seveda še toliko težje ugovarjamo Epikurjevemu sklepu, da nas smrt sploh nima časa oškodovati. Kot opozarja Luper (2004), pa sta obe predpostavki – vsaj v kontekstu dane razprave – zgrešeni. Najprej, če gledamo na smrt kot na stanje neobstoja, ki nastopi prvi trenutek po našem slovesu ali odhodu, postane naša lastna smrt dobesedno posmrten dogodek, kar je nesmisel. Plodnejše in nekoliko manj protislovno je pojmovanje smrti kot nepovratnega procesa, ki se prične s postopnim odpovedovanjem naših vitalnih življenjskih funkcij, konča pa, ko te dokončno ugasnejo. Res je, da smrt običajno enačimo zgolj z enim od bolj ali manj časovno zamejenih dogodkov (bolje: procesom) v tem sklenjenem nizu, namreč z nepovratno odpovedjo možganskih funkcij, a razlogi za to so bolj praktične kot teoretične narave. Živahne polemike o merilih za ugotavljanje možganske smrti namreč kažejo, da je smrt, če jo enačimo z odpovedjo možganskih funkcij, vse prej kot nazoren, enoznačno opredeljiv in hipen dogodek, še več, da s smrtjo pravzaprav označujemo točko v enosmernem procesu, od koder ni več povratka v zavestno, doživljeno in po tej plati dragoceno in smiselno življenje. (o tem glej Lamb, 1985, in Trontelj, 2003) Da smo, ko je enkrat proces odpovedovanja vitalnih življenjskih funkcij – ali pa, alternativno, nepovratnega razkroja njegove funkcionalne enotnosti, njegovega delovanja kot organizma (za zagovor t.i. organizmične definicije oz. merila smrti glej DeGrazia, 1999) – zaključen, mrtvi, da torej najprej kot oseba, sčasoma pa tudi kot organizem, kot živo bitje ne obstajamo več, je torej manj sporno od tega, kdaj natančno smo umrli oz. kdaj je nastopila smrt. Kako naj tedaj razumemo vprašanje o zlu smrti? To, kar nas zanima, ni, ali je zadnji korak na enkrat daljši drugič pa krajši poti iz obstoja v neobstoj za umirajočega slab ali dober, temveč, ali je *s tem, ko je izgubil življenje*, izgubil kaj dragocenega ali ne – življenje in to, kar je na njem dragoceno, pa je pričel izgubljati, ko so mu začele nepovratno odpovedovati življenjske funkcije in ne šele trenutek zatem, ko se je ta proces dokončno iztekel.

ki umre (vsaj v tistih primerih, o katerih se lahko strinjamo, da je slaba zanj)?

Epikur je to zanikal, rekoč da je določen dogodek lahko za nekoga slab le, če ga ta doživi kot nekaj slabega oz. če v njem vzbudi neprijetne doživljajske epizode. V nasprotju s tem bom sam predpostavil, ne da bi to obširno dokazoval, da so lahko dogodki ali stanja stvari za nekoga slabi, tudi če jih ne (more) doživ(et)i kot nekaj slabega, tj. tudi če v njem ne povzročijo neprijetnih občutij. Da to vsaj praviloma, če že ne vedno velja za smrt (kot dogodek), v tem se z zdravo pametjo strinja bogata filozofska tradicija. Precej manj soglasja uživajo brezštevilni poskusi razlage, zakaj je tako. Tu je nekaj najbolj priljubljenih in vplivnih pojasnil o zlu smrti:

(i) smrt ni slaba (za nas) – kadar je seveda taka – zaradi svojih negativnih lastnosti, temveč zaradi zaželenosti/dragocenosti *[desirability]* tega, kar odstrani, v prvi vrsti zato, ker nas prikrajša za nekaj dragocenega;[9] naš odnos do življenja in naš odnos do smrti sta v pomembnem vidiku asimetrična: v življenju se nam zdijo dragocena, dobra določena stanja, okoliščine ali vrste dejavnosti (biti živ, početi določene stvari, doživeti to ali ono); toda če je smrt zlo, potem je to, kar je v njej sporno, izguba življenja, ne pa stanje mrtvosti, neobstoja ali nezavesti; smrt nas prikrajša za življenjske dobrine, ki bi jih užili v prihodnosti, ter za priložnosti za samouresničitev, razvoj tipično človeških zmožnosti in sposobnosti, izpolnjevanje dolžnosti – če bi bili umrli kasneje, kot smo, bi bili v svojem življenju deležni več dobrin; (Nagel, 1979)

(ii) smrt je slaba za osebo (ali za razvijajočo se osebo) v katerem koli trenutku njenega življenja, če bi bilo življenje, ki ga je ob tem izgubila, v celoti gledano vredno živeti. Ceteris paribus, zlo smrti je sorazmerno s kakovostjo in količino dobrin, za katere je žrtev prikrajšana. Pri ocenjevanju le-teh pa moramo upoštevati tako stopnjo, v kateri si jih je žrtev želela, kot tudi psihološko bližino med osebo v času njihove pridobitve in taisto osebo v času njene smrti (ali celo pred njo). Na kratko, smrt je tem slabša, čim večja sta potencialna enotnost in skladnost uničenega življenja (McMahan, 1988);

(iii) če gledamo na človeško življenje kot na smiselno celoto, se nam predčasna smrt pokaže kot izničenje smisla večine tega, kar se je dogajalo poprej. Prejšnja dejanja, priprave, načrtovanja, ki so črpale svoj celoten namen in smisel iz usmerjenosti k nekemu prihodnjemu cilju, postanejo v luči nenadne smrti za nazaj nesmiselni – kot mostovi, ki se končajo nekje nad zemljo, ali ceste, ki ne vodijo nikamor (Lockwood, 1979);[10]

[9] Po tej plati se dvojica življenje/smrt, kot upravičeno poudarja Nagel (1979), razlikuje od dvojice zdravje/bolezen – zlo bolezni namreč ni le v dobroti tega, za kar nas bolezen prikrajša, namreč zdravja, ampak tudi v njenih "pozitivnih" lastnostih, v tipično bolezenskih izkustvih: bolečini, trpljenju, občutku nemoči, odvisnosti, strahu ipd.

[10] Lockwoodov predlog se kljub jezikovni podobnosti pomembno razlikuje od značaja in vloge, ki ju v dobrem življenju razsežnosti smisla pripisuje Wolfova (Wolf, 1997). Le-ta dokazuje, da je smisel, ki izvira iz aktivne udeležbe v dragocenih dejavnostih, neizpeljan, neodvisen sestavni del sreče oz. dobrega, in da zato nesmiselno človeško življenje sploh ne more biti dobro človeško življenje, pa če vsebuje še toliko drugih vrst dobrin. Od pojmovanj o sestavinah dobrega življenja je seveda naivno pričakovati, da bodo rešila Epikurjevo uganko o zlu smrti. Ideja o smislu kot samostojni razsežnosti dobrega življenja pa vendarle vsaj na prvi pogled dopolnjuje Nagelov uvid, da je smrt nekaj slabega, ker in kadar nas prikrajša za dobro

(iv) prezgodnja *smrt nas prikrajša za nekaj, česar se veselimo in za kar skrbimo, namreč za naše prihodnje doživete dobrine,* kasnejše rojstvo pa zgolj za stvari, do katerih smo ravnodušni, namreč za naše pretekle dobrine; (Brueckner & Fischer, 1986)

(v) predčasna smrt je tragična ne le zato, ker osebo prikrajša za določeno količino dragocenih doživetij, ampak tudi zato, ker ji onemogoči živeti svoje lastno življenje, ga oblikovati z lastno dejavnostjo, zbirati izkustva in se učiti iz njih, sprejemati odločitve v luči le-teh in skladno z razumevanjem lastne preteklosti ter jih stkati v smiselen vzorec; (Norman, 1995)

(vi) predčasna smrt je slaba, ker žrtev prikrajša za prihodnje življenje ne le v biološkem, ampak tudi in predvsem v biografskem smislu – ker žrtvi onemogoči početi stvari, ki jih je hotela početi, uresničiti zastavljene načrte, doživeti to, kar bi rada doživela ...; (Rachels, 1990)

(vii) ubijanje je napačno zaradi škode, ki jo prizadenemo interesom žrtve – ker jo s svojim dejanjem prikrajšamo za dobrine prihodnjega zavestnega (in ne morda katerega koli biološkega) življenja; smrt je torej slaba, ker nas prikrajša za prihodnje življenje; (Marquis, 1989)

(viii) ubijanje je v paradigmatičnih primerih napačno, ker s smrtjo žrtev prikrajšamo za nekaj, kar ta močno ceni, namreč za nadaljevanje življenja oz. dragoceno prihodnost ter za vse, kar je želela početi in kar je načrtovala v tej prihodnosti. (Brock, 1986)

To je samo najbolj reprezentativen izbor odgovorov na vprašanje o zlu smrti. Čeprav se ti do neke mere razlikujejo, lahko v njih razberemo določene skupne poteze. Vsem je, denimo, skupna predpostavka, da je mogoče uganki o zlu smrti priti do dna samo tako, da najprej ugotovimo, kaj je dragocenega na tem, za kar nas smrt oropa, na življenju torej.[11] Vprašanje, zakaj je smrt slaba, je, skratka, neločljivo povezano z vprašanjem o vrednosti življenja, ki ga je, s tem ko mu je naredila konec, na poseben način oblikovala – prvega vprašanja se je mogoče lotiti šele, ko smo našli kolikor toliko zadovoljiv odgovor na drugo. Kar koli že je vir vrednosti življenja, smrt mora biti nekaj slabega, zato ker nas prikrajša za vse tisto, kar bi naredilo bodisi naše prihodnje življenje ali pa naše življenje kot

(smiselno/izpolnjujoče in srečno) prihodnje življenje ali pa zmanjša vrednost, ki jo ima naše življenje za nas. Predčasna smrt, se zdi, življenju kot celoti – še raje pa temu ali onemu življenjskemu obdobju ali prizadevanju – namreč (za nazaj) lahko odvzame smisel. Nekatere dejavnosti svojo vrednost vsaj delno dolgujejo cilju, ki si ga prizadevajo uresničiti (tj. dosežku), in vsaj njih bo groba prekinitev – če jim seveda manjka sleherna intrinzična vrednost – povsem razvrednotila. Toda če Lockwood predpostavlja, da je vse, kar počnemo, usmerjeno k določenemu cilju, cilji pa so vedno prihodnja stanja stvari, je Wolfova previdnejša – v prihodnost zazrte dejavnosti imenuje projekti in izrecno zanika, da bi edino projekti dajali smisel našim življenjem.

[11] Prav vsaka od navedenih rešitev je, priznam, tudi bolj ali manj pomanjkljiva. Iz Rachelsove, denimo, izhaja, da *če* ne bi imeli želja in drugih pozitivnih naravnanosti do lastne prihodnosti, ki bodo ostale v primeru naše predčasne smrti neizpolnjene, potem nas z njeno povzročitvijo sploh oškodovati ne bi bilo mogoče. Da je to protiintuitivno, lepo ponazarja naslednji primer. Vzemimo, da me je nekdo med oboroženim ropom poškodoval in da je narava poškodbe taka, da sicer ne bo bistveno vplivala na kakovost mojega trenutnega življenja, bo pa skrajšala mojo pričakovano življenjsko dobo za celo desetletje, s sedemdeset let, ki bi jih sicer dočakal, na borih šestdeset. Prav gotovo bo moja predčasna smrt v starosti šestdeset let zame nekaj slabega in bom zaradi nje oškodovan, tudi če nisem pred ropom v zvezi s svojim življenjem med šestdesetim in sedemdesetim letom starosti gojil nobenih pričakovanj, želja in načrtov – in bom to zdaj, seznanjen s tragičnimi posledicami poškodbe, počel še toliko manj.

celoto dragoceno, oz. zaradi česar je v normalnih okoliščinah človeško življenje (v prvi vrsti njegova vsebina, kolikor je pogoj zanjo, pa tudi njegova dolžina) predmet naše razumne skrbi.

Od filozofov bi bilo seveda naivno pričakovati soglasje o tem, katere vrste stvari (doživetij, izkustev, odnosov, dejavnosti) povečujejo ali zmanjšujejo vrednost življenja za tistega, ki to življenje živi, se pravi o nujnih prvinah ali sestavinah dobrega (oz. slabega) človeškega življenja. Za namene pričujoče razprave pa se nam v tem sporu med različnimi aksiološkimi teorijami na srečo sploh ni potrebno opredeljevati. Zadošča, če se namesto tega preprosto vprašamo: Ali v skladu s katero od najbolj priljubljenih predstav o dobrem življenju – natančneje, o tem, katere vrste stvari naredijo s svojo prisotnostjo oz. odsotnostjo človeško življenje boljše ali slabše za tistega, ki to življenje živi predčasna smrt res ne more izboljšati oz. poslabšati življenja, kot v brk zdravi pameti, denimo, trdi Oderberg? Kar koli namreč že mora človeško življenje vsebovati, da bi bilo vsaj minimalno dobro, oz. kar koli že ga lahko izboljša ali poslabša, ali ni res, da lahko predčasna smrt, s tem ko življenje skrajša, prepreči, da bi življenje vsebovalo več ali manj teh dobrih in slabih stvari, s tem pa neposredno ukroji njegovo vrednost za osebo, ki to življenje živi?

Ker me v pričujočem članku zanima, ali je odločitev za predčasno smrt oz. zavestna in premišljena odpoved prihodnjemu življenju lahko razumna, tak pristop načeloma dopušča obe možnosti: (1) da predčasna smrt ni slaba za tistega, ki umre, in (2) da je predčasna smrt za umrlega celo dobra ali pa vsaj boljša od neprekinjenega obstoja. Toda možnost še ni dejstvo – da je smrt *lahko* dobra, še ne pomeni, da tudi zares *je* dobra.[12] V nadaljevanju bom torej ugotavljal, ali je torej smrt vsaj v izjemnih in dovolj redkih okoliščinah res dobra za tistega, ki umre.

4. Nagon po preživetju

Preden se posvetim filozofsko bolj tehtnim in izzivalnim pomislekom o vrednosti življenja in smrti, naj se na kratko opredelim še do trdovratnega, čeravno hudo pomanjkljivega argumenta za trditev, da se prisebna oseba pri polni zavesti nikoli ne bi odločila za svojo predčasno smrt. Udeleženci laičnih razprav, ki najglasneje in najpogosteje izražajo tovrsten pomislek, navadno sklepajo takole: vsa živa bitja, vsi živi organizmi imajo v sebi vgrajen gon po preživetju;[13] lastno

[12] Primerjava: vojna je v skladu s teorijo pravične vojne lahko pravična, to pa še ne pomeni, da je katera od preteklih vojn tudi zares bila taka.

[13] Podobno stališče najdemo, presenetljivo, tudi v *Katekizmu katoliške cerkve:* "Samomor nasprotuje *naravnemu nagnjenju človeškega bitja, da svoje življenje ohranja in ga vzdržuje."* (str. 571, moj poudarek) Sloviti humanist Albert Schweitzer je šel še korak dlje od katoliških moralnih teologov. V živih bitjih ni prepoznal le podzavestnega življenjskega nagona, temveč jim je pripisal celo (zavestno) voljo do življenja in na njej utemeljil moralno prepoved njihovega ubijanja. Tovrstno sklepanje šepa iz več razlogov: prvič, za tezo o obstoju univerzalne volje do življenja ni prav nobenih empiričnih dokazov; drugič, volje kot manifestno zavestne epizode, kolikor vemo, sploh ni brez sposobnosti za zavestno doživljanje, ki marsikateremu živemu bitju manjka; in končno, celo med tistimi bitji, ki tako sposobnost premorejo, bi na voljo do življenja le težko sklepali iz opažanja, da se obnašajo po načelu ugodja, da, skratka, iščejo ugodje in se izogibajo bolečini. (Warren, 1997: 30-41)

preživetje je v vsaki situaciji najbolj naravna 'izbira', samouničevalno vedenje pa kvečjemu bolj ali manj problematičen odklon od nje.

To osnovno predpostavko je mogoče razviti v dve smeri, v manj ali v bolj zanimiv argument. Najprej, iz obstoja naravnega nagona po preživetju bi lahko kdo sklepal, da so samomorilske misli in nagnjenja nekak bolezenski odklon od naravnega in normalnega, v želji po predčasni smrti pa videl jasno znamenje bolnega uma. Tak argument naivno predpostavlja, da kar je (v nekem pomenu te besede) naravno, je za nas dobro, vse, kar od naravnega (v tem istem pomenu) odstopa, pa slabo. Toda to preprosto ni res – kot je prepričljivo dokazoval že Hume (1992), so potresi in bolezni naravni pojavi; pa se nam zgolj zato še ne zdijo dobri, vsaj za tiste ne, ki jih oropajo domov, življenj ali zdravja. Bolj zanimiva je druga linija, ki iz spoznanja, da se je ta samodejni mehanizem v zgodovini očitno dobro obnesel in da torej svojim nosilcem po vsem sodeč zagotavlja pomembno evolucijsko prednost, izpelje, da je sledenje gonu po preživetju očitno (dokazano) koristno, upoštevanje trenutne samouničevalne želje, kaprice ali impulza pa škodljivo.

Takšno sklepanje pa se kljub svoji priljubljenosti ne ujema pretirano z ugotovljenimi dejstvi in znanstvenimi spoznanji. Prvič, obnašanje živali je z vidika lastnega preživetja in dolgoročnih osebnih koristi pogosto neoptimalno. Če je že cilj ali motiv obnašanja vedno enak, namreč preživetje, potem primeri nesebičnega žrtvovanja iz živalskega sveta, ki zadajajo tak glavobol evolucijskim biologom, kažejo, da pri tem ne gre vedno in nujno v prvi vrsti za preživetje samega organizma – včasih se ta žrtvuje zaradi preživetja drugih pripadnikov lastne vrste, še pogosteje pa zaradi svojih potomcev, nosilcev njegovih genov. Tudi če je torej res, da naravni gon po preživetju odločilno uravnava naše obnašanje, to v najboljšem primeru dokazuje, da je tak gon dober oz. koristen *z vidika preživetja nekoga ali nečesa (živalske vrste, posameznega organizma, genov ali česa tretjega)*, ne pa tudi, da je ta nekdo ali nekaj *posamezni organizem.*

Drugič, pri sklicevanju na naravni gon po preživetju se pogosto spregleda, kako omejen je domet takega argumenta. Vse, kar lahko na ta način dokažemo, je, da je tak gon dober oz. koristen *z vidika preživetja nekoga ali nečesa* (ki, kot rečeno, niti ni nujno organizem sam), ne moremo pa iz domnevne prisotnosti in razširjenosti takega gona ničesar zaključiti o tem, kar nas v resnici zanima, namreč, *ali je preživetje samo vedno dobro za posamezen organizem ali ne.* Evolucijska biologija vzame za merilo vzorca ali mehanizma obnašanja njegovo instrumentalno vrednost, stopnjo, v kateri izboljša možnosti organizma v boju za preživetje, pri tem pa se ne trapi z dokazovanjem vrednosti samega cilja, preživetja, temveč jo preprosto predpostavi. V tem smislu se je zato zgrešeno sklicevati na biologijo kot vrhovnega arbitra v razpravi, ki je po svojem bistvu normativna.

In končno, tudi če bi bilo lastno preživetje predmet naravnega nagnjenja vseh živih bitij, iz tega še ne bi izhajalo, da bi si morali za vsako ceno prizadevati

preživeti oz. da je preživetje vedno razumnejša izbira od smrti. Vplivna filozofska tradicija, ki sega nazaj vsaj do Kanta, enači razumnost v delovanju ravno s sposobnostjo, da zavzamemo do svojih naravnih nagnjenj kritično distanco, da se torej vprašamo, ali imamo zadostne razloge za to, da si njihove objekte zavestno in premišljeno zastavimo za cilj svojih zavestnih in namernih prizadevanj. Razumnost ciljnega delovanja – kadar je to seveda takšno – torej ne le da ni odvisna od tega, ali zadovoljuje naša naravna nagnjenja, temveč je potencialno celo v nasprotju z njimi.

5. Nedoumljivost oziroma nespoznatnost smrti

Filozofsko precej bolj zanimiv argument proti razumnosti odločitve za smrt vsebuje na začetku navedeno razmišljanje Paula Devina. Njegov argument iz nespoznatnosti smrti je nadvse preprost in eleganten: pogoj za razumnost sleherne izbire, pravi Devine, je, da bodisi iz osebnega izkustva ali na podlagi pričevanja drugih, ki so to stanje ali nekaj njemu podobnega sami izkusili, vemo, med čem izbiramo; če je tako, pa ne more biti odločitev za smrt nikoli razumna, kajti smrt je v načelu nespoznatna – iz lastne izkušnje je ne poznamo (saj še nikoli nismo umrli), pa tudi na pričevanja drugih ljudi se ne moremo nič bolj opreti.[14] Pri tem nam ne koristi nobena količina znanja o tem, čemu se bomo s smrtjo izognili, kajti za razumno izbiro med dvema možnostma je nujno poznati obe. Ključno vprašanje namreč ni, ali je, denimo, trpljenje slabo, temveč ali je določena intenzivnost in količina trpljenja slabša od smrti – tega pa ne moremo vedeti, ker se lahko pripis vrednosti smrti opira kvečjemu na nam nedostopen opis njene narave. Če povzamem, smrt je v načelu nespoznatna, in ker je taka, je preprosto nemogoče oceniti, kako dobra ali slaba je za tistega, ki umre – kaj šele z gotovostjo reči, da je boljša od, denimo, določene količine trpljenja, ki se nam obeta v prihodnosti in bi se ji želeli s smrtjo izogniti.

Ali naj se pustimo prepričati Devinovemu nedvomno elegantnemu argumentu? Mislim, da ne. Prvi, resda manj pomemben pomislek vzbuja Devinov spoznavni kriterij za razumnost odločitve. Kakšna vrsta seznanjenosti z naravo in vrednostjo (pričakovano koristjo) alternativ je potrebna in obenem zadostna za to, da bo odločitev za eno izmed njih razumna? Devine preprosto predpostavi, da je osebno izkustvo X-a edina oblika vednosti o X-u – če in dokler ne vemo, kako je biti mrtev (oz. tega ne ve nekdo, ki nam lahko svojo izkušnjo posreduje), ne vemo, kaj smrt je, v tem primeru pa ne moremo vedeti, kaj smo v svoji odločitvi za smrt sploh izbrali. Spet drugje omenja “globoke domišljijske in intelektualne težave, na katere naletijo ljudje, ko si skušajo *zamisliti [envisage]* konec svojega obstoja” (moj poudarek); a čemu neki bi za poznavanje smrti – vsaj v šibkem

[14] Devine v nadaljevanju svoje stališče sicer pomembno ublaži, to pa začuda ne vpliva na njegov končno sodbo o razumnosti samomora. Najprej dopusti možnost, da je pobeg v smrt pred nekaterimi sramotnimi, ponižujočimi doživetji lahko razumen (iz česar povsem očitno izhaja, da se je vsaj včasih v izbiri med življenjem in smrtjo razumno odločiti za slednjo!); nato pa še omeni, da se v odločitvi, da si vzamemo življenje, morda ne kaže toliko vrednotenje življenja in smrti kot ocena o primerjalni vrednosti enega (krajšega) in drugega (daljšega) življenja oz. ene (hitrejše) in druge (počasnejše) smrti. V nadaljevanju se bom sam podal prav po tej poti.

pomenu poznavanja, ki ga zahteva razumno odločanje – potrebovali zmožnost njenega predstavljanja/zamišljanja? Devine po vrsti izloči naslednje obetavne kandidate za vir ustrezne vednosti: (a) ogled trupla, (b) opazovanje umirajočega, (c) opis smrti kot odsotnosti določenih vrst izkustev (denimo srečanja s prijatelji ...), (d) primerjavo med smrtjo in neskončnim spanjem brez sanj, (e) pogovor s tistimi, ki jim je srce že prenehalo biti, pa so ponovno oživeli, (f) predstavo o svetu brez nas ... Vsak od njih je, pravi, neustrezen iz čisto svojevrstnih razlogov: (a) truplo ni mrtva oseba, temveč to, kar od osebe ostane po njeni smrti; (b) na smrtni postelji smo priča le procesu spremembe žive osebe v truplo; (c) še vedno nas zanima, kako se ta vrsta odsotnosti razlikuje od drugih, denimo od situacije, ko so vsi naši prijatelji odpotovali; (d) spalno izkustvo je precej drugačno – spanje namreč predpostavlja neprekinjen obstoj sebstva in možnost prebujenja; (e) na ta način se ne seznanimo s smrtjo, temveč zgolj z navideznim umiranjem; (f) ko premišljujemo o samomoru, premišljujemo o nečem (naši smrti po lastni izbiri), kar je z našim izkustvom povezano precej tesneje od še tako objektivno opisanega dogajanja. Stik z nekom, ki umira, opazovanje izida tega procesa (mrtvega trupla), preobrazbe žive osebe v truplo, kakšno izkustveno (fenomenalno) podobno doživetje, kot je, denimo, spanec brez sanj, pričevanje umirajočih ali navidezno mrtvih, prvoosebno izkustvo z drugimi radikalnimi ali nepovratnimi odločitvami oz. pričevanje drugih ljudi o njih, nič od tega ni za Devina spoznavno ustrezna vrsta izkustva. Toda tak spoznavni pogoj za razumnost odločitve je prav gotovo prezahteven – zdi se, da ga ne izpolnjuje cela vrsta odločitev, ki so videti tipično razumne tudi še po tem, ko smo se dodobra seznanili z razlogi, zaradi katerih Devine vztraja na njem.

Drugič, in kar je bolj pomembno, Devinov argument dokazuje preprosto preveč. Če bi bilo namreč res, kot pravi, da se smrt v načelu izmika ovrednotenju in da zato odločitev zanjo nikoli ne more biti zares razumna, potem bi morala biti enako nerazumna tudi vsakokratna preferenca za neprekinjeno življenje pred takojšnjo smrtjo. Tudi v tem primeru namreč “ne vemo, med čem izbiramo”, in ker je takšno znanje pogoj za razumnost izbire življenja pred smrtjo, ni vzneseni “da, prosim!” življenju nič razumnejši od potrtega “ne, hvala!”. Še huje, senca brezumnosti bi v primeru, da ima Devine prav, legla na prav vse odločitve med življenjem in smrtjo, tako tiste, ki zadevajo naše življenje, kot one, ki jih o življenju in smrti drugih ljudi sprejemajo enkrat politiki, drugič vojaki, tretjič zdravniki. Že res, da se naša lastna smrt le izjemoma pojavlja kot dovolj privlačna alternativa, da bi potem, ki vodijo do nje, naklonili kaj več kot bežen razmislek. Toda to je kaj slaba tolažba. Kadar koli nas v trenutku življenjske brezizhodnosti, čeravno le za hip, prešine misel, da bi si vzeli življenje, smo že ujeti v past brez izhoda, iz katere nas lahko, če smo seveda dosledni in nas v odločitvah in dejanjih vodi razum, reši kvečjemu srečen met kovanca. Z argumentom, ki ima tako nesprejemljive implikacije, je prav gotovo nekaj hudo narobe.

6. Ali sta (nadaljnje) življenje in (predčasna) smrt po vrednosti med seboj v načelu

neprimerljiva?

Seznam pomanjkljivosti Devinovega sklepanja pa se s tem še ne konča. Vzemimo, da ima Devine prav in da nam je smrt preprosto preveč nedoumljiva, nespoznatna, da bi ji lahko pripisali vrednost, ki bi bila vsaj za naše praktične namene dovolj natančna. Ali iz tega res izhaja, da je predčasna smrt po vrednosti neprimerljiva z neprekinjenim življenjem? Nikakor ne. V filozofskem svetu je v zadnjem desetletju postala skoraj puhlica, da nas nesoizmerljivost dveh (stanj) stvari še ne obsoja tudi na njuno neprimerljivost. (Chang, 1997, Griffin, 1986) Moja laična ocena, da je Grintavec mogočnejša gora od sosednje Skute, je precej zanesljiva, čeravno se mi še sanja ne, kaj naj vzamem za merilo mogočnosti gora: njihovo izmerljivo višino, količino skalovja, skupno gmoto, magnitudo odstopanja od bližnje okolice, vtis, ki ga naredijo na opazovalca, ali kaj četrtega, kaj šele da bi znal vsaj približno številčno izraziti, koliko mogočnejša je prva od druge. Na splošno velja, da sta X in Y primerljiva glede na količino ali parameter V, če je mogoče ugotoviti, kateri od njiju ima več V-ja. To pa ne zahteva, da bi morali znati oceniti, koliko več V-ja vsebuje X kot Y.[15] Tudi če torej morda drži, da nimata (prihodnje) življenje in (takojšnja) smrt prav nič skupnega, da ju, skratka, ni mogoče izmeriti s skupnim vatlom (pričakovano koristjo) oz. vsakemu od njiju pripisati ustreznega števila primerljivih enot vrednosti, to še zdaleč ne pomeni, da ju po vrednosti ni mogoče primerjati in na podlagi tega ugotoviti, kateri od teh dveh možnih izidov v dani situaciji razpoložljivih nam dejanj je boljši z vidika naših interesov.

Zavrnitev Devina pa se z zgolj načelnimi pomisleki ne izčrpa. Sam vidim izhod iz pasti, ki jo je nastavil zdravi pameti, v možnosti, ki jo sam omeni (in brez tehtnega razloga zavrne), namreč da razumemo odločitev za smrt kot izraz preference za eno (krajše) možno življenje pred drugim (daljšim). Kar pri odločitvi za predčasno smrt primerjamo med seboj, nista toliko vrednost nadaljnjega življenja in pa vrednost smrti ali neobstoja kot vrednost, ki jo imata za nas dve možni življenji, daljše in krajše, oz. tem ustrezajoča dva možna svetova: ta, v katerem živimo še naprej, in tisti, v katerem po lastni volji preminemo. Težave z domnevno neprimerljivostjo alternativ se v tem primeru razblinijo – daljše in krajše življenje namreč primerjamo glede na skupno količino (in nemara še porazdelitev) za nas dobrih in slabih stvari – prijetnih in bolečih doživetij, zadovoljenih in nezadovoljenih želja in načrtov, radosti in razočaranj, dosežkov in polomij, sklenjenih in razdrtih prijateljstev, odkritij in zamujenih priložnosti zanje, poglobljenega razumevanja in intelektualne lenobe, estetskih doživetij in nedojemljivosti za lepo, razvijanja in uporabe svojih zmožnosti – in talentov na eni ter njihovega zanemarjanja na drugi strani, itd., ki jih vsako od njiju vsebuje. Odločitev za predčasno smrt bo v takem primeru razumna, če se po premisleku izkaže, da je krajše življenje (glede na vso trenutno razpoložljivo evidenco) za nas boljše ali vsaj manj slabo od daljšega – se pravi,

[15] V terminologiji teorije odločanja bi se temu reklo: soizmerljivost zahteva možnost razvrstitve izidov v kardinalno, primerljivost pa zgolj v ordinalno lestvico.

da daljše življenje, presenetljivo, vsebuje več slabih stvari – bolečine, trpljenje, bolezni, pomanjkanje smisla, pešanje umetniških ali znanstvenih ustvarjalnih moči, nemoč, izdaja zaupanja, razpad partnerske ali prijateljskih vezi, sesutje življenjskih načrtov, razvrednotenje dolgotrajnih prizadevanj, izguba ljubljenih oseb, osamljenost ipd. – od krajšega.

Devine bo taki strategiji težko ugovarjal, češ da je nemogoče vedeti, čemu točno se z odločitvijo za takojšnjo smrt odrekamo, zato taka odločitev ne more biti razumna. Naše prihodnje življenje namreč ne bo radikalno drugačno od našega preteklega življenja, izkušnje in doživetja, ki jih s seboj neizogibno prinašajo staranje, upokojitev, bolezni, občutek odvečnosti, nemoči, brezkoristnosti, izguba najdražjih, ipd., pa lahko do neke mere predvidimo in si jih vsaj v grobem zamislimo – bodisi da pri tem črpamo iz lastnih izkušenj ali pa se opremo na pričevanja drugih, ki imajo tako neprijazno življenjsko obdobje in izkušnjo že za seboj. Na Devinov očitek o nerazumnosti je taka primerjalna vrednostna sodba potemtakem imuna, ker je težko razumeti, zakaj naj bi nam bil v primeru izbire med krajšim in daljšim življenjem eden od možnih izidov v načelu nedoumljiv in nespoznaten.

7. Ali je zamisel o potencialni koristnosti predčasne smrti nekoherentna?

Vzemimo, da mi je uspelo bralca prepričati, da se Devine (in Wilkesova?) moti(ta), ko pravi(ta), da nujnega pogoja za razumnost odločitve za predčasno smrt v načelu ni mogoče izpolniti, ker pač ni mogoče razumno oblikovati in/ali utemeljiti primerjalne vrednostne sodbe, ki jo taka odločitev predpostavlja. Trdovraten skeptik pa zaradi tega še ne bo izobesil bele zastave. Morda je mogoče po vrednosti (razumno) primerjati alternativne izide tudi pri tovrstnih odločitvah, bo dejal, a to še ne pomeni, da se bo primerjava zato kdaj iztekla v prid predčasni smrti. Sodbe o tem, kaj bi bilo za nas bolje, takojšnja smrt ali nadaljnje življenje, so namreč lahko videti bolj ali manj razumne, v končni fazi pa so vse enako protislovne in zato neresnične – govoriti o tem, da je smrt (bolj) koristna (od nadaljnjega življenja), je za marsikoga prikrit, a zato nič manj nedvomen nesmisel.

Res včasih govorimo o “dobri” ali “lepi” smrti, in takrat hočemo reči, da je bila smrt taka, kakršno si lahko le želimo, da je bila torej dober primerek svoje vrste. Kdaj pa je taka oz. kakšna so merila za dobro smrt? Kadar je hitra in neboleča, se pravi dobra z vidika našega odpora do trpljenja in pa paralizirajočega strahu pred njo.

Vrednostna sodba, ki jo imamo v mislih, pa smrti ne pripisuje vrednosti v tem, ampak v nekoliko drugačnem smislu. Odločitev za predčasno smrt je dokazano preudarna, če je smrt dobra za tistega, ki umre, če je torej dobra z vidika njegovih *interesov* in ne zgolj bolj ali manj naključnih *želja, nagnjenj in občutij*. Prav to možnost pa nekateri nasprotniki evtanazije kategorično zanikajo. Oglejmo si naslednji zanje značilen odlomek, izposojen iz Oderbergove knjige *Moralna*

teorija:

"Od kritikov nauka o svetosti življenja pogosto slišimo, da je (pri uboju iz usmiljenja in na zahtevo žrtve – op. F. K.) pomembno le to, ali bo smrt koristila *sami potencialni žrtvi.* Samo v tem primeru jo namreč smemo ubiti. Z drugimi besedami, ali je za potencialno žrtev *bolje, da umre?* O ideji, da lahko smrt preminuli osebi koristi ali škodi, je treba reči dvoje. Najpoprej, da je ta ideja nekoherentna. ... Ko rečemo, da osebi nekaj koristi, damo jasno vedeti, da ima oseba korist od tega, zato ker še naprej *obstaja [enjoys the benefit because he exists to enjoy* it]. Če ti vrnem 10 dolarjev, ki ti jih dolgujem, sem ti s tem koristil; kako neki bi ti lahko koristil, če ti ne bi obstajal? ...Če boš še pred vračilom mojega dolga umrl, ti moje dejanje ne bo več moglo koristiti; kvečjemu tvoji družini, če bom dolg vrnil njim. Toda če mora oseba obstajati, da bi lahko prejela vse tisto, kar bi ji v normalnem toku dogodkov lahko koristilo, kako je lahko potem smrt izjema – kako lahko smrt koristi *sami preminuli osebi?* Če bi nam uspelo najti še kake druge izjeme od omenjenega pravila, bi bolj upravičeno verjeli, da nam lastna smrt lahko koristi; toda take izjeme so redke. V povezavi s tem se pogosto omenja posameznikov sloves: obsojenega morilca lahko posmrtno oprostijo; pisatelj, ki ga za časa življenja niso cenili, pa lahko po smrti zaslovi; ali jima vse to morda ne koristi, čeravno sta mrtva? Moj odgovor je, da lahko te primere naravno in neprisilno razložimo drugače, ne da bi se nam bilo treba zateči k predpostavki, da je mogoče mrtvim koristiti, in da zato ne podpirajo nasprotnega stališča. Nedvomno lahko posameznik uživa *dober sloves* še dolgo po svoji smrti, podobno kot ga lahko preživi njegova dediščina – iz trditve, da je bilo ime obsojenega morilca oprano ali da je pisatelj po smrti zaslovel, pa kljub temu še ne izhaja, da je to kakor koli koristilo njima samima, vsaj nič bolj od dejstva, da so njuno posest po njuni smrti oprostili davka. Na podoben način lahko zavrnemo tudi ostale domnevne izjeme, kar nas pripelje nazaj na začetek, k izvorni trditvi, da mrtvim nič ne more koristiti, tudi njihova lastna smrt ne." (Oderberg, 2000b: 163-164)

Oderberg potemtakem trdi, da nam naša lastna smrt ne more nikoli koristiti (trditev "za osebo A bi bilo bolje, da bi bila mrtva/da bi takoj umrla" ne more biti nikoli resnična), ker je nujni pogoj za to, da bi nam tak ali drugačen dogodek (dejanje) koristil, ta, da v času njegovega nastopa obstajamo – saj brez tega sploh ne moremo uživati koristi, ki nam jih je zagotovil, oz. škode, ki nam jo je prizadejal -, za smrt pa to, kot je opozoril že Epikur, ne velja. Nikomur, skratka, ni mogoče narediti usluge s tem, da ga ubijemo – "umrlim ne more nič več koristiti, tudi njihova lastna smrt ne" (prav tam, 164) -, in kdor verjame nasprotno, je preprosto zmeden.[16] Drugače rečeno, s smrtjo preneha obstajati potencialni oškodovanec in koristnik, brez njiju pa ni ne škode in ne koristi!

[16] Da omenjeno razmišljanje ni osamljeno, dokazuje tudi naslednji citat: "Smrt umrle osebe ne more oškodovati, ker ni škode brez oškodovanca; smrt namreč odstrani potencialnega oškodovanca, z njim pa izgine tudi možnost oškodovanja." (navedeno po Wellman, 1995: 155) Osnovna ideja je ista: smrt odstrani prejemnika morebitne škode oz. koristi, oškodovanca oz. koristnika torej, brez njega pa je tako ali tako nesmiselno govoriti o škodi in koristi – osnovni pogoj za škodljivost (koristnost) poljubnega dogodka D je namreč, da ta škodi (koristi) *nekomu.*

7.1. Pojem osebnega interesa

Kaj naj si mislimo o Oderbergovem argumentu? Svojo prepričljivost nedvomno dolguje svoji enostavnosti, toda ali ni ta varljiva? Naj pričnem svojo kritiko z Oderbergovim idiosinkratičnim pojmovanjem koristi oz. osebnega interesa. Kaj pomeni reči, da je določen dogodek dober za posameznika, da mu koristi oz. da je v njegovem interesu? Kdaj smo s svojim ravnanjem nekomu koristili oz. naredili uslugo? Oderberg se ne potrudi postreči s sistematičnim odgovorom na omenjeno vprašanje. Namesto tega prostodušno zatrdi, da lahko poljuben dogodek osebi koristi samo, če ta po njem še naprej obstaja, češ da v nasprotnem sploh ne bi mogla užiti koristi in bi bilo zato nesmiselno trditi, da jih je sploh prejela. Toda zakaj bi na koristi gledali kot na nekakšne žetone, ki za nas izgubijo sleherno vrednost, če jih kasneje, po prejemu, nimamo več priložnosti vnovčiti? Osebni interes, korist, blaginja, sreča, vsi ti izrazi so res, kot opozarja Oderberg, na nek ne zlahka opredeljiv način povezani z *vrednostjo, ki jo ima naše življenje za nas* – v našem interesu so, koristijo nam, za nas so dobre tiste stvari, ki po tej ali oni plati *izboljšajo naše življenje*, se pravi *povečajo vrednost, ki jo ima le-to za nas*. Dobrodelna so preprosto tista dejanja, ki nekomu izboljšajo življenje oz. pomagajo uresničiti njegove temeljne in življenjske interese. To pa še zdaleč ne pomeni – in tu ga Oderberg usodno polomi -, da je *ohranjanje življenja nujno za njegovo izboljšanje!* Življenje resda prinaša s seboj največ *priložnosti* za lastno izboljšanje, a obenem ponuja tudi priložnosti za njegovo poslabšanje. In vsaj včasih si lahko od prihodnjega življenja, kolikor je mogoče presoditi, obetamo le slednje, pa nič prvih. V takih izjemnih primerih je torej edini način, da preprečimo, da bi naše življenje izgubilo vrednost, ki jo ima za nas, ta, da ga skrajšamo oz. v danem trenutku, predčasno uničimo. Predčasna smrt, to dejstvo je nesporno, vedno skrajša življenje dane osebe. Praviloma ga s tem zanjo tudi razvrednoti, deloma retrospektivno, s tem ko prepreči, da bi njeni pretekli napori in prizadevanja obrodili sadove, delno pa prospektivno, saj jo prikrajša za dobrine njenega prihodnjega življenja. V nekaterih izjemnih okoliščinah pa skrajšanje, naj se sliši še tako paradoksno, življenje zanjo izboljša, se pravi naredi boljše od tistega, ki bi ga živela, če ne bi predčasno umrla. In kadar je tako, trditev, da je predčasna smrt umrli osebi koristila, da je bila v njenem najboljšem interesu oz. da je bila zanjo boljša izbira od nadaljnjega življenja, ni le povsem smiselna, ampak tudi prejkone resnična.

Omenjen sklep ni privlečen za lase. Pregled najbolj uveljavljenih pojmovanj osebnega interesa oz. prudencialne dobrote ali vrednosti sicer ne da enoznačnega odgovora na vprašanje, ali morajo te izpolnjevati eksistenčni pogoj ali ne. Opozarja pa, da ta ni sestavni del našega *pojma* osebnega interesa, dobrote-za-nekoga oz. osebnih koristi (kot zmotno trdi Oderberg). Vzemimo za ponazoritev dve najbolj priljubljeni pojmovanji – da so prudencialne dobrine oz. osebni interes predmeti povsem informiranih (sebičnih) preferenc ali želja *[rational preference/desire account]* in pa da so predmeti razumne skrbi*[rational care account]* zase in za druge osebe. V skladu s prvim pojmovanjem je v interesu osebe oz. zanjo dobro vse tisto, kar bi si ta oseba želela, če bi poznala vsa za

presojo relevantna dejstva. Toda ali je res vse, kar bi si pod takimi pogoji želeli, v našem *osebnem* interesu? Izkoreninjenje lakote po svetu, odkritje zdravila proti raku, zajezitev demografske rasti, zmanjšanje števila okuženih z virusom HIV ipd.? Vse to, se lahko strinjamo, je prav gotovo dobro *za nekoga* in *svet* bi bil nedvomno boljši, če bi se vse to uresničilo, toda ali je vse to res dobro *zame*, tudi če (vzemimo) nisem lačen, okužen, bolan? Zdi se torej, da je treba izvorno formulacijo dopolniti – v našem osebnem interesu je vse (in samo) tisto, kar bi si v navedenih okoliščinah želeli *zase*. Objekte posameznikovih informiranih želja, bi se torej lahko glasil dobronameren predlog, je potrebno omejiti na tista stanja, *ki bistveno vključujejo njega samega*, tj. na stanja, v katerih ta posameznik obstaja, če naj bodo merodajni za prepoznanje njegovih osebnih interesov ali koristi.

Posamezni avtorji (Darwall, 1997, in Parfit, 1984), skratka, vidijo pomanjkljivost omenjenega pojmovanja v tem, da ne omejuje dometa ali dosega želja na stanja stvari, ki *bistveno vključujejo nas same*, se pravi na objekte naših informiranih *sebičnih, nase osredotočenih* želja. V našem osebnem interesu je vse in samo tisto, pravijo, kar bi si, če bi poznali vsa relevantna dejstva, (intrinzično) želeli, *da se nam zgodi* v *našem življenju*. Ker pa sreča moje žene in otrok v poljubnem trenutku t+1 po moji smrti ni sestavni del mojega življenja – le-to se po predpostavki konča v trenutku t peripetije, ki jih doživljajo po moji smrti, ne morejo prizadeti mojega osebnega interesa oz. izboljšati ali poslabšati mojega življenja zame. Tovrstni popravki se tako iztečejo v zahtevo, da mora posameznik v trenutku t+1 obstajati, da bi za nastop zaželenega stanja v trenutku t+1 lahko rekli, da mu je koristil oz. da je bil dober zanj. Kar navsezadnje ni tako različno od Epikurjeve in Oderbergove formulacije eksistenčnega pogoja za korist in škodo.

Do podobnega sklepa pripelje Darwallova (Darwall, 1997), zgolj na prvi pogled nevtralna definicija pojma “dobro za osebo”. Za osebo A je dobro to, pravi Darwall, kar bi razumno hoteli, da jo doleti, če bi nesebično skrbeli zanjo. Z drugimi besedami, *p* (poljuben dogodek ali stanje stvari) je dobro za osebo A, če bi bilo za osebo B, ki skrbi zanjo, razumno, da hoče, da se *p* zgodi ali uresniči. Ta definicija preudarne dobrote ali vrednosti vsaj na prvi pogled ne izključuje možnosti, da bi bila smrt dobra za tistega, ki umre – taka, se zdi, bo vselej, kadar si bo z vidika nesebične skrbi zanjo razumno želeti njeno smrt. Toda tak videz vara. Darwall namreč skrb za osebo jasno razmeji od skrbi za njene interese, blaginjo ali srečo: “predmet skrbi je oseba sama in ne kako stanje ali lastnost, ki to osebo vključuje” (prav tam: 175). Skrbi za osebo, ki nastopa v definiciji osebnega interesa, ni mogoče enačiti z nobeno željo po takem ali drugačnem stanju stvari, ki to osebo bistveno vključuje – tovrstne “neposredne” želje, ki zaznamujejo skrb, namreč vedno spremlja še nesebična intrinzična želja, da bi jo vse to doletelo *zaradi nje same*. Zavoljo omenjenega dopolnila sprejme tudi Darwall nekakšen približek eksistenčnega pogoja – predmet za nesebično skrb značilnih intrinzičnih želja so namreč vedno taka ali drugačna *stanja zadevne osebe*, stanja torej, v katerih ta *obstaja, to pa na pojmovni ravni izključuje*

možnost, da bi bili lahko za umrlo osebo dobri ali slabi dogodki, ki nastopijo po njeni smrti.

Toda zakaj neki bi osebni interes poskušali razumeti s pomočjo tega, kar si želimo, da bi *nas* doletelo *v času našega življenja*, ali kar bi si želeli, da bi *druge* doletelo *v času njihovega življenja*, če bi razumno skrbeli *zanje?* Ali ni taka *dvojna, predmetna in časovna* omejitev arbitrarna? Čemu bi kljub trdnim nasprotnim intuicijam verjeli, da se naši osebni interesi zaradi omejitev, vgrajenih v sam pojem (osebnega) interesa, ne morejo raztezati onkraj naših življenj? Tudi če bi bilo to namreč res, ali ne gre pri tem za vsebinsko razpravo, ki je ni mogoče presekati s stipulativno definicijo? Zdi se, da navedeni avtorji vsi po vrsti spregledajo potencialno napetost med egocentrično in eksistenčno platjo navedene zahteve. Stanje "jaz sem letošnja 23 smrtna žrtev prometnih nesreč na območju Štajerske", denimo, izpolnjuje zgolj egocentrični pogoj za pripis prudencialne vrednosti – ni ga mogoče opisati brez omembe osebnega zaimka 'jaz' —, medtem ko stanje "pri tokratnih napredovanjih so me zaobšli" izpolnjuje oba, tako egocentrični kot eksistenčni pogoj. Če že utemeljeno pričakujemo, da bo moral poljuben dogodek zadevati *nas*, če naj bo v korist ali škodo *nam* in ne poljubni drugi osebi, pa to ne velja za drugo zahtevo, namreč da mora biti ta dogodek sestavni del našega življenja – to bi bilo res le ob, kot sem dokazoval, zmotni predpostavki, da lahko edino dogodki, ki nastopijo za časa našega življenja, vplivajo na vrednost, ki jo ima naše življenje za nas. Toda če si je, kot se verjetno strinjamo, v primeru, ko je daljše življenje za nas boljše od krajšega, prvo razumno močneje želeti od drugega, ali ni potem dogodek, ki naše življenje skrajša, s tem ko povzroči njegov predčasen konec – naša predčasna smrt namreč – za nas škodljiv, ne glede na to, ali bomo zanj dejali, da se je zgodil še za časa našega življenja, ali pa ga bomo raje postavili v čas po njem? Podobno kot velja, da je, če je zame razumno, da (po)skrbim za srečo in blaginjo lastne žene in otrok, v mojem osebnem interesu, da so le-ti maksimalno srečni in preskrbljeni *v vsakem trenutku svojega življenja*, torej *tudi po moji smrti!*

Poljubnemu dogodku, vključno z našo lastno smrtjo, torej ni treba izpolnjevati eksistenčnega pogoja, da bi nam lahko škodil ali koristil. Zavrnitev omenjenega dopolnila pa ni edina pot iz zagate, v katero nas pahnejo nekatera med filozofi priljubljena pojmovanja osebnega interesa. Ne pozabimo, iz predstavljenih analiz pojma osebnega interesa neposredno izhaja zgolj načelna neškodljivost in brezkoristnost vseh tistih dogodkov, ki nastopijo v času našega neobstoja – da sodi v to kategorijo tudi predčasna smrt (tj. izid bolj ali manj dolgotrajnega procesa umiranja), je, kot sem že opozoril (glej opombo 8), skrajno dvomljiva domneva.[17] Namesto brezplodnih ugibanj o tem, ali je smrt sestavni del življenja,

[17] Dvome o tej domnevi dodatno krepijo polemike o tem, kdo ali kaj pravzaprav dočaka konec svojega obstoja v možganski smrti (tj. smrti, kakor jo definirajo vodilne svetovne zdravstvene ustanove). Mackie (1999), denimo, dokazuje, da je vsaj včasih to, kar ostane po smrti, mrtev človek, mrtva oseba oz. oseba v obliki trupla. Če osebo razumemo v tradicionalnem pomenu, torej kot misleče bitje, obdarjeno s sposobnostjo samozavedanja in samorefleksije, ki je podlaga njeni osebni identiteti (njeni identiteti kot te določene osebe), potem to, kar preživi našo lastno smrt, seveda ne more(mo) biti (mi kot) oseba. Iz tega pa še ne izhaja, da *jaz* ne morem preživeti svoje smrti – za izpeljavo takega sklepa bi morali namreč dodati (sporno) premiso, da je vsak človek bistveno oseba in da zato v trenutku, ko preneha biti oseba, preneha obstajati (kot to, kar po

mejna točka prehoda ali dogodek/stanje onkraj nje, je bolj smiselno dilemo zastaviti drugače. Ali je naša predčasna smrt v našem interesu ali ne oz. ali je za nas dobra ali ne, bo moralo biti v vsakem primeru odvisno od tega, ali bi si tisti, ki jih razumno skrbi za nas, za(radi) nas želeli, da živimo raje krajše kot daljše življenje, ali ne. In vsaj tedaj, kadar je prvo za nas boljše od drugega, je težko dojeti, zakaj si v razumni skrbi za nas ne bi mogli želeti, da bi raje umrli prej kakor kasneje.

7.2. Domnevna brezkoristnost in neškodljivost predčasne smrti

Lotimo se zdaj še druge, bolj resne pomanjkljivosti. Oderbergov argument proti uboju iz usmiljenja ne skriva svojega duhovnega porekla. Gre za zrcalno podobo Epikurjevega "dokaza", da smrt ne more biti slaba za tistega, ki umre – le da načelno nezmožnost smrti, da bi lahko subjekt življenja oškodovala, v sklepu zamenja njena načelna nezmožnost, da bi mu lahko koristila.

Tu je rekonstrukcija argumenta v obeh različicah (Grey, 1999):

(1) škoda nas vedno doleti – oz. korist vedno prejmemo – v določenem trenutku;

(2) v poljubnem trenutku smo ali živi ali mrtvi;

(3) smrt nam za časa življenja ne more ne škoditi in ne koristiti;

(4) smrt nam tudi po smrti ne more ne škoditi in ne koristiti;

torej

(5) smrt nam torej v nobenem trenutku ne more škoditi ali koristiti;

torej

(6) smrt nam niti ne škodi niti ne koristi.

Oderbergov argument vzbuja v bralcu podobno nejevero, kot so jo nekoč morali izkusiti Epikurjevi bralci. Oderbergova razlaga o tem, zakaj neki naj bi bilo iluzorno pričakovati, da bomo s pospešitvijo smrti neozdravljivo bolnemu koristili, namreč implicira, da sta obe ideji, tako tista, da je smrt včasih dobra za tistega, ki umre, kot ona, da je zanj praviloma slaba, enako nekoherentni.[18] Kot

svojem bistvu je). Tudi številni drugi avtorji (denimo Olson) opozarjajo, da smo ljudje bistveno živali, človeški organizmi, in ne osebe, zato – kot človeški organizmi – ne prenehamo nujno obstajati v trenutku, ko umremo v skladu z veljavnimi uradnimi kriteriji za ugotavljanje smrti. Ravno nasprotno, po svoji uradni smrti obstajamo, vse dokler ohranimo zadostno število organskih delov, ki smo jih imeli kot živi človeški organizmi, in so ti organizirani na dovolj podoben način. Če imajo Mackie in njegovi somišljeniki prav in so trditve kot "Ležal je na odru", "Njegovo truplo so upepelili dva dni po smrti", "Njegovega pogreba se je udeležilo veliko ljudi" povsem smiselne (ker pač govorijo o mrtvem človeškem organizmu ali bitju), odpira to načelno možnost, da nam lahko drugi s svojimi odločitvami in dejanji koristijo ali škodijo tudi še po smrti – čeprav seveda ne več kot osebi – in da lahko, v nasprotju z Oderbergovimi pomisleki, tudi posmrtno dogajanje izboljša ali poslabša naš položaj. Oderberg tak sklep težko zavrne, Češ da lahko koristimo in škodimo samo osebam, ker pa smrt naredi konec nam kot osebi, nam ne more biti v korist. Za možnost, da prejmemo določeno korist oz. utrpimo določeno škodo, po njegovem namreč zadošča že sam naš obstoj, da ljudje nujno obstajamo *kot osebe*, pa je od tega neodvisna trditev, ki jo preprosto predpostavi.

[18] Bolj formalno: Če nam smrt (kot dogodek) ne bi mogla koristiti (zato ker po njej ne obstajamo, da bi lahko uživali koristi od nje), potem nas (iz istega razloga) tudi oškodovati ne bi mogla (kajti po njej ne obstajamo, da bi lahko utrpeli tako ali drugačno škodo). Toda smrt nas očitno lahko (in praviloma tudi nas) oškoduje. Torej ni res, da nam smrt ne more koristiti.

taka pa, nas opozarja zdrava pamet, dokazuje preprosto preveč. Vsi se namreč – z izjemo Epikurja in, kot kaže, Oderberga – strinjamo, da nas predčasna smrt lahko oškoduje: kadar nas prikrajša za dobrine prihodnjega življenja, naredi konec nam kot osebi, razvrednoti naše napore in odvzame smisel našim prizadevanjem, in še iz kopice drugih razlogov. Nič drugače ni z ubojem oz. namerno povzročitvijo smrti nekoga, ki bi v nasprotnem še nekaj časa živel – v tem primeru ne sodimo le, da smo mu kratili pravico do življenja in torej v tem smislu storili krivico, temveč tudi, da smo ga prikrajšali za marsikaj dobrega, kar je ena od najbolj tipičnih oblik oškodovanja.[19] Toda če je povsem mogoče, da je smrt osebi, ki umre, v škodo, potem mora biti enako mogoče, da ji lahko tudi koristi. Tak sklep izhaja neposredno iz povsem neproblematične domneve o simetričnosti koristi in škode – v skladu z njo vsem tistim bitjem, ki jih lahko oškodujemo, lahko tudi koristimo, oz. vse priložnosti za oškodovanje so obenem tudi priložnosti za okoriščanje.

Oderbergov eksistenčni pogoj za korist oz. uslugo je, skratka, očitno prezahteven.[20] Od bralca pričakuje, da bo meni nič tebi nič "požrl" dve protiintuitivni implikaciji – da predčasna smrt ne more škoditi tistemu, ki umre, in da nikogar ni mogoče oškodovati s tem, da ga ubijemo.[21]

Da se Epikur-Oderbergovo vztrajanje na eksistenčnem pogoju za korist in škodo bode s celo vrsto naših trdnih intuicij, je resen, a sam po sebi nezadosten pomislek. Na srečo ga lahko dopolnimo z dovolj prepričljivo rešitvijo uganke o škodljivosti predčasne (ali katere koli) smrti. Naj spomnim, vrednostna sodba o predčasni smrti na nek težko opredeljiv način parazitira na vrednostni sodbi o življenju, ki ga konča oz. onemogoči, slednja pa na (vsaj približni) oceni o tem, za koliko dobrin, ki bi jih bilo vsebovalo naše daljše življenje, nas je s tem

[19] To seveda ne pomeni, da se, potem ko smo uboj enkrat moralno obsodili, težko izognemo sodbi o njegovi škodljivosti. Čeprav uboj človeka bolj ali manj enoglasno obsojamo kot vsaj *prima facie* napačen, če že ne moralno neopravičljiv, iz tega še ne moremo sklepati, da je takšen zato, ker je smrt za umrlega škodljiva oz. ker ga je za nekaj oškodovala. Včasih je namreč naše ravnanje napačno, čeravno z njim nikomur ne škodimo, in nekateri filozofi vidijo v tem dokaz, da napačnosti ravnanja ni mogoče skrčiti na njegovo škodljivost za nekoga, pravilnosti pa ne enačiti s koristnostjo, in da so torej t.i. *person-affecting* morale, kamor sodi tudi konsekvencializem, zgrešene (za podrobnosti omenjene razprave glej Parsons, 2003). Če pa je dejanje načeloma lahko napačno (pravilno) tudi v primeru, ko z njim nikomur ne škodimo (koristimo), zakaj, bi se lahko vprašal nasprotnik, ne bi to veljalo tudi za uboj? Odgovor je preprost: zato ker ima stališče o neškodljivosti smrti celo vrsto protiintuitivnih implikacij. Naj omenim samo eno: trditev, da nam naša lastna smrt ne more škoditi – ne za časa našega življenja, ne v trenutku prehoda v neobstoj, in ne kasneje, ko nas ni več je nezdružljiva z našo trdno intuicijo, da ni le povsem mogoče nekomu groziti s smrtjo, temveč da nas bo taka grožnja, če je izrečena iskreno, upravičeno zaskrbela. Iz omenjenega stališča pa, ravno nasprotno, izhaja, da nikomur ni mogoče groziti s smrtjo, saj bi moral biti predmet grožnje za naslovnika po definiciji neko zlo, smrt pa, kot smo videli, nikoli ne more biti slaba (zlo) za tistega, ki umre. Pojma smrtne grožnje oz. grožnje s smrtjo bi se morali, skratka, po tem pojmovanju zaradi njegove protislovnosti znebiti, tako zahtevo pa je težko vzeti resno.

[20] Kako sploh razumeti eksistenčni pogoj za oškodovanje oz. delanje usluge? Ali mora prejemnik škode/koristi obstajati v trenutku nastopa škodnega dejanja/usluge ali pa zadošča, da obstaja v poljubnem trenutku po njem? Prva zamisel je očitno zgrešena, ker v nasprotnem nikogar ne bi mogli oškodovati z odločitvami, ki smo jih sprejeli, oz. dejanji, ki smo jih storili pred njegovim spočetjem oz. nastankom. Feldmanov primer z očetom, ki je zaradi alkoholizma izgubil delo, zaradi česar sta se bila z mamo prisiljena preseliti v zanikrno in s kriminalom zaznamovano predmestje, kjer se je otrok rodil in rasel v neoptimalnih razmerah (glej spodaj), in Feinbergova (Feinberg, 1997) razprava o onesnaževanju okolja, s katerim že zdaj povzročamo nepopravljivo škodo prihodnjim, še nerojenim generacijam ljudi, pa prav nasprotno kažeta, da je še kako mogoče oškodovati osebo (ali ji storiti uslugo) z nečim, kar smo storili v času, ko sploh še ni obstajala. A tudi drugo tolmačenje eksistenčnega pogoja za škodo/korist se, kot dokazujem v nadaljevanju, ne odreže nič bolje.

[21] Do uboja imamo lahko še naprej take ali drugačne moralne zadržke, le da svoje moralne obsodbe ne bomo mogli opreti na očitek o njegovi škodljivosti.

prikrajšala.

Brž ko si uganko o zlu oz. škodljivosti predčasne smrti zastavimo tako, odpadeta obe vrsti pomislekov v zvezi z razumnostjo odločitve za predčasno smrt – tako tisti o nespoznatnosti smrti (Devine) kot oni o protislovnem miselnem temelju morebitne preference zanjo (Oderberg). Kako je torej lahko stanje stvari "umrl sem 10. avgusta 2006, v starosti 40 let" zame slabo ali pa slabše od stanja stvari "umrl sem 15. septembra 2036, v starosti 70 let", oz. kako je lahko moja smrt 10. avgusta 2006 zame bolj škodljiva od moje smrti 15. septembra 2036, ko pa vendar po lastni smrti – ne glede na to, v katerem trenutku mojega življenja naj bi me ta zanj prikrajšala – ne obstajam več in zato nesreče predčasne smrti ne morem doživeti oz. me zlo lastne smrti sploh ne more doleteti? Odgovor si lahko izposodimo pri Feldmanu (1993): stanje stvari je lahko zame slabo ne glede na to, ali nastopi, preden pričnem obstajati, v času mojega obstoja ali pa po njem. Da bi bil poljuben dogodek zame škodljiv, mora izpolnjevati en sam pogoj – stopnja blaginje, ki jo uživam v svojem življenju, mora biti v najbližjem možnem svetu, v katerem ta dogodek nastopi, nižja od tiste v najbližjem možnem svetu, kjer taisti dogodek izostane. Feldman (1993) navaja lep primer, kako nas lahko oškoduje dogodek, ki je nastopil pred našim obstojem – oče izgubi službo, se zapije, z mamo sta se prisiljena preseliti v siromašno predmestje, kjer me spočneta in nato v zanikrni šoli pridobim pomanjkljivo izobrazbo. Enak mehanizem, namreč vpliv na stopnjo ali količino blaginje, ki smo je deležni za časa svojega življenja, pojasnjuje škodljivost dogodkov, ki nastopijo po koncu našega obstoja – le da ti na stopnjo oz. količino naše blaginje vplivajo nekoliko drugače, v obliki prikrajšanja za srečo/blaginjo in ne povzročanja zla ali nesreče, kot velja za dogodke iz časa pred našim obstojem.

Ali ni tak popravek našega običajnega pojmovanja škode oz. oškodovanja (in posredno koristi oz. delanja usluge) morda arbitraren in pisan na našo kožo našim trenutnim teoretskim potrebam? V skladu z njim je namreč dogodek za nas škodljiv tudi v primeru, ko nam prepreči, da bi prejeli ali obdržali nekaj, kar je dobro za nas, in nam izgube ne povrne s kako drugo primerljivo dobrino.[22] Do oškodovanja lahko, skratka, pride na dva načina: z uničenjem dobrin ali pa s prikrajšanjem zanje. Smrt uporablja kar oba: ene dobre stvari (dragocene spomine, sposobnosti, zmožnosti, obete, odnose) uniči, za druge (priznanja za dosežke, prihodnja ugodja, zadovoljitve želja glede prihodnosti ...) pa nas prikrajša. Če se omejim na slednje – smrt je za nas škodljiva vedno, kadar nas prikrajša za določene dobre stvari (denimo za prihodnja prijetna doživetja, izpolnitev želja in preferenc, uresničitev načrtov, zadoščenje ob spoznanju, da naša prizadevanja niso bila zaman, ipd.), ne da bi nam njihovo izgubo povrnila z drugimi dobrimi stvarmi. Prikrajšanje, lastno smrti, pa je hkrati nekaj posebnega, ker vključuje izgubo ali izničenje subjekta škode oz. koristi. (Luper, 2002) Smrt tako ni škodljiva zavoljo kake nedobrodošle osebne okoliščine, kakršna je, denimo, bolečina, temveč zato, ker odstrani dobre okoliščine, ki so prisotne v nas

[22] Luper (2002) ga imenuje pojmovanje oškodovanja-v-obliki-onemogočanja [*preclusion view of harm*]

oz. ki nas sploh šele vzpostavljajo in ohranjajo. Smrt je škodljiva za tistega, ki umre (kadar je taka), ker prekine vitalne življenjske procese in zmožnosti ter dobrine, ki jih le-ti omogočajo. Če vzamemo, da je življenje poglaviten izvor dobrih stvari (s tem se še ne obvežemo k precej močnejši sodbi, da je življenje samo nekaj brezpogojno dobrega), potem ni težko razumeti zla smrti – ta nas namreč prikrajša za priložnost, da bi dobrine uživali oz. doživeli. Denimo, če smo hedonisti in verjamemo, da so stvari slabe za nas le, če nam povzročajo bolečine (povečajo bolečino oz. zmanjšajo ugodje), potem bomo smrt črtili zato, ker odstrani nujen pogoj za to, da bi bili še kdaj deležni česar koli dobrega, namreč za zmožnost občutenja ugodja – hkrati pa to pojasni, zakaj nas kot zapriseženе hedoniste ne bo skrbelo, da se nam morebiti kaj hudega ne bi zgodilo še po smrti, ko na dogajanje nimamo več vpliva.

V opisanem mehanizmu oškodovanja ni, skratka, nič skrivnostnega – predčasna smrt skrajša naše življenje, s tem pa navadno (ne pa vedno) tudi zmanjša vrednost, ki jo ima le-to za nas; kadar je vrednost prihodnjega življenja negativna (kadar le-to vsebuje več slabih kot dobrih stvari), pa predčasna smrt, ravno nasprotno, prepreči, da bi življenje izgubljalo vrednost, ki jo ima za nas; krajše življenje v takem primeru vsebuje več stvari, ki so za nas dobre (oz. manj takih, ki so za nas slabe), od daljšega, zaradi tega je za nas boljše, predčasna smrt pa izjemoma koristna in dobrodošla.

7.3. Posmrtne krivice in grehi

Naj v preostanku članka svojo tezo, da nam lastna smrt lahko škodi ali koristi, podprem še z enim argumentom. Tudi ta je zgolj posreden, opira pa se na naše trdne intuicije (ki jih Oderberg kar tako mimogrede odpravi), da je mogoče osebi tudi po njeni smrti storiti krivico, jo oškodovati oz. z njo ravnati na nedopusten način. Edina prepričljiva razlaga in utemeljitev za tako prepričanje, ki se je lahko domislimo, je, da določene pravice in/ali interese pač ohranimo tudi še po svoji smrti. Ridge (2003) tako, denimo, dokazuje, da imamo do mrtvih ti. reparacijske (popravne) dolžnosti. Če smo nekoga v času njegovega življenja oškodovali, potem smo mu *prima facie* dolžni poravnati škodo, ki jo je utrpel zaradi našega ravnanja. Če tega ne moremo storiti za časa njegovega življenja, smo to pač dolžni storiti po njegovi smrti. Nič drugače ni z dogovornimi dolžnostmi – če smo pokojnemu prijatelju pred smrtjo obljubili, da bomo uničili njegova intimna dnevniška razmišljanja, pa jih namesto tega čez čas objavimo, smo ne samo prelomili dano obljubo in s tem prekršili svojo moralno dolžnost, temveč smo ga, če je bila njegova zahteva preudarna, za povrh vsega še oškodovali za to ali ono dobrino: za dobro ime, ugled, zaupanje, ali kar koli je že hotel zavarovati z uničenjem svojih dnevniških zapiskov.

Ideja, da lahko mrtvim osebam dolgujemo tako ali drugačno naravnanost ali ravnanje, ni znak miselne zmede, temveč se opira na drugo, manj sporno idejo, da je namreč osebi mogoče narediti uslugo oz. koristiti, tudi ko je enkrat umrla. En tak, vsem domač primer posmrtne usluge je uresničenje oz. izpolnitev

pokojnikovih želja glede prihodnosti. Denimo, da si je oče silno želel, da bi se njegov sin s pomočjo prihrankov izšolal in s pomočjo kvalitetne izobrazbe povzpel po družbeni lestvici, da je v življenju vse podredil temu cilju in da se je v ta namen vseskozi, do svoje prezgodnje smrti, dosledno odrekal lastnemu udobju. Če po njegovi predčasni smrti prevzamemo skrbništvo nad osirotelim sinom, poskrbimo za to, da prihranki v vmesnem času vsaj ohranijo, če ne celo povečajo svojo vrednost, in jih nato smotrno in premišljeno naložimo v fantov študij, ali nismo v tem primeru preminulemu naredili usluge, skratka storili nekaj, kar je v nekem smislu dobro zanj, kljub temu da sploh ne obstaja več? Kako drugače pojasniti naše trdne intuitivne sodbe v takih in podobnih primerih, če ne s tem, da s podporo osirotelemu sinu nismo naredili usluge le njemu, ampak v nekem (resda težko določljivem) smislu tudi preminulemu očetu?

Do podobnega sklepa nas pripeljejo naše intuicije, da je umrlim osebam mogoče storiti krivico – če imajo pravico do tega, da spoštujemo njihovo poslednjo voljo, pa le-te namenoma ne upoštevamo, smo jim storili krivico; enako velja za pravico do dobrega imena, ki jim jo kratimo, če po njihovi smrti o njih razširjamo zlonamerne govorice. Če mrtvim lahko storimo krivico, pa mora biti res, da so lahko nosilci določenih pravic, in ker pravice varujejo interese (oz., po močnejši trditvi, ker imajo lahko samo bitja z interesi pravice), morajo posledično imeti tudi interese, h katerih uresničitvi lahko po svojih močeh prispevamo ali pa jo onemogočimo.[23] Feinberg (1980: 64) ponuja naslednjo razlago tega na prvi pogled presenetljivega dejstva:

“Predmeti interesa določene osebe so ponavadi dogodki, ki si jih ta želi ali si zanje prizadeva, nastopijo pa zunaj njenega neposrednega izkustva in v prihodnosti. Ker je tako, območje koristi in škode za osebo nujno presega njeno subjektivno izkustvo in je celo daljše od njenega biološkega življenja.”

Škodo potemtakem utrpimo vedno, kadar kak dogodek objektivno onemogoči uresničitev kakega od naših interesov (ki so povezani z našimi željami in cilji) – subjektivni občutek razočaranja ob spoznanju, da se naša želja ni izpolnila ali da zastavljenega cilja nismo dosegli, zato za oškodovanje ni potreben; in ker ima smrt pogosto prav tak učinek na interese preminule osebe, razumno obžalujemo smrt vedno, kadar ta subjektu življenja onemogoči uresničenje katerega od njegovih interesov.

Vzemimo, da je Maja celo svoje življenje posvetila humanitarnemu poslanstvu. V preteklosti sama žrtev fizične zlorabe in nasilja svojega zakonskega partnerja, je pred davnimi leti ustanovila organizacijo *Konec nasilju v družini.* Ta se je po zaslugi njenega predanega dela iz lokalnega društva sčasoma prelevila v nacionalno združenje, ki zdaj upravlja z dvajsetimi materinskimi domovi, v

[23] Feinberg (1980), denimo, iz dejstva, da lahko osebe po smrti ohranijo določene pravice, sklepa, da ima vsak od nas določene interese, ki zmorejo nekako preživeti našo smrt – v interesu vsakogar od nas je, denimo, da se izpolnijo naši življenjski načrti, spoštuje naša poslednja volja in ohrani naše dobro ime. In ker lahko na uresničitev teh interesov (v pozitivnem ali negativnem) vplivajo tudi dogodki po naši smrti (razvrednotenje naših prizadevanj, poneverba oporoke, blatenje), nam mora biti mogoče kot njihovim nosilcem koristiti ali škoditi tudi še po naši smrti.

katerih je zaposlenih dvainsedemdeset strokovnjakinj in kamor se lahko pred nasiljem v družini naenkrat zateče skoraj štiristo žensk z otroki. Ker so Majo zaradi zahrbtne bolezni v zadnjih dveh letih postopoma zapuščale moči, je vodenje organizacije vse bolj prepuščala svoji dolgoletni zvesti prijateljici Martini. Preden je Maja lansko jesen v boju z boleznijo podlegla, ji je ta svečano obljubila, da bo nadaljevala njeno človekoljubno poslanstvo. Komaj šest mesecev kasneje pa je Majino življenjsko delo razvrednoteno in uničeno – preiskava, ki so jo sprožile govorice o poneverbah in nesmotrnem trošenju davkoplačevalskega denarja, razkrije, da je hudo zadolžena Martina državne subvencije in posojila, najeta v imenu organizacije, na skrivaj preusmerjala na svoj zasebni račun in porabila za vračilo svojih dolgov, papirje pa ustrezno ponaredila. Revizija odkrije, da je organizacija močno zadolžena, zaradi senzacionalističnega poročanja medijev začnejo naglo usihati denarna nakazila zasebnikov in bore tri mesece po razkritju škandala se organizacija znajde v stečaju. Martina poskuša na sodnem procesu za povrh očrniti Majo, ki si s poneverbami ni umazala rok, da bi se na ta način znebila vsaj dela osebne odgovornosti in kar se da zmanjšala grozečo kazen. Čeprav ji obtožb nazadnje ne uspe dokazati, pade tudi na Majino ime črn madež. Materinske domove zaradi neporavnavanja obratovalnih stroškov in neizplačil osebnih dohodkov zaposlenim drugega za drugim zaprejo in končno na dražbi prodajo lastniku verige počitniških domov.[24]

Ali je Martina s poneverbo in goljufijo, ki sta razvrednotili Majino življenjsko delo, Majo oškodovala, kljub temu da novica o tem slednje ni mogla ne doseči in ne prizadeti, celo kljub temu, da Maja v času, ko je šlo njeno delo v nič, sploh ni več obstajala? Martina je nedvomno prelomila besedo, ki jo je dala Maji ob njeni smrtni postelji, izdala je njeno zaupanje, izkoristila jo je ter ji z izmišljenimi obtožbami umazala ime. In končno, s svojim ravnanjem ji je storila krivico, saj je zavestno žrtvovala vsaj nekaj nedeljenega spoštovanja in občudovanja, ki ga je Maja dotlej upravičeno uživala v javnosti, s tem pa jo prikrajšala za nekaj, kar ji pripada in kar bi lahko, če bi še živela, glede na svoje zasluge upravičeno zahtevala ali pričakovala.

Toda če lahko nekomu po smrti storimo krivico, ga izkoristimo, izdamo njegovo zaupanje ali do njega ravnamo narobe, zakaj ga potem ne bi mogli tudi oškodovati? Kot pravi Feinberg: “Če prelomimo dano obljubo, smo nekomu storili krivico [wronged], in kdo drug je to kot oseba, ki smo ji obljubo dali? Koga drugega ogoljufamo, kadar zlorabimo zaupanje nekoga, kot tistega, čigar zaupanje smo izdali? In če po krivici nekomu umažemo dobro ime, komu smo to storili, če ne osebi, ki smo jo lažno obtožili? Če ni posebne ‘zagate s subjektom’ v primeru krivice, storjene mrtvi osebi, zakaj neki bi pogrešali subjekt v primeru oškodovanja, še zlasti če je naše ravnanje vsaj delno krivično, zato ker smo nekomu prizadejali nepopravljivo škodo?” (prav tam: 68) Oderberg bi se takemu sklepu težko izmaknil s priznanjem, da so vsi očitki, naslovljeni na Martino, utemeljeni, le tisti o oškodovanju da ne drži. V svoji intuitivni sodbi o tem, da je

[24] Zamisel za ta primer sem si izposodil pri Feinbergu (1980: 67).

bilo Martinino ravnanje do Maje krivično ali vsaj napačno, namreč po vsem sodeč potihem predpostavljamo, da je prva drugi z blatenjem, poneverbami in goljufijo prizadejala nepopravljivo in nenadomestljivo škodo – škodljivost bo preprosto nepogrešljiv del sleherne zadovoljive razlage o našem vtisu, da je ravnala krivično in (v toliko) napačno. Včasih je torej oškodovanje bistven element izkoriščanja, izdaje zaupanja ali krivičnega oz. napačnega ravnanja do mrtvega, in kadar je tako, bomo težko – razen za ceno nedoslednosti – zanikali, da je do oškodovanja sploh prišlo, češ da je že smrt odstranila potencialnega oškodovanca.

Razprava o tem, ali je mogoče pravice ohraniti še po svoji smrti, bi nas preveč oddaljila od osrednje teme pričujočega članka. Naj zato zadošča naslednji komentar. Na podlagi naših trdnih intuicij, da mrtvim dolgujemo tako ali drugačno ravnanje, je prav gotovo prenagljeno sklepati, da ti ohranijo take ali drugačne pravice še po svoji smrti, še več (kot to počne Feinberg in zaradi česar ga kritizira Wellman, 1995), da je to mogoče le, če so jih preživeli taki ali drugačni njihovi interesi. Pa vendar, tudi če bi imele pravice še kake druge izvore razen interesov in bi torej obstajala še druga pojasnila za naše intuicije o krivičnem ravnanju z mrtvimi poleg tistih, v katerih jim pripisujemo posmrtne interese, je tak pripis potreben vsaj za razlago naših enako trdnih intuicij o *škodljivosti* posmrtnega ravnanja. Škodimo in koristimo lahko namreč samo bitjem s takimi ali drugačnimi interesi, ki jih je mogoče onemogočiti ali uresničiti (Feinberg, 1997: 145), in če za mrtve to ne bi veljalo, bi bile naše intuicije o prizadejani škodi nujno zgrešene.

Kakor koli, prepričljivost argumenta v podporo moji osnovni tezi, da nam smrt lahko škodi ali koristi in da jo je v prvem primeru razumno odlagati, v drugem pa pospešiti, ni odvisna od za mnoge sporne premise, da (kot meni Feinberg) lahko določeni interesi preživijo našo smrt, da jih torej ohranimo tudi po njej in da je mogoče njihovo uresničitev zato spodbuditi ali onemogočiti, s tem pa nam koristiti ali škoditi, tudi po naši smrti. V članku sem namreč dokazoval precej šibkejšo tezo – da predčasna smrt praviloma onemogoči uresničitev prihodnjih interesov žive osebe, in kadar je tako, je zanjo škodljiva; včasih pa ji te interese, nasprotno, pomaga uresničiti, in takrat je zanjo koristna. Razlika ni zanemarljiva. Če jo ponazorim s pomočjo Luperjevega (Luper, 2004) posrečenega izrazja – moj namen je bil dokazati ti. smrtno tezo *[mortem thesis]*,[3] ki pravi, da smrt lahko oškoduje umrlega (in v primeru, ko nastopi predčasno, to praviloma tudi zares stori), ne pa precej močnejše posmrtne teze *[post- mortem thesis*], po kateri nas lahko oškodujejo tudi dogodki, ki nastopijo po naši smrti oz. po tem, ko smo prenehali obstajati.[25]

[25] Kaj pa morebiten očitek, da to nemara dokazuje, da lahko nekomu z dejanji koristimo ali škodimo tudi po njegovi smrti, ne pa tudi, da mu je lahko *njegova smrt* v škodo ali korist? Tak očitek je že na prvi pogled neresen. Težko je namreč verjeti, da bi bila lahko posmrtna teza resnična, smrtna pa ne. Če naj bo namreč mogoče osebo oškodovati ali ji koristiti po njeni smrti, mora ta ohraniti določene lastnosti (tipično: interese) iz časa pred smrtjo tudi v trenutku njenega nastopa in po njem. Do podobnega sklepa nas pripelje tudi premislek o primerjalni pojasnjevalni moči ene in druge teze. Škoda, ki jo živi osebi prizadene smrt, je take vrste in velikostnega reda, da je bodisi le malo verjetno ali pa celo povsem izključeno, da bi preminula oseba po njej lahko utrpela še kakšno drugo škodo. V primeru, da sprejmemo smrtno tezo, posmrtno pa zavrnemo, nam

7.4. Koristnost predčasne smrti

Večino prostora sem porabil za dokazovanje, da se Epikur in njegovi sodobni pristaši[26] motijo, ko zanikajo, da bi nam (predčasna) smrt lahko škodila oz. da bi bilo stanje predčasnega neobstoja, ki z njo nastopi, za nas lahko slabo oz. slabše od neprekinjenega obstoja. Še tako naklonjenemu bralcu bi znalo na tem mestu poiti potrpljenje. Mar ni bil moj deklariran namen vseskozi ravno nasproten, namreč pokazati, da je smrt vsaj včasih v interesu tistega, ki umre, da je zanj koristna, dobra, zaželena in da ji je zato vsaj v primerih, ko je taka, razumno dati prednost pred nadaljnjim življenjem?

Vprašanju "Kdaj, če sploh kdaj, je predčasna smrt koristna za tistega, ki umre?" sem se doslej namenoma izmikal. Razlog za to je preprost. Nanj je mogoče odgovoriti le v splošnem in zato abstraktno: predčasna smrt nam koristi takrat (in samo takrat), kadar je edini način, da svoje življenje izboljšamo (oz. preprečimo, da bi se poslabšalo), ta, da ga skrajšamo.[27] In kdaj je ta pogoj izpolnjen? To je v celoti odvisno od naših konkretnih predstav o dobrem življenju. Če skupaj s hedonisti verjamemo (kar dandanes velja le za redke med nami), da je človeško življenje za tistega, ki ga živi, tem boljše, kolikor večji presežek ugodja nad bolečino vsebuje, bo pričelo naše življenje izgubljati svojo vrednost za nas (oz. bo pričela stopnja blaginje, ki smo je v njem deležni, upadati) tedaj, ko bodo postajale priložnosti za radostna, izpolnjujoča doživetja čedalje redkejše in se bo razmerje med bolečimi in prijetnimi epizodami nepovratno obrnilo v prid prvih. Količina, intenzivnost in vrsta ugodja seveda niso edina merila človeške blaginje ali sreče. K temu, kako dobro se življenje odvija za posameznika, ki to življenje živi, vsaj toliko, če ne še več prispevajo druge stvari: zdravje, varnost, ljubezen, prijateljstvo, osebna svoboda, izpolnjujoča služba, dosežki, kreposti, pozitivna samopodoba, avtonomnost, integriteta, spoštovanje, znanje, razvijanje talentov in potencialov, razumevanje, umetniška in/ali znanstvena ustvarjalnost, na kratko, udeležba v celi vrsti dragocenih odnosov, dejavnosti in ustanov. Moj poduk je zato naslednji: ne glede na to, kako obsežen seznam sestavin dobrega človeškega življenja vzamemo (in seznamov je vsaj toliko kot njihovih avtorjev) in kaj vse bi želeli dodati količini teh stvari na seznamu meril za človeško blaginjo (strukturo dobrin, stopnjo njihovega medsebojnega ujemanja, razporeditev v času ali kaj četrtega), bo sodba o vrednosti predčasne smrti vedno v nekem smislu parazitirala na sodbi o vrednosti življenja, ki smo ga živeli, v primerjavi s tistim, ki bi ga lahko živeli, če nam smrt tega ne bi preprečila. Če nas bo predčasna smrt prikrajšala za celo vrsto stvari z zgornjega seznama, se ji bo razumno izogniti; če nam bo s skrajšanjem življenja prihranila le bolezen, trpljenje, razočaranje, nemoč, odvisnost, neuspeh, malodušje, izneverjena pričakovanja, spodletele načrte, brezplodna prizadevanja, neobrestovane napore in izgubo življenjskega

torej prva pomaga pojasniti, zakaj druga ne more biti resnična – se pravi, zakaj nas po tem, ko nas je oškodovala smrt, ni več mogoče oškodovati -, obratno pa to ne velja – da nas je mogoče oškodovati tudi še po smrti, je vsaj *prima facie* nezdružljivo s tem, da smrt sama za nas ne more biti škodljiva. (Luper, 2004)

[26] Poleg že omenjenega Oderberga sodi mednje vsaj še Stephen E. Rosenbaum. Za domiseln sodobni zagovor Epikurjeve "absurdne teze" glej Rosenbaum (1993a in 1993b).

[27] Za podrobnejšo obravnavo enega takega, nikakor ne osamljenega primera glej Klampfer (2002).

smisla, pa jo bo veljalo pozdraviti in ji pomirjeno stopiti nasproti. Sodba o tem, ali se nahajamo v okoliščinah prve ali druge vrste, praviloma ne bo enostavna, vsaj v načelu pa se ne bo pomembneje razlikovala od vsakodnevnih implicitnih sodb, ki so podlaga našemu občutku (ne)sreče oz. (ne)zadovoljstva s tem, kar nam življenje nudi.

8. Zaključek

V pričujočem članku sem dokazoval, da je odločitev, da bomo raje umrli prej kot kasneje, lahko povsem preudarna, in da je taka vsaj takrat, kadar je krajše, predčasno prekinjeno življenje za nas boljše od daljšega, neprekinjenega. Z drugimi besedami, kadar velja, da smo bili v svetu, v katerem je smrt predčasno prekinila naše življenje, deležni večje stopnje ali količine blaginje kot v onem, kjer se to ni zgodilo. Predčasna smrt nas torej lahko oškoduje, lahko pa nam tudi koristi oz. naredi uslugo – oboje v enaki meri temelji na njeni zmožnosti, da kroji dolgost življenja, preko nje pa odločilno vpliva na dvig in padec vrednosti, ki jo ima življenje za nas, oz. stopnje ali količine blaginje, ki jo bomo uživali v njem. Strah pred smrtjo je morda res, kot svari Epikur, pogosto pretiran in brez razumne podlage, a vsaj ideja o škodljivosti smrti ni v sebi protislovna. Enako velja za precej redkejše radostno pričakovanje smrti – to se morda res pogosto opira na zmotno presojo, a vsaj za svojce tolažilna misel, da je bila smrt pokojniku v uteho, je sama v sebi skladna.

V članku še zdaleč nisem skušal rešiti vseh filozofskih ugank o naravi in vrednosti smrti. Bojim se, da to tudi Feldmanu in Vellemanu, na katerih izvirne zamisli sem se opiral, ni uspelo.[28] Njun pristop k fenomenu smrti pa se je vsaj v kontekstu pričujoče razprave kljub temu izkazal za plodnega – zlo smrti je v resnici mogoče razumeti le na en način, namreč iz razkoraka med vrednostjo dveh življenj, krajšega in daljšega, dejanskega in možnega, tistega, ki smo ga živeli in predčasno doživeli, in onega, ki bi ga lahko bili živeli, če ga smrt ne bi bila v nekem določenem hipu prekinila. Bolj ko je omenjeni razkorak v prid slednjemu, slabše je za nas stanje neobstoja (v primerjavi z nadaljnjim obstojem) in bolj škodljiva je za nas predčasna smrt; bolj ko je v prid prvemu, boljše je za nas stanje neobstoja in koristneje je za nas, da čim prej umremo.

Ko se megla sofizmov enkrat razkadi, se razjasni tudi filozofsko nebo. Če dobro razmislimo, se naše prepričanje, da nam predčasna smrt praviloma škodi, izjemoma pa lahko tudi koristi, lepo ujema s celo vrsto naših drugih prepričanj: da je z ljudmi mogoče ravnati narobe tudi še po njihovi smrti, torej imamo do

[28] Naj navedem samo en primer trdovratne filozofske uganke, ki še čaka na zadovoljivo rešitev. Večina ljudi trdno verjame, da osebi, ki bi nastala ob spojitvi dveh spolnih celic, do katere bi prišlo pri nezaščitenem spolnem odnosu z našo partnerko, ne škodimo, če uporabimo kondom, ki tako spojitev prepreči, čeravno smo jo v nekem smislu prikrajšali za življenje, ki bi ga bilo vredno živeti (za, kot pravi Hanser, 1990, "koristi življenja"). Kako je to združljivo z našimi intuicijami o dogajanju na drugem koncu, ob izteku življenja? Ali nismo na podlagi te sodbe prisiljeni priznati, da ni vsako ravnanje, s katerim nekoga prikrajšamo za življenje, ki bi ga bilo vredno živeti, škodljivo, in, kar je še huje, da če uporaba kontracepcije ni škodljiva, tudi uboj odrasle osebe ne more biti tak – ker pač ugotovitev, da smo nekoga prikrajšali za prihodnje življenje, ki ga je vredno živeti, samo po sebi ne zadošča za sklep, da smo ga za kar koli oškodovali?

pokojnih očitno take ali drugačne dolžnosti; da je mogoče ljudem storiti krivico tudi še po njihovi smrti, torej morajo preminuli ohraniti določene svoje pravice; in končno (kar je hkrati najbolj sporno), da je ljudem mogoče narediti škodo ali uslugo, jim, skratka, škoditi ali koristiti tudi še po tem, ko so dokončno prenehali obstajati, zatorej vsaj nekateri njihovi interesi očitno trajajo dlje od njihovih življenj. Omenjena stališča tvorijo samo del obširnejše, notranje skladne množice prepričanj o vrednosti življenja in smrti in posledični razumnosti odločitev med njima. Večina nas, denimo, podobno trdno verjame, da starši s spočetjem in rojstvom otroka naredijo uslugo tistemu, ki je pri tem ustvarjen, če je le/življenje, ki ga (bo) uživa(l), vsaj minimalno kakovostno. Če se torej strinjamo, da obstaja nekaj takega kot korist (od) življenja, ali ni tedaj nekako samoumevno, da bomo odkrili tudi njen komplement, zlo smrti? In zakaj neki bi nas potem presenetilo, če se v filozofski refleksiji izkaže, da se rešitev uganke o zlu smrti skriva v preprostem dejstvu, da ta subjektu življenja ene dobrine uniči, druge pa onemogoči izkusiti in zaužiti?

CAN IT EVER BE RATIONAL TO CHOOSE DEATH OVER LIFE?

Disputes over proposals to legalize (active voluntary) euthanasia tend to run into a familiar deadlock: can the deliberate ending of human life ever be morally justified, or is it prohibited even when carried out with the most benevolent motive, or the best intentions, and following the patient's explicit request? Advocates of the (legal) recognition of the (moral) right to determine the time and manner of one's own death usually appeal to the moral principle commanding respect for the rational and autonomous will of every human person. Opponents typically maintain that the decision to die prematurely is rarely, if ever, autonomous and rational, and as such not really authoritative/obligatory.

Disagreements concerning the alleged benefits of premature death are as old as philosophy itself. In this article I therefore address an ancient philosophical riddle when I ask: "Is it ever (prudentially) rational to wish for one's own premature death, to pursue it as a goal, to form an intention to bring it about, and/or to perform actions in the hope of facilitating or hastening it?" And in giving an affirmative reply to it, I walk in the steps of such philosophical giants as Socrates,

Epicurus and Hume. My defense of the rationality of suicide is indirect and proceeds through a critique of three modem authors: P. Devine, K. Wilkes, and D. Oderberg. All of them, though each for his or her own specific reasons, emphatically (or at least tacitly) deny the possibility of a rational preference for premature death over continued life. We can never form a rationally justified evaluative judgment about the comparative advantage of immediate death over continued life, they contend, but even if we could, such a judgment would be necessarily false. Building on ideas of F. Feldman and D. Velleman, I show that life-and-death choices do not presuppose attaching exact value to death which in turn would presuppose some unattainable knowledge of its nature. What we need to compare instead, is merely the respective values of two possible lives, the longer one and the shorter one. The latter will, upon reflection, sometimes turn out to contain less of those things that are, or make our life, bad for us, and when this is so, the only prudent thing to do will be to put an end to our existence.

Keywords: life, death, value, interest, personal good, rationality of choice and conduct.

Literatura

Borstner, B. (1998). "Ali je smrt res nekaj slabega?". *Filozofski vestnik,* 19/1, str. 89-101.

Brandt, R. B. (1992). "The morality and rationality of suicide". V *Morality, Utilitarianism, and Rights,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 315-335.

Brock, D. W. (1986). "The value of prolonging human life". *Philosophical Studies,* 50, str. 401-428.

Brueckner, A. L & Fischer, J.M. (1986). "Why is death bad?". *Philosophical Studies,* 50, str. 213-221.

Chang, R. (ur.) (1997). *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason.* Cambridge, MA: Harvard Universit Press.

Chang, R. (1997). "Introduction". V Chang, R. (ur.) (1997), str. 1-34.

Darwall, S. (1997). "Self-interest and self-concern". *Social Philosophy & Policy,* 14/1, str. 158-178.

Devine, P. E. (1998). "On choosing death". V Donnelly, J. (ur.), *Suicide. Right or Wrong?*, 2. izdaja, Amherst, NY: Prometheus Books, str. 238-241.

Epikur (1959). "Pismo Menoikeju". V T. Lucretius Carus, *O naravi sveta*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 523-526.

Feinberg, J. (1980). "Harm and Self-Interest". V Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 45-68.

Feinberg, J. (1997). "Pravice živali in še nerojenih generacij". *Analiza. Časopis za kritično misel*, let. 1, št. 1, str.139-150.

Feldman, F. (1992). *Confrontations With the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death.* Oxford: Oxford University Press.

Fischer, J. M. (ur.) (1993). *The Metaphysics of Death.* Stanford, CA: Stanford University Press.

DeGrazia, D. (1999). "Persons, organisms, and death: a philosophical critique of the higher-brain approach". *The Southern Journal of Philosophy*, let. XXXVII, št. 3, str. 419-40.

Grey, W. (1999). "Epicurus and the harm of death". *Australasian Journal of Philosophy*, 77/3, str. 358-364.

Griffin, J. (1986). *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance.* Oxford: Clarendon Press.

Hanfling, O. (1987). *The Quest for Meaning.* Oxford: Blackwell.

Hanser, M. (1990). "Harming future people". *Philosophy & Public Affairs*, 19/1, str. 47-70.

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

Hill, T. E. ml. (1991). "Self-regarding suicide: a modified Kantian view". V *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 85-103.

Hume, D. (1990). "O samomoru". *Problemi-razprave*, 1-2, str. 203-211.

Kant, I. [1785] (1981). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Angl. prevod *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Kant, I. [1775-1780] (1963). *Lectures on Ethics* (prev. Louis Infield). Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Katekizem katoliške Cerkve (1993). Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Klampfer, F. (2002). "Spoštovanje človekovega dostojanstva, nedostojno življenje in dostojanstvena smrt". *Analiza. Časopis za kritično misel*, let. 6, ŠL 4, str. 3-50.

Klampfer, F. (2001). "Suicide, euthanasia, and human dignity". *Acta Analytica*,

16/27, str. 7-34.

Lamb, D. (1985). *Death, Brain Death, and Ethics.* London & Sydney: Croom Helm.

Lockwood, M. (1979). "Singer on killing and the preference for life". *Inquiry*, 22, str. 157-170.

Luper, S. (2002). "Death". V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Enyclopedia of Philosophy* (zimska izdaja 2002), http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/death/.

Luper, S. (2004). "Posthumous harm". *American Philosophical Quarterly*, 41/1, str. 63-72.

Mackie, D. (1999). "Personal identity and dead people". *Philosophical Studies*, 95, str. 219-242.

Marquis, D. (1989). "Why abortion is immoral?". *Journal of Philosophy*, LXXXVI, 4, str. 183-202.

McMahan, J. (1988). "Death and the value of life". *Ethics*, 99/1, str. 32- 61.

Nagel, T. (1979). "Death". V *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press; str. 1-10. (slovenski prevod v pričujoči številki *Analize)*

Norman, R. (1995). *Ethics, Killing, and War.* Cambridge: Cambridge University Press.

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

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

Olson, E. (1995). "Human people or human animals?". *Philosophical Studies*, 80, str. 159-181.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons.* Oxford: Clarendon Press.

Parsons, J. (2003). "Why the handicapped child case is hard?". *Philosophical Studies*, 112, str. 147-162.

Rachels, J. (1990). *Pravica do smrti.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ridge, M. (2003). "Giving the dead their due". *Ethics*, 114/1; str. 38-59.

Rosenbaum, S. E. (1993a). "Epicurus and annihilation". V Fischer, J. M. (ur.) (1993), str. 291-304.

Rosenbaum, S. E. (1993b). "How to be dead and not care: a defense of Epicurus". V Fischer, J. M. (ur.) (1993), str. 117-134.

Trontelj, J. (1993). "Uvod k tezam o ugotavljanju možganske smrti". V Flis et al. (ur.), *Medicina in pravo*, Maribor: Slovensko zdravniško društvo, str. 179-198.

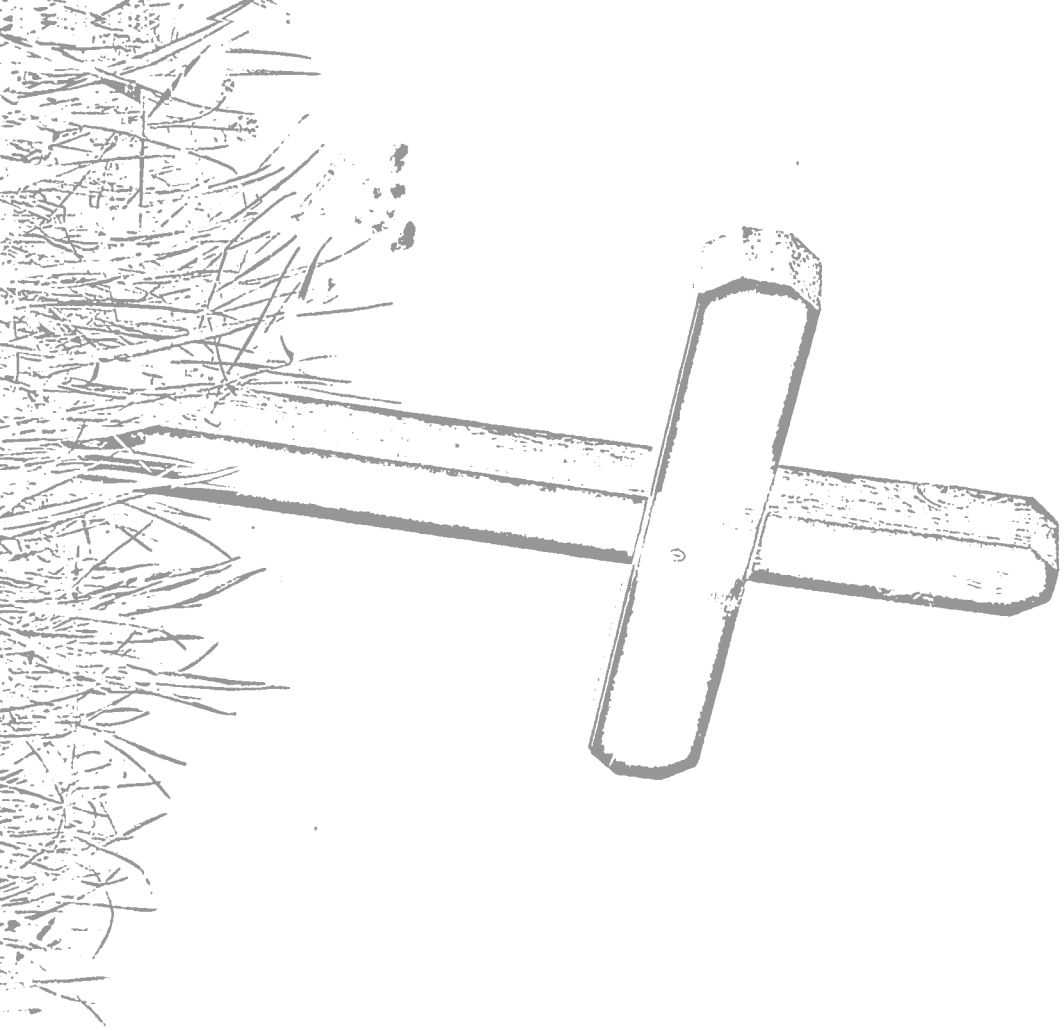
Velleman, D. (1999). “A right to self-termination?”. *Ethics*, 109/3, str. 606-623.

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

Wellman, C. (1995). *Real Rights.* New York & Oxford: Oxford University Press.

Wilkes, K. (1988). *Real People. Personal Identity Without Thought Experiments.* Oxford: Clarendon Press.

Wolf, S. (1997). “Happines and meaning: two aspects of the good life”. *Social Philosophy & Policy*, 14/1, str. 207-225.



Metafizika smrti

Thomas Nagel
prevedel Božidar Kante

SMRT*

Če je smrt nedvoumen in trajen konec naše eksistence, se zastavlja vprašanje, ali je umreti slaba stvar.

O zadevi obstaja očitno nesoglasje: nekateri ljudje mislijo, da je smrt grozljiva, drugi nimajo nobenih ugovorov glede smrti *per se*, čeravno upajo, da njihova lastna smrt ne bo niti prezgodnja niti boleča. Tisti v prvi kategoriji si prizadevajo misliti, da so oni v drugi slepi za očitne stvari, medtem ko ljudje iz zadnje kategorije domnevajo, da so tisti iz prve žrtve nekakšne zmede. Po eni strani lahko rečemo, da je življenje vse, kar imamo, in da je njegova izguba največja izguba, ki jo lahko utrpimo. Po drugi strani je mogoče ugovarjati, da smrt prikrajša svoj subjekt za to domnevno izgubo in da – če ugotovimo, da smrt ni nezamisljiv pogoj še naprej trajajoče osebe, temveč zgolj prazna – bomo videli, da nima sploh nobene pozitivne ali negativne vrednosti.

Ker hočem vprašanje, ali smo ali pa bi lahko bili v neki obliki nesmrtni, pustiti ob strani, bom besedo "smrt" in sorodne izraze v tej razpravi preprosto uporabljal v pomenu *trajne* smrti, ki je ne dopolnjuje nobena oblika zavestnega nadaljnjega življenja. Želim se vprašati, ali je smrt sama na sebi nekaj zlega in kako veliko in kakšne vrste zlo utegne biti. Vprašanje bi moralo zanimati celo tiste, ki verjamejo v nekakšno obliko nesmrtnosti, saj mora biti naša drža do nesmrtnosti delno odvisna od naše drže do smrti.

Če je smrt sploh neko zlo, to ne more biti zaradi svojih pozitivnih lastnosti, temveč le zaradi tistega, česar nas oropa. Poskušal se bom ukvarjati s težavami, ki obkrožajo naravno stališče, da je smrt zlo zato, ker dokonča vsa dobra, ki jih ima življenje. Tu nam ni treba dati razlage teh dober, razen opazke, da so nekatera izmed njih, kakršna so zaznavanje, želja, dejavnost in mišljenje tako splošna, da so konstitutivna za človeško življenje. Na splošno jih štejejo za velikanska dobra sama na sebi navzlic dejstvu, da so pogoji tako bede kot sreče in da jih zadostna kvantiteta posebnejših zel lahko morda odtehta. To je tisto, kar – tako mislim – je mišljeno s trditvijo, da je preprosto dobro biti živ, četudi kdo preživlja grozna izkustva. Položaj je v grobem naslednji: obstajajo prvine, ki – če jih dodamo našemu izkustvu – naredijo življenje boljše; obstajajo pa tudi druge prvine, ki – če jih dodamo k našemu življenju – naredijo življenje slabše. Toda tisto, kar ostane, ko jih odstranimo, ni zgolj *nevtralno:* je izrazito pozitivno. Torej je življenje vredno živeti tudi tedaj, ko so slabe prvine izkustva številne in dobre prvine prepičle, da bi same na sebi odtehtale slabe. Dodatno pozitivno težo prispeva izkustvo samo na sebi, ne pa katerakoli njegova vsebina.

Ne bom razpravljal o vrednosti, ki jo življenje ali smrt neke osebe utegne imeti za druge, ali o njeni objektivni vrednosti, temveč le o vrednosti, ki jo ima za osebo,

* Prevedeno po T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, str. 1-10.

ki je njen predmet. To se mi zdi osnovni primer, in sicer primer, ki predstavlja največje težave. Naj dodam le dve opazki. Prvič, vrednost življenja in njenih vsebin ne prispeva k zgolj organskemu preživetju: domala vsakdo bi bil ravnodušen (ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari) med takojšnjo smrtjo in takojšnjo komo, ki bi ji sledila smrt dvajset let kasneje, ne da bi se prej znova prebudil. In drugič, kot večina dober, je mogoče tudi to dobro s časom pomnožiti: več je boljše kot manj. Za dodane kvantitete ni potrebno, da so časovno nepretrgane (čeravno ima nepretrganost svoje družbene prednosti). Ljudi privlači možnost dolgoročne navidezne smrti ali zamrznitve, ki ji sledi ponovna pridobitev zavestnega življenja, zato ker jo lahko od znotraj štejejo za *nadaljevanje* njihovega sedanjega življenja. Če bodo te tehnike kdaj izpopolnjene, bi lahko subjekt tisto, kar se od zunaj zdi kot speči interval tristotih let, doživljal nič več kot ostro diskontinuiteto v značaju svojega izkustva. Družina in prijatelji bi lahko medtem umrli, jezik bi se utegnil spremeniti, udobnosti družbene, geografske in kulturne seznanjenosti ne bi bilo več. Te neprijetnosti navzlic temu ne bi zabrisale temeljne prednosti nadaljnje, čeravno pretrgane eksistence.

Če se od tistega, kar je dobro o življenju, obrnemo k onemu, kar je slabo o smrti, je primer popolnoma drugačen. Tisto, kar ugotovimo, da je zaželeno v življenju, so v bistvu določena stanja, pogoji ali tipi dejavnosti. Tisto, kar imamo za dobro, je to, da *smo* živi, da *delamo* določene stvari, da imamo določena izkustva. Če pa je smrt neko zlo, je *izguba življenja*, ne pa stanje, da smo mrtvi ali neeksistentni ali nezavedni, tisto, čemur je mogoče ugovarjati.[1] Ta asimetrija je pomembna. Če je dobro biti živ, potem je to prednost mogoče pripisati osebi v vsaki točki njenega življenja. To je dobro, ki ga je Bach imel več kot Schubert preprosto zato, ker je živel dlje. Smrt pa kajpada ni neko zlo, ki ga je Shakespeare doslej prejel v večji meri kot Proust. Če je smrt izguba, ni zlahka povedati, kdaj jo človek utrpi.

Obstajata še dve druga pokaza, da ne ugovarjamo smrti zgolj zato, ker vključuje dolga obdobja neeksistence. Prvič, kot je bilo omenjeno, večina nas ne bi imela *začasno* ukinitev življenja, celo za znatne intervale, samo na sebi za nesrečo. Če se bo kdaj zgodilo, da bodo lahko ljudje zamrznjeni brez redukcije zavestnega življenjske dobe, ne bo primerno obžalovati tiste, ki začasno niso v obtoku. Drugič, nihče od nas ni eksistiral, preden smo bili rojeni (ali spočeti), toda malo nas ima to za nesrečo. O tem bom imel več povedati kasneje.

Točka, da se smrt ne šteje za nesrečno *stanje*, nam omogoča zavrniti nenavaden, vendar splošen predlog o izvoru strahu pred smrtjo. Pogosto rečejo, da tisti, ki ugovarjajo smrti, napravijo napako, da si poskusijo zamisliti, kako je *biti* mrtev. Domneva se, da to, da nam ne uspe ugotoviti, da je ta naloga logično nemogoča (zaradi banalnega razloga, da ne obstaja nič takega, kar bi si lahko zamislili), vodi k prepričanju, da je smrt skrivnostno in torej strašljivo bodoče *stanje*. Ta diagnoza pa je očitno neresnična, saj je ravno tako nemogoče zamisliti si, da smo

[1] Včasih predlagajo, da je tisto, za kar nam res gre, proces umiranja. Vendar ne bi smel dejansko ugovarjati umiranju, če mu ne bi sledila smrt.

popolnoma nezavestni, kot zamisliti si, da smo mrtvi (četudi si je dokaj zlahka od zunaj zamisliti, da smo v enem ali drugem položaju). Vendar ljudje, ki niso naklonjeni smrti, običajno niso nenaklonjeni nezavedanju (vse dotlej, dokler nima za posledico znatno zmanjšanje v celotnem trajanju budnega življenja).

Če naj osmislimo stališče, da je umreti slabo, potem je to treba storiti na osnovi tega, da je življenje dobro, smrt pa ustrezajoče oropanje ali izguba, slaba ne zato, ker ima kake pozitivne lastnosti, temveč zaradi zaželenosti tistega, kar odstranja. Zdaj se moramo obrniti k resnim težavam, ki jih ta hipoteza postavlja, težavam o izgubi in odvzemu na splošno in o smrti posebej.

V bistvu obstajajo tri vrste problemov. Prvič, mogoče je podvomiti, ali je lahko za človeka *karkoli* slabo, ne da bi bilo zanj pozitivno neprijetno: še posebej je mogoče dvomiti, da obstajajo kaka zla, ki sestojijo zgolj iz oropanja ali odsotnosti možnega dobrega in ki niso odvisna od nekoga, ki se *meni* za to oropanje. Drugič, v primeru smrti obstajajo posebne težave glede tega, kako domnevno nesrečo sploh pripisati subjektu. Obstaja dvom tako glede tega, *kdo* je njen subjekt, kot tudi glede tega, *kdaj* jo utrpi. Dokler oseba obstaja, še ni umrla, ko pa enkrat umre, ne obstaja več. Tako se zdi, da sploh ni nobenega določenega časa, ko bi bilo mogoče smrt, če je nesreča, pripisati njenemu nesrečnemu subjektu. Tretja vrsta težav zadeva zgoraj omenjeno asimetrijo med našimi držami do neeksistence po smrti in neeksistence pred rojstvom. Kako je lahko prva nekaj slabega, če druga to ni.

Treba je priznati, da se bodo ti ugovori proti temu, da bi smrt šteli za zlo, če so veljavni, ravno tako nanašali tudi na mnoga druga zla. Prvo vrsto ugovorov izraža splošna oblika običajne pripombe, da tisto, česar ne veš, te ne more prizadeti. To pomeni, da čeravno človeka izdajo njegovi prijatelji, se mu za hrbtom posmehujejo in ga ljudje, ki ga iz oči v oči obravnavajo v rokavicah, zaničujejo, vsega tega zanj ni mogoče imeti za nesrečo vse dotlej, dokler kot posledica tega ne trpi. Pomeni, da človek ni ranjen, če izvrševalec njegove poslednje volje zanemari njegove želje ali če se po njegovi smrti uveljavi prepričanje, da je vsa književna dela, na katerih je temeljila njegova slava, dejansko napisal njegov brat, ki je umrl v Mehiki pri osemindvajsetih letih. Zdi si mi vredno vprašati, katere domneve o dobrem in zlem so vodile k tem drastičnim omejitvam.

Vsa vprašanja imajo nekaj opraviti s časom. Gotovo obstajajo dobra in zla preproste vrste (vključno z nekaterimi užitki in bolečinami), ki jih oseba v določenem času ima ali utrpi preprosto zaradi okoliščin v tistem času. Vendar to ne drži za vse stvari, ki jih imamo za dobro ali zlo za nekega človeka. Pogosto moramo poznati njegovo zgodovino, da bi povedali, ali je nekaj zanj nesreča ali ne; to velja tudi za zla, kakršna so okvare, izguba in poškodba. Včasih je njegovo izkustveno *stanje* sorazmerno nepomembno, kot v primeru človeka, ki zapravlja svoje življenje v vedrem zasledovanju metode komuniciranja z beluši. Nekdo, ki trdi, da morajo biti vsa dobra in zla časovna stanja, ki jih je mogoče pripisati neki osebi, utegne kajpada poskusiti spraviti v sklad težavne primere tako, da kaže na užitek ali bolečino, ki ju povzročajo zapletenejša dobra in zla. Izguba, izdaja,

prevara in zasmehovanje so v skladu s tem stališčem slabi zato, ker ljudje trpijo, ko zanje izvejo. Vendar bi se morali vprašati, kako bi morale biti oblikovane ideje človeške vrednosti, da bi namesto tega te primere spravili v sklad neposredno. Ena prednost take razlage utegne biti ta, da bi nam omogočila pojasniti, *zakaj* odkritje teh nesreč povzroča trpljenje – na način, ki ga naredi razumnega. Kajti naravno stališče je, da nas odkritje izdaje naredi nesrečne zato, ker je slabo biti izdan, ne pa, da je izdaja slaba zato, ker nas njeno odkritje naredi nesrečne.

Zato se mi zdi vredno raziskovati stališče, da ima večina dober in nesreč za svoj predmet osebo, ki jo identificirajo njena zgodovina in njene možnosti, ne pa zgolj njeno kategorično trenutno stanje – in medtem ko je mogoče ta predmet natanko umestiti v zaporedje časov in prostorov, enako ni nujno res za dobrine in zla, ki jo doletijo.[2]

Te ideje je mogoče ponazoriti s primerom oropanja, katerega resnost se približuje resnosti smrti. Predpostavimo, da inteligentna oseba utrpi možgansko poškodbo, ki jo vrne na duševno stanje zadovoljnega otroka, in da take želje, kot ji ostanejo, lahko zadovolji skrbnik, tako da je osvobojena skrbi. Tak razvoj bi v veliki meri imeli za resno nesrečo, ne le za njene prijatelje in odnose ali za družbo, temveč in tudi predvsem za samo osebo. To ne pomeni, da je zadovoljen otrok nesrečen. Inteligenten odrasel človek, ki je bil *omejen* na to stanje, je predmet nesreče. Je človek, ki se nam smili, čeravno mu kajpada ni mar za njegovo stanje – dejansko obstaja nek dvom, ali je zanj mogoče reči, da sploh še eksistira.

Stališče, da je tak človek utrpel nesrečo, je izpostavljeno enakim ugovorom, kakršni so bili izrečeni glede smrti. Njegovo stanje ga ne skrbi. To je dejansko enako stanje, v katerem je bil, ko je bil star tri mesece, izjema je le, da je večji. Če se nam ni smilil tedaj, zakaj naj bi se nam smilil zdaj? Vsekakor pa, kdo naj se nam smili? Inteligenten odrasel človek je izginil, za bitje, kakršno je pred nami, pa sreča sestoji iz polnega želodca in suhih plenic.

Če ti ugovori niso veljavni, mora biti to zato, ker se opirajo na zmotno domnevo o časovnem odnosu med predmetom nesreče in okoliščinami, ki jo tvorijo. Če namesto tega, da se osredinimo zgolj na prevelikega otroka, obravnavamo osebo, kakršna je bil, in osebo, kakršna bi *lahko* bil zdaj, potem njena omejitev na to stanje in odprava njenega naravnega odraslega razvoja tvorita popolnoma razumljivo katastrofo.

Ta primer bi nas moral prepričati, da je omejitev dober in zel, ki lahko doletijo človeka, na nerelacijske lastnosti, ki mu jih je mogoče pripisati v določenih časih, svojevoljna. Kakor stoji, ta omejitev ne izključuje le primerov velike degeneracije, temveč tudi veliko tega, kar je pomembno glede uspeha in neuspeha in druge lastnosti življenja, ki imajo značaj procesov. Prepričan sem, da lahko kajpada gremo še dlje. Obstajajo dobra in zla, ki so nezvedljivo relacijska. To so lastnosti relacij med osebo s prostorskimi in časovnimi mejami običajne

[2] To na splošno gotovo ni res za stvari, ki jih je mogoče reči o njej. Na primer, Abraham Lincoln je bil višji od Louisa XIV. Toda kdaj?

vrste in okoliščinami, ki lahko z njo ne sovpadajo niti v prostoru niti v času. Človekovo življenje vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega telesa in njegovega duha, in kar se mu zgodi, lahko vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega življenja. Te meje običajno prečkajo nesreče tega, da smo prevarani, zaničevani ali izdani. (Če je to pravilno, potem obstaja preprosta razlaga tega, kaj je narobe s prelomitvijo obljube ob smrtni postelji. To je krivica do mrtvega človeka. Za določene smotre je mogoče imeti čas za zgolj drugo vrsto razdalje). Primer duševne degeneracije nam kaže zlo, ki je odvisno od primerjave med realnostjo in možnimi alternativami. Človek je predmet dobrega in zla v enaki meri zato, ker ima upe, ki utegnejo biti izpolnjeni ali pa ne, ali možnosti, ki utegnejo biti udejanjene ali pa ne, kot tudi zaradi njegove zmožnosti za trpljenje in uživanje. Če je smrt neko zlo, ga je treba razložiti v teh okvirih in nas nemožnost, da bi jo umestili znotraj življenja, ne bi smela zaskrbeti.

Ko človek umre, nam ostane njegovo truplo in medtem ko truplo lahko utrpi nekakšne vrsto zmaličenja, ki se lahko pojavi na nekem kosu pohištva, pa ni primeren predmet usmiljenja. Človek seveda je tak predmet. Izgubil je svoje življenje, in če ne bi bil umrl, bi ga še naprej živel in imel vsakršno dobro, ki obstaja v življenju. Če apliciramo zgoraj predlagano razlago za primer demence na smrt, bomo rekli, da čeravno so prostorske in časovne umestitve posameznika, ki je utrpel izgubo, dovolj jasne, pa same nesreče ni mogoče tako zlahka umestiti. Preprosto moramo biti zadovoljni s stanjem, da je naše življenje končano in da ga nikoli ne bo več. Naša nesreča, če obstaja, je v tem *dejstvu*, ne pa v naših preteklih ali sedanjih okoliščinah. Navzlic temu pa mora - *če* izguba obstaja – nekdo to izgubo utrpeti, *on* pa mora obstajati in imeti posebno prostorsko in časovno lokacijo, četudi je izguba sama nima. Dejstvo, da Beethoven ni imel otrok, je lahko bilo zanj vzrok njegovega obžalovanja ali žalostna stvar za svet, vendar ne more biti opisano kot nesreča za otroke, ki jih nikoli ni imel. Vsi mi, tako sem prepričan, smo srečni, da smo rojeni. Toda razen če dobrega in zlega ni mogoče pripisati embriu ali celo nepovezanemu paru gamet, ni mogoče reči, da je ne biti rojen nesreča. (To je dejavnik, ki ga je treba obravnavati pri odločanju o tem, ali sta splav in kontracepcija podobna umoru.)

Tak pristop tudi ponuja rešitev problema časovne asimetrije, na katero je pokazal Lukrec. Rekel je, da se nobenemu ne zdi moteče, da razmišlja o večnosti pred svojim lastnim rojstvom, in to je vzel za to, kot da dokazuje, da mora biti iracionalno bati se smrti, saj je smrt preprosto zrcalna podoba prejšnjega brezna. To kajpada ni res, in razlika med obema pojasnjuje, zakaj ju je razumno obravnavati drugače. Res je, da je tako čas pred človekovim rojstvom kot čas po njegovi smrti čas, ko ne obstaja. Toda čas po njegovi smrti je čas, ki ga njegova smrt oropa. Je čas, v katerem bi bil – če potem ne bi bil umrl – živ. Zato ima vsaka smrt za posledico izgubo *nekega* življenja, ki bi ga njena žrtev živela, če ne bi bila umrla na tej ali katerikoli prejšnji točki. Popolnoma dobro vemo, kaj bi bilo zanj, če bi življenje imel, namesto da ga je izgubil, pri prepoznavi izgubaša pa ni nobene težave.

Vendar ne moremo reči, da je čas pred človekovim rojstvom čas, v katerem bi

živel, če se ne bi bil rodil tedaj, temveč prej. Kajti če pustimo ob strani majhno razliko, dovoljeno s prezgodnjim porodom, se ne bi *mogel* roditi prej: vsakdo, ki bi se rodil znatno prej, kot se je rodil, bi bil nekdo drug. Zato čas pred njegovim njegovim rojstvom ni čas, v katerem mu njegovo kasnejše rojstvo prepreči, da bi živel. Njegovo rojstvo, ko se zgodi, nima za posledico, da izgubi sploh kakršnokoli življenje.

Smer časa je odločilna pri pripisovanju možnosti ljudem ali drugim bitjem. Različna možna življenja posamezne osebe se lahko razhajajo od skupnega začetka, vendar se ne morejo stekati v skupen konec od različnih začetkov. (To zadnje ne bi predstavljalo množice različnih možnih življenj enega posameznika, temveč množico različnih možnih posameznikov, katerih življenje ima identičen konec.) Glede na prepoznavnega posameznika si je mogoče zamisliti nešteto možnosti njegove nadaljnje eksistence in lahko jasno dojamemo, kaj bi bilo zanj, če bi obstajal neskončno mnogo časa. Kakorkoli neogibno je že, da se to ne bo zgodilo, je njegova možnost še vedno možnost, da se zanj dobro življenje nadaljuje, če je življenje dobro, kakor ga štejemo, da je.[3]

Potemtakem nam ostane vprašanje, ali je nerealizacija te možnosti v vsakem primeru nesreča in ali je odvisna od tistega, na kar naravno upamo. To se mi zdi najbolj resna težava s stališčem, da je smrt vselej neko zlo. Celo če se lahko znebimo ugovorov proti temu, da dopuščamo nesrečo, ki ni izkušena ali ki je ne moremo pripisati določenemu času v življenju osebe, moramo še vedno postaviti nekatere meje glede tega, *kako* možna mora biti možnost, da bi bila njena nerealizacija nesreča (ali sreča, če naj bi bila možnost slaba). Keatsovo smrt pri štiriindvajsetih na splošno imajo za tragično, Tolstojevo smrt pri dvainosemdesetih pa ne. Čeravno bosta oba za vselej mrtva, je Keatsa njegova smrt oropala mnogih let življenja, ki so bila dovoljena Tolstoju. Tako je bila Keatsova izguba v očitnem smislu večja (četudi ne v smislu, ki ga standardno uporablja matematična primerjava med neskončnimi kvantitetami). To kajpada ne dokazuje, da je bila Tolstojeva izguba nepomembna. Nemara zabeležimo ugovor zgolj proti zlom, ki so zastonj dodana k neizogibnemu; dejstvo, da je slabše umreti pri štiriindvajsetih kot pri dvainosemdesetih, ne implicira, da ni grozna stvar umreti pri dvainosemdesetih ali celo pri osemsto šestih letih. Vprašanje je, ali lahko štejemo za nesrečo kakršnokoli omejitev, podobno smrti, ki je normalna za vrsto. Slepota ali domala slepota ni nesreča za krta, niti ne bi

[3] Priznam, da me zgornji argument muči na podlagi, da je preveč sofisticirano pojasniti preprosto razliko med našimi držami do neeksistence pred rojstvom in po smrti. Zaradi tega razloga sumim, da je iz razlage slabosti smrti z analizo, ki jo obravnava kot oropanje možnosti, izpuščeno nekaj bistvenega. Moj sum podpira naslednji predlog Roberta Nozicka. Lahko bi si zamislili odkritje, da so se ljudje razvili iz posameznih spor, ki so obstajale neskončno dolgo pred njihovim rojstvom. V tej fantaziji se rojstvo nikoli naravno ne zgodi več kot sto let pred stalnim koncem eksistence spore. Toda potem odkrijemo način, kako sprožiti prezgodno valjenje teh spor, in se rodijo ljudje, ki imajo pred sabo tisoče let aktivnega življenja. Glede na tako situacijo bi si bilo mogoče zamisliti nekoga, ki je prišel na svet tisoče let prej. Če pustimo ob strani vprašanje, ali bi to bila res ista oseba, celo na identiteto spore, potem se zdi, da je posledica to, da bi jo rojstvo v določenem času lahko oropalo mnogih prejšnjih let možnega življenja. Medtem ko bi bilo zdaj to, da je kdo oropan vseh teh možnih let življenja tako, da se rodi prepozno, vzrok obžalovanja, pa bi se občutek razlikoval od občutka, ki ga imajo o smrti mnogi ljudje. Sklepam, da analiza v okvirih zanikanih možnosti ne zajema nečesa o prihodnjem pričakovanju stalnega niča. Če je tako, potem Lukrečev argument še vedno čaka na odgovor. Mislim, da zahteva splošno obravnavo razlike med preteklostjo in prihodnostjo v naših držah do naših lastnih življenj. Naše drže do, na primer, preteklih in prihodnjih bolečin so zelo različne. Neobjavljeni spisi Dereka Parfita na to temo so mi razkrili njeno težavnost.

bila nesreča za človeka, če bi to bil naravni pogoj človeške rase.

Težava je v tem, da nas življenje navaja na dobra, katerih nas smrt oropa. Mi smo jih že zmožni ceniti, krt pa ni zmožen ceniti vida. Če pustimo ob strani dvome o njihovem statusu kot dober in dopustimo, da je njihova kvantiteta delno funkcija njihovega trajanja, ostaja vprašanje, ali se za smrt – ne glede na to, kdaj se pojavi – lahko reče, da svojo žrtev oropa tistega, kar je v ustreznem smislu nadaljevanje življenja.

Položaj je dvoumen. Človeška bitja imajo, če gledamo od zunaj, očitno naravni življenjski razpon in ne morejo živeti veliko dlje kot sto let. Po drugi strani pa človekov smisel za svoje lastno izkustvo ne uteleša te ideje naravne meje. Njegova eksistenca zanj definira možno prihodnost, ki ima bistveno odprt konec in ki vsebuje običajno mešanico dober in zel, ki so se mu zdela v preteklosti tako znosna. Ko ga v življenje zastonj uvede zbir naravnih, zgodovinskih in družbenih naključij, se zdi sam sebi subjekt *življenja* z nedoločeno in bistveno neomejeno prihodnostjo. Če se na smrt gleda na tak način – ne glede na to, kako neizogibna je -, je nenadna odprava neskončno razširljivih možnih dober. Zdi se, da normalnost nima z njo nobenega opravka, saj dejstvo, da bomo vsi neizogibno umrli v nekaj letih, ki so še na rovašu, ne more samo na sebi implicirati, da ne bi bilo dobro živeti dlje. Predpostavimo, da bi vsi neizogibno umrli v *agoniji* – fizični agoniji, ki bi trajala šest mesecev. Ali bi to neizogibno naredilo *ta* vidik kakorkoli manj neprijeten? In zakaj bi moralo biti to drugače za oropanje? Če bi bil normalni razpon življenja tisoč let, bi bila smrt pri osemdesetih tragedija. Kakor stojijo stvari, utegne to biti zgolj bolj razširjena tragedija. Če ni nobene meje glede dolžine življenja, ki bi jo bilo dobro imeti, potem se utegne zgoditi, da je slab konec za nas na zalogi.

Joseph Raz
prevedel Božidar Kante

VREDNOST OSTAJANJA PRI ŽIVLJENJU*

1 Umeščanje vprašanja

Naj napovem: podprl bom Epikurjevo stališče, da "nam smrt nič ne pomeni"[1] ali – prej – eno od njegovih različic.[†] Moji razlogi niso njegovi in nisem odvisen od podpiranja stališča, da so zgolj občutki tisti, ki so dobri ali slabi. Človekovo življenje, tako bom dokazoval, sploh ni intrinzično in brezpogojno vredno. Antični dvomi o tem, ali je življenje ljudi dobro zanje, so bili številni, moje argumentiranje pa ne bo nič več kot različica enega od njih. Uporabil ga bom za dokazovanje stališča, da je življenje prvi pogoj dobrega in normalno pogojno dobro, vendar da ni brezpogojno in intrinzično dobro.[2] To bom imenoval *teza*.

Pristop, ki je v temelju te teze, je mogoče opisati takole: življenje ljudi lahko ima vrednost (ali je dobro ali vredno – različne izraze bom uporabljal, kot da označujejo v grobem isto idejo) ali pa je brez vrednosti. Lahko je tudi slabo zgolj z negativno vrednostjo (kot tudi, kajpada, slabo, če upoštevamo bilanco, to je dobro in slabo, vendar s prevlado slabega). Vrednost našega življenja določajo vrednosti naših dejavnosti, odnosov in izkustev, skratka, vrednosti njegove vsebine.[3] Vrednost nadaljevanja življenja je odvisna od vrednosti vsebine našega življenja, če bi ostali živi dlje. Alternativno je morda odvisna od tistega, kar je razumno pričakovati, da bo vsebina našega prihodnjega življenja. Vsebina (ali razumno anticipirana vsebina) našega prihodnjega življenja je lahko dobra ali slaba. Kakšna je, je kontingentna stvar. Iz nje ni mogoče izpeljati nič, kar bi zadevalo vrednost življenja v samem sebi in samem na sebi.

Celo podporniki te teze utegnejo biti prepričani, da je njena resnica zadeva razblinjenega teoretskega interesa. Kako je lahko razloček med tem, da je

---

* Prevedeno po Joseph Raz, *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, str. 77-123.

[1] Iz njegovega pisma Menoikeju.

[†] Tu sem nekoliko priredil Sovretov prevod taistega odlomka, ki se glasi takole: "... da smrt nima za nas nikakega pomena." Glej T. Lucretius Carus, *O naravi sveta*, v Ljubljani: Slovenska matica, 1959, str. 523. – op. prev.

[2] O stvareh, ki so dobre in imajo vrednost ali so vredne, bom govoril v medsebojno zamenljivem smislu. Grobo govoreč, nekaj je instrumentalno dobro, če je dobro zaradi vrednosti posledic, ki jih bo ali jih utegne imeti, ali zaradi posledic za dosego katerih ga utegnemo uporabiti. Denar in orodja so instrumentalna dobra na ta drug način. Jemanje zdravil zato, da bi ozdravili neko bolezen, je instrumentalno dobro v prvem smislu. Vsako dobro, ki ni instrumentalno dobro, je intrinzično dobro. To je precej širok način, kako dojemati intrinzična dobra. Za nekatera intrinzična dobra se izkaže, da so pogojna dobra. Pogojna dobra so tista, ki so dobra zato, ker je nekaj drugega dobro, ko je odnos med njima nujen odnos.

[3] Kot tudi način, kako naše življenje pride do te vsebine (ali je bila ta vsebina izbrana ali nuja itn.).

življenje dobro, in tem, da je prvi pogoj dobrega, pomenljiv v praksi (še posebej zato, ker četudi je intrinzično dobro, utegne vsebovati slaba izkustva, ki ga naredijo slabega v celoti gledano)? Prepričan sem, da je to zmotno. Mislim, da obstaja veliko nasprotovanje, da bi to tezo sprejeli in kaj malo upanja, da bo kmalu postala splošno stališče. Toda če bi se to zgodilo, bi to povzročilo realno razliko v splošnem dojemanju vprašanj življenja in smrti. Obstajajo kajpada tveganja, da bodo teza ali njene posledice zmotno razumljene in prinesle slabe rezultate. Če bi bila pravilno upoštevana, bi nas, kajpada, utegnila obvarovati pred številnimi popačenimi argumenti. Tu si ne bom prizadeval tega dokazati. Toda preden vstopimo v razpravo o tej tezi, naj prikažem eno ponazoritev njene praktične pomembnosti, ki je izpeljana iz primera siamskih dvojčic, znanih pod imenoma Jodie in Mary, v katerem se je angleško prizivno sodišče moralo odločiti, ali bo ukazalo (ali potrdilo) operacijo za njuno ločitev, ki bi ubila Mary, ali soglašalo z njunimi starši, ki sta zavračala dopuščanje operacije, kar pa bi pomenilo, da bi obe v nekaj mesecih umrli. Ko je sodnik Ward pretresal interes Mary, je v imenu sodišča rekel (kakor ga je navedel *The Guardian*):

"Določitev tega, v čem je Maryjina dobrobit, je bolj težavna. Sodnik je ugotovil – jaz pa se strinjam -, da je njeno stanje usmiljenja vredno in se ne bo nikoli izboljšalo ... Resnično težavno vprašanje leži zame v sodnikovi ugotovitvi, da preostalih nekaj mesecev njenega življenja, če ne bosta ločeni, 'ne bi zanjo preprosto imelo nikakršne vrednosti, bili bi celo boleči'. To ga je napeljalo k sklepu, da 'bi bilo podaljševanje Maryjinega življenja za teh nekaj mesecev zelo resno v njeno škodo'.

Ali bodo preostali meseci boleči ali ne, to ni pomembno vprašanje v tem primeru. Kar je res pomembno in javni interes, je ocena, da njeno življenje nima nikakršne vrednosti ... Svetost življenja je taka svetinja kot temeljno načelo prava in zahteva tako spoštovanje prava, da sem prisiljen sprejeti, da ima vsako življenje inherentno vrednost samo na sebi, kakorkoli resne že utegnejo biti okvare nekaterih telesnih funkcij. Zadovoljen sem, da ima Maryjino življenje – obupno, kakor že je – še vedno svojo neodpravljivo vrednost in dostojanstvo. Po moji sodbi je bil učeni sodnik v zmoti, ko je ugotovil, da njeno življenje nima nobene vrednosti. Zmotil se je tudi v ugotovitvi, da bi bilo podaljševanje Maryjinega življenja zelo resno v njeno škodo."[4]

Moja trditev ni, da je bil sodnik Ward v pravni zmoti. Toda če bi bila resnica zgoraj omenjene teze splošno priznana, potem ne bi bil prisiljen sprejeti zmotnega stališča, ki ga je sprejel, in najti težkega argumenta, da bi razveljavil njene rezultate (kajti operacijo, ki bi ubila Mary, je sodišče odobrilo, ki je, med drugim, ugotovilo, da "čeravno ima Mary pravico do življenja, ima malo pravice biti živa" in sodilo, da bi najboljšemu interesu "dvojčic", če jih vzamemo kot eno bitnost, bilo ugodeno tako, da bi žrtvovali Maryjin interes Jodiejinemu). Lahko bi

[4] Re A (Otroci), navedeno iz *The Guardian*, sobota, 23. september 2000.

se preprosto oprl na ugotovitve o njenem najboljšem interesu. Niti ta niti nobena druga ponazoritev ni odločilna glede praktične razlike, ki bi jo naredilo jasno dojetje te teze. V nadaljevanje tega poglavja bo vse, kar je pomembno, njena resnica, ne pa njena praktična relevanca.

Preučevanje teze se bo nadaljevalo, kakor sledi. Ta razdelek bo vključeval nekatere nadaljnje premisleke o naravi vprašanja, ki naj bi ga tu obravnavali, razlikujoč ga od drugih vprašanj, ki jih tu ne bomo vzeli v pretres. Drugi razdelek bo s preučevanjem treh zmotnih argumentov v prid tej tezi pregledal nekatere zapletenosti, ki jo obkrožajo, še posebej način, kako je vrednost vsebine našega življenja povezana z našo smrtnostjo in različne drže, ki bi jih lahko bilo razumno imeti do smrti. Tretji razdelek bo preučeval tezo neposredno. Četrti razdelek bo obravnaval, ali želja po tem, da bi ostali živi, oporeka tezi, medtem ko sklepni razdelek, šesti razdelek, naredi isto za strah pred smrtjo. Sklepa, da medtem ko strah pred smrtjo ni mogoče na splošno obsoditi kot nekaj iracionalnega, niti ne zavrača stališča, ki ga tu zagovarjamo. Pred tem, v petem razdelku, zagovarjam ključno domnevo mojega argumentiranja. Ta domneva bistveno predpostavlja, da lahko ločimo življenje od njegove vsebine, da lahko sodimo, da življenje ni intrinzično vredno, in trdimo, da je vrednost tega, da smo ali ostajamo živi, odvisna od vsebine tega življenja, ki naredi življenje dobro, slabo ali ravnodušno. Proti temu bi kdo lahko dokazoval, da ni nobenega načina, kako ločiti življenje od nekaterih (intrinzično vrednih) vidikov njegove vsebine. To stališče bom v obliki, ki mu jo je dal Tom Nagel, kritiziral v petem razdelku.

Vrednost življenja in osebno preživetje

Želel sem govoriti o vrednosti življenja. Ta topika je kajpada izmuzljiva. Na prvi pogled zajema (vsaj nekatere vidike) tako različnih zadev, kot so napačnost napada in uboja, absolutna prepoved mučenja, način, kako obravnavamo člane drugih vrst, razloge za ohranjanje zdaj obstajajočih vrst, skrb za zdravstveno varnost, odprava lakote in stradanja, zmotnost kakršnegakoli samomora, razloge za imetje otrok in razloge za to, da nimamo več in veliko drugega.

Celo če omejimo našo pozornost na vrednost *človekovega* življenja, je raznolikost zanimanj, ki so pogosto subsumirana pod to poglavje, osupljiva. Ni lahko uvideti, kako lahko ena vrednost ali ena deontična zahteva, razloži vse te vrednosti ali zahteve. Problem je v tem, da če predpostavljamo, da človekovo življenje ima vrednost, to je, vrednost, pripisano vsakemu človekovemu življenju, potem je težko razložiti razliko med, na primer, razlogi za imetje več otrok in razlogi proti ubijanju ljudi zgolj s sklicevanjem nanj. Možno je, da raznolikost razlogov, prisotnih v teh in drugih primerih, za katere se pogosto misli, da uprimerjajo vrednost življenja, ne utegne izvirati zgolj iz ene same vrednosti. Da bi razložili raznolikost zanimanj, se utegnemo sklicevati na cel niz različnih vrednosti. Če je tako, kaj je potem tisto, kar jih vse združuje kot manifestiranje vrednosti življenja?

Tem dvomom in problemom se bom izognil z osredinjenjem na eno skrb, namreč za skrb za osebno preživetje, za to, da bi ostali živi. Terminološko bom zamenjevalno uporabljal “vrednost preživetja”, “vrednost nadaljnje eksistence”, “vrednost ostajanja pri življenju” in “vrednost življenja”. Noben izraz ni popolnoma ustrezen. “Preživetje” namiguje na prisotnost groženj in bojev. Medtem ko so te grožnje dovolj znane, pa njihova prisotnost ni bistvena za vrednost, na katero se bom osredinil. Vse te izraze bom uporabil za nanašanje na vrednost – če kaj takega sploh obstaja – živega človeškega bitja, ki ostaja živo vsaj nekoliko dlje. Ko bom uporabil besedno zvezo “vrednost življenja”, ne bom mislil nič več kot to.

Ena prednost, če si vprašanje zastavimo na tak način, je, da nima nobenih implikacij glede na vrednost ustvarjanja novega življenja. Nekateri ljudje so prepričani o vrednosti življenja v širšem smislu. Prepričani so, da je vrednost v ustvarjanju ali povzročanju novega življenja. Več je, boljše je. Menim, da je trditev, da je preživetje vredno, manj protislovna. Zaradi tega se tudi osredinjam nanjo.

Druga prednost, če zadevo umestimo na tak način, je razloček, ki ga dopušča med vrednostjo preteklega življenja ljudi in vrednostjo njihovega preživetja. Meni se zdi možno biti prepričan, da je bilo moje dosedanje življenje nekako vredno, in vseeno biti prepričan, da moje nadaljnje življenje nima sploh nikakršne vrednosti. Podobno se zdi tudi možno trditi, da naše dosedanje življenje ni imelo nobene vrednosti, vendar da pa ravno to naredi še bolj pomembno, da bi morali še naprej živeti: pomanjkanje vrednosti v našem preteklem življenju naredi naše preživetje bolj vredno. Ali so taka stališča sploh kdajkoli resnična ali ne, se navzlic temu zdijo pomenljiva in včasih celo nekako sprejemljiva. Njihova možnost nas ne prisiljuje k sklepu, da je vrednost preteklega življenja ljudi vrstno različna od vrednosti njihovega preživetja, vendar pušča prostor za to možnost, ki jo želim pustiti odprto, vsaj na začetku.

Drug način, kako je vrednost osebnega preživetja ožja od vrednosti življenja, je, da ne zajema obravnave vrednosti življenja drugih živali niti vrednosti preživetja vrste. Mislim, da je razprava, ki sledi, pomembna za vse te primere, vendar pa ne avtomatsko razrešuje vprašanj, ki so jih zastavili. Teh se tu ne bom dotaknil.

Osebna in neosebna vrednost preživetja

Teza, da življenje nima brezpogojne intrinzične vrednosti za osebo, čigar življenje je, se zdi na prvi pogled konsistentna z domnevo, da utegne imeti neosebno vrednost. Tisto, kar ima (intrinzično) neosebno vrednost, je dobro *(simpliciter)*, čeravno ne nujno dobro za kogarkoli in gotovo ne nujno dobro za vsakogar. Če pa njihovo lastno življenje nima vrednosti za ljudi, potem obstaja očiten paradoks v zatrjevanju, da ima neosebno vrednost. Karkoli je dobro *simpliciter* in ni nekonsistentno s tistim, kar je dobro zame na drugih osnovah, je

na splošno – če se lahko z njim na pravi način spopadem – dobro zame. Če je torej moje življenje dobro *simpliciter*, potem se bo zdelo, da ni dobro zame zgolj v primeru, če oporeka tistemu, kar bi bilo sicer dobro zame. Medtem ko lahko mislimo o primerih, kjer bi bila smrt dobra za nas (na primer, če je kdo v zadnji fazi bolečega raka), to na splošno ne drži. Torej bi se zdelo, da če je moje življenje dobro *simpliciter*, potem je tudi dobro zame z izjemo posebnih primerov. Ali – po kontrapoziciji – ker ni dobro zame, ni dobro *simpliciter*. Ta dokaz kajpada domneva, da če je dobro *simpliciter*, potem je dobro, s katerim se lahko spopadem. Ali bi lahko bilo drugače? Bi lahko moje življenje predstavljalo vrednost za druge, s katero so lahko v odnosu na načine, ki meni niso dostopni? Če je tako, potem to utegne biti neosebno dobro, ne da bi bilo dobro zame. K tej možnosti se bom vrnil v naslednjem poglavju.

2 Osebna vrednost nenehnega preživetja

Dokaz iz odsotnosti koristnika

Da bi videli moč primera za našo tezo, najprej potrebujemo, da ga ločimo od nekaterih neuspešnih dokazov v njegov prid. Najbolj znan je morda dokaz, da če je preživetje dobro za tistega, ki preživi, potem je smrt zanj slaba.[5] Toda smrt ne more biti slaba za ljudi, preden umrejo, saj se še ni zgodila. In ne more biti zanje slaba, potem ko umrejo, saj nič več ne obstajajo, da bi trpeli to slabo. Ker po naši smrti ne trpimo izgube našega življenja, njegova izguba ne more biti slaba za nas in potemtakem preživetje ne more biti dobro za nas.

Dokaz je paradoksen v tem, da pride to tega, da trdi, kako izguba našega življenja ne more biti izguba, saj z izgubo našega življenja ni ničesar, kar bi lahko izgubili. To je seveda zmotno, saj se je izguba – če je to izguba – s tem, da smo izgubili življenje, že zgodila. Zmotno je reči, da ob izgubi našega življenja nas ni več tam, da bi trpeli to izgubo, to je, izgubo našega življenja. Odsotnost subjekta izgube po njegovi ali njeni smrti ni niti tu niti tam. Vprašanje je, ali bi naše preživetje – če ne bi umrli ali če bi živeli dlje – bilo dobro za nas. To se utegne zgoditi na različne načine. Na primer, možno je, da bi bilo naše življenje – če bi živeli več časa -, boljše in na splošno uspešnejše. Ali, utegnilo bi se zgoditi, da bi se naš značaj izboljšal in bi postali boljša oseba. Če je tako, potem bi bilo to, da ostanemo živi, za nas dobro. Odostnost subjekta po smrti ni niti tu niti tam.

Vrednost smrtnosti

Resnejši ugovor je, da je smrtnost bistvena za naše izkustvo. Naše izkustvo mnogih stvari, ki so dobre (in slabe), je omejeno z njihovo temporalnostjo in

[5] Tu kot tudi vseskozi sprejemam, da če je smrt (v nasprotju z umiranjem) slaba, je to zaradi tistega. kar oropa umirajočega. To stališče se včasih imenuje deprivacijsko stališče o slabosti smrti. Vendar pa, kot se bo izkazalo kasneje, ne sprejemam, da je preživetje vse, kar nam smrt lahko odreka. Smrt tudi zadeva pomen našega življenja preden umremo, v dobrem ali slabem. Lahko nam odreče priložnosti, medtem ko smo živi.

končnostjo, omejeno z dejstvom pomanjkanja, z dejstvom, da izbira vključuje odrekanje: raje imeti kariero, ljubimca, nogomet. Če bi to igro lahko vedno znova igral, zamenjeval partnerje ali kariere brez izgube itn., potem te stvari ne bi imele pomena, ki ga imajo. Moja poanta ni, da ne bi imele nobenega pomena, temveč zgolj to, da ne moremo dobiti več tistega, kar je dobro v *naših življenjih*, tako da živimo večno.

Podobno, vsak pomemben dvig dolžine življenja spremeni pomene. To postaja jasno v naši lastni življenjski dobi, ko se je v cvetočih deželah v zadnjem stoletju znatno zvišala dolžina življenja. Pomen upokojitve in dela se je spremenil. Obdobja nosečnosti oziroma poroda in faze življenja so se spremenile itn.

Ali je to pomembno? Vrednosti, ki jih lahko udejanimo v našem življenju, so verjetno povečini omejene z našo smrtnostjo. Navzlic temu, če bi bili nesmrtni, položajnih dobrin še vedno ne bi bilo na pretek: zgolj ena oseba je lahko moj prvi ljubimec, zgolj ena hiša moja prva hiša itn. Biti Johnov ljubimec preden Maryjin ima drugačen občutek, kot če bi se odnos zgodil v obratnem vrstnem redu. Podobno, biti pastir, ki je bil pravnik, ni enako kot biti pravnik, ki je bil pastir. Položaj dobrin bo tem situacijam podelil posebne pomene. To dobra delajo danes in bi delala tako, četudi na drugačen način, če bi bili ljudje nesmrtni. Pomanjkanje in pomembnost izbire ne bi izginili z nesmrtnostjo. Dejstvo, da povečana dolžina življenja spreminja pomene razpoložljivih opcij, vendar ne povsem odpravlja pomenov, ponazarja to poanto.

Dokazi, ki temeljijo na pozitivni vrednosti smrtnosti, imajo potemtakem eno odločilno hibo. Dokazujejo, da nekatere, morda celo mnoge, vredne opcije, ki so jih človeška bitja zmožna udejaniti, predpostavljajo nekakšne kvalitete našega izkustva ali naše zmožnosti, da imamo izkustva, ki spet predpostavljajo našo smrtnost ali dolžino življenja, ki jo v grobem imamo. Korenite spremembe v dolžini življenja bodo torej povzročile, da te opcije ne bodo na voljo ljudem. Vendar iz tega ne sledi in dokazi tega ne dokažejo, da bo taisto dejstvo pomanjkanja, ki daje izbiri in angažmaju njuno grenkobo, izginilo z radikalnim zvišanjem dolžine življenja.

Ti dokazi pa so še vedno poučni, kolikor popravljajo neko splošno napako. Nekateri ljudje mislijo, da jim bo povečana dolžina življenja dala več priložnosti za uživanje vrednih opcij, ki jih poznajo. To se lahko zgodi, če doživijo neznatno zvišanje dolžine življenja. Če je to tisto, kar si želijo, jih bo nesmrtnost razočarala. Nesmrtnost ali zelo znatna razširitev dolžine njihovega življenja – katerokoli korist že utegne prinesti – ne bosta prinesla koristi, ki jih poznamo danes. Prej bosta odstranila vredne opcije, ki jih imamo danes, in privedla do drugih, nam neznanih opcij. Tisti, ki so iskali več in več in boljše od istega, bodo razočarani.[6]

[6] To je seveda odvisno od tega, kako prodorna je odvisnost dobrin, na voljo ljudem v njihovem življenju, od približnega sedanjega trajanja življenja ljudi. Domnevam, da je zelo obsežna. Vendar pa je odprto vprašanje.

Čas je, da izrečemo tri svarila glede obsega predhodnega dokaza, svarila, ki se ravno tako nanašajo tudi na tisto, kar sledi. Prvič, dokaz domneva, da dolgo življenje ali nesmrtnost dosežejo vsi. Prepričan sem, da se situacije, v katerih je zgolj ena oseba nesmrtna ali uživa dolžino življenja v veliko večji meri kot vsi drugi, razlikujejo le v stopnji. Morda so druge porazdelitve (pol in pol, tretjina in dve tretjini itn.) bolj zanimive, vendar njihova obravnava ne bo prizadela zgornjega temeljnega dokaza. Drugič, predpostavljam splošno skupno vednost o temeljnih dejstvih dolžine življenja ljudi. Res, mogoče je trditi, da je zgornji dokaz o posledicah prepričanja o nesmrtnosti ali dolžini življenja, ne pa o posledicah teh dejstev samih. Tretjič, ne menim se za vprašanja o možnosti samomora in učinkih, ki bi jih ta možnost – če naj bi obstajala – imela na pomen opcij v našem življenju. Medtem ko so te opazke resnične, pa ne spodkopavajo moči argumenta. Na primer, brez večjih prizadevanj, da bi za vselej ohranili množično prevaro v doslej še nedoseženem človeškem obsegu, bi dejstva nesmrtnosti kmalu postala splošna vednost. Poleg tega bi morale zelo obsežne nezaželene posledice take nevednosti in prevare izključiti vsakršen poskus, da bi jima sledili.

Ob vsem, kar smo rekli, moramo priznati, da zgornji premisleki dejansko ne vplivajo na intrinzično vrednost večnega življenja. Govorijo o vsebini takega življenja, ne o življenju samem. Ali ne pomenijo, da je življenje vredno, četudi se njena vsebina menja? Prav nič v zgornjih poantah v ničemer ne osvetljuje tega vprašanja. Še vedno lahko ohranimo tezo, da življenje nima nobene intrinzične vrednosti, da vrednost ni v življenju samem na sebi, temveč zgolj v njegovi vsebini. Življenje je, lahko trdimo, zgolj predpogoj teh vsebin.

Lukrečev argument

Drug zelo znan, vendar naposled neuspešen argument za tezo, izvira iz Lukreca. Lukrec dokazuje, da smrt ne more biti nekaj slabega za umrlega in se pri tem, med drugim, opira na dokaz iz asimetrije. Če je njihova smrt za ljudi slaba, to ne more biti zaradi slabosti neeksistence v času, ko bi lahko bili živi (kakor se zdi, da zahteva deprivacijski argument). Če bi bila smrt slaba na tak način, dokazuje Lukrec, bi bila taka zaradi tega, ker je naša neeksistenca nekaj slabega. Če pa je naša posmrtna neeksistenca slaba, ali ne smemo potem kajpada dopustiti, da je taka tudi naša neeksistenca pred rojstvom? Če smo upravičeni misliti, da je smrt v določenem času slabša od kasnejše smrti, potem bi morali biti tudi prepričani, da je rojstvo v določenem času slabše od zgodnejšega rojstva. Vendar pa ne mislimo, da je dejstvo, da smo bili rojeni takrat, ko smo bili rojeni, ne pa prej, za nas nekaj slabega. Torej, ne bi smeli niti misliti, da je smrt takrat, ko umremo, ne pa kasneje, za nas nekaj slabega.

Argument je prepričal le malo ljudi, da so popravili svoja stališča o neeksistenci[7]

[7] Glej, na primer, F. Feldman, "Some Puzzles about the Evils of Death", *The Philosophical Review*, 100 (1991), 205 in 223.

pred rojstvom, mnogi drugi avtorji pa so si prizadevali izogniti se njegovemu sklepu tako, da so zanikali asimetrijo med neeksistenco pred rojstvom in neeksistenco po smrti.[8] Predlagam bom, da oba odgovora zgrešita poanto. Ni jim uspelo opaziti, da Lukrečev argument vsebuje dve različni naravnanosti, eno do dolžine življenja (preference, ki zadevajo dolžino življenja), drugo do časa, v katerem bo življenje potekalo (preference, ki zadevajo lokacijo v času). Ko enkrat odnos med njima ustrezno razumemo, argument izgine, vendar pa si pridobimo boljše in bolj niansirano razumevanja možnih razumnih naravnanosti do smrti.

Nekateri ljudje mislijo, da bodo boljše ali da bo njihovo življenje boljše, če bodo živeli dlje, kot naj bi živeli. Isti ljudje si lahko tudi zamislijo, da živijo v drugem času, kot dejansko živijo. Lahko so celo tudi prepričani, da bi bili v takem primeru boljše ali da bi bilo njihovo življenje boljše. Utegnejo misliti, da bi bili boljše, če bi živeli v nekem preteklem obdobju, ki ga imajo za idealnega ali posebej primernega za, na primer, njihov temperament. Ali pa si utegnejo želeti, da bi bili rojeni v kasnejši dobi, ko bi bilo na voljo zdravilo za kako nezmožnost, ki so jo trpeli, ali ko bi bili – kot si mislijo – nekateri talenti, ki so jih imeli, bolj cenjeni.

Prepričanja druge vrste (zaželenost časovne umestitve) so očitno drugačna in neodvisna od prepričanj prve vrste (zaželenosti dolgega življenja). Prepričanje o zaželenosti uživanja drugačne umeščenosti v času imamo lahko, ne da bi bili prepričani o vrednosti večje dolžine življenja. Podobno, lahko smo prepričani o vrednosti večje dolžine življenja, ne da bi zagovarjali stališče o vrednosti drugačnih umestitev v času.

Res je, da naša dolžina življenja zadeva našo umestitev v času. Morali bi živeti vsaj 130 let, da bi bili priča požiga Moskve in obleganja Leningrada. Dalje, na stališča mnogih ljudi o zaželenosti njihove lastne dolžine življenja vplivajo posledice, ki bi jih ta dolžina imela za njihovo umestitev v času: nekateri ljudje si želijo živeti pet let več, da bi videli svoje vnuke, za katere upajo, da se bodo do takrat rodili, drugi si želijo umreti takoj, da bi se izognili temu, da bi bili živi ob smrti svojih otrok ali da bi se izognili temu, da bi bili priča kakemu strašnemu dogodku. Kakorkoli močno naj že ta stališča o zaželenosti drugačne umeščenosti v času zadevajo naša stališča o zaželenosti naše dolžine življenja, pa sta obe vrsti stališč logično neodvisni. Ne potrebujemo nobenega stališča o sorazmernih vrednostih različnih umestitev v času, da bi bili prepričani, kakšno vrednost ima

[8] Eden od vplivnih argumentov v tej smeri je argument T. Nagela, ki je dokazoval (v članku "Death" v njegovi knjigi *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979), da za ljudi – če zanemarimo nekatere manjše spremembe v času rojstva – ni mogoče, da bi se rodili prej, kot so se (saj je njihova identiteta določena z njihovo DNA, ki je določena ob spočetju), medtem ko bi lahko umrli veliko kasneje, kot umrejo. Nagel ni bil nikoli prepričan, da ta asimetrija pojasnjuje naše različne naravnanosti do neeksistence pred rojstvom in neeksistence po smrti in je svoje stališče nekoliko spremenil v knjigi *The View From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986). Njegovo trditev o nemožnosti zgodnejšega rojstva je znova oživil v nekoliko drugačni obliki F. Kaufman, čigar argument ni odvisen od gole identitete, temveč od nekakšnega pojmovanja "debele" identitete osebe, v katero se razvijemo med svojim življenjem (glej "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence", *American Philosophical Quarterly*, 36 (1999), 1 na 10. strani in naprej).

za nas naša dolžina življenja.

Ljudje, ki štejejo smrt za zlo samo na sebi (in ne zaradi nekaterih kontingentnih posledic, ki jih utegne imeti zanje ali za druge), utegnejo biti zmedeni na različne načine. Če obstaja nezmedeno, resnično stališče, ki ga je mogoče naravno izraziti, rekoč, da je smrt zlo sama na sebi, potem je verjetno, da je to stališče, da je daljše življenje samo na sebi in samo v sebi boljše kot krajše. To je stališče, da je dolžina življenja intrinzično vredna, četudi utegnejo nad njegovimi koristi v nekaterih okoliščinah prevladati zlo ali nesrečne vsebine našega življenja. Če je to tisto, kar ljudje mislijo, ko rečejo, da je smrt za nas nekaj slabega, potem kajpada ni nobene asimetrije med eksistenco pred rojstvom in eksistenco po smrti, kakor implicirajo njihova stališča. Obžalujejo dejstvo, da bodo umrli pri dvajsetih ali štiridesetih ali osemdesetih ali kadarkoli, ne pa da imajo še za živeti deset ali dvajset ali trideset let več.

Po tej interpretaciji je Lukrec v zmoti, ko misli, da je preferenca ljudi za dolžino življenja neupravičena zato, ker kaže neko neupravičeno posmrtno/predrojstno asimetrijo. Ne kaže nobene take asimetrije, saj ne vključuje nobene preference umestitve, temveč zgolj preferenco, ki zadeva dolžino življenja. Tako asimetrijo lahko kaže zgolj preferenca umestitve, nobena taka preferenca pa ni nujno vključena v preferenco za dolžino življenja.

Mogoče je to napačno branje Lukrečevega argumenta. Mogoče ga je razumeti kot trditev, da imajo ljudje dve splošni preferenci. Ljudje (a) imajo raje večjo dolžino življenja in (b) imajo raje dodatna leta, ki jim jih bo prineslo daljše življenje po času, ko bi sicer umrli, raje kot pred časom, v katerem so se dejansko rodili. Ta druga preferenca kaže asimetrijo. Toda Lukrečev argument se nadaljuje: ker je prva preferenca sama na sebi ravnodušna glede na to, kje umestiti dodatno življenje, to je, ali pred rojstvo ali po smrti, iz nje sledi, da je druga, umestitvena, preferenca ljudi neupravičena. Ker je asimetrična preferenca umestitve (dejansko) univerzalna in razumna, sledi, da je preferenca za dolžino življenja neupravičena.

Ta argument pa je seveda očitno neveljaven. Njegov sklep bi sledil le, če bi mu dodali nadaljnje premise. Na primer, tisti, ki imajo preferenco glede dolžine življenja, utegnejo biti v zadregi, če so tudi prepričani, da ima ta preferenca za posledico asimetrično preferenco umestitve, ali če mislijo, da bi bilo brez asimetrične preference umestitve iracionalno imeti preferenco glede dolžine življenja, ki jo imajo. Ali, asimetrična preferenca umestitve utegne biti iracionalna sama na sebi, vendar brez nje ljudje ne bi imeli preference za daljše življenje. Obstajajo pa tudi drugi načini, kako ponuditi druge domneve o odnosu med dvema vrstama preferenc, ki utegnejo spraviti v zadrego tiste, ki imajo obe.

Ne zavedam se nobene resnične premise, ki ima ta učinek. Za vsako osebo, ki izraža preferenco za to, da bi imela daljšo življenje, je naravno, da to preferenco enači s preferenco, da bi ostala živa dlje, to je, da nekaj časa še ne bi umrla v

času, ki prihaja. To je preprosto posledica dejstva, da ni mogoče spremeniti preteklosti (s spremembo našega datuma rojstva), in taka je tudi vsakršna misel o umestitvi dodatnega življenja, o katerem smo prepričani, da bi bilo za nas dobro, v katerokoli drugo časovno lokacijo kot tisto, ki je v stiku z našim sedanjim življenjem in se nadaljuje v bodočnost. Asimetrija, ki jo je Lukrec odkril, ni v tistem, kar je zaželeno (življenje po smrti raje kot življenje pred rojstvom), temveč v onem, o čemer smo prepričani, da je bolj možno ali manj nemogoč način (kontinuirano življenje raje kot vnazaj datirano življenje) doseganja tistega, kar je zaželeno (daljše življenje). Ta objekt želje sam na sebi ne kaže nobene asimetrije, niti nimajo ljudje asimetrične preference lokacije.[9] Imajo zgolj prepričanje o asimetriji med močjo do spremembe preteklosti in močjo do spremembe bodočnosti.

Gotovo sem nekaj izpustil. Predpostavimo, da zli duh uide iz steklenice in mi, v odgovor na mojo željo, ponudi dodatnih deset let. Velikodušno mi prepusti, da jaz izberem med spreminjanjem moje preteklosti tako, da bom umrl ravno zdaj, toda star osemdeset, ne pa sedemdeset let, tako da sem živel deset let dlje, ali spreminjanjem bodočnosti tako, da bom še vedno umrl pri osemdesetih, vendar pa bom živel še deset let dlje. Ali ni jasno, da bom izbral drugo in da je to tista simetrija, na katero se opira Lukrec?

Morebiti sploh ni jasno, katero opcijo utegnejo ljudje izbrati. Nekateri lahko imajo posebne želje, nanašajoče se na preteklost. Vdan komunist si utegne želeti, da bi se rodil deset let prej, tako da bi lahko srečal Lenina. Lahko izbere, da ima dodatnih deset let v preteklosti. Tako utegne storiti tudi oseba, ki ima razlog za mišljenje, da pred njo v bodočnosti ni veliko lepega. Po drugi strani pa nekatere ljudi vodi želja, da bi spoznali svet na splošno in človeško zgodovino posebej. Izbrali bodo razširitev svojega življenja v bodočnost na temelju tega, da ne bodo – medtem ko lahko imajo vednost o preteklosti iz druge roke – vedeli, kaj je v bodočnosti, razen če niso takrat živi.[10] Ta kontingentna asimetrija preteklost/prihodnost ni tiste vrste, na katero se opira Lukrec. Vendar lahko kajpada nevtraliziramo take dejavnike z domnevo, da nam zli duh zagotavlja, da bo kvaliteta našega življenja glede na naše želje, kakršne so zdaj ali kakor se nam zdi, da se bodo spremenile v prihodnosti, enaka, katerokoli opcijo že izberemo. Ob taki nevtralizaciji se zdi sprejemljivo misliti, da bodo ljudje raje raztegnili svoja življenja v prihodnost kot v preteklost.[11]

[9] Razen v trivialnem smislu, da si želijo, da bi bila njihova preferenca do daljšega življenja udejanjena na edini način, kot je lahko udejanjena, to je z raztegnitvijo njihovega življenja v bodočnost.

[10] Hvaležen sem Kenu Ehrenbergu, da me je opozoril na to možnost.

[11] Tom Nagel predlaga način razmišljanja o tej možnosti brez priklicevanja magične sile, da bi spremenili preteklost. Predpostavimo, da nam zli duh pove: "Lahko je res, da ste se dejansko rodili deset let pred časom, za katerega mislite, da ste rodili. Lahko vam povem, če je to tako in celo obnovim vaš spomin na vse tisto, kar se vam je zgodilo v tistih letih (vse do običajne ravni, v kateri se spomnite vašega preteklega življenja). Ali si želite, da to storim? Lahko vam ni dosti mar za to, ali to stori ali ne. Če vam ponudi izbiro med razkritjem resnice o preteklosti in možnostjo, da vašemu življenju doda deset v prihodnosti (in vam vnaprej pove, da so nenavadnosti enake), je za nas veliko manj verjetno, da bomo izbrali vednost o preteklosti. Moramo priznati, da te protidejstvene sodbe ne morejo biti gotove. To ni – tako sem prepričan – pomanjkljivost v rabi ali v tej rabi protidejstvenikov. Naša negotovost glede njih zrcali našo negotovost o naših držah do različnih vidikov

Seveda ne mislim, da je to asimetrija, ki jo zahteva Lukrečev argument. Asimetrija odseva preferenco lokacije. Da bi vplivala na vrednost življenja, jo mora argument povezati s preferenco do dolžine življenja. To pa mu spodleti narediti. Naj razložim to poanto korak za korakom. Razločujmo dve vrsti preferenc do lokacije, ki ustrezata dvema vrstama časovnih nizov, relacijskemu nizu, ki je določen z relacijami dogodkov "pred/po/hkrati", in indeksikalnemu nizu, ki je določen z relacijami "sedaj/kasneje kot sedaj (v prihodnosti)/pred sedaj (v preteklosti)". Preference do lokacije, ki sem jih doslej omenil, so relacijske preference, preference živeti v času nekaterih drugih dogodkov ali pred njimi itn. Trditev, da sem narobe razumel Lukrečev argument, meni, da ta predpostavlja, da si vsi delimo eno indeksikalno preferenco do lokacije, medtem ko dejansko nimamo kake druge. Vsi raje živimo karseda dolgo v prihodnost, medtem ko nimamo radi, da bi bili zdaj starejši, to je, da bi bili rojeni v preteklosti prej, kot smo bili.

Ali je Lukrečev argument v boljšem stanju, ko enkrat priznamo, da vključuje premik od indeksikalne preference do lokacije do preference do dolžine življenja ali narobe? Jasno, da ne. Lahko dopustimo, da (1) ljudje ne verjamejo zgolj v nemožnost spreminjanja preteklosti, temveč da imajo tudi indeksikalno preferenco do lokacije, da bo več življenja pred njimi, kot ga dejansko imajo, in da to (2) kaže asimetrijo v njihovih naravnanostih, saj nimajo analogne indeksikalne preference do lokacije, da bi imeli več življenja pred rojstvom, kot ga dejansko imajo. Da bi bil uspešen, mora Lukrečev argument ugotoviti, da se je nerazumno oklepati te indeksikalne preference do lokacije poleg preference do dolžine življenja. Mogoče je pokazati, da indeksikalna preferenca do lokacije nima za posledico preferenco do dolžine življenja. To je naredila zgodba o zlem duhu. Seveda pa ni nobenega načina, da bi od tega sklepa prešli k trditvi o nezdružljivosti zatrjevanja obeh preferenc, niti k nezdružljivosti razlogov za obe preferenci. Lahko si želimo dolgo življenje, ne da bi verjeli v vrednost življenja, in imamo indeksikalno preferenco do lokacije zaradi cele množice drugih neodvisnih razlogov.

Oglejte si možne razloge za indeksikalno preferenco do lokacije. Prvič, ti razlogi bodo neodvisni od vrednosti dolžine življenja. Če je večja dolžina življenja dobra zato, ker je daljše življenje boljše kot krajše, potem je očitno, da to ne implicira ničesar glede lokacije. Spomnite se opcije v primeru zlega duha: ali katerakoli od njiju govori o boljšem življenju? Da bi se to zgodilo, bi se moralo pripetiti, da bi bilo – ob sicer nespremenjenem stanju stvari – moje življenje boljše, če bi umrl pri osemdesetih leta 2010, raje kot da bi umrl pri osemdesetih leta 2000. To pa je nesmiseln sklep. Moja dolžina življenja je enaka v obeh primerih in tudi druge

naše eksistence. Na primer, en dejavnik, ki ga ne nevtralizira niti Nagelova različica, je preferenca, ki jo ljudje utegnejo imeti za to, da so takšni, kakršni so. Sprememba njihovega preteklega življenja in celo obnovljeni spomin na njihovo preteklost grozita, da bosta prinesla s sabo spremembo njihovemu življenju, ki lahko spremeni njihovo lastno razumevanje tega, kakšni so. Nekaterim utegne biti to všeč, drugim se to zdi zelo odvračajoče. Ta dejavnik sam na sebi lahko razloži nekatere od naših preferenc za lokacijo neodvisno od kakršnekoli preference za daljše življenje in tudi ta pojasnitev prej spodbija, kot pa krepi Lukrečev argument.

stvari so sicer nespremenjene. Prav nič v dejstvih tega hipotetičnega primera ni takega, kar bi lahko storilo, da je moje življenje med leti 1920 in 2000 boljše od mojega življenja med leti 1930 in 2010. Predpostavimo, da sem že mrtev in smo zdaj v letu 2050 in znova pripovedujemo pretekla junaštva dolgo izgubljenega zlega duha. Ne bi sodili, da bi nam kaka od alternativ služila bolje. (Če je to težko sprejeti, je to zaradi težave osmislitve spreminjanja preteklosti. Nagnjeni smo misliti, da je to zgolj varljivo, podobno ponareditvi potrdila o mojem rojstvu, ne da bi spremenili kaj drugega. Če je tako, potem je ta opcija očitno slabša, vendar pa to ni tisto, kar ponuja zli duh.)

Kakšni torej utegnejo biti razlogi za asimetrično preferenco do lokacije? En razlog je bil omenjen zgoraj, to je, spreminjanje preteklosti bo spremenilo tisto, kar imamo radi zdaj, spremenilo naša izkustva in značaj. Nekaterim je to lahko všeč, drugi se ob sami misli zgrozijo. Drug razlog je, da si ne želimo, da bi se s smrtjo soočili prav zdaj[12] ali v bližnji prihodnosti in to ni odvisno od kakršnekoli preference do daljšega življenja. Kako bi lahko bila preferenca do tega, da se ne soočimo s smrtjo v bližnji prihodnosti, kaj drugega kot preferenca do podaljšanja našega življenja v prihodnost? Obe kajpada sovpadata – zaradi tega običajno nimamo nobenega razloga za to, da bi ju razločevali, toda če so nam dopuščeni zli duhovi, potem lahko imamo svojega zlega duha, ki menjuje določen čas v naši preteklosti za to, da ne bi zdaj umrli. Predpostavimo, da zli duh ponuja ljudem, ki so zdaj stari osemdeset let in vedo, da bodo umrli v naslednjih par mesecih, naslednjo kupčijo: lahko bodisi umrejo, kot se pričakuje, ali pa bo zli duh spremenil preteklost in jim odvzel deset let njihovega življenja, z izgubo vsega, kar so izkusili v teh letih, in naredil, da so zdaj stari zgolj sedemdeset let. V zameno bodo imeli pet let življenja več, preden umrejo. Če bodo nekateri ljudje, tako kot domnevam, sprejeli opcijo, da umrejo mlajši, vendar še ne zdaj, iz tega sledi, da nekateri ljudje cenijo, da ne umrejo kmalu – celo na račun svojega daljšega življenja. Primer vsekakor kaže, da sta ti dve preferenci različni in da zgolj preferenca do tega, da ne bi umrli kmalu, ne pa preferenca do daljšega življenja, kaže nagnjenost do prihodnosti.

Kot bi pričakovali, si ne vsakdo želi, da ne bi umrl kmalu. Nekateri ljudje ne morejo čakati, da ne bi umrli. To nas samo na sebi utegne opozoriti na dejstvo, ki se razlikuje od kakšnegakoli prepričanja o zaželenosti daljšega življenja.[13] Ločenost želje, da ne bi umrli kmalu, je ob premisleku le stežka presenetljiva. Glede na to, da je ni mogoče zadovoljiti, ne da bi zadovoljili željo po daljšem življenju, ne moremo pričakovati, da se bodo običajni ljudje osredinili na razlike

[12] Ta preferenca je nekako podobna spekulaciji Francesa Kamma, da smrt utegne biti slaba zato, ker pomeni, da "je za nas vse končano" (*Morality, Mortality*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 1. zv., *Death and Whom to Save from It*, str. 19). Vidik, na katerega jaz kažem, ni "vse je končano", temveč pomanjkanje pomena v koščku življenja, ki je še z nami. To ne predpostavlja, da je želja, da življenje ne bi bilo končano, nespodbitna.

[13] Želja je želja, ki upošteva vse stvari. Dvomljivo je, ali je smiselno razmišljati o "sicer-enakem-stanju-drugih-stvari" želji s to vsebino. Premisleki o tej poanti terjajo zasledovanje fenomenologije takih želja bolj podrobno, kot bi bilo tu upravičeno.

med njima in med razlogi zanju. Seveda vemo, da zavest o bližini smrti zadeva držo ljudi do njihovega preostalega življenja. Odzivi se zelo razlikujejo, od padca v obup do hiperaktivnosti, od tega, da ljudje opustijo vse postranske skrbi, da bi končali knjigo itn., da opustijo vse "življenje presegajoče" predmete, da bi se osredinili na intenziviranje užitkov vsakega trenutka, ko so živi. Kakršenkoli je že odziv in kakršnikoli že utegnejo biti racionalni odzivi, pa je očitno, da imajo naše dejavnosti v prihodnost usmerjen vidik. Tisto, kar delamo zdaj, delamo v luči mnogih ozadnjih prepričanj (da se bo svet odvijal po normalni poti itn.) in med njimi so prepričanja o naši lastni prihodnosti. Ko se ta prepričanja razblinijo, se smisel našega lastnega življenja, našega lastnega nadzora nad tem, kar delamo in zakaj delamo, naš smisel bistva naše sedanje dejavnosti omaja. Če si odmislimo posebne okoliščine, to ni in ne more biti zaželena situacija. Je zelo vero majajoča in grozeča situacija. Nič čudnega, da ji ne izrekamo dobrodošlice. Naša želja, da ne bi umrli kmalu, je vidik naše naravnosti do življenja, ki ga imamo, ne pa naše naravnanosti do življenja, ki nam ga smrt oropa.

Vsakemu, ki deli asimetrično preferenco do lokacije, se pravkar dani razlog ne zdi zadovoljiv. Mnogi utegnejo čutiti, da so njihovi razlogi zelo drugačni, tudi tedaj, ko niso gotovi, kakšni so ti razlogi. Moja edina poanta je bila, da bi z enim primerom vzpostavil združljivost asimetrične preference do lokacije in vsaj nekaterih razlogov zanjo s preferenco do daljšega življenja in s vsaj nekaterimi razlogi zanjo. Ni bil moj cilj, da bi razložil vse razloge, za katere ljudje mislijo, da jih imajo zanjo, od katerih utegnejo biti mnogi nekoherentni in zmedeni. Ni nam jih potrebno raziskovati, da bi zavrnili Lukrečev argument proti vrednosti kontinuiranega življenja.

3 Osebna vrednost podaljšanja življenja

Temeljni argument

Ali obstajajo zdravi razlogi, ki podpirajo tezo, da za tistega, čigar življenje je, življenje nima intrinzične vrednosti. Ali je za vsako osebo dobro, da živi še naprej? Da bi to tezo ovrednotili, jo je koristno primerjati z zmerno alternativo. Ne lotimo se torej vprašanja, ali je večno življenje neko (intrinzično) dobro za tistega, ki ga ima v lasti, temveč vprašanja, ali je za vsako osebo (intrinzično) dobro, da ostane živa nekoliko dlje.

Tukaj je relevanten primer ljudi, katerih edini preostali obet je nenehna resna in onesposabljajoča bolečina ali zgolj vegetirajoče življenje. V takih primerih to, da ostanejo še naprej živi, četudi le za kratek čas, ni v splošno dobro takih ljudi. Toda ali je kajpada sprejemljivo trditi, da je celo v takem primeru zanje dobro še naprej živeti, čeravno to dobro prevladata bolečina in trpljenje? Osebno se mi zdi ta misel nedoumljiva. Ali je mogoče nedoumljivost izraziti kot argument? Morda takole: če obstaja intrinzično dobro v nadaljevanju življenja kot takega, potem

mora biti mogoče pojasniti to dobro. Vse razlage dobrote življenja se ukvarjajo z dobroto nekega vidika tega življenja, to je z vrednostjo vsebine tega življenja, s tem, kar se v njem dogaja. Seveda ni nobene dobre vsebine, ki čaka na smrt bolno osebo, ki trpi veliko bolečino.[14] Torej v njem ne more biti nikakršne vrednosti.

Če je to dober argument, dokazuje našo tezo. Problem je v tem, da predpostavlja tisto, kar si prizadeva dokazati. Predpostavlja, da je dobrota življenja v njegovi vsebini, ne pa v samem življenju. V kolikor poanto postavimo na tak način, utegne biti to zavajajoče. Ne domneva, da obstaja ali lahko obstaja življenje brez vsebine, temveč predpostavlja zgolj to, da je življenje samo – če je vredno – vredno (četudi nima nujno najpomembnejše ali splošne vrednosti) ne glede na to, kakšna je njegova vsebina. Argument sestoji iz izjave, da zato, ker je vsebina življenja lahko dobra ali slaba, nekateri ljudje ne utegnejo imeti nič dobrega v preostalem življenju in zato njihovo nadaljnje življenje ne bo imelo sploh nobene vrednosti. Ali ta argument lahko premaga nekoga, ki zanika premiso in trdi, da je v vsakem življenju neka vrednost ne glede na njegovo vsebino? Trdil sem, da bi – če je življenje samo na sebi vredno – obstajala pojasnitev njegove vrednosti. Toda celo to nekateri zanikajo.

Verjetno obstaja življenje, ki je ločeno od vse vsebine, vsaj če vsebina predpostavlja izkustveno vsebino. Morebiti je brez vsebine tisto, kar imenujemo "vegetativno življenje". Ne vem, ali je v življenju ljudi, ki so v nepovratni komi, kaka izkustvena vsebina. Vendar pa si zamislimo take okoliščine, v katerih je oseba živa, vendar pa nima in ne bo nikoli imela kakršnihkoli izkustev. Ali je tako življenje samo na sebi vredno za to osebo? Nekateri ljudje utegnejo reči, da je vredno, ker je narobe končati tako življenje. Ta odgovor seveda nedvomno predpostavlja več, kot je mogoče sprejeti na tej stopnji našega argumenta. Predpostavlja, da je zgolj vrednost življenja tista, ki naredi, da je njegovo končanje napaka. Poleg tega tudi domneva, da je naše prepričanje – če ga imamo da je končanje življenja takih ljudi zmotno, bolj gotovo od našega stališča o vrednosti njihove nadaljnje eksistence.

Primer življenja brez nadaljnjih izkustev kajpada ne more v celoti ovreči trditve, da je preživetje intrinzično dobro. Tisti, ki so prepričani, da je, lahko preprosto rečejo, da niso nikoli mislili vključiti življenja brez izkustva. Mislili so zgolj življenje z izkustvom, karkoli so že ta izkustva, celo če so vsa zgolj slaba. Ali je njihovo stališče sprejemljivo?

Treba je priznati, da je to stališče v večjem skladu s splošnim mnenjem, ki ugotavlja, da je tezo, da osebno preživetje nima nobene vrednosti za preživetega, težko sprejeti. Predlaganemu nadomestilu, da je življenje predpogoj za karkoli

[14] To je domneva primera. Včasih ljudje v smrtnih fazah bolečega raka seveda še naprej pišejo knjigo med kratkimi obdobji olajšanja bolečine ali pa nudijo podporo svojim prijateljem itn. Primer je poenostavljen, da bi življenje naredil popolnoma temno.

bodisi dobrega bodisi slabega, ki se nekomu dogaja, spodleti – čeravno je očitno resnično -, da bi ustrezalo splošnemu prepričanju o vrednosti življenja. Ker preživetje ni vse, kar je pomembno, utegne priti v konflikt z drugimi vrednostmi. Preživetje in to, da smo osvobojeni bolečine, ali imetje pomenljivih izkustev ali priložnosti za pomenljive dejavnosti, utegnejo biti nezdružljive. Ko so, se utegne zgoditi, da je na tehtnici smrt najboljša za prizadetega posameznika, ne pa nadaljnje življenje. To pa je konsistentno s tem, da je preživetje samo v sebi vredno, da je dobro za preživetega.

Primer življenja z mučno in paralizirajočo bolečino je bil mišljen za to, da bi to zavrnil, da bi pokazal, da včasih preživetje nima sploh nikakršne vrednosti za preživetega, da ni v nobenem pogledu, v nobeni stopnji zanj dobro, da ostane živ. V takih okoliščinah prizadeta oseba pri izgubi svojega življenja ne utrpi sploh nobene izgube/škode.

Če je to dober argument proti trditvi, da je življenje z izkustvom intrinzično vredno ne glede na vsebino izkustva, potem se mu ni treba opirati na primere, kjer so edina preostala izkustva izkustva mučne bolečine. Predpostavka, da bodo osebi pripadla zgolj izkustva negativne vrednosti, bi pokazala, da njeno nadaljnje življenje sploh nima nobene vrednosti. Mislim, da bi tudi za nekatere alternativne scenarije ugotovili, da so ravno tako prepričljivi kot primeri mučne bolečine. Na primer, če bodo edina izkustva, ki jih bodo imele prizadete osebe, izkustva skrajnega ponižanja, bodo mnogi nagnjeni dopustiti, da so njihova življenja brez kakršnekoli intrinzične vrednosti. Če pa seveda domnevamo, da so njihova izkustva vsa negativna, vendar ne mučna, da so, na primer, izkustva zgolj bolečine, vendar zmerne bolečine, potem primeri izgubijo nekaj svoje neposredne privlačnosti. Obstajajo razne pojasnitve te očitne nekonsistence.[15] }Na primer, ljudje utegnejo ugotoviti, da si je težko zamisliti, da lahko vemo, da tisti, ki trpijo zgolj zmerno bolečino, ne bodo nikoli imeli nobenega pozitivnega izkustva, medtem ko so nam vsem znani primeri ali zgodbe o mučnih smrtnih bolečinah in si lahko zlahka predstavljamo, kako se utegne zgoditi, da nekomu v teh okoliščinah ne preostane nič dobrega. Potemtakem sledimo navodilom, da si zamišljamo, da se ljudem, ki imajo mučno bolečino, ne bo zgodilo nič dobrega, vendar pa jih instinktivno zavračamo v primeru ljudi z zgolj zmernimi bolečinami. Zaradi tega se tudi drugače odzivamo na ti dve hipotezi.

Kakršnakoli naj je resnica te razlage, pa je treba dopustiti, kot smo omenili zgoraj, da je primer odvisen od domneve, da je vrednost življenja treba najti v njegovih vsebinah, domneve, ki jo bodo nekateri zanikali. Proti njim ne poznam

[15] V strogem pomenu besede ta skrb ni upravičena. Poanta je ugotoviti, da je vsebina življenja tista, ki utegne biti vredna ali pa nevredna, ne pa življenje samo po sebi. Življenje je predpogoj za imetje izkustev, za delovanje, za imetje odnosov, vendar pa je vse to tisto, kar je lahko vredno ali nevredno, ne pa življenje. Primer mučne in smrtne bolečine je dovolj dober (četudi nekonkluziven) razlog za ta sklep. Kjer mu utegne spodleteti, je naslednja stopnja argumenta. Zamislimo si, da je dovoljeno, da imajo intrinzično brezpogojno vrednost zgolj vsebine življenja. Ali iz tega sledi, da imajo vsebine splošno negativno vrednost, če bodo naša preostala izkustva bila vsa negativna, četudi ne skrajno negativna? To vprašanja neposredno obravnavam spodaj, ko razpravljam, če si je razumno želeti daljše življenje.

nobenega argumenta, ki jih bo spravil na kolena. Vse, kar lahko storim, je, da poskusim korak za korakom razviti alternativno stališče, ki je sprejemljivejše.

Ali je nadaljnje življenje sestavina osebnega dobra?

S tem v mislih moramo preučiti še drugo možnost: četudi nadaljnje življenje samo na sebi za preživetega ni vredno, je možno, da je nekaj dobrega, vsaj v smislu, da je sestavina tistega, kar je dobro za ljudi. Če je sončen dan na plaži dober, dober zame, ali potem ne sledi, da je to, da sem ta dan živ, del tistega, kar je dobro, saj je tisto, kar je dobro, gotovo to, da sem živ na plaži, ne pa da sem tam mrtev? Vendar seveda ni težko ugotoviti, da je primer treba razumeti kot primer, ki kaže, da življenje ni del dobrega, temveč predpogoj za to, da se sploh zgodi kaj dobrega. Sestavina dobrega utegne biti nekaj, kar je samo po sebi dobro, vendar pa tudi prispeva k večjemu dobru, ki je sestavljeno iz več prvin. Tako se toplota sonca, vonj morja, svetle barve, taktilni občutki peska na našem telesu, bližina ljudi, ki uživajo, plavanje, kopanje, igranje z žogo, povezujejo, da bi naredili sončen dan na plaži za dobro, kakršno je, vsaka od teh stvari pa je zase dobro samo na sebi,[16] vendar pa dajejo celotnemu izkustvu vrednost, ki je večja od vrednosti vsote njegovih delov. Primeri življenja brez vsakršne vrednosti kažejo, da življenje ne more biti tovrstna sestavina tistega, kar je vredno.

Ali je lahko sestavina dobrega nekaj takega, kar ni dobro samo na sebi ločeno, temveč prispeva k dobremu tistega, čigar del je, na način, kakor vsaka linija v lepi risbi s peresom ni treba, da je lepa sama na sebi, da bi prispevala k lepoti risbe kot celote? Težava s to predpostavko je, da je tudi življenje sestavina tistega, kar je slabo za neko osebo, na natanko enak način, kakor je sestavina tistega, kar je za ljudi dobro. Biti sestavina dobrega je več kot biti pogoj za pojavo dobrega. Domnevna dobra sestavina mora prispevati k dobremu celote, kakor je mogoče za vsak uspešen vidik risbe pokazati, da je del tistega, kar naredi risbo kot celoto uspešno. Eksistenca sveta je predpogoj za uživanje okusa dobrega vina. Vendar pa ni del dobrega pitja dobrega vina. Biti živ je podobno predpogoj za to, da je zame katerakoli stvar dobra ali slaba, vendar pa ne prispeva k vrednosti nobenega dobra. Kajpada, možno je, da je nekaj, kar ni samo na sebi niti dobro niti slabo, sestavno dobro neke stvari in sestavno slabo neke druge stvari, ki je slaba. Tisto, kar kaže, da življenje ni na tak način tako dobro kot slabo, je, da je njegov prispevek k dobremu in slabemu, k vsem dobrinam in k vsem slabostim, enak. Biti sestavno dobro pomeni, da mora biti prispevek k temu dobremu razločevalen.

Tisti, ki jih ta argument ne prepričuje in mislijo, da je nekaj lahko sestavina dobrega, četudi prispeva k vsemu dobremu in vsemu slabemu na natanko enak način, ne bodo zmožni iz svojega skepticizma izpeljati nič etično pomembnega o

[16] Te lastnosti naredijo izkustvo, strogo govoreč, dobro zgolj v nekaterih okoliščinah in v bistvu niso lastnosti, ki delajo dobro. Tu in drugje v knjigi ne obravnavam takih nadrobnosti in se izražam pogovorno, ko to ne prizadeva argumenta.

vrednosti življenja. Glede na to, da življenje prispeva tako k dobremu kot slabemu na enak način, je – če je sestavina dobrega – tudi sestavina slabega. Torej verjetno ni nobene etične resnice, ki predpostavlja, da je življenje sestavina dobrega.

4 Pomembnost želje po nadaljnjem življenju

Naposled se obračamo k dejstvu, da mnogi ljudje želijo ostati živi. Ali to ne kaže, da je nadaljnje življenje neko intrinzično dobro? Ne, če je njihova želja zmedena ali zapeljana. Primer vegetativnega nadaljnjega življenja dokazljivo kaže, da so tisti, ki si zgolj želijo ostati živi, karkoli naj jim življenje že prinese, dejansko bodisi zmedeni bodisi zapeljani. Večina ljudi pa kajpada ne misli tega, ko reče, da si želi nadaljnjega življenja. Pogosto mislijo, da morajo še naprej živeti zato, ker ni nobenega drugega, da bi skrbel za njihove starše, ali da bi bila njihova smrt velika izguba za njihove prijatelje itn. Ko življenja in izogibanja smrti ne štejejo za nujna sredstva za nek vreden cilj, običajno menijo, da hočejo čas spet preživeti na plaži, imeti družbo svojih prijateljev in družine, videti svoje otroke, kako so uspešni v življenju in imajo svoje lastne družine, napisati drugo knjigo itn.

V trenutkih premišljevanja bodo ljudje razlikovali dva načina, kako utegnejo imeti take cilje. Naslednje leto želim preživeti teden dni v Parizu. Tudi kdo drug – imenujmo jo Jožefina – si lahko tudi naslednje leto želi preživeti teden dni v Parizu, vendar pa s tem misli nekaj nekako drugega. Jožefina utegne misliti, da si želi preživeti teden dni v Parizu in biti živa, da bi bila zmožna storiti kaj takega. Kar se mene tiče, ne ostane neizpolnjena nobena moja želja ali cilj, če umrem, preden preživim teden dni v Parizu. Z Jožefino pa ni tako. Če umre, preden se uresniči njeno kratko pariško bivanje, ostane eden od njenih ciljev neizpolnjen. Jaz podobno tudi nimam nobenega razloga, da bi si prizadeval ostati živ zgolj zato, da bi obiskal Pariz, medtem ko ga ona, če obisk Pariza ni zgolj želja, temveč eden od njenih ciljev, ima.[17]

Moja želja obiskati Pariz očitno ne kaže, da imam nadaljnje življenje kot tako za dobro. Toda Jožefinin primer je drugačen. Glede na naravo njenega namena obiskati Pariz, je njeno nadaljnje življenje očitno postalo eden od njenih (pomožnih) ciljev. Ali to kaže, da ona šteje nadaljnje življenje za intrinzično dobro ali za sestavino intrinzičnega dobra? Kako bi lahko to storila? Zanjo nadaljnje življenje ni nič bolj sestavina njenega želenega cilja (obiskati Pariz), kot je zame. Oba potrebujeva, da sva živa, da bi bila v Parizu. Če to ni sestavina dobrega zame, ne more biti niti zanjo.

Razlika med nama ni v tistem, kar štejeva za dobro ali vredno v najinih ciljih, temveč v ozadnjih okoliščinah, ki podpirajo to dobro kot najina cilja. Razlika

[17] Domnevam, da medtem ko zgolj želje niso razlogi za njihove avtorje, pa cilji storiti, kar je vredno, so. Glej *Engaging Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 3. pogl. Za podobno razločevanje glej B. Williams, *Problems of Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), str. 85.

med nama je analogna razliki med Ivanom in Ivano, ki tudi nameravata naslednjo leto preživeti teden dni v Parizu. Ko raziskujemo njune namere, odkrijemo, da Ivan hoče to storiti ob predpostavki, da bo naslednje leto dobil dodatni dopust. Ivana pa si po drugi strani želi oditi v Pariz, četudi bo to zahtevalo, da se bo odpovedala svoji službi. Če Ivan ne dobi dodatnega dopusta, njegov cilj oditi v Pariz, ki je bil pogojen s tem, da dobi dodaten dopust, preprosto odpade. Za Ivano to ne velja. Če ne dobi dopusta in ne odpove svoje službe, da bi odšla v Pariz, ji ne uspe izpolniti enega od svojih ciljev. Če Ivanu ne uspe priti v Pariz v natanko enakih okoliščinah, ni nobenega njegova cilja, ki ga ni izpolnil. Naj sklenemo, medtem ko Ivan in Ivana zasledujeta nekoliko drugačne cilje, tako da ima on pogojni, ona pa brezpogojni[18] cilj obiskati Pariz, je dobro, ki ga zasledujeta, kolikor vemo, isto: dobro biti v Parizu. Enako velja zame in Jožefino navzlic dejstvu, da je moj cilj odvisen od tega, da ostanem živ na način, kakor njen ni odvisen. V normalnih okoliščinah to, da imamo nadaljnje življenje za nezmeden cilj, ni posledica stališča, da je nadaljnje življenje dobro ali sestavina kateregakoli dobra, temveč dejstva, da je pogoj za izpolnitev (v ustreznem vidiku) brezpogojnega cilja, ki ga imamo.

Ali lahko imamo nezmedene in razumne cilje, ki niso odvisni od nadaljnjega življenja? Gotovo da. Mnogo naših ciljev je povezano z dobri, katerih vrednost je neodvisna od naše nadaljnje eksistence. Vrednost tega, da se naučim nekaj novega, je odvisna od tega, da sem na voljo, da me ta vednost oblikuje. Toda vrednost dokončanja konstrukcije mostu, pri kateri delam, ali romana, ki sem ga začel, ni odvisna od moje nadaljnje eksistence. Ali kaže, da je to, da imam njuno dokončanje kot cilj, ki ni odvisen od nadaljnjega življenja, razumno? Ne še. Da bi kaj takega dokazali, potrebujemo tudi kakorkoli pokazati, da je moj prispevek k cilju tak, da je smiselno, da ga je razumno narediti neodvisnega od nadaljnjega življenja. Ena stvar je, da si prizadevamo paziti na svoje mlajše otroke in ostati živ, da bi to počeli, povsem druga pa je ostati živ, da bi gledali *Brookside* ali *Ally McBeal.* Dobro v cilju mora biti take vrste, da je smiselno živeti zaradi njega samega. Verjetno ni veliko več, kar lahko abstraktno rečemo o naravi takih ciljev.

Lahko bi mislili, da so vsi cilji, ki bi trpeli zaradi moje odsotnosti, ali tam, kjer cilji sami po sebi v bistvu zahtevajo mojo prisotnost, zame primerni cilji, za katere naj bi živel. Na primer, če je cilj skrbeti za svoje otroke, dokler ne odrastejo, potem (kot običajno razumemo, kaj je dobro za otroke) je bistveno, da bom zanje skrbel jaz – njihov roditelj ne pa zgolj kdo drug, in zato je razumno, da moj cilj ne bo odvisen od mojega nadaljnjega življenja. Moj cilj je nadalje živeti, da bi skrbel za svoje otroke, ne pa zgolj skrbeti zanje tako dolgo, dokler še nadalje živim. Toda tam, kjer je moje služenje cilju mogoče popolnoma pogrešati, to je, če bo vrednost, ki naj bi jo cilj udejanil, ravno tako verjetno in učinkovito udejanjena, četudi bi umrl, preden je izpolnjena, potem ni razumno

[18] Večina ciljev je implicitno pogojna glede na razne okoliščine. Domnevam, da je določen pogoj edini pogoj, v katerem se razlikujeta.

narediti ta cilj neodvisen, četudi vrednost, ki jo bo cilj udejanil, sama po sebi ni odvisna od mojega nadaljnjega življenja.

Naša nepogrešljivost za doseganje cilja pa seveda ni niti zadostna niti nujna za primernost ciljev, da bi bili neodvisni od nadaljnjega življenja. Ni zadostna, saj lahko imam trivialne in nevredne cilje, za uspeh katerih sem nepogrešljiv. Niti ni nujna, saj bi bilo za ljudi razumno, da imajo neodvisen cilj, za katerega doseganje je njihovo življenje odvečno (ljudje, ki so prestari, da bi prispevali k vojnim prizadevanjem, utegnejo meriti na to, da ostanejo živi, da bi videli poraz nacistov).

Nisem voljan podpreti katerikoli splošen predpis, ki obravnava, kateri cilje je razumno imeti neodvisno/brezpogojno. Premislek o problemu pa utegne, kajpada, imeti daljnosežne teoretične implikacije. Na primer, zdi se, da večina ljudi ne bi podpirala preprosto maksimizirajoče pojmovanje razumne želje ostati živ. To je, mislimo, da za ljudi ni nerazumno, če si želijo ostati živi, da bi zasledovali nekatere vredne cilje, čeravno vedo, da bo v celoti gledano preostali del njihovega življenja imel več slabega kot dobrega. To se zdi lahko sprejeti, ko so vredni cilji precej pomembni za druge ali za neosebne vzroke ali tedaj, ko ljudje zanje menijo, da so bistveni za tisto, okrog česar se vrti njihovo življenje. Vendar mislim, da ljudje pogosto želijo ostati živi, da bi uživali prijetnosti ali izpolnili cilje, za katere se to ne more reči. Možno je, da so ljudje v takih primerih iracionalni ali pa da jih žene strah pred smrtjo ali razne oblike umiranja, strahovi, ki utegnejo biti sami na sebi racionalni. Te zadeve zahtevajo skrbno in obširno preučevanje, ki presega tisto, kar bi bilo tu primerno.

Doslej sem zanemaril tri izmed najpomembnejših odgovorov, ki jih ljudje utegnejo dati sebi ali drugim kot odziv na vprašanje “Kaj je smisel nadaljevanja (življenja)?”, tri odgovore, za katere se zdi, da so najbolj sprejemljivi kandidati za upravičevanje trditev (ki jih ljudje izrečejo o samih sebi), da si preprosto želimo ostati živi. Prvi odgovor je upanje ali želja končati svoje življenje na določen način, dati svojemu življenju določeno obliko ali spoštovati ali drugače ceniti ljudi zato, ker se je njihovo življenje končalo na določen način ali pa je imelo določeno obliko. Vsakršna taka splošna značilnost življenja ali njegovega zadnjega obdobja, ki ga lahko naredi za predmet spoštovanja ali občudovanja itn., lahko postane tudi cilj, za katerega je razumno, da si ga prizadevamo doseči tudi v svojem lastnem življenju.

Drugič, želja po odkrivanju ciljev, izkustev in privrženosti, ki bodo življenju spet dali pomen, odprtost do takih ciljev ali dejansko njihovo iskanje. To je lahko zgolj upanje ali pa cilj drugega reda, cilj najti cilje, ki bodo dali pomen našemu življenju. To je kajpada zelo poseben cilj in navzlic njegovi pomembnosti za osebo, katere cilj je, njegova zadovoljitev sama po sebi ne prispeva k uspehu našega življenja. Lahko v enaki meri prispeva k njegovemu neuspehu. Življenje osebe, ki nima ciljev in privrženosti, je in se značilno čuti kot brezsmiselno. Taki

ljudje značilno padejo v obup ali v cinizem, njihovo prevladujoče občutje pa je odvečnost vsega. Upanje, da bodo našli vredne cilje in privrženosti in cilj najti jih, odvračajo obup in jih držijo na površju. Udejanjenje tega upanja, zadovoljitev cilja, pomeni najti smoter in smisel našega življenja. Je najdevanje ciljev, ki jih gre zasledovati, privrženosti, ki jih je treba gojiti. To je, z drugimi besedami, odpiranje možnosti uspeha, toda tudi neuspeha. Odpravlja obup praznine, vendar jo včasih nadomesti z ostro bolečino neuspeha in grenkega razočaranja.

Ali je razumno ostati živ v upanju, da bomo našli pomen, to je, cilje in privrženosti? Ko je to upanje razumno, je tudi razumno ostati živ.

Tretji razlog je naš užitek, da preprosto ostanemo živi. Premisleki o drži, ki jo izraža rek: "Ne potrebujem nobenega razloga za to, da ostanem živ; v življenju samem na sebi zgolj uživam," nas privedejo do uvidov polne Nagelove razprave o tem, kaj je slabo glede smrti.[19]

5 Nagel o dobrem življenju

Večji del njegovega eseja se ukvarja s tem, da bi dognal štiri točke, ki bi jih morali sprejeti. Prvič, da so stvari za nas lahko slabe, čeravno ne vsebujejo neprijetnih izkustev. (Sesutje mosta, ki smo ga načrtovali, nam lahko pokaže, da smo slabi arhitekti, zmanjša uspeh našega življenja in torej naše dobrobiti, četudi o tem nikoli ne zvemo). Drugič, slabost smrti, če kaj takega obstaja, je zgolj v tistem, kar nas oropa, to je, v dejstvu, da je življenje dobro za tiste, ki so živi, in je zanje njegova izguba slaba. Tretjič, da je oropanje dejstvo našega ali nekogaršnjega življenja, dejstvo, ne pa dogodek, ki ga je treba umestiti v čas, in da ga ni mogoče pripisati subjektu, saj se ne zgodi, dokler subjekt ne obstaja več. Četrtič, da je asimetrija med smrtjo in neeksistenco pred rojstvom paralelna z dejstvom, da je čas smrti, ko kdo umre, naključen, medtem ko se ni mogoče roditi veliko prej, kot se kdo rodi, saj bi se potem rodila drugačna oseba.

Te točke se mi zdijo veljavne, kot je veljaven tudi Nagelov lasten dvom[20], ali je njegova zavrnitev Lukrečevega argumenta pravilna. Nič od tega pa seveda ne zadeva zgornjih argumentov. Z našega stališča je bistvo zadeve v nedokazanih, čeravno sprejemljivo zvenečih trditvah na začetku eseja, namreč v trditvi, da je nekaj tistega, kar je vredno v življenju, od življenja samega na sebi tako neločljivo, da je življenje samo na sebi vredno. Nagel pravi: "... nekatera [to je dobra v življenju], kot so zaznavanje, želja, dejavnost in mišljenje, so tako splošna, da so konstitutivna za človeško življenje. V veliki meri jih štejejo za velikanske koristi same na sebi navzlic dejstvu, da so to pogoji tako bede kot sreče ... to je tisto, kar se meni, tako vsaj mislim jaz, z izjavo, da je dobro preprosto biti živ, četudi smo podvrženi groznim izkustvom" (str. 39). Izkustvo

[19] "Death" v T. Nagel, *Mortal Questions*, str. 1-10. Glej prevod tega članka v tej številki *Analize*. - op. prev.
[20] Izražen v dolgi opombi ravno tam, str. 44.

samo na sebi, sklene Nagel, je dobro in naredi samo življenje dobro, kakršnakoli naj je že njegova vsebina (četudi nad njegovim splošnim dobrim lahko prevladajo slaba izkustva, ki jim je kdo podvržen).

Ali se Nagel, ko piše o dejavnosti, zaznavanju in mišljenju kot delih življenja, ne pa kot o vsebinah, ki jih življenje lahko ima ali pa ne, nanaša na dejavnosti: zaznavanje, mišljenje, delovanje ali na zmožnosti zanje, to je, na zmožnost za mišljenje, delovanje in zaznavanje? Nisem prepričan, kakšno je Nagelovo stališče. Jasno, ne misli epizod mišljenja, zaznavanja ali delovanja. Te so lahko dobre ali slabe. Ni sprejemljivo trditi, da je v njih vselej nekaj dobrega. Četudi so dejavnost, mišljenje in zaznavanje od življenja neločljivi, ni neločljivo od njega nobeno dejanje, nobena epizoda mišljenja ali zaznavanja.

Niti ni sprejemljivo trditi, da je disjunkcija vseh naših dejanj, misli ali zaznavanj intrinzično vredna, niti celo, da je v tem smislu vredna disjunkcija vseh misli, zaznavanj in dejanj, ki so nam odprta. Vrednost disjunkcije je funkcija vrednosti disjunktov, ne pa od njih neodvisna. Je, z drugimi besedami, značilnost vsebine našega življenja, kakršno je ali utegne biti, ne pa življenja neodvisno od njegove vsebine.

Videti je, da ima Nagel v mislih drugačno idejo. Dobra, ki jih našteva, obravnava kot tisto, kar ostane, ko od našega življenja enkrat odštejemo tako dobra kot slaba izkustva (str. 39). Vendar pa tudi tisto, kar ostane, imenuje “izkustvo samo na sebi” (ravno tam). V mislih utegne imeti neko izkustveno lastnost, ki je neločljiva od tega, da smo živi, ali od tega, da smo živi in zmožni misliti, zaznavati in delovati, ali neločljiva od tega, da smo pri zavesti s temi nedotaknjenimi zmožnostmi. Če obstaja tako izkustvo, ki je intrinzično vredno, je neločljivo zgolj za budno življenje ljudi, katerih zmožnosti za delovanje, mišljenje in zaznavanje niso bile preveč radikalno prizadete. Zato ga ne moremo šteti za neločljivo od življenja samega na sebi, saj so speči ljudje tudi živi. Moramo ga imeti za sorazmerno prodoren del vsebine našega življenja. To točko lahko privzamemo, če tezo spremenimo tako, da trdi, da je budno življenje tistih s trohico zmožnosti za mišljenje, zaznavanje in delovanje intrinzično vredno, saj je od njega neločljivo izkustvo, ki se včasih imenuje “občutek biti živ”, ki je intrinzično vredno.

K temu predlogu sem bom vrnil v nadaljevanju. Najprej naj sledim drugi misli, verjetno ne Nagelovi, ki pa jo predlaga njegov esej, namreč, da so zmožnosti, ki so neločljive od tega, da smo živi, intrinzično vredne, in ker so take, naredijo življenje dobro, čim daljše pa je življenje, večje je to dobro.

Zmožnosti delovanja, mišljenja in zaznavanja je mogoče imeti za neločljive od življenja tako dolgo, dokler je življenje, katerega nadaljevanje obravnavamo, omejeno na življenje, v katerem so te zmožnosti prisotne. Pred tem smo izključili iz obravnave življenje brez izkustev. Na izključitev življenja brez zmožnosti za mišljenje in delovanje in brez zmožnosti zaznavanja je mogoče gledati kot na

nadaljnjo podrobno določitev vrste življenja v dolgem življenju, za katerega smo zainteresirani. Ta podrobna do ločitev je očitno vsaj delno utemeljena z razumevanjem tistega, kar je v življenju vrednega (ko ta pojem razumemo širše). Če nadaljujemo na tak način, kajpada ničesar ne pogrešamo.

Ali imetje teh zmožnosti ima vrednost, ki obogati nadaljnje življenje z intrinzično vrednostjo za preživetega? Prvi dvom zadeva vrednost zmožnosti. Ni dvoma, da imajo neko vrednost, saj brez njih ljudem ne bi bilo mogoče imeti dejavnega življenja in se ne bi mogli zaplesti s svetom okrog njih. Večina, če že ne vse, vredne vsebine naših življenj izvirajo iz naših dejavnosti in iz naše zaposlitve s svetom. To, da je zmožnosti mogoče zlorabiti, ni nikakršen razlog za dvom o njihovi vrednosti. Zgolj če bi jih bilo mogoče zgolj zlorabljati, bi izgubile svojo omogočujočo vrednost, svojo vrednost kot predpogoj in kot instrument za karkoli vrednega v človekovem življenju. Ta omogočujoča vrednost kajpada lahko ni intrinzična vrednost. Navzlic mnogim razlikam jo je mogoče primerjati z vrednostjo sredstva. Če imam avto, mi to omogoča potovanja med različnimi kraji, vendar je njegova vrednost instrumentalna, ne pa intrinzična; zame je vreden zato, ker ga lahko uporabim za določen namen. Vrednost sredstva je, da sem zmožen – medtem ko ga imam, slediti določenim ciljem, če naj bi se ti pojavili sami na sebi in če naj bi se odločil, da jim bom sledil. Končno je vrednost v ciljih, ki jim bomo ali ki jim lahko sledimo, ne pa v sredstvu.

Vrednost zmožnosti je treba – tako se mi zdi – razumeti na podoben način. Imajo omogočujočo vrednost. Ta vrednost se ne izčrpa z vrednostjo, kako smo jih uporabili. Imajo opcijsko vrednost, vrednost v zmožnosti, da zagrabimo priložnosti, ko se pojavijo. Toda tudi to je vrednost na poti k intrinzični vrednosti, ne pa intrinzična vrednost sama na sebi.

To poanto zgubimo izpred oči, če vrednost zmožnosti zamenjamo z vrednostjo izbire. V večini primerov, ko izjavljamo “Bil sem zmožen izbrati med ...”, ne zatrjujemo, da imamo kako zmožnost, temveč prisotnost priložnosti za izbiro. Paraliza in pomanjkanje nekaterih mentalnih zmožnosti utegnejo nekoga seveda dobesedno oropati zmožnosti izbire. Vendar so take stvari na srečo redke, potreba, da bi jih zatrjevali, pa še redkejša, tako da so izraz “Sem (bil sem) zmožen izbrati” in sorodni izrazi pridobili kot svojo prvenstveno uporabo sklicevanje na priložnost sorazmerno neovirane izbire. Na splošno so priložnosti – podobno kot zmožnosti – omogočujoči pogoji. Toda včasih so zadeve z zmožnostjo in priložnostjo za izbiro drugačne. Medtem ko je na splošno vrednost dejanja neodvisna od priložnosti in zmožnosti, ki so ga omogočile, pa je včasih za njegovo vrednost bistveno, da je bilo izraz svobodne izbire.V takih primerih je prisotnost zmožnosti in priložnosti svobodne izbire integralen del tistega, kar je vredno v dejanju, ki je te zmožnosti in priložnosti uporabilo. Glede vrednosti zmožnosti na splošno ni mogoče iz tega potegniti nobenega nauka.

Zmožnosti in priložnosti so vredne, vendar pa je njihova vrednost odvisna od

upanja, da bodo uporabljene razumno in uspešno. Njihova vrednost je pogojna in izpeljiva. Trditev, da je življenje samo po sebi intrinzično vredno, je zanimiva le, če je to trditev, da ima življenje brezpogojno in neizpeljivo vrednost.[21]

Potemtakem se moramo vrniti k načinu razumevanja Nagelove trditve, ki se zdi najbolj obetajoča, namreč, da so nekatera vredna izkustva tako prodorna, da so neločljiva od življenja samega na sebi. Kot smo videli, je ta trditev verodostojna le, če imamo z življenjem v mislih življenje z neko izkustveno kvaliteto. Teza je, da ima izkustveno življenje, v katerem izkustvo zajema izkustvo zaznavanja, mišljenja in dejanja, v sebi neko dobro ne glede na to, kaj izkušamo, ne glede na vrednost vsebine našega izkustva. Morda je način, kako narediti poanto, ta, da je izkušanje dobro samo na sebi, da je izkušanje vidik vsega izkustva. Vse izkustvo, kakršnakoli naj je že njegova vsebina, ima torej vreden vidik, ima nekaj, kar je o njem intrinzično in brezpogojno dobro.

Kako verodostojno je to stališče? Izrekel bom tri dvome. (1) Ali ima vse izkustvo ta dober vidik? (2) Ali je to izkustvo prave vrste, da bi naredilo naše življenje boljše, čim daljše je? (3) Ali je to izkustvo nekaj takega, da si je zanj razumno želeti ostati živ? Po mojem mnenju, ima samo tretje vprašanje pritrdilen odgovor.

Pomenljivo je, da Nagel ne omenja občutkov med temeljnimi vidiki izkustva kot tistih, ki so inherentno vredni. Razlog za to je, da so nekateri občutki, občutki bolečine in drugi občutki, intrinzično slabi. Užitek zgolj tega, da smo živi, pa je seveda nasičen z vrednimi občutki: koža in naše mišice se počutijo dobro in smo polni uživanja življenja celo takrat, ko se zgolj sprehajamo po ulici in gledamo znane vsakdanje prizore. Ti občutki so dovolj realni in dovolj vredni, vendar pa niso dovolj prodorni, da bi bili neločljivi od življenja in da bi življenje samo na sebi naredili dobro. Nasprotno, znane so nam pritožbe ljudi, ki so se običajno zbujali s pomladjo v petah in katerih eksistenco je preplavljal smisel blagostanja, ki pa so vse to izgubili in se sedaj počutijo depresivni, zlovoljni, v bolečinah itn.

Ali je kaj takega v mišljenju, domišljiji in zaznavanju, kar jih naredi različne od senzacij in občutkov in kaže, da imajo vselej dober videz? Mislim, da ne. Zaznavanje lahko postane vir bolečine in groze ravno tako kot mišljenje in domišljija. Utegne se, na primer, zgoditi, da ga od trenutka, ko se nekdo zbudi, lahko prizadenejo drveče misli o mučenju in zasledovanju, ki onemogočajo vsakršno racionalno misel, in tako so njegove oči lahko dovzetne za pogled na svet, ki je obarvan v skrajne in nasilne barve itn. Bojim se, da so dejavniki, ki naredijo izkustvo vredno oziroma dragoceno, prisotni zgolj naključno in ne zagotavljajo sklepa, da je življenje samo na sebi dobro.

[21] Zmožnosti in priložnosti igrajo pomembno vlogo pri nudenju osnov za upanje, da se bo življenje v prihodnosti obrnilo na bolje, in za cilj drugega reda, da bi našli vredne brezpogojne cilje, ki lahko tvorijo, kot smo videli zgoraj, razumen temelj želje, da bi ostali živi. To je združljivo z omogočujočo vlogo zmožnosti in priložnosti. Toda ali ne tukaj pogrešam nekaj bistvenega? Ulrike Heuer me je opozorila, da je zame smiselno, da zasledujem možnost, da bom v prihodnosti našel nekaj vrednega le, če cenim samega sebe kot avtorja svojega življenja. Kakršnakoli resnica je že tukaj, je to resnica o vrednosti ljudi, ne pa o tem, da ostanejo živi. O vrednosti ljudi bom razpravljal v naslednjem poglavju.

Ta ugovor sam na sebi zadostuje za zavrnitev Nagelove trditve, da je življenje samo na sebi intrinzično vredno. Celo če se omejimo na zavestno življenje, z izkustvi ali zmožnostmi mišljenja, domišljije, delovanja itn., se izkaže, da nima vselej in neizogibno kako vrednost za ljudi, za katerih življenje gre. Vse je odvisno od njegove vsebine. Zaradi argumenta pa kajpada odpravimo ta ugovor in predpostavimo, da ima vse izkustvo intrinzično vreden vidik. Ali iz tega sledi, kot trdi Nagel, da je to, da nas smrt oropa takega izkustva, izguba?

Naravno je misliti, da je izguba v vrednosti našega življenja. To je, naravno je misliti, da je – če je to, da ostanemo pri življenju intrinzična in brezpogojna vrednost za osebo, katere življenje je – to zato, ker bo življenje te osebe boljše, če ona ali on ostaneta živa dlje, ne pa da zdaj umreta. V skušnjavi smo, da bi trditev razumeli v smislu, da zato, ker je življenje dobro (samo v sebi in samo na sebi), več kot ga kdo ima, na boljšem je (ob predpostavki, da ostanejo druge stvari enake). Nekdo je na boljšem (če ostanejo druge stvari enake), ker je njegovo življenje boljše, če živi dlje, in ker bo potem imel boljše življenje (če ostanejo druge stvari enake).

Lahko se strinjamo, da bi bila oseba – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari -, ki je bila petnajst let, ne nujno zadnjih petnajst let, v komi, na boljšem in bi imela boljše življenje, če sploh ne bi bila v komi. Ali iz tega sledi, da bi oseba – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari -, ki je umrla pri petindvajsetih, bila na boljšem, če bi umrla pri štiridesetih? Eden od Nagelovih primerov je delno[22] mišljen kot pritrdilen odgovor. Zamišlja si osebo, ki je utrpela resno možgansko poškodbo – ta je njeno duševno življenje skrčila na raven otroka -, katere "sreča sestoji iz polnega želodca in suhih plenic" (str. 42). Lahko soglašamo, da je ta oseba – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari – utrpela nesrečo, da je njeno življenje veliko slabše, kot bi bilo, če ne bilo poškodbe. Ali iz tega sledi, kot namiguje Nagel, da bi bila – če bi umrla zaradi svoje poškodbe – njena nesreča nekako podobna, vendar večja, saj bi bila oropana dobrega, ki je njeno zreducirano življenje?

Zdi se, da Nagel dokazuje, da je – če je življenje neko dobro – potem vredno tudi njegovo nadaljevanje, saj s tem, da živimo dlje, imamo več življenja, to je, več dobrega, ki je življenje. Več dobrega je bolje kot manj. Nekaj takega kot ta argument je v temelju sklepa, da je bolje imeti dobro življenja skozi celotno svoje življenje, kot pa biti del svojega življenja v komi. Ne gre za to, da je to, da smo v komi, za nas intrinzično slabo, temveč prej za to, da če te ne bi bilo, bi imeli več dobrega, več tistega, kar je vredno, v našem življenju. Ali se argument nanaša na sodbe o vrednosti različnih trajanj življenja, kot domneva Nagel? To ni očitno. Odgovor utegne biti da in ne. Lahko se, na primer, zgodi, da je po eni strani več življenja – če je vsak trenutek v življenju dober – več dobrega. Po drugi strani pa se, kajpada, utegne primeriti, da to, da imajo ljudje več življenja, ni boljše za

[22] Čeravno je njegov glavni namen podpreti nekatere od zgoraj naštetih štirih točk.

ljudi, katerih življenje je. To utegne biti, na primer, tako, če več življenja ne naredi njihovega življenja boljšega, če jih ne privede k temu, da imajo boljše življenje.

Za ponazoritev te možnosti predpostavimo, da je *Roberto* ena od dobrih restavracij v mestu. Tam sem že jedel in vsakokrat je bil to dobro preživet čas z dobro pripravljeno, okusno hrano v prijetnem okolju. Če bom danes spet odšel tja, bo enako. Imel bom več tega dobra. Vendar, če to storim, mene ali mojega življenja ne bo nujno naredilo boljšega. Res je, užitek dobre hrane je pomemben v življenju, vendar ga imam na pretek in na pretek je tudi *Robertov*. Moje življenje ne bo boljše, če bom imel več enakega, čeravno je to dobro, kakršno je. V primeru *Roberta* vprašanje, ali bi moral danes zvečer večerjati pri *Robertu*, ni odvisno od tega, ali bo, če to storim, to naredilo moje življenje boljše. Odvisno je od tega, ali imam – glede na to, da imam razlog večerjati pri *Robertu* zato, ker sta hrana in okolje prijetna – boljši ali vsaj ne slabši razlog, da namesto tega naredim nekaj drugega. Za opcije ni treba, da prispevajo k vrednosti našega življenja, da bi bile opcije, ki bi jih morali zasledovati.[23] Njihovo zasledovanje nas celo utegne odtegniti od vrednosti našega življenja (kot se včasih zgodi, ko je naša edina izbira izbira med dvema zlema). Slediti bi morali opcijam, ki jih najbolj podpirajo razlogi, kakršenkoli naj je že njihov vpliv na naše življenje.

Nagelov argument seveda domnevno kaže, da je več življenja boljše kot manj, kakršnakoli naj je že njegova vsebina. Dejstvo, da je vsak njegov trenutek dober, tega ne kaže. Vsaj ne kaže tega brez nadaljnjih premis. Na splošno mnogo dober našega življenja ne naredi našega življenja boljšega. So preveč nepomembna in nepovezana s tistim, za kar nam v našem življenju gre, da bi to lahko naredila. To, da si zdaj kupim še en sladoled, je lahko dobra stvar, ki jo naredim, in nemara ni v nasprotju z ničimer, za kar imam boljši razlog, da bi naredil, toda to, ali si sladoled kupim ali pa ne, ne bo imelo, če ne upoštevamo posebnih okoliščin, nobenega vpliva na kvaliteto mojega življenja. Moje nekoliko daljše življenje, uživanje dobrin zaznavanja, mišljenja in delovanja podobno ravno tako ne utegneta imeti nobenega vpliva na kvaliteto mojega življenja kot celote. To, ali utegneta vplivati ali ne, je odvisno od vsebine mojega zaznavanja, mišljenja in dejanja.

Če moje življenje ni boljše zato, ker je daljše, potem moje nadaljnje osebno življenje zame ni intrinzično in brezpogojno dobro. Ta sklep sem dokazoval ob predpostavki, da ne iščemo zgolj nekaj dobrega, ki se nam bo zgodilo, če ostanemo živi, temveč da bo za nas imetje dodatnega dobra dobro in še posebej, da bo za nas dobro, tako da bo naredilo naše življenje boljše. Dokazoval sem, da zgolj imetje več dobrih stvari ali izku- stev v našem življenju ne bo nujno naredilo našega življenja boljšega in zato za. nas ne bo nujno dobro. Res pa je, da

[23] Niti jim seveda ne niti ne bi smeli slediti zato, da bi maksimizirali dobro v našem življenju. Danes zvečer ne grem k *Robertu* zato, da bi imel več tega ali kakega drugega dobra v mojem življenju, temveč preprosto zato, ker je to glede na moj položaj dobra stvar, ki jo gre narediti.

bo to pomenilo, da se nam je zgodilo nekaj vrednega ali da smo naredili nekaj vrednega ali da smo imeli neko vredno/dragoceno izkustvo. To kaže, da je v našem življenju neko dobro ne glede na to, ali naredi naše življenje boljše. Kaj to dokazuje? Dokazuje, da nam ni treba storiti samomora niti da nam ni treba raje imeti, da smo mrtvi, kot živi. Lahko mi je ljubše ostati živ, da bi, recimo, užival ta dobra. Naposled, medtem ko smrt lahko zame ni slaba, ni niti boljša kot življenje. Če ima moje življenje prodorna dobra, ki jih lahko prinesejo občutenje, zaznavanje, domišljija, mišljenje in dejanje – od katerih ima nekatere v mislih Nagel -, potem bo zame naravno, da si želim nadaljevanje življenja, čeravno od mene ni – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari – iracionalno, da ga raje končam.

6 Strah pred smrtjo in pogled od znotraj

Ni zgolj ljubezen do življenja tista, ki nas ohranja pri življenju. Enako vlogo opravlja strah pred smrtjo. Čeravno se pojmovno razlikujeta, sta tesno prepletena skozi večino našega življenja. Fenomenologija naših naravnanosti se utegne zdeti v nasprotju z epikurejskim stališčem, ki sem ga zagovarjal. Njegov izraz v stavku, da "nam smrt nič ne pomeni" je gotovo provokativen natanko zato, ker je tako v nasprotju z našimi čustvi, posebno z našim strahom pred smrtjo. Provokacija je bila nedvomno namerna. Njena retorična moč utegne biti ali pa tudi ne dobrodošla, vendar ne bi smela zakriti resnice, ki je v njenem temelju. Če je to resnica. Dvom je, da je v nasprotju z našimi telesnimi čustvi, z našim strahom pred smrtjo, z našo zvestobo življenju, z našo mikavnostjo življenja.

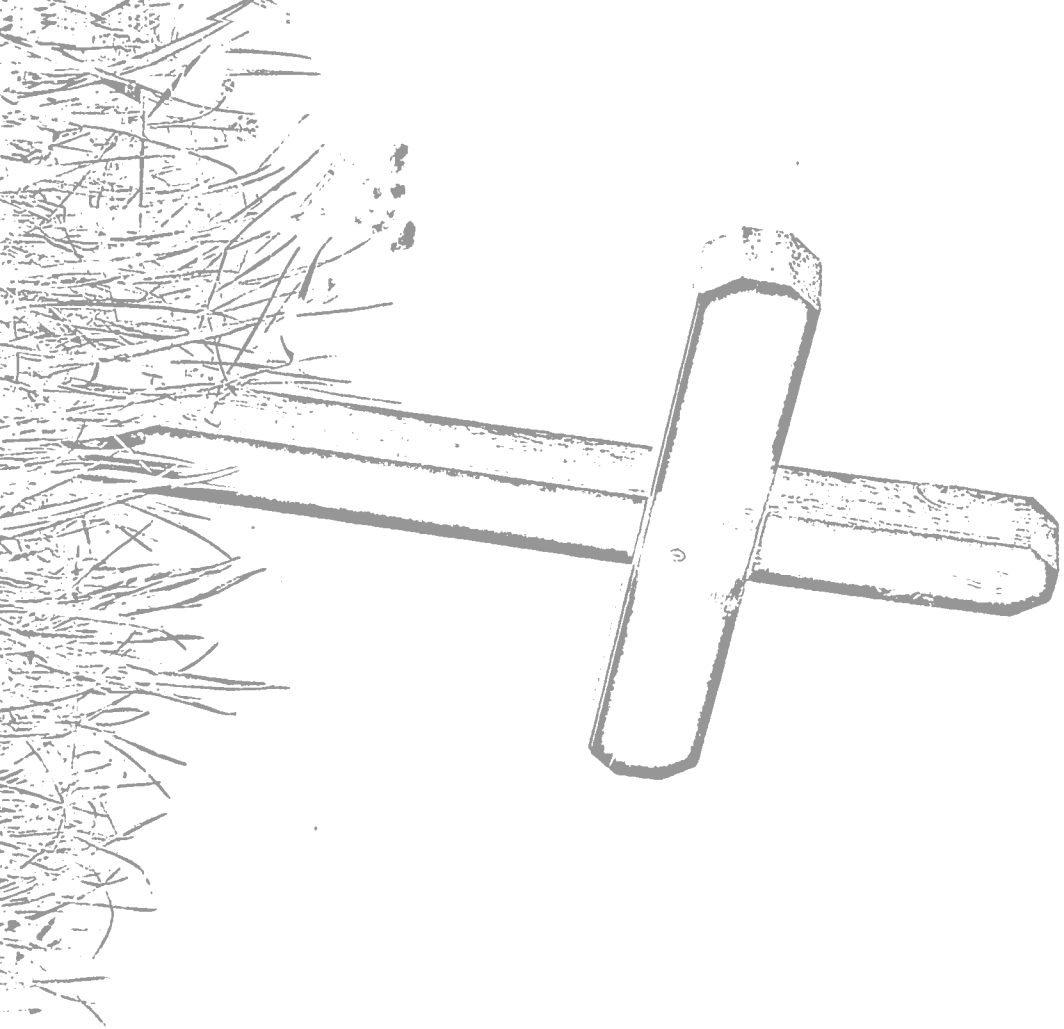
Del težave pri ocenjevanju teh dvomov je nejasnost čustev, na katera se sklicujejo. Ali se bojimo smrti zato, ker ljubimo svoja življenja in je tisto, kar se bojimo, izguba onega, kar ljubimo, ali se bojimo smrti ne glede na to, kako občutimo svoje življenje? Obstaja nekaj dokaznega gradiva, da je drugo res, to je, da se celo ljudje, ki so globoko nesrečni glede svojega življenja, bojijo smrti. Toda normalno so ti občutki in čustva prepletena in neločljiva. Ali se bojimo smrti ali umiranja? Verjetno obojega, toda občutki so spet najbolj običajno preveč nerazločljivi za čisto analizo. Ali se bojimo smrti zaradi izgube življenja, ki bi ga še naprej imeli, če ne bi umrli, ali zato, ker zamaje naše naravnanosti do življenja, ki nam preostane, preden umremo? Prej sem predlagal, da je to drugo nek dejavnik, vendar očitno ne edini.

Tako in drugače naš strah pred smrtjo ni bistroumno čustvo ali občutek. Opisi ljudi o njihovih držah do svoje lastne smrti ali opisi ljudi o držah ljudi, ki so jim blizu, razkrivajo niz naravnanosti in čustev, od katerih so nekatera zelo močna. Teh opisov ni mogoče racionalno zagovarjati in so celo nesmiselni, če jih vzamemo dobesedno, čeravno so poučni in evokativni, če jih vzamemo metaforično ali *kot da* opise tistega, kar čutijo. Zdi se mi, da bi morali priznati, da je nekaj takega kot strah pred smrtjo človeškemu bitju prirojeno čustvo, nemara

čustvo, ki omogoča življenje.

Vsekakor pa naredi obet nadaljnjega življenja bolj nevprašljiv, kot bi bil sicer. Njegov izraz v besedah in podobah je verjetno zelo kulturno odvisen in bi moral biti podvržen racionalni oceni; pogosto temelji na praznoverju in zmotnih prepričanjih.

Narazločljiv značaj podstatnega strahu namiguje, da leži med razpoloženji in čustvi in da je nekako bolj podoben nejasni in neusmerjeni tesnobi, z možnostjo, da subjekt prevlada, ko zraste v napad tesnobe. Razpoloženja niso podvržena enaki racionalni oceni, ki vodi čustva. Ker to niso tako imenovane "propozicionalne naravnanosti", nimajo predmetov in v bistvu niti niso utemeljena na prepričanjih in vrednotenjih ("To bitje je nevarno" itn.), kot so čustva. Kajpada, lahko so dobrodošla ali nedobrodošla, zaželena ali kaj drugega. Če si tu izražena stališča prizadevajo spodnesti nekatere občutke/razpoloženja do smrti, ki vodijo nekatera od naših življenj, potem zaradi tega niso nič slabša. To je naposled razlog, zakaj si je Epikur izbral, da je provokativen.



Aristotelov “Peri ideon”

Aristotel
prevedel Boris Vezjak

O IDEJAH[1]

(79, 3) Znanosti pa uporabljajo na veliko načinov za to, da bi zatrdili, kaj so ideje,[2] tako kot pravi[3] v prvi knjigi "Peri ideon".[4] (79, 5) Dokazi, ki jih ob tem tu navaja, pa so tile: (i) če vsaka znanost opravlja svoje delo[5] s tem, da se nanaša[6] na nekaj enega in istega,[7] ne pa na katerokoli od posameznosti,[8] bo za vsako znanost moralo biti še nekaj drugega ob[9] zaznavnih stvareh, ki je večno in ki je vzorec za nastajajoče stvari v vsaki znanosti. To pa je ideja. (ii) Dalje pa so stvari, o katerih so znanosti, tudi bivajoče.[10] (79, 10) Znanosti pa so o nečem drugem ob posameznostih, kajti te so neskončne[11] in nedoločene,[12] medtem ko so znanosti o določenih stvareh.[13] Torej bo bivalo še nekaj ob posameznostih, to pa so ideje. (iii) Nadalje pa bo bivalo, če je zdravilstvo znanost ne o tem zdravju,[14] temveč zdravju nasploh,[15] tudi neko zdravje samo.[16] In če geometrija ni znanost o tem enakem[17] in tem sorazmernem,[18] temveč o enakem in sorazmernem nasploh, bo bivalo neko enako samo[19] in sorazmerno samo,[20] to pa so ideje.

(79, 15) Toda ti dokazi ne dokazujejo tega, kar so se namenili, da namreč bivajo ideje, temveč dokazujejo neko bit[21] ob posameznostih in zaznavnih stvareh.[22] Vendar iz tega še nikakor ne pridemo do tega, da so stvari ob posameznostih prav ideje; kajti ob posameznostih bodo bivale še skupne stvari,[23] za znanosti pa

[1] Grški prevod *Peri ideon,* latinski *De ideis.*
[2] Alternativni prevod: da bi pokazali, kaj so ideje.
[3] Sc. Aristotel.
[4] Aleksander navaja, da gre za komentar mesta 990b 11 *Metafizike*: "Na podlagi dokazov, ki izhajajo iz znanosti, bodo oblike/ideje o vseh stvareh, o katerih so znanosti." (prim. Dooley, 1989: 115)
[5] *Poiei ergon.*
[6] *Epanapherousa.*
[7] *Pros hen ti kai to auto.*
[8] *Ton kath'hekaston.*
[9] *Para.*
[10] *Eisin hai epistemai.*
[11] *Apeira.*
[12] *Aorista.*
[13] *Horismenon.*
[14] *Tesde hygieias.*
[15] *Haplos hygieias.*
[16] *Tis autohygieia.*
[17] *Tou isou.*
[18] *Tou symmetrou.*
[19] *Autoison.*
[20] *Autosymmetron.*
[21] *To einai.*
[22] *Aistheta.*
[23] *Ta koina.* Aristotelov izraz, ki je verjetno sinonimen s *ta katholou* (splošnostmi).

pravimo, da so prav o njih. Dalje pa bivajo tudi ideje stvari, ki spadajo pod spretnosti.[24] (79, 20) Namreč vsaka spretnost se nanaša na nastale stvari[25] kot na nekaj enega,[26] in stvari, o katerih so spretnosti, bivajo,[27] spretnosti pa so tudi o nečem, kar je ob posameznostih. Ta zadnji dokaz pa ni, tako kot drugi, o tem, da bivajo ideje, kar želi dokazati, temveč tudi, da bivajo ideje stvari, ki jih oni ne želijo[28] imeti. (80, 1) Tako bo, če zdravilstvo ni znanost o tem zdravju, ampak o zdravju nasploh, enako veljalo tudi za spretnost. Kajti nobena od njiju ni o posameznosti ali temle, temveč je vsaka o tistem, kar je nasploh.[29] Na primer, tesarstvo je o klopi nasploh, ne pa o tej klopi, pa o postelji nasploh, ne pa o tej postelji. (80, 5) Tako bodo kiparstvo, slikarstvo, gradbeništvo in vse druge spretnosti na enak način povezane s stvarmi, ki spadajo k njim.[30] Zato bo pač bivala ideja vsake posamezne stvari, ki spada pod neko spretnost (pa tudi za stvari, ki spadajo pod njo), česar pa ne želijo.

Tudi ta dokaz navajajo, da bi pokazali na bivanje idej:[31] če je vsak od mnogih ljudi človek, vsako od mnogih živih bitij živo bitje, (80, 10) podobno pa je tudi z vsem ostalim, in če v vsakem od teh primerov to ni nekaj, kar bi bilo pripisano[32] njemu samemu, ampak nekaj, kar je pripisano njih vsem skupaj in ni isto z nobenim od njih, potem bo to nekaj, kar biva ob posameznostih in je od njih ločeno ter večno. Kajti vedno bo pripisano na enak način vsem številčno zaporednim posameznostim.[33] In to eno, ki je ob mnogem in od njega ločeno, je večna ideja. Zato ideje bivajo.

(80, 15) Pravi, da ta argument pokaže na bivanje tudi idej zanikanj[34] kot stvari, ki ne bivajo.[35] Kajti eno in isto zanikanje je pripisano mnogim stvarem, kar zajema tudi stvari, ki ne bivajo, in ne bo isto s katerokoli od stvari, glede katerih je resnično.[36] Namreč nečlovek[37] se pripiše konju in psu ter vsemu ob človeku, zaradi tega razloga pa je tudi eden čez mnogo in ni isti z nobeno od stvari, katerim se pripisuje. (80, 20) Nadalje pa vedno ostaja,[38] saj je resničen na isti

[24] *Hypo tas technas.*
[25] *Ta gignomena.*
[26] *Pros hen ti.* Alternativni prevod: glede na nekaj enega.
[27] *Eisin hai technai.*
[28] *Ou boulontai.*
[29] *Haplos.*
[30] *Pros ta hyph'heauten.* Alternativni prevod: spadajo pod njih.
[31] Aleksander navaja, da gre za komentar mesta 990b 13 *Metafizike:* "Na osnovi dokaza o enem nad mnoštvom bodo obstajale tudi oblike/ideje zanikanj."
[32] *Kategoreitai.*
[33] *Ton kath'arithmon allasomenon.*
[34] *Ton apophaseon.*
[35] *Ton me onton.*
[36] *Aletheuetai.*
[37] *Ouk anthropos.*
[38] *Menei.*

način za podobne stvari. Kajti nemuzičen[39] je resnično za mnoge stvari (za vse tiste, ki niso muzične) na enak način, na podoben način kot je nečlovek resnično za vse tiste stvari, ki niso človek. (81, 1) Torej bodo bivale tudi ideje zanikanj. To pa je nemogoče. Le kako bi lahko bivala ideja nebivajočega?[40] Če to nekdo sprejme, bo bivala ena ideja za stvari, ki so različne po rodu[41] in različne na vsak način, denimo tako daljice in človeka, kajti obe sta nekonj. (81, 5) Prav tako pa bo bivala ideja nedoločenih in neskončnih stvari, pa tudi za stvari, od katerih je nekaj prvotno, drugo drugotno (kajti človek in živo bitje, od katerih je prvi prvotno, drugo drugotno, sta nelesena), glede takih stvari pa ne želijo rodov ali idej. Je pa tudi jasno, da ta dokaz ne izpeljuje pravilno[42] tega, da bivajo ideje, ampak se nagiba k dokazovanju tega, kako je tisto skupno[43] pripisano drugačno od posameznosti, ki jim je pripisano.

(81, 10) Nadalje pa isti ljudje, ki dokazujejo, da je tisto skupno pripisano množtvu stvari neka ena stvar in da je to ideja, trdijo enako tudi za zanikanja. Če nekdo zanika nekaj iz množtva stvari na ta način, da to zanika s pomočjo nanašanja na eno stvar (če nekdo pravi "človek ni bel, konj ni bel", pač ne zanika nekaj posamičnega v njima, temveč v vsem), (81, 15) potem nekdo, ki zatrjuje isto stvar v množtvu stvari, ne bo zatrjeval vsakič nečesa drugega, ampak bo neka ena stvar, ki jo zatrjuje, recimo človek, tista, ki se bo nanašala na eno in isto stvar. Kajti kar velja za zanikanje, velja tudi za zatrjevanje.[44] Torej bo bivalo še nekaj ob zaznavnih stvareh, ki je vzrok zatrjevanja in je hkrati resnično tako za množtvo stvari, pa tudi v skupnem, to pa je ideja. (81, 20) Ta dokaz, tako pravi, proizvaja ideje ne le za stvari, ki se zatrjujejo, marveč tudi za stvari, ki se zanikajo. Kajti v obeh primerih bo to na podoben način eno.

(81, 25) Dokaz,[45] ki potrjuje bivanje idej iz misli,[46] je naslednji: če kadarkoli, ko mislimo človeka, nožnega[47] ali živo bitje, mislimo tudi /na/ nekaj, kar je bivajoče[48] in /na/ nič od posameznosti[49] (kajti ista misel ostane[50] tudi, ko te preminejo), potem bo, jasno, še nekaj ob posameznostih in zaznavnih stvareh, na katere mislimo ne glede na to, ali bivajo ali ne. Kajti zagotovo ne mislimo

[39] *Ou mousikon.* Alternativni prevod: neizobražen.
[40] *Me einai idea.*
[41] *Anomogenon.*
[42] *Syllogizetai.*
[43] *Koinos.* Alternativni prevod: splošno.
[44] *Kataphasis.*
[45] Aleksander navaja, da gre za komentar mesta 990b 14 *Metafizike:* "Na osnovi /tega dokaza/ je mogoče misliti tudi nekaj, kar je izginilo, tudi oblike minljivih stvari: obstaja namreč tudi neka predstava *[phantasma]* o teh stvareh."
[46] *Apo tou noein.*
[47] *Pezon.* Misli se na živa bitja, ki hodijo.
[48] Prva možnost (a).
[49] Druga možnost (b).
[50] *Ennoia.*

nečesa, kar ne biva.[51] (82, 1) To pa je oblika in ideja. Pravi pa še, da ta dokaz potrjuje, kako bivajo ideje preminevajočih[52] in preminulih[53] stvari, na splošno pa še posameznih stvari in stvari, ki lahko preminejo, kot sta Sokrat in Platon. Kajti njih prav tako mislimo in ohranjamo njihovo predstavo[54] tudi takrat, ko več ne bivajo. (82, 5) Ob tem pa celo mislimo stvari, ki celo na noben način ne bivajo, kot sta kentaver in himera. Tako tudi ta dokaz ne izpelje pravilno, da ideje bivajo.[55]

(82, 10) Dokaz,[56] ki iz relativa[57] potrjuje, da bivajo ideje, je naslednji: v primerih, ko je pripisana ista stvar mnoštvu stvari na nehomonimen način,[58] in sicer tako, da razodeva neko eno naravo,[59] je zanje resnična, bodisi ker so te popolnoma[60] tisto, (83, 1) kar je označeno s stvarjo, ki jim je pripisana, tako kot sta Sokrat in Platon človeka;[61] ali ker so podobe[62] resničnih stvari, tako kot pripišemo človeka naslikanemu človeku (v tem primeru razodenemo[63] podobo človeka, ki označuje neko isto naravo v vseh njih);[64] ali ker je ena med njimi vzorec,[65] ostale pa podobe, kot v primeru, če Sokrata in njegove podobe imenujemo[66] za ljudi.[67] (83, 5) In ko pripišemo enako samo[68] stvarem tukaj, ga pripišemo na homonimen način. Kajti ista označba[69] ne bo veljala za vse,[70] pa tudi označujemo ne zares enakih stvari. Ker se kvantiteta v čutnozaznavnih stvareh spreminja[71] in vsakič premika,[72] tako da ni določljiva.[73] (83, 10) In tudi nobena od stvari tukaj ne bo

[51] *Me on ti.*
[52] *Phtheiromenon.*
[53] *Ephtharmenon.*
[54] *Phantasian.* Alternativni prevod: podobo, vtis. Kot rečeno, Aristotel v *Metafiziki* na mestu 990b 14 uporabi izraz *phantasma.*
[55] Na tem mestu *recensio altera* dodaja (82,7-9): "Ta dokaz iz mišljenja torej tudi pravilno ne izpelje, da ideje bivajo, pa vendar (pravilno izpelje) to, da biva nekaj ob posameznostih. Zdaj je splošnost, ki je v posameznosti, temu ustrezajoča, toda to še nujno ne vpelje ideje."
[56] Dokaz iz relativov (82,11-83,33). Aleksander navaja, da gre za komentar mesta 990b 15 *Metafizike*: "Nadalje pa izmed bolj natančnih dokazov nekateri vzpostavljajo ideje odnosnosti, za katere ne trdimo, da so rod same po sebi, nekateri pa vodijo v sklep o tretjem človeku."
[57] *Ek ton pros ti.*
[58] *Me homonymos.*
[59] *Mian tina physin.*
[60] *Kyrios.*
[61] Možnost (a).
[62] *Eikones.*
[63] *Deloumen.*
[64] Možnost (b).
[65] *Paradeigma.*
[66] *Legomen.*
[67] Možnost (c).
[68] *To ison auto.*
[69] *Logos.*
[70] Razlog (a).
[71] *Kineitai.*
[72] *Metaballei synechos.*
[73] *Aphorismenon.* Razlog (b).

natanko prejela označbe enakosti.[74] Za enake pa jih ne moremo vzeti niti na ta način, da bi ena bila vzorec, druga pa podoba. Kajti nobena med njimi ni bolj vzorec ali podoba od druge. In če bi kdo res sprejel, da podoba ni /zgolj/ homonimna z vzorcem, bo vselej sledilo to, da so te /posamezne/ enakosti enakosti s tem, ko so podobe tega, kar je popolnoma in resnično enako.[75] (83, 15) Če je pa temu tako, potem bo bivala neka enakost po sebi,[76] ki je popolna, in v odnosu do katere bodo stvari, ki so podobe, tako nastajale,[77] kot bile imenovane za enake. To pa je ideja, ki je vzorec in podoba stvari, ki nastajajo v odnosu do nje. (Ta zadnji dokaz potrjuje, da bivajo tudi ideje relativov – zanj se zdi, da podrobneje,[78] natančneje[79] in neposredneje[80] meri na to, da bi pokazal na bivanje idej. (83, 20) Kajti za ta dokaz se ne zdi, da pokaže, kako je neka skupna stvar[81] ob posameznostih, tako kot prejšnji, temveč da dokazuje obstoj nekega vzorca stvari tukaj, ki je popoln. Ta pa se zdi značilen[82] še zlasti za ideje.)[83] Zato pravi, da ta dokaz potrjuje bivanje idej celo iz relativov. Vsaj tale dokaz je izpeljan iz primera enakega, ki je relativ. (83, 25) Toda oni ponavadi zatrjujejo, da ni nobene ideje relativov. Kajti ideje so po njihovem bivajoče[84] z ozirom na njih same,[85] saj so neka vrsta bitnosti,[86] medtem ko so relativi bivajoči le v odnosu med sabo.[87] Nadalje pa bo, če je enako enako enakemu, več idej enakega. Kajti enako samo je enako enakemu samemu. Ker če ne bi bilo enako nečemu, pač sploh ne bi bilo enako. Dalje bo po istem dokazu bivala tudi ideja neenakih stvari. Kajti nasprotja[88] so si podobna in tako bodo bivale tudi ideje, ki se ujemajo ali z obema ali z nobenim od nji ju; za neenako pa soglašajo, da je v več stvareh.[89] (83, 30) (In spet je naredil[90] to mnenje za splošno sprejeto, ko je o njem[91] razlagal kot o svojem lastnem, rekoč, da "o stvareh, ki jih izrekamo, ni nasebnega rodu", pri čemer je "rod" omenjal namesto "podstati"[92] in "narave" – če je pač res, da je

[74] Razlog (c).
[75] *Kyrios kai alethos isou.*
[76] *Autoison.*
[77] *Ginetai.*
[78] *Epimelesteron.*
[79] *Akribesteron.*
[80] *Prosechesteron.*
[81] *To koinon.*
[82] *Charakteristikon.*
[83] Vrstice ohranja Harlfingerjeva izdaja.
[84] *Hyphestanai.* Alternativni prevod: subsistirajo.
[85] *Kath'hautas.*
[86] *Ousias tinas.*
[87] *Pros allela.*
[88] *Ton antikeimenon.*
[89] *En pleiosin.*
[90] Sc. Aristotel.
[91] Sc. Platonovem mnenju.
[92] *Hypostasin.*

relativ podoben priliki,[93] kot pravi drugje.[94])[95]

(83, 35) Dokaz, ki vpeljuje tretjega človeka,[96] je naslednji: trdijo,[97] da so stvari, ki se skupno[98] pripisujejo bitnostim, popolne in da so ideje. (84, 1) Nadalje pa so si stvari, ki so si med sabo podobne, med sabo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je popolnoma takšna;[99] to pa je ideja. Toda če je temu tako, potem bo /tisto/ skupno pripisano stvarem moralo biti, v primeru, da to ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, (84, 5) nekaj drugega ob njih (zato je tudi človek sam[100] rod, saj se pripisuje posameznostim, pa ni isti z nobeno od njih), tako da bo še tretji človek ob posameznostih (kot sta Sokrat ali pa Platon) ter ob ideji, ta bo pa prav tako eden po številu.

Je pa tudi dokaz pri sofistih, ki tretjega človeka vpelje na takšen način: tedaj, ko pravimo "človek se sprehaja", ne rečemo niti tega, (84, 10) da se ideja človeka[101] sprehaja (ker ideja se ne more gibati), pa tudi ne, da se sprehaja neka posameznost (ker kako bi se lahko, saj ne vemo, za koga gre. Kajti četudi vemo, da se sprehaja človek, ne vemo, kateri posamezni človek je to, za katerega pravimo, da se.) Zato moramo reči, da se sprehaja neki tretji človek glede na ta dva, tako da bomo sprehajanje pripisali tretjemu človeku. (84, 15) Ta dokaz,[102] ki je sofističen, so podali tisti, ki ločujemo med skupnimi stvarmi in posameznostmi, kar počnejo tudi tisti, ki postavljajo ideje. V svojem delu "Proti Diodoru" Fanias pravi, da je sofist Poliksen uvedel tretjega človeka s tem, ko je rekel: "Ce je človek bivajoč šele tako z udeleženostjo[103] kot udeležbo[104] na ideji človeka, potem bo moral bivati neki človek, ki bo bival v odnosu do ideje. Toda niti človek sam, torej ideja, niti posamezni človek ne bivata s pomočjo udeležbe na ideji. Preostane le še, da je to neki tretji človek, ki biva v odnosu do ideje."

(84, 20) Tretji človek[105] se dokazuje še na ta način: če je tisto, kar je resnično pripisano mnoštvu stvari, tudi neka druga stvar ob stvareh, ki jim je pripisano, pa tudi ločeno od njih (kajti to je tisto, kar postavljajo tisti, ki želijo dokazati ideje, in kar, v skladu z njimi, dokazuje obstoj stvari, kot je človek sam, saj je človek

[93] *Paraphyadi.*
[94] Sc. Aristotel. Ta namreč v *Nikomahovi etiki* (1096a 21) pravi tole: "Odnosnost/relativ je le nekak stranski poganjek/pritika, le neka naključna okoliščina substance."
[95] Vrstice ohranja Harlfingerjeva izdaja.
[96] Dokaz iz tretjega človeka, ki bo vseboval Evdemovo in Aristotelovo različico. Prva je na mestih 83,34-84,7.
[97] Sc. platonisti.
[98] *Ta koinos kategoroumena.* Alternativni prevod: na splošno.
[99] *Kyrios esti touto.*
[100] *Autoanthropos.*
[101] *Ton idean anthropon.* Alternativni prevod: človek kot ideja.
[102] Vrstice 84,16-21 so izločene iz Rossove izdaje *Fragmenta Selecta,* vendar se nahajajo v Harlfingerjevi izdaji.
[103] *Metochen.*
[104] *Metousian.*
[105] *Ho tritos anthropos.* Uvod v Aristotelovo različico tretjega človeka (84,21-85,.3).

resnično pripisan posameznim ljudem, ki so mnogi, hkrati pa je drugo od posameznih ljudi), potem bo, če je temu tako, tudi tretji človek. (84, 25) Kajti če je človek, ki se pripisuje, nekaj drugega od stvari, ki se jim pripisuje, in biva po sebi, in če je človek pripisan tako posameznostim kot ideji, potem bo bival še tretji človek ob posameznosti in ideji. (85, 1) In na isti način bo tudi še četrti, ki bo pripisan temu in ideji, na podoben način pa še peti, in tako dalje v neskončnost.[106] Ta dokaz je enak prvemu.[107] Namreč do tega pridejo,[108] ker jemljejo podobne stvari za podobne zavoljo udeležbe na neki isti stvari. Kajti ljudje in ideje (ljudi) so si podobni. (85, 5) Tako je zdaj zavrnil oba dokaza, ki sta se zdela bolj natančna, prvega na osnovi tega, ker potrjuje ideje celo za relative, drugega na osnovi tega, ker vpeljuje tretjega človeka in nato množi človeka[109] v neskončnost. Podobnega množenja pa bodo deležne še druge stvari, za katere pravijo, da zanje bivajo ideje. (85, 10) Medtem ko so mnogi ljudje uporabili prvo razlago tretjega človeka, med njimi zagotovo tudi Evdem v prvi knjigi "Peri lexeos", pa je zadnjo uporabil sam[110] v prvi knjigi "Peri ideon", kasneje pa še v tem delu.

Beležka k prevodu

Pričujoči študijski prevod začetnega dela spisa "O idejah" je narejen po ti. *recensio vulgata,* dostopni v izdaji Michaela Hayducka *Alexander Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria* (1891), mesta 79,3-85,3, ki se nahaja v začetnem zvezku *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG 1). Posamične izdaje variirajo glede določitve obsega vrstic, ki jih pri Aleksandru Afrodizijskem jemljejo za parafrazo spisa *Peri ideon:* ponavadi odlomek začenja na mestu 79,3 Aleksandrovega komentarja, končuje pa različno: pri Hayducku na mestu 88,2, pri Rossovi izdaji šele na mestu 89,7 *(Fragmenta Selecta,* 132). Pričujoči prevod prinaša le prvi, argumentativno najpomembnejši del spisa. Besedilo "Peri ideon" je med drugim sicer dostopno še v naslednjih izdajah: Harlfinger, D. (1975), *Edizione critica del testo del "De Ideis" di Aristotele,* v Leszl W., *II "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee,* Florence: Olschki, str. 15-39 (nova izdaja, nastala ob upoštevanju novega manuskripta iz Firenc); Gigon, O. (1987), *Aristotelis Opera, Librorum deperditorum fragmenta,* Berlin in New York: Walter de Gruyter (nova izdaja fragmentov, ki zgolj reproducira Hayduckovo besedilo brez kritičnega aparata in mu dodaja novo paginacijo); Dooley, W. E. (1989), *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle, Metaphysics I,* London: Duckworth; Barnes J. in Lawrence G. (1984), *Fragments, v The Complete Works*

[106] *Ep' apeiron.*
[107] Gre za Aleksandrovo parafrazo oziroma dodatek (85,4-13).
[108] Sc. platonisti.
[109] Alternativni prevod: ljudi.
[110] Sc. Aristotel.

of Aristotle, The Revised Oxford Translation, 2. zvezek, Princeton: Princeton University Press; Ross, D. (1955), *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford: Clarendon Press; Fine, G. (1993), *On Ideas*, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, Oxford: Clarendon Press.

Boris Vezjak
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

GIGANTOMAHIJA GLEDE IDEJ: ARISTOTEL PROTI PLATONU

Članek je komentar petih argumentov, vzetih iz besedila Aleksandra Afrodizijskega, ki ga tradicionalno opisujemo kot Aristotelov spis "Peri ideon" (79,3-85,3). Ti dokazi so naslednji: dokazi iz znanosti, dokaz enega preko množtva, dokaz iz predmeta misli, dokaz iz relativov, dokaz tretjega človeka. Vsaj nekateri od njih so za Aristotela ob danih predpostavkav veljavni argumenti, vendar ne za ideje, temveč za splošnosti.

Ključne besede: Platon, Aristotel, Aleksander Afrodizijski, *Peri ideon,* ideje, splošnosti, argument tretjega človeka.

V devetem poglavju *Alpha* knjige *Metafizike* Aristotel našteje različne argumente, ki naj bi dokazovali obstoj platonskih idej. Poglavje (990a 33 isl.) je posvečeno kritiki Platona in njegove Akademije, njegova kratkost pa je večkrat utemeljena, kot bomo videli tudi s strani Aristotela, prav z obstojem posebnega spisa, ki naj bi podrobneje raziskal bistveni zastavek platonske filozofije – teorijo idej. Ta referencialnost bo igrala v korpusu Aristotelovih ugovorov Platonu ključno vlogo – veljala bo za neposreden indic ne le o tem, da je *Peri ideon* Aristotel res napisal, ampak da ga je dojemal kot koncizno in zadostno opredelitev svojih stališč.

Na mestu 990b 9 isl. tako jedrnato našteje dokaze, ki govorijo v prid idejam, pri čemer se postavi v perspektivo prve osebe množine, verjetno še pod vtisom pripadnosti Akademiji. Takole pravi:

> "Nadalje pa na kolikor obratov dokazujemo, da oblike obstajajo, na nobenega izmed njih se to ne izkazuje; iz nekaterih namreč ne izhaja noben nujen sklep, iz nekaterih pa izhaja obstoj oblik celo tistih stvari, za katere ne verjamemo, da oblike so. Na podlagi dokazov, ki izhajajo iz znanosti, bodo oblike o vseh stvareh, o katerih so znanosti, na osnovi dokaza o enem nad množtvom bodo obstajale tudi oblike zanikanj, medtem ko na osnovi dokaza, da je mogoče misliti tudi nekaj, kar je izginilo, tudi oblike minljivih stvari: obstaja namreč tudi neka predstava o teh stvareh." *(Metaph.,* 990b 9- 17).

V knjigi *Mu* (1079a 4-10) bo ta odlomek ponovljen, vendar nekoliko razširjen:

> "Nadalje pa izmed najnatančnejših dokazov nekateri vzpostavljajo pralike odnosnosti, za katere ne trdijo, da so rod same po sebi, nekatere pa vodijo do sklepa o tretjem človeku." *(Metaph.*, 1079a 11-13)

V obeh navedenih pasusih oziroma izvorno v enem (predpostavimo, da sta oba pasusa dejansko različici enega homogenega besedila) je navedenih pet različnih dokazov za obstoj idej: dokaz iz znanosti, dokaz "enega preko mnoštva", dokaz iz predmeta misli, dokaz iz relativov in dokaz iz tretjega človeka. Kratka in sumarična omembna le-teh na določen način namiguje bodisi na to, da so veljali za nekakšen *locus communis* akademske razprave o idejah (temu bi med drugim pritrjevala uporaba prve osebe množine, ko se Aristotel postavi na raven diskurza o stvareh, ki jih obravnavamo "mi"), še bolj verjetno pa je, da je navržena in neelaborirana omemba zgolj referenca na že napisano delo, torej Aristotelov izgubljeni spis *Peri ideon.* Aleksander Afrodizijski, sloviti Aristotelov komentator (živel okoli 2. stoletja našega štetja) omenja ta spis na treh mestih (79,4; 85,11-12; 98,21-2), pri vsakem od njih pa navaja, da bo predstavil del tega spisa. V nadaljevanju bomo dali prednost Aristotelovim argumentom za platonske ideje in njegovo kritiko (79,3-85,3), medtem ko podrobnejše zgodovinske, jezikoslovne in druge okoliščine nastanka spisa, njegovega stila, vprašanja avtentičnosti, odnosa med Aristotelom in Aleksandrom in podobno puščamo ob strani.[1]

I. Prvi dokaz za obstoj idej: argumenti iz znanosti

Argument iz znanosti (*Peri ideon*, 79,3-80,6) je prvi izmed navedenih argumentov. Sledeč razdelitvi v prevodu, lahko naštejemo tri njegove oblike in za vsakega od njih je značilno, da poskuša obstoj znanosti *[episteme]* ali, še bolje, posameznih znanstvenih panog *[epistemai]* predočiti kot nekaj, kar zahteva svoj specifičen objekt nanašanja. Temu sledi Aristotelova kritika: vsi trije argumenti so neveljavni za to, da bi iz njih sklepali na ideje. Toda niso neveljavni v tem smislu, da ne bi iz njih sklepali na *ta koina*. (prim. Fine, 1993: 66)[2] Na mestu 80,2 poskuša Aristotel dokazati, da bomo v primeri obstoja bivanja idej morali zagovarjati tudi obstoj idej za ročne izdelke, kar ni v skladu s Platonovo ontologijo. Aristotel verjame, da so splošnosti edini pravi predmet vsakega znanstvenega spoznanja. *(Metafizika*, 999a 24 isl. in *O duši* 417b 22 isl.)[3] Zanj se zdi skoraj nemogoče, da bi znanje ali znanost [he *episteme*] bila pred tem, kar je spoznatno oz. spoznavno [to *episteton*] – če ni spoznatnega, tudi znanja ni. *(Kategorije*, 7b 29-30) Pravi predmet znanosti in znanja so po Aristotelu le splošnosti, kar bo tudi tihi zastavek v kritiki pričujočega dokaza.

[1] Glede nastanka in avtentičnosti spisa glej, recimo, Vezjak (2001c: 6-14).

[2] Znanost naj bi že po definiciji obravnavala splošne principe in zakone, torej *ta koina.* (prim. Kalan, 1976: 63)

[3] To stališče B. Borstner prepozna kot dejansko platonsko, saj po njegovem v primeru, ko splošnosti ne bi bile pravi predmet znanstvenega spoznanja, v slednjem ne bi zasledili ne razlage in ne demonstracije (dokazovanja). (prim. Borstner, 1999: 428)

Argument iz znanosti izhaja iz premise, da se v vsaki znanosti nanašamo na eno in isto stvar, ne pa na posameznosti. Če je tako, bo bivala neka ena stvar onstran čutnozaznavnih stvari, ki je večna in je vzorec za stvari, ki nastajajo znotraj znanosti. Druga pot argumenta izhaja iz tega, da stvari, o katerih govorijo znanosti, bivajo in da so onstran čutnozaznavnih stvari. Te so neskončne in nedoločene *[aorista],* medtem ko so znanosti o določenih stvareh. Zaradi tega bo bivalo še nekaj ob posameznostih, kar bo pravi predmet znanosti – ideje. Omenimo, da se nobeden od argumentov v *Peri ideon* posebej ne naslanja prav na znanost, da bi pokazal na obstoj idej, razen omembe v "Metafiziki". Ta argument je torej edini, ki poskuša obstoj idej izpeljati iz znanosti.

Argument iz znanosti nam prav tako predstavi klasično izpeljavo, ki izhaja iz spremenljivosti čutnozaznavnih predmetov – ker se ti spreminjajo, so nespoznatni. Besedilo prvega oddelka nam predstavi Aristotelov postulat, po katerem ideje bivajo zato, ker znanost rabi za svoj predmet nekaj "enega in istega".

(a) Prvi argument iz znanosti

Prvi argument iz znanosti *(Peri ideon,* 97,5-97,8) uporablja glagol *epanapherein,* kar v tem kontekstu pomeni nič drugega kot le zgolj nanašanje na nekaj prvotnejšega, ki nam razloži tisto drugotnejše, izpeljano iz prvotnejšega: znanost se bo tako nanašala na nekaj enega in istega. Takšna raba je pri Platonu in Aristotelu običajna: na tem mestu je torej zatrjeno, da se vsaka znanost nanaša na nekaj prvotnega ali osnovnega in da ima torej nek svoj prvotni ali osnovni predmet, ki ga raziskuje.[4] Predpostavka, da se vsaka znanost nanaša na nekaj enega in istega [pros *hen ti kai to auto],* torej na en in isti predmet, zahteva še dodatno zahtevo, po kateri so stvari, ki so Fji, spoznatne le s pomočjo ene stvari, ki je *F* in zaradi katere so Fji *F*.[5] Če je temu tako, potem razume Aristotel vsak osnovni predmet kot nekaj enega po rodu ali definiciji – le to je namreč način enosti, primeren za zagotavljanje osnovnosti predmeta znanja oziroma znanosti. Če znanost poskuša razumeti ustroj in naravo sveta in se dokopati do tega, kako stvari so in kako delujejo, moram odkrivati lastnosti, ki so enovite in nekako del te narave; odkriti mora vrste (rodove) bivajočih stvari, ki so predmeti realnih definicij. Takšna znanost bo, denimo, medicina in imeli bomo medicinsko znanje, ker je to znanje utemeljeno v realnih predmetih, ustroju človeškega telesa. Toda nobene znanosti ne bo o kentavrih, ker kentaver ni realna entiteta, temveč poljubno definirani pojem, ki ne more najti zadovoljive razlagalne opore v zunanjem svetu. Ideje bodo tako imele razlagalno moč ali lastnost. Njihovo

[4] Kot pravi Fine (1993: 67), to še ne pomeni, da je njeno predmetno območje omejeno na osnovne pojme, temveč je njihova funkcija prej eksplikativna: če želimo kaj vedeti, moramo to razložiti s pomočjo relevantnih osnovnih pojmov.

[5] Problem, čemu pripisati "enost in istost", bodisi posameznostim ali splošnostim, poznata tako Platon kot Aristotel. Platon govori o tem še zlasti v *Filebu,* ko govori o najbolj nemožnem pojmu med vsemi, namreč o enem in istem v enem in mnogem (*Phlb.,* 15b), pa tudi v *Parmenidu* (131a-e), medtem ko sta za Aristotela ta enost in istost ob občosti osnovni pogoj znanstvenega spoznanja. (prim. *Metafiziku,* 994b 20-31, 1086b 33-37 in *Druga analitika,* 77a 6 isl.)

poznavanje bo nujno za katerokoli znanje.

Kaj pomeni, da mora predmet biti "eden in isti"? Ta opis še ne implicira, da so predmeti znanja večni in nespremenljivi, temveč le, da mora biti natanko ena in ista lastnost, ki nam pomaga pri razlagi številnih (različnih) predmetov. Nadalje se trdi, da nobena posameznost ne more biti pravi predmet znanosti. Aristotel razume *kath'hekasta* na dva načina. Po prvem so to posameznosti glede na splošnosti (Sokrat je posameznost glede na človeka). Po drugem so posameznosti "nižji" tipi ali lastnosti, ki jih lahko razumemo kot posamezne glede na tiste bolj splošne (človek glede na živo bitje). Drugače rečeno: posameznost lahko razumemo glede na najvišji rod ali pa glede na vrsto, pod katero se "vpisuje". V prvem primeru bodo posameznosti zajemale cel širši razred, v drugem ožji. Ker Aristotel razume prvi argument iz znanosti kot veljaven, ko gre za njegove splošnosti, bi iz tega lahko izpeljali, da *kath'hekasta* na tem mestu vključujejo vse posameznosti in da se nanašajo na rod.

Po eni strani so torej lahko posameznosti nekaj, kar je enako čutnozaznavnim stvarem, vendar Aristotel prepoznava tudi pod posameznostmi ne le te (recimo Sokrata), ampak še čutnozaznavne lastnosti (recimo rumeno oz. lastnost biti rumen). Nadalje pa so posameznosti *[kath'hekasta]*, kot je videti, za Aristotela ne le čutnozaznavne stvari [aistheta], ampak tudi postajajoče stvari *[gignomena]*. Postajajoče stvari so za Aristotela stvari, ki postajajo oziroma nastajajo, hkrati pa tudi tiste, ki se gibljejo v smislu napredovanja. Prvi argument iz znanosti nam ne pove, zakaj se nobena znanost ne nanaša na posameznosti ali postajajoče stvari, toda implicitni razlog temu je verjetno ta, da te nikoli niso ene in iste. *Kath'hekasta* niso tista ena stvar, zaradi katere so vsi Fji *F*. Ker niso, tudi ne morejo razložiti, kaj je Fjost oz. splošnost kot takšna, kajti ta je nekaj enega in je nekaj, kar omogoča, da so vsi Fji *F*.

Prvi argument iz znanosti torej izloči posameznosti kot možnega kandidata za zahtevani osnovni predmet znanosti. Razlog temu je, da te niso ene in iste. Toda če je temu tako, potem razlog temu ni ta, da so posameznosti spremenljive ali pa, kot bomo videli, da niso večne. Zahteva po enosti in istosti namreč ne vsebuje kar tako tudi zahteve po nespremenljivosti ali večnosti, vsebuje le to, da v razlagi različnih stvari najdemo neko eno lastnost.

Nadalje pa so osnovni predmeti znanosti večni in so nečutnozaznavni vzorci ali paradigme (79,7-8). Toda v kakšnem smislu so ti predmeti tudi večni? In ali je ta zahteva implicirana v zahtevi po enosti in istosti? Sokrat (oziroma Platon) razume ideje v nekem bolj ohlapnem smislu kot "šibke" vzorce. Ti nam pomagajo, da lahko vemo, če nekaj je ali ni *F* le takrat, če vemo in se nanašamo na idejo *F*. Ideja *F* je namreč lastnost *F* in stvari so *F* na ta način, da posedujejo lastnost *F*. Takšen sokratski zasnutek je v nasprotju s kasnejšim zasnutkom iz dialogov srednjega obdobja, kjer Platon razume ideje kot "popolne" vzorce. To pomeni, da razume idejo *F* kot nekaj, kar je popolnoma *F*, druge stvari, ki so Fji, pa so *F* na ta način, da so izpeljani iz tega *F*.

Aristotel bi verjetno podprl "šibki" vzorec in ga vzel za veljavnega, ker se znanost po njegovem nanaša na takšne vzorce. Če želimo kaj vedeti o zdravju, denimo, moramo vedeti, kaj je zdravje. Hkrati pa sklepanje na popolnost ali nepopolnost nista na mestu in ju Aristotel verjetno nima v mislih, saj ne reče ničesar, kar bi pojasnjevalo, čemu in zakaj bi morali vzorce razumeti kot popolne.

Četudi razume prvi argument znanosti za neveljaven in takšen, da ne podpira obstoja platonskih idej, pa lahko iz tega izluščimo, da je v njem implicitno pripoznan obstoj splošnosti. Zasnutek je naslednji: če obstajajo le posameznosti in splošnosti in če se znanosti ne nanašajo na posameznosti, na nekaj pa se morajo, se zagotovo nanašajo na splošnosti. Aristotelova kritika je torej tale: četudi Platon pravilno uvidi, da znanje in znanost zahtevata obstoj splošnosti, napačno razume njeno pravo naravo.

(b) Drugi argument iz znanosti

Novi argument začenja z zatrjujevanjem obstoja osnovnih predmetov znanosti (79,8). Ti preprosto bivajo, so [esti]. Ta *esti* lahko razumemo v eksistencialnem, predikativnem, resničnostnem ali identitetnem smislu (ta zadnja raba tu odpade). Prve tri rabe torej pomenijo naslednje:

(a) osnovni predmeti znanosti bivajo;

(b) osnovni predmeti znanosti so *F* (za neko lastnost *F);*

(c) osnovni predmeti znanosti so resnični.

Raba v (c) je nekaj, glede česar se lahko strinjata tako Platon kot Aristotel. Znanje implicira resničnost. To pomeni, da bi ta premisa, razumljena na ta način, določala vsebino znanja (namreč resničnost propozicij). Toda (a) in (b) govorita o nepropozicionalnih osnovnih predmetih znanja in znanosti. Ker sta osnovna kandidata za to mesto predmetov znanosti posameznosti in ideje, verjetno drugi argument iz znanosti razume *esti v* bodisi eksistencialnem ali predikativnem smislu.

Pomen v danem kontekstu je najbolje razumeti v eksistencialnem smislu. Argument nam torej pove, da osnovni predmeti znanosti bivajo, pa tudi, da imajo določene lastnosti. Toda kateri so ti predmeti in kakšne lastnosti imajo? Podobno kot prvi argument iz znanosti bo tudi ta izločil posameznosti kot možnega kandidata. V nasprotju s prvim argumentom pa bo ta izrecno navedel razlog, zakaj te niso pravi kandidat. Na mestu 79,10 pravi, da so posameznosti *[kath'hekasta]* namreč neskončne *[apeira]* in neločljive *[aorista]*, osnovni predmeti znanosti pa morajo biti ločljivi *[chorismena]*. O tem govori druga premisa.

Kdaj je predmet neločljiv? Pridevnik *aoriston* pomeni nedoločen, nedoločljiv, nedoločljivost pa je lahko tako kvantitativna kot kvalitativna. Predmet je torej

lahko kvantitativno nedoločen ali kvalitativno nedoločen.

Primeri kvantitativne nedoločenosti so pestrejši: lahko se sprašujemo, koliko posameznosti uprimerja določeno splošnost, lahko pa, kakšna je neka stvar ali koliko lastnosti ima neka stvar – v tem drugem primeru vidimo, da je lahko tudi posamezna stvar kvantitativno nedoločena. Tretjič: nedoločenost je lahko v naravi nečesa ali v danem opisu stvari: če rečemo za nekaj, da je bolj vroče od nečesa drugega, je nedoločeno v pogledu tega, kakšne stopnjo vročega je deležno. *Aoriston* seveda najpogosteje označuje kvalitativno nedoločljivost ali nedoločenost. Po drugi strani *apeiron* pomeni dobesedno "brezmejen", meje pa so ponovno lahko kvalitativne ali kvantitativne. Za razliko od *aoriston* ta pojem še ne implicira "nedoločljivosti". Toda če je nekaj "neskončno" v smislu kvalitativne brezmejnosti ali nedoločenosti, bo tudi nedoločljivo.[6]

Aperion in *aoriston* bosta tako lahko v nekaterih primerih nastopala v isti vlogi, včasih pa bosta izražala različne stvari. Ni jasno, ali nastopata v isti funkciji na tem mestu, vendar k sreči nastopata kot protipostavljena ločljivim stvarem [chorismena], ki nastopajo kot značilnost, s katero so opisani predmeti znanosti v tretji premisi. Četudi imajo "neskončne" in "nedoločene" stvari različno vlogo, sta ti lastnosti skupaj postavljeni zato, da bi bili v kontrastu z ločljivimi stvarmi.

Navzlic tej konjunktivnosti obeh pa ne vemo zanesljivo, kako razumeti njuno določenost, ker tudi *chorismena* lahko nakazuje več različnih stvari in pomenov: osnovna delitev je spet bodisi kvalitativna ali kvantitativna določenost. Izhodiščna težava je že v tem, kako razumeti vsebino Aristotelovih stalnih sklicevanj na "določenost" in "nedoločenost". Nekatere od njegovih rab so tudi epistemološke: v *Metafiziki* (999a 25 isl.) nam predstavi "največjo aporijo", kar zadeva počela in je predmet argumentacije proti idejam. Vprašanje se glasi: Bivajo ob posameznostih *[kath'hekasta]* še kakšne stvari ob *[para]* njih ali take stvari ne bivajo? Če take stvari ne bivajo in velja drugo, potem naše znanje o posameznostih namreč ni mogoče. Kajti te so opisane kot *apeira,* toda naša vednost je vedno o enih in istih njim pripadajočih stvareh, tj. splošnostih *(Metaph.,* 999a 28- 29).

Toda če velja prvo, potem nastopijo številne druge težave. Aristotel pa vendarle daje prednost tej rešitvi in prizna, da biva še nekaj ob posameznostih, vendar za to ponudi seveda svojo rešitev, tj. aristotelovsko in ne platonsko ontologijo. Dodatna sugestija z njegove strani je ta, da so posameznosti spoznatne (in torej predmet vednosti ali znanosti), če jih razumemo s pomočjo splošnosti. Posameznosti niso spoznatne po sebi v primeru, če bi bivale le one same (in bi ne bilo splošnosti), saj bi bile kot posameznosti le gole nedoločene in nerazpoznavne *apeira.* Da bi nekaj vedeli, moramo to, kar je predmet vednosti, na nek način prepoznati kot to ali drugo stvar. Takšna naloga zahteva pripisovanje lastnosti – nedoločenost je v tem primeru kvalitativna in ne zadeva

[6] Za Aristotela tega, kar je neskončno po množini, "v omejenem času ni mogoče prehoditi" *[Metafizika,* 994b 30-31), kar potem onemogoča naše spoznavanje.

tega, koliko je nečesa, ampak prej, kakšno je nekaj. Da bi spoznavali posameznosti, da bi o njih imeli neko vednost, moramo nujno predpostaviti obstoj splošnosti ali lastnosti. Osnovna poanta Aristotela znotraj drugega argumenta iz znanosti je torej ta, da znanost in vednost zahtevata obstoj nečesa določenega. Toda na mesto tega ne stopijo Platonove ideje, marveč Aristotelove splošnosti.[7]

(c) Tretji argument iz znanosti

Tretji dokaz vpelje razlikovanje med to znanostjo in znanostjo brez označbe (79, 12). V njem Aristotel primerja ta [tode] *F* s Fjem nasploh, brez označbe (F *haplos).* Ta protipostavitev je manj običajna, saj ponavadi Aristotel označuje *F* kot neki [ti] *F*. Razlika med prvim in drugim je v označbi oziroma kakršnikoli določitvi. V *Metafiziki* (1028a 29-31) pravi, da je lahko *x* neki *F*, če je kot *F* delno pripadajoč nečemu drugemu, medtem ko je *x* lahko enostavno (nasploh) *F* le, če kot *F* ni pripadajoč nečemu drugemu.[8] Na podoben način bo rod enostavno *F*, medtem ko bo vsaka njegova vrsta neki *F:* vrsta je pač rod z dodano specifično razliko, medtem ko sam rod te razlike v sebi še ne vsebuje.

Da bi razumeli, kaj razume pod izrazom "zdravje samo", je potrebno razumeti Aristotelovo zahtevo po sestavljanju sheme kategorij – te pri njem razložijo mnoštvom bivajočega. Namreč, kako si razložiti njegov koncept *to on legetai pollachos* (bivajoče se izreka na mnogotere načine)? Če je za Aristotela izhodiščno vprašanje filozofije, kaj je bivajoče in kaj je bitnost, pa bo vendarle priznal, da je bivajoče kompleksen pojem.[9] Aristotel verjame v to, da je se med drugim mnoštvo bivajočega določa tudi glede na kategorialne opredelitve.[10] Poglejmo si ta način razlage: ta je, da rečemo, kako se to mnošto izreka po shemi kategorij *[to on legetai kata ta schemata tes kategorias].* To bi bila ontološka funkcija kategorij – "je" ali "biti" vsake stvari se na novo vzpostavlja v vsaki izmed kategorij.

Kaj pomeni izraz *pollachos*? *Pollachos* je predvsem protipojem Aristotelovu izrazu za enostavno, enojno, enkratno, nedeljivo – *haplos.* Nekaj je enostavno *[haplos^* takrat, ko je za obstoj le-tega potrebno zgolj ono samo, ko je ono samo zadostno. Takšno je zgolj bivajoče kot bivajoče (vzeto in razumljeno pod vidikom njega samega) oz. taka je bitnost. Zato bo rekel, da obstaja *to on haplos* oz. da nekaj je nasploh *[to haplos einai],* ki pa je bitnost. *Ousia* si vedno lahko

[7] Za razliko od citiranega mesta v *Metafiziki* je postavitev vednosti in znanosti protipostavljena prepričanju ali veri: v primeru *Metafizike* gre le za prepoznanje, ki je nujno tako za prepričanje kot tudi za vednost. (prim. Fine, 1993: 73)

[8] "Očitno je torej, da skozi to naznanilo, bitnost, obstaja tudi vsako izmed onih določil, tako da bi prvotno bivajoče, in ne nekaj bivajočega, temveč enostavno bivajoče mogla biti bitnost."

[9] Takole pravi v *Metafiziki Epsilon:* "Saj se bivajoče v strogem smislu izreka na več načinov, izmed katerih je eden bivajoče kakor nastopa, drugi pa bivajoče kot resničnost in nebivajoče kot lažnost, poleg tega pa so še oblike določanja, in sicer: nekaj je 'kaj', drugo je kvaliteta ali kvantiteta, ali 'kje' ali 'kdaj' ter še kaj drugega, kadar nekaj pomeni na takšen način; poleg tega vsega pa je bivajoče po možnosti in dejanskosti." (1026a 33 isl.)

[10] Podrobneje o pomenih bivajočega glej Kalan (1981: 31 isl.).

zamislimo zunaj ostalih kategorialnih določil, medtem ko si ostalih kategorialnih določil ne moremo zamisliti brez bitnosti. Bitnost je enostavno (vobče, nasploh), ker je v njem prisotna bit kot nekaj primarnega in najbolj enostavnega. Vsaka stvar na nek način "je", in ta "je", ta njena bit je v neki bitnosti, substanci prisotna kot nekaj najbolj elementarnega, prvega, enostavnega, v drugih shemah kategorij pa posledično (*Metaph.*, 1030a 20).

Tudi v *Topiki* (123b 34-35) Aristotel daje podobno primerjavo kot v tretjem argumentu iz znanosti. Tam sta protipostavljena zdravje in bolezen, vzeta kot enostavna ali nasploh *[haplos]*, medtem ko sta na drugi strani vzeta kot neko [ti] zdravje ali bolezen. V tem primeru ju pač razumemo kot vrsti zdravja ali bolezni, v prvem kot rod.

Tudi Platon bo, podobno kot njegov učenec, rabil besedi *haplos* in *ti*, da bi primerjal rod z vrsto. V *Menonu* (73a isl.), denimo, zasledimo trditev, da je pravičnost neka [ris] vrlina in ne vrlina nasploh [haplos]. Torej: je preprosto vrsta vrline. V *Državi* (438d isl.) sta protipostavljena znanje nasploh in neko znanje – ponovno razumljena kot rod in vrsta.

Haplos in ti (ali *tode)* tako kontrastirata bodisi splošnosti s posameznostmi ali stvari, ki so bolj ali manj splošne (recimo rod z vrstami). V tem drugem primeru je kontrast postavljen znotraj splošnosti. Iz tretjega argumenta iz znanosti pa ni razvidno, za katero od obeh rab gre. Prav tako ni jasno, čemu ta argument ponovno razume nek *F* kot nekaj, kar ne more biti osnovni predmet naše vednosti. Iz drugega argumenta iz znanosti lahko izpeljemo, da tretji argument izloči "ta *F*" kot možnega kandidata za osnovni predmet vednosti in znanja, kar pomeni, da se pri svoji izpeljavi naslanja na prejšnji argument in z njim povezuje. Primer: Sokratovo zdravje ali zdravje kogarkoli drugega je neki "ta *F*". Če je nekaj "ta *F*", je lahko "ta" le glede na *F*, po dodajanju. Razumeti zdravje nasploh (F) pomeni abstrahirati od vseh posameznih primerov in poiskati njihovo skupno izhodišče, ki velja "nasploh" in ki bo razložilo, zakaj so posamezni primerki manifestacije ene stvari.

V *Metafiziki* (1007a 8 isl.) daje Aristotel primer, ko se vprašamo, kaj je človek *haplos.* Njegov odgovor je, da na to vprašanje ne moremo odgovoriti s tem, da rečemo, kako je svetlolas ali visok. Takšne pritike so zgolj *apeira*, tako da jih sploh ne moremo omeniti. Zatrditi je treba le tisto edino določeno potezo, ki označuje človeka *haplos*, njegovo "bistvo". Da bi nekaj določili *haplos*, moramo specificirati njegove določene lastnosti, tj. bistvene značilnosti, ki imajo razlagalno moč. Drugi argument iz znanosti je tako zatrdil, da posameznosti niso določene. To pa nam razloži situacijo v tretjem argumentu iz znanosti, ki pravi, da ne moremo specificirati tega, kaj je *F haplos* zgolj s tem, da omenjamo posameznosti.

Tretji argument iz znanosti torej pripelje do potrditve tega, da bivajo stvari nasploh *[haplos]*. Da biva zdravilstvo nasploh pa ne pomeni, da lahko vemo le zdravilstvo nasploh, temveč le, da je vednost o zdravilstvu, razumljenem nasploh,

nujna za vednost o zdravih stvareh. Tako kot prvi in drugi argument nam torej tudi tretji pušča kot odprto možnost, da so čutnozaznavni predmeti spoznatni, če jih le poskušamo razumeti z ustrezno teorijo. Podobno kot poprejšnja argumenta tudi ta ne izloči posameznosti kot osnovnih predmetov vednosti na podlagi njihove spremenljivosti (teorije gibanja, nastajanja in minevanja). Jih pa izloči zato, ker so le "ti" Fji – ker so takšni, imajo lastnosti, ki so dodatne glede na tiste konstitutivne glede tega, kaj je *F*, tako da jih ne moremo uporabiti pri razlagi *F*. V drugem argumentu je zatrjevano, da osnovni predmeti znanosti bivajo (so), zdaj pa se trdi, da je zdravilstvo znanost. Iz tega sledi, da biva nekaj takega kot zdravje. Toda ali iz tega sledi, da obstaja tudi zdravje samo *[auto]* in s tem tudi platonska ideja zdravja?

Da bi na to odgovorili, moramo vedeti, kaj pomeni *"F auto"*. *"Auto"* je povratni zaimek in pomeni "sam", kot takšen. Pri Aristotelu se pogosto uporablja bodisi ob navajanju splošnosti ali lastnosti v nevtralnem smislu ali v kontekstu navajanja platonskih idej (saj Platon, tako Aristotel, splošnosti razume kot ideje). Po njegovem iz dejstva, da biva nekaj takega kot zdravje, zagotovo še ne sledi, da biva nekakšna platonska ideja zdravja. Zdravje je pač lahko splošnost. Četudi nam obe branji izraza *"auto"* dopuščata, da interpretiramo tretji argument iz znanosti za neveljaven, kar zadeva obstoj idej, se zdi bolj smiselna razlaga druge premise z *auto* v nevtralnem, tj. aristotelskem pogledu. Če razumem "zdravje samo" kot splošnost, je videti jasneje, v kakšnem smislu jo Aristotel zavrača, argument pa naredi za bolj smiseln, še zlasti v perspektivi prikaza razlike med njim in Platonom. Pod zdravjem in geometrijo si preprosto zamišljamo splošnost. Toda izpeljava glede idej je napačna, ker se splošnosti razume kot ideje. Torej kot že prvi in drugi argument tudi ta razume ideje kot splošnosti. S tem je posredno dano priznanje Platonu glede tega, da moramo za obstoj splošnosti zahtevati vednost in da lahko iz nje izpeljemo argumentacijo zanje. Toda hkrati je poudarjena še sama razlika v razumevanju teh splošnosti: Platon jih razume kot nasebne ideje, Aristotel jih hoče razumeti kot splošnosti.

V nasprotju s splošno sprejetim razumevanje čutnozaznavnih predmetov, ki so v platonski ontologiji in epistemologiji največkrat označeni za spremenljive in nespoznatne, se zdi, da argumenti iz znanosti v *Peri ideon* poskušajo zaobiti tako prvo kot drugo. Vsi trije argumenti poskušajo zavrniti možnost, da bi lahko naravo neke Fjosti razložili s sklicevanjem na čutnozaznavne *kath'hekasta*, na posamezne primerke Fjev in na posamezne tipe Fjev. Vsak od argumentov navede razlog, zaradi katerega te narave ne moremo razložiti: v prvem argumentu je to zahteva po "enosti in istosti", v drugem po "določenosti", v tretjem po "nasplošnosti". Toda če po eni strani vsak od teh argumentov navaja sklep, po katerem so ideje osnovni predmeti naše vednosti in znanosti, lahko ta predmet razumemo tudi v smislu nečutnozaznavne splošnosti. Drugače povedano, rekonstrukcija platonskega argumenta, ki ga Aristotel seveda zavrača, istočasno podaja rešitev in argument je "aristotelski" in torej "veljaven", če pripoznamo obstoj takih splošnosti. Toda obstoj splošnosti še ne pokaže na obstoj ločenih

popolnih vzorcev, kot jih Platonu pripisuje Aristotel.

Aristotelov komentar k argumentom iz znanosti

V nadaljevanju argumenta se Aristotel dotakne protiprimera umetnih izdelkov oz. artefaktov, ki so rezultat različnih spretnosti. Čemu so torej izdelki, dobljeni iz različnih *technai,* za Aristotela sporni? Njegov drugi ugovor v argumentih iz znanosti (vednosti) predpostavlja dvoje: (a) če platonisti trdijo, da ideje bivajo, bodo morale bivate tudi ideje umetnih izdelkov vsake od spretnosti *[technai]*; (b) toda "oni" ne želijo idej umetnih izdelkov za vsako od spretnosti.

Med tema možnostima velja reči, da je (a) splošno sprejet kot upravičen, medtem ko (b) splošno vzeto ni upravičen (v *Gorgiji*, *Kratilu* in *Državi* se zdi, da ni nobenih ovir in Platon sprejme ideje umetnih izdelkov). V *Gorgiji* Platon trdi, da ima rokodelec, ko izdeluje nek izdelek, pred sabo neko (njegovo) obliko, tj. *eidos,* idejo (503e). Tudi v *Kratilu* je rečeno, da tkalski čolniček rokodelec ustvari tako, da se ozira za nečim, kar je po svoji naravi *[phusis]* podobno tkalskemu čolničku (389a). V *Državi* Platon razlikuje med neko, tj. posamezno posteljo, in tem, kar je postelja kot taka [ho *esti kline],* tj. obliko ali idejo postelje. V vseh treh primerih se zdi, da Platon dopušča obliko ali idejo umetnega izdelka in da imajo spretnosti [technai] neki logos (definicijo) in neko razlago [aitia].

Možne razlage, zakaj Aristotel verjame, da predstavljajo ideje umetnih izdelkov težavo za Platona in da jih ne želi imeti, so naslednje: (a) Aristotel tega ne trdi, gre za interpolacijo Aleksandra Afrodizijskega. Dokaz: Aristotel nikjer drugje v *Peri ideon* ne pravi, da morajo bivati tudi ideje umetnih izdelkov, če bivajo ideje. (b) Aristotelov ugovor se ne naslavlja na Platona, temveč na njegove naslednike in njihova stališča. Takšen je bil, denimo, Ksenokrat, ki je naravo *[phusis]* definiral kot tisto, kar izključuje umetnost *[techne]*, in ekplicitno trdil, da ideje umetnih izdelkov bivajo. Alkinoos pravi podobno. (c) Aristotelov ugovor se ne nanaša na zgodnje in srednje dialoge, ki ideje umetnih izdelkov dopuščajo, ampak na pozne dialoge, ki jih zavračajo. Pozni dialogi jih niti ne omenjajo.

Platon razlikuje med proizvajalnimi in posnemalnimi spretnostmi *[technai]* – prve govorijo o postelji, mizi, vazi ipd., drugi o naslikani postelji, mizi, vazi ipd. V tem primeru Aristotel napačno verjame, da Platon zavrača ideje za vse spretnosti. S tem protiprimerom se zaključijo argumenti iz znanosti, podani v *Peri ideon,* ki so poskušali pokazati, da lahko na obstoj idej sklepamo iz obstoja *epistemai,* po drugi strani pa je Aristotel želel pokazati, da to vodi v postavitev idej tudi za umetne izdelke, pri čemer ni jasno, v kakšnem smislu naj bi v tem Platon videl težavo.

II. Drugi dokaz za obstoj idej: argument "enega preko mnoštva"

Argument "enega preko mnoštva" *(Peri ideon,* 80,8-81,22) je dobro znan in ga

najdemo že pri Platonu.[11] V resnici je "*hen epi pollon*" le različica problema odnosa med enim in mnoštvom, tj. starega grškega vprašanja med monistično ali pluralistično razlago sveta, ki sega do predsokratikov. So namreč stvari ene ali mnoge? Tako Platon kot Aristotel sta pripisala predsokratikom bodisi monistično ali pluralistično tezo: za nekatere so stvari zgolj "ene", tako da so stvarem pripisovali neko eno naravo, ki je bila obenem počelo vsega (Talesova voda, Anaksimenov zrak ipd.). Monista očitno ni preveč vznemirjalo dejstvo, kako lahko imajo številčno mnoge stvari hkrati to eno in isto naravo (Parmenid je, kot vemo, celo zanikal mnoštvo).[12]

Aristotelova rekonstrukcija argumenta *hen epi pollon* poteka takole: če je vsak od ljudi človek in če je vsako od živih bitij živo bitje, bo to veljalo tudi za vse ostalo (80,9). Toda ker v vsakem od teh primerov nekaj ni pripisano le samemu sebi, temveč je nekaj, kar lahko pripišemo njim vsem in ni enako (isto) z nobenim od njih, bo to moralo biti (neko) bivajoče onstran posameznosti, ki je od njih ločeno in večno. Vedno bo namreč pripisano na enak način vsem številčno zaporednim *[kata arithmon allassomenon]* stvarem. Kar je eno glede na mnogo in od njih ločeno in večno, pa je lahko le ideja. S tem argument naj bi pokazal, da ideje bivajo.

Zatrjeno je, da je mnogim stvarem [ta *polla]* oz. mnoštvu vedno pripisanega nekaj enega. Ta *F* je hkrati tudi tisto, kar mnoge stvari (Fje) dela za mnoge stvari (Fje).

Na kaj se nanašajo mnoge stvari? Razume Aristotel z njimi preprosto posameznosti ali tudi še nižje vrste? V prvem argumentu, tj. argumentih iz znanosti, je bilo pokazano, da s posameznostmi, torej *kath'hekasta,* Aristotel verjetno razume oboje: tako posameznosti kot nižje vrste. Na tem mestu pa se zdi, da so *ta polla* le posameznosti, tj. ta človek, ta konj, to drevo. V tem argumentu se bo posameznosti razumelo kot čutnozaznavne entitete.

Toda kaj je ta F, zaradi katerega so te stvari *Fji?* Ta pripis (predikacijo) F, ki se pripiše mnogim stvarem, lahko razumemo na različne načine. Po eni strani je *F* lahko razumljen jezikovno, torej prav kot "predikat". Toda proti temu govori oddelek III, ki razume argument kot argument za skupne stvari [*ta koina*]. Skupne stvari pa niso na poseben način jezikovni predikati oz. so to na enak način kot ideje in moramo za njih terjati enako obravnavo. Druga možnost je ta, da je *F* zanj na nek način "pomen" in da je celoten argument semantične narave. Toda če naj bo to argument za skupne stvari, tudi to pot *F* ne bo mogel biti razumljen kot "pomen".[13] Tretja možnost je ta, da se posameznosti, tj. *Fji,*

[11] Kalan ta argument imenuje "enotnost množtva". (prim. Kalan, 1976: 63)

[12] Četudi neaktualna v izvorni obliki se je dilema dilema "enega in mnoštva", tj. protipostavljanja monističnega in pluralističnega stališča, ohranila vse do danes, predvsem najmarkantneje znotraj filozofije duha ob vprašanja, ali sta duh in telo dve različni substanci.

[13] O tem, zakaj argument ni semantičen in da *F* ne moremo razumeti kot pomen, pravi Fine (1993: 107) takole: "... for if forms were meanings, whether or not the corresponding predicate was true of a group of things would seem to be irrelevant."

razumejo s pomočjo F, ki se jim pripiše, pri čemer *F* razumemo kot lastnost. Ker so *ta koina*, če jih zahtevamo na mestu idej v argumentu, prav lastnosti (ki jih Aristotel percipira na realističen način), se zdijo najboljše možno branje ali opis tega, kaj je *F*, seveda pod predpostavko, da je argument napisan tako, da je ta v enaki obliki veljaven s pripoznanjem obstoja *ta koina* in nepripoznanjem obstoja idej, ki naj bi ga izpeljal.

Toda ta *F*, zaradi katerega so posameznosti to, kar so, tj. Fji, ni identičen *[oudeni auton on]* s posameznosti, torej je drugačen od njih. Ta zatrditev neidentitete med *F* in Fji, razumljenih kot lastnosti, je bistvena za celoten argument.

F, torej ta skupna lastnost, za katero Platon dokazuje, da je ideja, bo na mestu 80,13-14 pripisana Fjem, tj. posameznostim, in sicer (a) vedno

[aci]; (b) na enak način *[homoios]*; (c) številčno zaporedno [ton *kath' arithmon allassomenon]*.

V (a) se seveda izraža časovna nujnost, v (b) istovrstnost tega pripisa. Toda kako razložiti številčno zaporednost posameznosti v (c)? Izraz *"allasomena"* največkrat pomeni spremembo oz. premeno v smislu zaporednosti, tj. niza ali sukcesije. Lahko pa pomeni še "zamenjavo", tj. menjavo *x* z nekim *y*. Katera od teh dveh rab pride v poštev v tej tukaj, zaporednost ali menjava? Argument se ne ukvarja s tem, da bi zagotovil, kako se posameznosti (Fji) menjavajo, temveč s tem, da zatrdi, kako so dejansko mnoge. Zatrditi hoče njihovo pluraliteto. Pravilno razumevanje je torej zaporednost, ki jo moramo torej razumeti v smislu zatrditve številčnega mnoštva posameznosti, ki je "števno" in v tem smislu zaporedno. Iz besedila sledi, da se *F* pripisuje Fjem vedno (časovno nedoločeno ali nujno) in na enak način – torej je *F* neka ena stvar prav zaradi tega. Prav tako se ponovi večkraten opis v *Peri ideon*, po katerem so ideje opisane kot nekaj, kar je ob [para] posameznostih. Iz (1), (2) in (3) sledi, da mora *F* nekako bivati ob Fjih. Naslednja izpeljava bo dodatno zatrdila še nekaj drugega: *F* je (biva) ob Fjih na ta način, da je od njih ločen [*kechorismenon*].[14] Druga značilnost *F*, ki je eden preko mnogega, je njegova večnost *[aidion]*. Dokazovanje je doslej impliciralo, da *F* biva vedno le takrat, ko bivajo Fji, torej posameznosti. Šele iz posameznosti se je prihajajo do *F*. Toda dodatna trditev s tem, ko pravi, da je *F* večen, na nek način postavlja tudi zahtevo po tem, da so (vsaj nekateri) Fji večni, česar seveda ni mogoče trditi za posameznosti. Ta tema v tem argumentu ni izdelana.

Trdi se, da *F* biva ob posameznostih, da biva preko [epi] mnogega (toda z "mnogim" se očitno misli ravno na posameznosti). Prav tako je opisan kot ločen od posameznosti in večen: opisan kot ločen od mnogega. In ta *F* je ideja. Ideja, kot jo na tem mestu razume Aristotel, je – podobno kot že v prvem argumentu iz znanosti – ponovno dojeta kot splošnost. Na tem mestu je *hen epi pollon (hen epi*

[14] O tem, ali *biti ločen* pomeni isto *kot bili različen* (ob), glej Fine (1993: 105).

pollois, 80,14) torej nekaj, kar dovoljuje njihov obstoj, ne pa obstoj bivanja idej.[15] Tako *epi* nakazuje horizmo, toda splošnosti za Aristotela ne bodo ločene. Četudi bodo platonisti opisali problem "enega prek mnoštva", pa bodo to enost napačno razumeli kot ločeno. Vsakič torej premise opisujejo ideje, toda lahko bi tudi splošnosti. Edini postulat, s katerim so opisane, je drugačnost Fjosti od posameznosti. Toda v četrti in peti se razkrije, da so te entitete razumljene ne kot enostavno drugačne, temveč kot ločene. Iz nadaljevanja je razvidno, da je Aristotel pripravljen sprejeti argument za veljaven, če iz njega izpeljujemo skupne stvari [*ta koina*], saj pravi, saj je "skupno pripisano" [to *koinos kategoroumenon]* drugačno od posameznosti, ki jim je pripisano (80,14).

Aristotelov komentar k argumentu "enega preko mnoštva"

Aristotel (80, 16-17) zatrjuje, da ta argument vodi k ideji zanikanja *[apophasis]* kot tudi ideji nečesa, kar ne biva *[me einai]*. Aleksander se sprašuje, kako sploh lahko imamo idejo zanikanj, tj. nebivajočega [to *me einai idea]?* (81,2) Vprašanje, ki se postavlja, je za njegovega avtorja absurdno. Izraz *"me einai"* lahko razumemo zunaj navedenega konteksta kot neko absolutno nebivajoče, ki je nasprotno ideji bivajočega. Vendar se v tako branje zateka le Cherniss, medtem ko se ostale interpretacije gibljejo v smeri, ki je nazakana že v besedilu, in označuje s tem izrazom stvari zanikanja in stvari, ki ne bivajo (80,17).[16] Primeri, ki naj bi ilustrirali *me onta*, so vsakič tipa "neF" (nečlovek, nemuzičen ipd.), kar seveda ne pomeni, da ne označujejo neke absolutne nebivajočnosti.

Aristotel bo zdaj, ko je podal rekonstrukcijo Platonovega argumenta, navedel protiargument za ideje, ki nakaže nezadostnost dokazovanja idej s pomočjo "apagoške" izpeljave: ta bo poskušala pokazati, da se v argumentu dokazuje preveč. Preveč se tu nanaša na ideje: če pripustimo veljavnost argumenta, meni Aristotel, bodo namreč morale bivati tudi ideje negativnih pojmov, kot je nečlovek oziroma "stvari, ki ne bivajo".[17] Na ta problem naleti Platon že v svoji *Državi* (596a isl.), vendar jih dovoli in prepusti le za imena. (prim. še *Sofist*, 257d) Cherniss v svoji standardni študiji priznava, da so platonisti sprejemali ideje zanikanih povedkov, vendar jih niso razumeli kot samostojne negirane bitnosti.[18]

Toda zakaj nečlovek ni rešitev, ki bi bila po volji Platonu in naredi argument za nekredibilen? Poglavitni razlog je ta, da lahko isti negirani pojem, recimo nečloveka, pripišemo mnoštvu posameznosti – namreč vsem tistim

[15] Takole komentira Kalan: "Splošnost v platonizmu ne nastopa kot enotnost realizirana v mnoštvu stvari *[hen kata pollon]*, temveč kot neka enotnost, samostojna enota mimo mnoštva posameznih stvari [hen *para ta polla]"* in citira *Drugo analitiko:* "Da bi namreč bile ideje kot neka enotnost mimo mnoštva ni nujno zato, da bi bilo dokazovanje možno; pač pa je treba reči, da je za dokazovanje nujno, da v resnici obstaja enotnost z ozirom na mnoštvo." (A 11, 77a3-7) (prim. Kalan, 1976: 65)

[16] Za interpretacijo prim. Cherniss (1962: 263).

[17] Kot pripominja Kalan: obstajale bodo torej tudi ideje negacij *[apophaseis]* in ideje nebivajočega, kajti tudi zanikanje in nebivanje lahko merita na več stvari *[kata pollon]*, (prim. Kalan, 1976: 63)

[18] Za lažjo razumevanje navajam stavek v originalu: "They did posit ideas of the predicates negated, but these arc not themselves 'negations' or 'non-existents'." (Cherniss, 1962: 260)

posameznostim, ki niso ljudje, tj., ki niso človek. V tem primeru ustrežemo zahtevi: lahko ga pripišemo vsem stvarem, z nobeno od teh stvari ni isto, pripisan je vedno in na enak način. Iz česar sledi, da bo nečlovek na enak način tisto, kar sledi v naslednjih izpeljavah, tj. ločen, večen in eden prek množtva, ter da bo nazadnje ideja. Aristotelu se to zdi nemogoče *[atopon]*. Toda kaj točno so "zanikanja in stvari, ki ne bivajo *[ta me onta]"? Če* verjamemo Aristotelu, so to vselej primeri zanikanj *[apophaseis]*: nečlovek, nemuzičen in tako dalje. Celo več, sam kategorično zavrne to možnost z vprašanjem: Le kako bi lahko bivala ideja nebivajočega? (812)

Se z zanikanji in stvarmi, ki ne bivajo v tem oddelku misli na fiktivne predmete, ki jih Aristotel omenja v naslednjem argumentu iz predmeta misli. Sta takšna človek-konj (kentaver) in himera?[19] Besedilo nam ne prinese odgovora, saj interpretira le ideje zanikanj – v celotnem argumentu "enega preko množtva" bo dan le primer za to, čemu je nesmiselno zatrjevati le te druge. Ne daje pa primer, čemu bi morali postulirati ideja kentavra.

To dejstvo lahko intrepretiramo na dva načina: Aristotel kentavra (fiktivnih predmetov nasploh) ne omenja zato, ker ne potrebuje primera nebivajočih entitet. Ta interpretacija govori v prid tistim, ki razumejo in prevajajo smisel Aristotelov besed tako, da govori o "stvareh, ki niso". (Fine, 1993: 108)[20] Ker niso, jih preprosto nikjer ni, zato ne ocenjujemo tega, v kakšni meri so bivajoče ali nebivajoče. V drugem primeru se kentavra (ali možnosti fiktivnih predmetov nasploh) ne omenja bolj ali manj po naključju (toda misli se tudi na njih in bi se jih moralo misliti).

Čemu Aristotel misli, da je nemogoče postulirati ideje zanikanj? Najprej ponovimo to, kako gre razumeti *F* (idejo), zaradi katere so vse posameznosti (Fji) *F*. Če *F* opišemo v njegovi jezikovni ali semantični funkciji in pod idejo torej razumemo nekaj, kar je zgolj predikat ali pomen, bi takšna zanikanja celo lahko postulirali. Nečlovek je pač predikat in temu predikatu lahko določimo pomen. Če bi torej Aristotel razumel ideje kot pomene (ali nosilce pomena), potem enostavno ni jasno, zakaj bi mislil, da Platon lahko sprejme idejo človeka, ne pa idejo nečloveka, ki je enako dobro opisljiva kot prva.

Rešitev je naslednja: ideje moramo razumeti kot povsem realne lastnosti in Aristotelovo razumevanje na prav tak način. Če so mnoge stvari (posameznosti) deležne opisa, da so nečlovek, to še ne pomeni, da jim lahko pripišemo to kot skupno lastnost. Prav nasprotno: ker razume *F* kot ideje, se zdi Aristotelu ta možnost absurdna – stvari, ki niso človek, pač ne percipiramo kot nekaj, kar ima lastnost nečloveka. Toda argument enega prek množtva zahteva tudi njihov

[19] Cherniss se glede tega strinja (1962: 261), za razliko od Fineja (1993: 108), ki drugo kategorijo stvari prevaja kot "things that are not". Barnesova izdaja Aristotelovih del prevaja *ta me onta* kot "things that do not exist" (Barnes, 1984).

[20] Tako *kai*, ki povezuje besedo *apophaseis* s *ta mc onta* Fine razume epeksegetično in ne v konjunktivnem smislu. S tem uvaja novo vrsto primera, toda Aristotel o tej vrsti ne razpravlja, ampak se omeji le na ideje zanikanj, (ravno tam)

obstoj.

Zelo podoben diskurz o zanikanju najdemo v spisu *De interpretatione*, kjer pravi, da "nečlovek" ni ime, *onoma* (16a 30). Verjetno želi Aristotel povedati, da za razliko od ostalih "imen" (razumeti je treba širino pojma *onoma)* ne uspe opravljati tiste funkcije, ki jo od njih pričakujemo – imenovati stvari okoli nas. "Nečlovek" je tu izraz, ki je opis cel niz stvari in je tako uporabljen za celo vrsto povsem različnih predmetov. V tem smislu zanikanje tudi ni sintaktično: kaj je zanikano kot ne *F* razumemo le v primeru, ko razumemo *F* kot lastnost in vemo, kaj ta lastnost predstavlja, kar pa ni stvar sintakse. V tem smislu je tudi težko uvideti, da bi zanikanja bila nove in posebne lastnosti.[21] Aristotelu takšna ugotovitev služi za oporo temu, da razume argument iz znanosti kot neveljavno oporo za sklepanje na obstoj idej.

III. Tretji dokaz za obstoj idej: argument predmeta misli

Argument predmeta misli (Peri *ideon*, 81,25-82,7) je argument, s katerim se bo zatrjevalo, da ideje morajo bivati, če naj razložijo možnost mišljenja ali misli. Premislek glasi takole: kadar mislimo na človeka ali žival, mislimo na nekaj, kar biva in hkrati na nobeno posamezno stvar (81, 26). Misel nanj namreč ostane tudi, če stvar izgine. Zato bo nujno bivalo nekaj onstran posameznosti in čutnozaznavnih stvari, na katere mislimo ne glede na to, ali te stvari bivajo ali ne. Kajti ne moremo misliti na nekaj, kar ne biva. In taka je oblika oz. ideja.[22]

Začetek argumenta nam pove, da vsakič, ko mislimo na nekaj (recimo človeka), mislimo na nekaj bivajočega ali na nekaj, kar "je". Trditev se zdi dvoumna, in sicer iz treh poglavitnih razlogov: (a) odvisna je od tega, kako razumemo dejavnost mišljenja *[noein, nous]*; (b) odvisna je od tega, kako razumemo tisto, kar je opisano kot misel *[ennoia],* tj. predmet mišljenja, denimo človek, dvonožec, žival; (c) odvisna je od tega, kako razumemo opis reference (tj. predmeta) mišljenja, ki je bivajoč oziroma je nekaj, kar "je".

V besedilu se trdi, da se misel ohranja tudi takrat, kadar neka posamezna in zaznavna stvar premine ne glede na to, ali biva ali ne (81, 27-28). Če se je najprej zatrjevalo, da vsakič, ko mislimo na človeka, mislimo na nekaj bivajočega, in če se zdaj zatrjuje, da se misel ohranja tudi takrat, ko posamezna stvar (denimo človek) premine, bo izpeljan sklep, ki pravi, da vsakič ob misli na človeka mislimo na nekaj ob posameznosti oziroma nekaj drugega kot posameznost (tj. posameznega človeka).[23]

---

[21] Fine trdi, da Aristotel s tem argumentom pokaže, da ga zagotovo ne razume na semantični način (kot ga nekateri interpreti). (prim. Fine, 1993: 110) Eden preko mnoštva razume skratka ideje le kot lastnosti, nikakor kot pomene.

[22] Kalan ta dokaz imenuje kot argument iz nemožnosti poznavanja minljivih bitnosti. Kadar preučujemo človeka ali živo bitje, ga rezimiramo, tedaj mislimo nekaj bivajočega in ne nekaj posameznega ali minljivega. Saj posamezna bitja propadejo, misel pa ostane ista (Ross, 1955: 124). Ker nebivajočega ne moremo misliti, iz tega sklepamo, da ideje bivajo. (prim. Kalan, 1976: 63)

[23] Izraz "phtarenton touton" lahko razumemo na dva načina: bodisi kot situacijo, v kateri so preminili vsi primerki določene vrste, recimo človeka, tako rekoč v kolektivno, lahko pa seveda tudi tako, kot da označuje

Toda kaj točno pomeni, da se misel ohranja? To pomeni, da se zagotavlja identiteta misli – misel bo vedno ista. S tem se očitno ne misli na primere misli: če oseba *a* misli na Prešerna in oseba *b* prav tako misli nanj, potem bosta ta dva primera misli vsaj številčno različna. Podobno verjetno tudi, če bo oseba *a* mislila nanj ob različnih priložnostih. Predpostavimo torej, da se pod "ohranjanjem misli" aludira na vsebino misli, ki ostaja ista.

Rekli smo že, da Aristotel predpostavi, da bodo še stvari ob *[para]* posameznostih (81,28), ki so pravi predmet naših misli. A pred tem je bilo zatrjeno, da se misel ohranja, tj. ostaja ista. Ob tem smo si pogledali način, po katerem razumemo misel kot njeno "vsebino". Ta korak nas sicer lahko obveže, da razumemo vsebino misli vedno kot propozicijo (le kako bi jo drugače), pri čemer ni povsem jasno, kakšna je razlika med predmetom misli in vsebino misli. Celoten argument predmeta misli torej predpostavlja nek nementalni objekt, ki mora hkrati biti še večen, tj. neminljiv. Ta predpostavka je v celotnem spisu *Peri ideon* vselej vpeljana z opisom kategorije stvari, ki so *para* glede na posameznosti. V nadaljevanju je zatrjeno, da je predmet, opisan ob posameznosti, ideja. Iz tega razloga bomo vedno, ko mislimo na človeka ali žival, mislili na idejo človeka ali živali. Aristotelova strategija ob obravnavi tega argumenta bo znova *reductio ad absurdum* – pokazati bo poskušal, da bi argument, četudi bi bil zdrav, pripeljal do rezultata, ki je za platoniste nesprejemljiv.

V nadaljnjih vrsticah tega argumenta (drugi in tretji oddelek) bo Aristotel poskušal dokazovati, da bo prepoznanje bivanja idej prineslo težave platonskemu stališču s tem, ker bo pomenilo tudi postuliranje idej za stvari, ki jih Platon ne bi želel imeti. V tem smislu je ta argument zelo podoben prvemu argumentu iz znanosti. V drugem oddelku se bo tako omejil na dokazovanje idej minljivih posameznosti, v tretjem se bo omejil na fiktivne predmete.

Aristotelov ugovor je očitno zgrajen na tej predpostavki o Platonovi intenci: četudi bi želel ta imeti ideje za številne splošne izraze, jih ne želi imeti za ustrezne posameznosti, ki jih ti izrazi pokrivajo. Povedano drugače: morebiti biva ideja človeka, toda kako naj bi bivali še ideja Sokrata in ideja Platona? Našteti sta obe kategoriji entitet: posameznosti in ideje. Tako Sokrata kot Platona namreč lahko v mislih ohranimo – kot predstavni podobi *[phantasia]*.[24] Situacija je identična tisti v zgornjem argumentu: tako kot lahko mislimo na človeka, mislimo tudi na Sokrata in Platona, četudi ta dva premineta. Misel na Sokrata mora biti misel na nekaj, kar biva. Toda če mislimo na Sokrata tedaj, ko Sokrata ni, moramo misliti na nekaj, kar biva in očitno na nekaj drugega od Sokrata. V devetem poglavju *Alpha* knjige *Metafizike* bo Aristotel, očitno prav ob referenci na citirani dokaz, zatrdil, da "obstaja namreč tudi neka predstava o teh stvareh

nek določeni primerek te vrste. Fine (1993: 120, 312) interpretira v tem drugem smislu, medtem ko Caston (1998: 33) dokazuje, da je ta druga razlaga zaradi pluralne oblike napačna.

[24] Platon uporablja besedo *phantasia* kot mešanico med mnenjem in zaznavanjem *(Teajtet,* 195d). Toda za Aristotela bo podoba povezovalka med zaznavanjem [*aisthesis*] in mišljenjem [*noesis*]. (prim *O duši,* 427b-429a)

[phantasma gar ti touton estin]". (Metafizika, 990b 14-15)[25]

Stvar se torej ponovi: tisto drugo od Sokrata, ki je ob njem, je pač ideja. Kot smo videli že zgoraj, bo vsaka misel morala biti ista. Vsaka misel na Sokrata bo torej ista – imela bo isto vsebino in tako bo govorila o istem predmetu, ki bo moral biti bivajoč.[26] Toda ta predmet, ki bo moral biti bivajoč, bo ob Sokratu, saj bo moralo bivati nekaj ob posameznostih, ki so minljive. Tako bomo morali misliti na idejo Sokrata, če bomo želeli misliti na Sokrata. Ideja Sokrata (ali Platona ali kogarkoli od posameznosti) bo torej bivala. In bivala bo celo v istem času kot Sokrat kot posameznost, tj. ne le takrat, ko bo bivala zgolj "predstava" nanj. Na tem mestu se nam ponovi dilema med razumevanje izhodiščne premise o tem, na kaj se nanaša *x:* ko mislim na Sokrata, mislim na neko idejo *x,* ki pa nujno ni ideja Sokrata. Lahko je, denimo, ideja človeka. Po Aristotelu torej lahko mislimo na Sokrata na povsem enak način kot na človeka in mišljenje (na) človeka zahteva idejo človeka na enak način kot mišljenje (na) Sokrata zahteva idejo Sokrata. Toda čemu naj bi to spravilo Platona v zadrego?

Že poprej smo omenili naslednjo možnost: kadarkoli mislimo na *x, x* biva ("je"). V primeru takšnega razumevanja bo torej edini predmet naše misli Sokrata njegova ideja. Ko bomo mislili na Sokrata, bomo v resnici mislili na njegovo idejo. Sokrat in njegova ideja bosta morala biti identična, saj sicer Sokrata ne bi mogli misliti. Toda Sokrat je posameznost, ideje pa so za Aristotela splošnosti.[27] In nič ne more biti hkrati posameznost in splošnost.

Da sta Sokrat in ideja Sokrata identična, je seveda protirazumsko, razen tega govori proti vpeljavi horizme med čutnozaznavne posameznosti in ideje. Po drugi strani pa v aristotelski opciji ne znamo odgovoriti na tole: če dopustimo obstoj ideje Sokrata, ki je za Aristotela splošnost – kako bomo sploh mislili Sokrata? Če je ideja splošnost, potem bo lahko po definiciji pripisana več kot eni stvari. Splošnost Sokrata bi torej lahko pripisali več Sokratom. Ideja se torej zdi nezadostni način za utemeljitev naše misli. Takšna pa je ravno namera tega oddelka: pokazati, da vpeljava idej pomeni vpeljavo idej posameznosti, kar pa vodi v nepremostljive težave za tistega, ki si želi idej zanje.

---

[25] Kalan pripominja, da je ta argument analogen prejšnjemu, saj bo moralo obstajati tudi neko "prikazovanje, prezentacija teh bitnosti" oziroma drugače rečeno: obstajati bodo morale tudi ideje minljivih stvari, (prim. Kalan, 1976: 63)

[26] Caston v svojem odličnem članku o intencionalnosti pri Aristotelu na lep način pokaže, na kakšen način ta rešuje "problem prisotnosti v odsotnosti", tj. tega, kako je lahko nekaj, kar je odsotno iz našega okolja (denimo Sokrat), vendarle prisotno v našem umu. V spisu *Peri ideon* je po njegovem ta problem uporabljen v dokazu o obstoju idej, seveda s platonistove strani, ki pa je Aristotel ne želi sprejeti. Zato mora, meni Caston, Aristotel zavrniti celotno argumentacijo, saj je ta neveljavna za celoten spekter primerov, ki jih prinaša princip "prisotnosti v odsotnosti". Njegov primer, apliciran na argument iz predmeta misli, je naslednji: če si zamislimo goloba, bomo morali misliti na nekaj, kar biva. Toda kdo bi lahko imel isto misel tudi tedaj, če bi vsi posamezni golobi izumrli. Bivati bo torej moralo nekaj onstran posameznosti, kar je kakopak platonska ideja. Ugotovimo lahko naslednje: tako platonist kot Aristotel vztrajata pri enotni analizi mišljenja: predpostavljata, da se bo ohranila ista misel *[menei he aute ennoia]*, bodisi da ustrezni predmet biva ali ne. (prim. Caston, 1998: 38)

[27] Platonov odgovor bi lahko bil, da so duše pravzprav tisto, kar nastopa v funkciji ideje, četudi duše nima za idejo. V *Fajdonu* (794 isl.) so duše opisane kot podobne idejam po svoji večnosti in nečutnozaznavnosti, toda duše so posamezne, "individualizirane", medtem ko je ideja le ena.

Nadaljnja Aristotelova poanta (oz. Aleksandrova, ki Aristotela navaja) je v nadaljevanju spet protiargumentativna. Iz argumenta "predmeta misli" ne želi izpeljati dokaz za ideje, temveč proti njim. Aristotel rekonstruira sklep, da bi pokazal na napačnost sklepanja na ideje, saj po tej poti pridemo tudi do obstoja idej, za katere se težko strinjamo, da bi bivale. Za Platona bi torej morali enakovredno iz predmeta misli izpeljati tako obstoj ideje Sokrata kot ideje hipokentavra, toda nobena od teh za platoniste, verjame Aristotel, ni sprejemljiva (82,6).

Nadaljevanje predstavlja rekonstrukcijo povedanega. Aristotel domneva, da ne moremo misliti stvari, ki na noben način ne bivajo *[ta me'holos onta]*, za razliko od Sokrata, ki na nek način biva. Kentaver in himera za Aristotela ne bivata, saj je prvi neka fiktivna vrsta, drugi fiktivna posamezna (mitološka) figura, zato jima tudi ne bomo mogli pripisati ideje: nečemu, kar nima eksistence, bi pač težko pripisali paradigmo te eksistence. Toda v skladu z argumentom iz predmeta misli bo morala bivati ideja za vsako misel, tudi za misel kentavra in himere, tj. fiktivnih predmetov.

Take stvari po Aristotelu mislimo, tj., o njih lahko imamo misli.[28] Vendar Aristotel verjame, da Platon ne želi imeti idej za fiktivne predmete – v tem prepričanju se skriva srž njegove protiargumentacije. Toda ob tem ni jasno, čemu bi Platon glede takih idej moral biti v zadregi – zdi se, da želi Platon idejo za vsak splošni izraz, torej bi ga dopustil tudi za fiktivno vrsto, kot je kentaver. Po Fineju ta domneva predpostavlja referencialno teorijo pomena (prim. Fine, 1993: 128 isl.). Tisti, ki zagovarja, da obstaja za vsak splošni izraz neka ideja, razume ideje kot pomene splošnih izrazov. Aristotelova kritika na tem mestu argumenta predmeta misli torej predpostavlja, da takšna referencialna teorija pomena ne drži – ideje niso in ne smejo biti nosilke pomena, če naj bo kentaver in himera predstavljata težavo za Platona, ko je treba zanju postulirati ideji.

Aristotelov komentar argumenta predmeta misli

V verziji "recensio altera"[29] je razlaga neveljavnosti nekoliko razširjena. Argument ne izpelje pravilno, da ideje bivajo, vendar zatrdi, da biva nekaj ob posameznostih. To pa so splošnosti. Splošnost je v posameznostih *[to katholou en tois kath'hekasta]* in s tem ustreza opisu stvari, ki so ob posameznostih. Toda to naj še ne pripelje do idej, le do splošnosti. Argument iz predmeta misli je neveljaven zato, ker implicira, da morajo predmeti misli bivati toliko časa, kolikor časa jih lahko mislimo. Predmeti bivajo le, če jih mislimo. Če razumemo pod predmeti misli ideje, ki so po definiciji večne, bi morali vpeljati še novo domnevo o večnosti teh predmetov misli, tj. takih bitnosti. Mišljenje je pogoj

[28] Aristotel, četudi se včasih razlaga drugače, vendarle verjame, da lahko mislimo stvari, ki ne bivajo. Ob človeku-konju in himeri v *Peri ideon* (82,6-7) omenja še kozo-jelena *[tragelaphos]* v *De interpretatione* (16a 16) in *Drugi analitiki* (92b 6), podobno pa v *Topiki* govori tudi še o mišljenju stvari, ki ne bivajo na splošno (*Top.*, 121a 23).

[29] Glej prevod v pričujoči številki *Analize*, kamor je tudi vključen.

bivanja predmetov misli – v celotnem argumentu se govori o predmetih misli le, kadar nanje mislimo. Toda mar ideje ne bivajo tudi neodvisno od tega? Tega dodatnega pogoja pa Aristotel ne vpelje. Kot že v poprejšnjih dveh argumentih, tj. argumentu iz znanosti in argumentu enega preko mnoštva, pa ga ne vpelje zato, ker na mestu idej vidi splošnosti. Splošnosti pa ne razume kot ločenih, večnih bitnosti.

Vsak od prvih treh argumentov (argument iz znanosti, enega preko mnoštva, predmeta misli) se je pokazal za veljavnega v primeru, če ideje nadomestimo s splošnostmi. Toda četudi Aristotel v tem tretjem argumentu verjame, da potrjuje obstoj splošnosti, verjetno ne misli, da obstajajo splošnosti tudi za fiktivne predmete.

IV. Četrti dokaz za obstoj idej: argument iz relativov

Argument iz relativov (relacijskih predikatov; *ek ton pros ti)* je četrti argument (82,11-83,33), ki ga po interpretacijah razumemo za bolj natančno obliko samega argumenta – če manj natančni argumenti postavljajo ideje za širok spekter predikatov, bo argument iz relativov zamenjal predikat tipa "konj" s predikatom tipa "enak" in zahteval idejo zanj.[30]

V *Fajdonu* (73a isl.) Platon izpostavi problem natanko za takšen tip predikatov (konkretno prav "enak"). Relativi so hkrati, kot bomo videli v tem argumentu, opisani kot popolni samopredikativni (avtoreferenčni) vzorci, kar je natanko način, na katerega jih na več mestih obravnava tudi Platon.[31] Kakšna bi torej lahko bila razlika med "konjem" in "enakim", obema predikatoma?- V primeru "enakega" bodo čutnozaznavne uprimeritve le-tega zahtevale soprisotnost – noben čutnozaznavni človek ni človek in nečlovek hkrati, toda čutnozaznavno enake stvari bodo lahko enake in neenake hkrati. Načelo soprisotnosti je po mnenju interpretov ključno za razumevanje Platonove argumentacije, ki ga je iz nezanesljivosti čutnozaznavnega sveta pripeljala do sklepanja na zanesljivi svet idej. Načelo soprisotnosti v paradigmatski obliki predstavi v dialogu *Fajdon* na mestu 74bc, ko govori o tem, da čutnozaznavno enake stvari ustvarjajo tudi neenakost do drugih stvari.[32]

Čutnozaznavne stvari so torej enake z enimi, z drugimi stvarmi pa neenake. Hkrati so torej enake in neenake, iz česar platonski sklep, da mora nujno bivati še nečutnozaznavna ideja enakega, ki ne bo neenaka. Ker so čutnozaznavne stvari

[30] Kalan imenuje ta dokaz kot argument, ki poskuša dokazati idej relacij in ga povzame na ta način: "... stvari se kvalitativno in kvantitativno neprestano spreminjajo, v njih ni ničesar stalnega. Zato tudi o njih ne moremo trditi, da so npr. enake v odločilnem smislu in po resnici, temveč so le podobe in posnetki, homonimi 'enakega samega' ali ideje enakosti *[autoison]*." (Kalan, 1976: 63)

[31] O interpretaciji iz *Fajdona* in primerjavi med relativi pri Platonu in Aristotelu glej še Vezjak (2001a: 34 isl.).

[32] Takole pravi: "Od kod pa imamo to vednost? Mar ne od predmetov, ki smo jih pravkar imenovali? Od tega, da smo videli enaka polena ali kamne ali druge enake predmete in tako dobili predstavo enakosti, čeprav je ta nekaj povsem različnega od predmetov? Mar se tebi ne zdi različna? Oglej si stvar še s tele strani! Ali ni tako, da se zdijo včasih enaki kamni in polena, ne da bi se bili spremenili, enemu človeku enaki, drugemu neenaki?"

deležne soprisotnosti, torej sebe in svojega nasprotja (enaka stvar je enaka in neenaka hkrati), bo iz tega sledilo, da le s postuliranjem nečutnozaznavnih stvari ubežimo možnosti soprisotnosti. Platon (in Sokrat) povečini obravnavata možnost zaznavne relativnosti, ki jo ima ista stvar z različnimi učinki na različne osebe. Še zlasti se ob sklepanju na teorijo idej osredotočata na primere, ko neka ena stvar ustvarja okoliščine, ko se ta stvar pojavlja kot *F* in *neF* hkrati.

Argument iz relativov torej na svojem začetku navaja tri načine, ki poskušajo karseda natančno orisati možnosti pripisa (predikacije) neki skupini stvari. Pogoja, ki sta pridodana temu opisu, sta naslednja: (a) pripis ni narejen homonimno (82,12); (b) ta razodeva in označuje [semainein] neko eno naravo (82,13).

Za primer takšnega pripisa sta podana Sokrat in Platon kot človeka. Če je torej *F* (človek) pripisan nehomonimno stvarem *x, y* in *z* (Sokrat, Platon, Kalija), potem dobimo tri možne rešitve problema. Bodisi (a) *x, y, z* so popolnoma [kurios] *F*, tako kot v primeru, ko imenujemo Sokrata in Platona za človeka; (b) *x, y, z* so podobe *[eikones]* nečesa, kar je resnično (tj. popolnoma) *F*, tako kot v primeru, ko naslikane ljudi imenujemo za ljudi; (c) *x, y, z* so povezane na tak način, da je ena med njimi vzorec *[paradeigma]*, ostale pa so podobe tega vzorca, kot, denimo, Sokrata in njegove podobe (upodobitve) imenujemo za ljudi.

V prvem delu argumenta torej Aristotel vztraja pri dveh izhodiščih: človek se pripisuje nehomonimno in posamezni ljudje so popolnoma ali natanko [kurios] ljudje. Nadaljnji del argumenta nato razloži, da bo podobno, kot se dogaja s "človekom", tudi "enako" pripisano nehomonimno, iz česar sledi, da bo morala bivati stvar, ki je popolnoma enaka. Toda četudi so čutnozaznavni ljudje popolnoma (tj. resnično) ljudje, čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma (tj. resnično) enake. Distinkcija, ki smo jo uvedli s pomočjo načela soprisotnosti, torej postavi relativ "enak" na posebno mesto in terja drugačno obravnavo. Bivati bo torej moralo nekaj nečutnozaznavnega, kar je hkrati popolnoma enako in vzorec, katerega čutnozaznavne enake stvari so podobe in zaradi katerih so vse enake. Platonska ideja enakosti je takšen nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma enak, čutnozaznavne enake stvari pa so enake s tem, ker so njegove podobe; tako bo torej bivala ideja enakega. Povedano bolj na splošno, bodo torej bivale ideje za vse nehomonimne lastnosti ali splošnosti, ki jim ne moremo najti popolnih čutnozaznavnih uprimeritev – za vse lastnosti torej, ki se obnašajo na podoben način kot "enako" in ne kot "človek".

Homonimnost je očitno temeljnega pomena za razlago tega argumenta.[33] "Homonim" pomeni dobesedno "tisti, ki nosi enako ime"; *x* in *y* sta homonimno f le v primeru, če se oba imenujeta "*F*". Franc in Hans sta homonimno človeka, ker se oba imenujeta za "človeka". Tudi strokovni svet in svet živali sta, kot svet,

[33] Homonimija je tako rekoč *terminus technicus* za platonistično podvajanje stvarnosti (Kalan, 1976: 64). Aristotel jo v devetem poglavju *Alpha* knjige opiše takole: "... z ozirom na vsako posamezno stvar namreč obstaja nekaj enakoimenskega [homonumon] in obstoječega poleg bitnosti, kakor tudi za druge stvari obstaja eno nad mnogim – tako pri posameznih stvareh tu, kakor tudi pri večnih stvareh." ^*Metafizika*, 990b 6-8)

homonimna, ker se pač imenujeta "svet". Platon uporablja izraz "homonim" v tem preprostem in dobesednem pomenu.[34] Aristotelov pristop je nekoliko bolj tehničen. Skupaj z Owenom bom predpostavil, da je izraz homonim in njegove izpeljanke na tem mestu spisa *Peri ideon* izpeljan na podlagi Aristotelove bolj specifične definicije in ne v skladu s Platonom.

Na začetku *Kategorij* naletimo na naslednji opis homonimov in njim sopripadajočim sinonimov:

"Za homonime se imenujejo tiste stvari, ki jim je skupno le ime, medtem ko je določitev bitnosti *[logos tes ousias]* glede na njih različna. (...) Za sinonime se imenujejo tiste stvari, ki imajo skupno ime in določitev bitnosti, ki se ujema z imenom." *(Kategorije,* la isl.)

Po tem opisu sta *x* in *y* homonimno F le v primeru, ko (a) nosita isto ime, torej "*F*", toda hkrati (b) določitev bitnosti, ki se mora ujemati z "*F*", ostaja drugačna. Po drugi strani sta *x* in *y* sinonimno F le v primeru, kot nosita isto ime, torej "*F*", vendar je določitev bitnosti enaka in se ujema z "F". Kaj torej Aristotel v resnici misli, ko pravi, da je določitev bitnosti pri homonimih različna ali drugačna, pri sinonimih pa enaka z imenom? Po nekaterih razlagah ima ob tem v mislih leksično ali nominalno definicijo – *x* in *y* sta homonimno F le v primeru, ko je "*F*", torej uporabljeno ime zanj, dvoumno in takšno, da ima več pomenov. Ko sta *x* in *y* sinonimno *F,* bo "*F*" uporabljen enopomensko.

Takšno interpretacijo bi lahko imenovali pomensko interpretacijo homonimije in sinonimije, njen poglavitni zagovornik je Ackrill.[35] Po drugi verziji ima Aristotel v mislih realne definicije: *x* in *y* sta homonimno F le v primeru, ko imata različne realne definicije *F,* sinonimno pa sta F takrat, ko imata enako realno naravo *F*. V tej verziji torej "določitev bitnosti" naznačuje ne nominalno ali leksikalno, ampak realno definicijo, ta pa določa realno bitnost. Takšno verzijo imenujmo za realno bitnostno interpretacijo homonimije in sinonimije.

Če je pravilna prva varianta, tj. pomenska razlaga, potem bo argument iz relativov očitno semantični argument – ko bomo govorili o homonimih in nehomonimih, bomo postavljali vprašanja o pomenih. V primeru, da gre za interpretacijo, ki izhaja iz realne bitnosti, začetek in nadaljevanje argumenta ne bomo razumeli v semantičnem, temveč v nekem drugem, nesemantičnem smislu. Ko se bo v nadaljevanju argumenta, recimo, spraševalo, kako je z enakostjo in ali se ta pripiše na homonimen ali nehomonimen način, se bomo ob tem spraševali

[34] Cherniss (1962: 230 isl.) za razliko od tega verjame, da Platon uporablja izraz homonimija za odnos med čutnozaznavnimi stvarmi in idejami, pri čemer naj bi s tem mislil na to, da ima nekaj "izpeljano isto ime in naravo". Če so čutnozaznavne stvari homonimno z idejami, iz katerih so izpeljane, in če naj bi po njih nosile ime, potem bi ob postuliranju homonimije dobili asimetrični odnos: čutnozaznavne stvari bodo zdaj homonimne z idejami, toda ideje ne bodo homonimne s čutnozaznavnimi stvarmi. Toda včasih Platon (prim. *Fileb,* 57b) sploh ne omenja homonimije v tem smislu. To bi torej Chernissa moralo zavezati k temu, da prizna v Platonovem izrazu "homonimije" več pomenov. Pri Platonu se zdi bolj kredibilno prepoznati en pomen, ki je preprosto "imeti ali nositi enako ime".

[35] V svoji knjigi *Aristotle's Categories and De Interpretatione* pravi: "Roughly, two things are homonymous if the same name applies to bolh but not in the same sense, synonymous if the same name applies to both in the same sense." (Acrill, 1963: 71)

po realni definiciji enakosti, s tem pa po naravi lastnosti enakosti kot takšni. Interpretacija homonimije nam bo torej narekovala, da bomo v argumentu iz relativov videli predvsem metafizično ozadje, z njim pa epistemološko (podlaga za znanje so v tem primeru poznavanje realnih definicij).

V *Gama* knjigi *Metafizike* v slovitem 2. poglavju o mnogoterosti pomenov bivajočega (1003a 33 isl.) Aristotel navede primer, ki bi lahko imel ob zgoraj imenovanih poseben status: včasih so definicije različne, toda vseeno nekako povezane. Različne določitve (definicije) so v tem poglavju navedene ob primeru zdravja – Aristotel pravi, da bomo lahko za zdravje uporabili definicije glede na to, ali imamo v mislih zdravo osebo, zdravo dieto ali tisto, kar zdravje varuje, znamenje zdravja (recimo zdrava polt) in podobno. Kot zdrave bomo opisali tako osebe, postopke in zunanje značilnosti, s čimer bomo dobili različne definicije zdravja. Toda vse se bodo nanašale na eno osrednjo žariščno točko in pomen, ki je zdravje. Žariščna točka ali žariščni pomen *[focal meaning]* je inovacija, s katere pomočjo si lahko med drugim obetamo boljšo razlago aristotelskih pojmov homonimije in sinonimije.[36] Na istem mestu *Metafizike* bo celo za bivajoče, ki se izreka na mnogotero načinov, rečeno to, da bivati pomeni biti bitnost – kar naj bi bila nebitnost, denimo kakšnost in kolikšnost, mora biti razloženo s tem, da se obračamo na bitnost. Po pomenski interpretaciji bi torej Aristotel neprepričljivo trdil, da je "bivajoče" dvoumno in da ima različne leksikalne definicije. Toda po verziji z definicijo realne bitnosti bi bolj prepričljivi trdil, da so, denimo, bitnosti in kakšnosti različne vrste bivajočega.

Kakšna bi torej bila prednost razlage z žariščnim pomenom? Če so Fji žariščno istega pomena in povezani, bomo lahko žarišču F_1 pripisali definicijo D, v temu podrejenih primerih pa bodo vsebovali nadaljnje definicije ob D. F_1, ki je žariščni primer, bo torej vseboval vse ostale Fje, tj. njihova imena in definicije, v sebi samem, vendar ne tudi obratno. Žariščno povezani Fji bodo tako sami izvorno ostali Fji. Če se povrnemo k primeru iz argumenta: človek in naslikani človek imata verjetno (pomensko?) povezani definiciji. Toda ker po Aristotelovem prepričanju naslikan človek ni izvorno človek, pri tem ne bo prišlo do žariščne povezave in pomena.

Na kakšne način lahko povedano uporabimo v zgornjem primeru? V prvem delu argumenta Aristotel navaja tri nehomonimne pripise, med katerimi vsak razodeva neko "eno naravo". V skladu z interpretacijo realnih bitnosti bo torej ta "narava" neka realna narava. Če je sinonim alternativa homonimu, prvi del argumenta nadalje navaja še tri tipe sinonimov. Če se torej "človek" pripisuje, kot v primeru (a), različnim ljudem iz mesa in krvi, bo vsak med njimi, kot je rečeno, popolnoma *[kurios]* človek. V naslednjem primeru (b) bo "človek" pripisan razredu, ki vsebuje ljudi iz mesa in krvi in naslikane ljudi. V tem primeru je za ljudi iz mesa in krvi rečeno, da so vzorci (in v tem primeru so popolnoma ljudje),

[36] G. Fine (1993: 145, 319) opiše to verzijo žariščnosti s "focal connection", ker po njenem Owenova in Irwinova različica, tj. "focal meaning", preveč kliče k sorodnosti s prvo, tj. pomensko interpretacijo.

medtem ko so naslikani ljudje podobe.

Primer (a) je zares očiten primer nehomonimije oziroma sinonimije. Če smo natančni, v primerih (a) in (b) človeku pripisujemo različni definiciji: v prvem primeru človeka kot razumno bitje, v drugem podobo razumnega bitja. Kot pravi Owen, v obeh primerih ne uporabljamo predikata v istem pomenu, saj bi sicer napačno zamenjevali barvo in platno za meso in kri. (Owen, 1986: 167) V (c) pa se združita, tako se vsaj zdi, dve naravi: človekova in tista naslikanega človeka.

Toda kako je torej mogoče, da govori Aristotel o eni naravi v vsakem primeru nehomonimije? Vsaj primer (c) očitno temu oporeka. Owen poskuša dokazovati, da gre za fiktiven problem in ponudi dve rešitvi. Po prvi pomeni reči, da vsebuje (c) dve naravi (tj. naravo človeka in naslikanega človeka), nekaj, kar je združljivo in ne oporeka tezi o tem, da vsak primer nehomonimnosti razkriva neko eno naravo. Dve naravi namreč razkrijeta neko eno naravo s tem, ko imata "skupni faktor", namreč človeka. Je pač tako, da ena od njiju vsebuje drugo naravo (tj. podobo človeka). Ta razlaga si torej pomaga s tezo o žariščni povezavi ali pomenu, saj je zanjo bistveno, da imata dve naravi "skupen faktor".

Po drugi rešitvi pa Owen misli, da je nejasnost povezana z dvema napačnima domnevama: (b) naj bi razkril drugačno naravo od tiste, ki jo najdemo v (a), medtem ko naj bi (c) razkril dve naravi. Toda dejansko, tako Owen, vsak izmed (a), (b) in (c) vsebuje le eno in enako naravo, namreč naravo človeka, s čimer je vsak primer sinonimije. Seveda človek in naslikani človek dejansko – in prav tako po Aristotelu – ne moreta biti sinonimno človeka, toda to naj bi bilo tu postransko. Argument iz relativov namreč teži k temu, da razsvetli Platonov pogled, po Platonu pa je vsak od treh navedenih primerov dejansko primer sinonimije. (Owen , 1986: 168) Če je (c) primer sinonimnega pripisa, pa Owen doda še nedvoumno razlago, da Aristotel vselej razume Platona tako, kot da ta ideje in čutnozaznave stvari jemlje sinonimno. Po tej drugi rešitvi je torej vsaj tip nehomonimije na koncu razkrit kot tip sinonimije.

V istem članku Owen poda dve težko združljivi rešitvi: v prvi si pomagamo s tezo o žariščnem pomenu, v drugem s pomočjo sinonimije. Toda ker so v prvi definicije različne, medtem ko so v drugi enake, se preprosto moramo odločiti za bolj verjetno, drugo pa zavreči. Za drugo rešitev, tj. razpravo o nehomonimiji kot nečem, kar rezultira v sinonimiji, lahko najdemo kar nekaj potrditev v kontekstu Platonovih dialogov. V *Državi*, denimo, govori o treh posteljah *[trittai tines klinai]:* naslikani, dejanski postelji in ideji postelje (597b isl.). To bi pomenilo, da razume naslikane Fje in Fje (ob njih pa še idejo Fjosti) za nekaj, kar je sinonimno s *F*. Vse tri postelje so ob tem urejene na način stopnje popolnosti, ki jim je pripisana, medtem ko sinonimnost očitno za Platona ni bila postavljena pod vprašaj. Tudi v *Simpoziju*, ko je opisan niz lepih stvari, ki si sledijo od lepih teles do duš, od lepih zakonov do lepega znanja in končno do najlepše med vsemi stvarmi, tj. ideje lepega (*Smp.*, 210a-211b). Toda če privzamemo, da (a), (b) in (c) razumemo v perspektivi njihove vsebine, ki je sinonimnost, se postavi

naslednje vprašanje, ki ga je treba dodatno razjasniti: če so ljudje in naslikani ljudje sinonimno ljudje, bodo torej razred istega razreda, tj. razreda ljudi. Toda kaj dejansko pomeni tisto, kar je naslikano, opisani *ho gegrammenos?* V danem primeru bi lahko navedli tri različne možnosti: (a) po prvi je to slika Sokrata; (b) po drugi je to slika človeka, ki je na sliki, (c) po tretji je to človek, ki je na sliki (oz. naslikani človek).

Čemu so te razlike pomembne? Vzemimo prvo možnost. Če gre za sliko Sokrata, potem je s *ho gegrammenos* dejansko mišljeno olje in kos platna, s pomočjo katerih je narisan Sokrat. V drugi možnosti je zelo preprosto mišljen Sokrat. V tretjem pa ni mišljeno nič od tega. V drugem primeru je jasno, da je *ho gegrammenos* človek, saj gre za Sokrata, ki je človek. Toda ko Aristotel razpravlja o naslikanih Fjih se zdi, da ima tipično v mislih prvi primer, torej sliko nekega *x*.

Po drugi strani pa bi Platonu verjetno najlaže pripisali tretjo možnost, četudi bi bili na prvi pogled pripravljeni reči, da človek na sliki dejansko ni človek, ker nima vseh lastnosti človeka in zgolj njegovih lastnosti, saj bi to ne bilo v skladu z običajnimi kriteriji za opis človeka. Toda ker naslikani Fji ne bodo *F* zaradi istega razloga, kot je to ideja *F*, to je zato, ker naslikani Fji ne razložijo, zakaj so Fji *F*, lahko zdaj sklepamo, da bo Platon (morebiti zaradi prepričanja, da so naslikani Fji nekako povezani z "običajnimi" Fji s tem, ko so njihove podobe) v prvi vrsti ob opisu *ho gegrammenos* razumel prav človeka, ki je na sliki.

Nadaljevanje argumenta nam prinese novo zagato. V drugem oddelku se Aristotel od človeka, tj. lastnosti, za katero bivajo čutnozaznavni primerki, usmeri k enakemu. Enakost bo za razliko od človeka, tako se vsaj zdi, zdaj nastopala homonimno. Kajti če pripisujemo enakost ("enako samo", *to ison auto)*, čemu jo sploh pripišemo? Po eni inačici enako samo homonimno pripisujemo čutnozaznavnih stvarem, vendar zdaj ni jasno, čemu Aristotel ne misli na pripis enakega kot takšnega in ne enakosti. Owen pripominja, da pripisati "enako samo" stvarem tu ne pomeni pripisati "enako", temveč v poudarjenem smislu "popolnoma enako". Ker sam prevaja *to ison auto* kar z "absolutely equal", očitno verjame, da je ta absolutni pomen enak v izrazu "popolnoma", torej *kurios*. Po njegovem torej v drugem oddelku Aristotel trdi, da v tem svetu ni nič popolnoma enako, iz česar sledi, da nič v tem svetu ni nehomonimno enako na način, kot se zatrjuje v (a).

V drugem oddelku so podane tri razlage za homonimijo, do katere pridemo, ko pripišemo enako samo. V (a) razlagi je rečeno, da je tu enako samo pripisano homonimno stvarem, ker ista označba ali definicija *[logos"]* ne ustreza vsem med njimi. Ker gre za različne definicije, bo šlo ob tem tudi za homonimijo. Toda kako lahko pride ob tem do različnih definicij, če govorimo o ravni čutnega zaznavanja? Vzemimo, da sta stvari *a* in *b* dolgi tri metre. Iz tega bi lahko izpeljali, da *biti enak* pomeni *biti dolg tri metre*. Toda trije metri še ne razložijo, zakaj je *c* enak *d* (recimo, da sta oba dolga pet metrov). Da bi razložili njihovo

enakost, moramo navesti drugačno dolžino, tj. pet metrov. Različne definicije, *oi logoi*, bodo torej specifikacije različnih mer čutnozaznavnih predmetov. Če se omejimo na nivo čutnih stvari, bodo torej potrebovali različne definicije (mere), kajti nobena definicija (mera) ne bo razložila, čemu so vse enake stvari enake. Tako bodo čutnozaznavne enakosti ne konkretni enaki predmeti, ampak čutnozaznavne lastnosti – to ne bo palica, temveč trije metri. To bi pričakovali še zlasti, če imamo v mislih koncepcijo homonimije, ki vključuje realne bitnosti. Platon v Državi navaja primer z lepoto: lepota, se glasi ugovor, se mora definirati s pomočjo čutnozaznavnih pojmov. Toda izkazalo se bo, da nobena posamična čutnozaznavna lastnost ne more razložiti lepote vseh lepih stvari, iz česar sledi, da jo lahko istovetimo z mnogimi čutnozaznavnimi stvarmi. V tem primeru lepota seveda ni ena in enovita, temveč mnoga *(R.,* 478e-479a). In če ni ena – ker jo istovetimo z mnogimi čutnozaznavnimi lastnostmi -, potem je homonimna. Na tej točki torej argument poskuša definirati lastnosti (kot lepota in enakost) na način, da peljejo v homonimijo.

Druga razlaga tega oddelka pojasnjuje, da enakih stvari ne označujemo, saj se kvantiteta v čutnozaznavnih stvareh spreminja in vsakič premika, tako da ni ločljiva. To enostavno pomeni, da se po zagotovilih fenomenalne stvari kontinuirano gibljejo v vseh ozirih, kar je potem ovira, da ne morejo biti popolnoma *[kurios]* podlaga za katerikoli predikat. Toda takšna interpretacija bi prinesla izničitev argumenta, saj se v prvem oddelku zatrjuje, da so določene čutnozaznavne stvari prav popolnoma ljudje. " Zato verjetno ta opis pomeni, da se v konstantnem toku, ki so mu stvari podvržene, gibljejo tudi dimenzije stvari, tako da opis *(x* ima enako velikost kot *y)* nima fiksnega pomena. Drugače rečeno: četudi se čutnozaznavne stvari ne spreminjajo v vseh ozirih, pa se morebiti stalno spreminjajo njihove dimenzije.

Nasploh ni povsem jasno, na kaj se opis (b) tu nanaša. Če se kvantiteta v čutnozaznavni stvareh spreminja *[kineitai]* (83,8) in stalno premika *[metaballei]* (83,9), tako da ni ločljiva *[aphorismenon]* (83,10), bodo torej tudi čutnozaznavne enake stvari kot lastnosti podvržene "premikanju", kar pa je dokaj nenavaden ali celo nesprejemljiv opis zanje.

Ko se argument iz relativov sklicuje na razliko med predikati tipa "človek" in "enak", se lahko spomnimo konteksta *Države* (523a isl.) ali *Fajdona* (74a isl.), ki na podoben način razlikuje med takšnimi predikati. Na podlagi Platonovih izhodišč bi lahko izoblikovali alternativno branje, sklicujoč se na ožje razumevanje soprisotnosti: v tem primeru se v (b) ne bo zatrjevalo, da je, denimo, palica nefiksna v svoji dolžini enega metra, ampak to, da se lastnost "biti dolg en meter" spreminja s tem, ko je enkrat enaka in drugič neenaka. Z drugimi besedami torej za soprisotnost Aristotel uporabi načelo spremembe, čeprav se iz (b) to na prvi pogled ne zdi tako očitno. Palica je tako enaka kot neenaka in s tem trpi soprisotnost – to pomeni, da čutnozaznavne stvari niso popolnoma (ali resnično enake) prav zaradi tega načela in zaradi nekega toka spremembe, na kar bi lahko sklepali upoštevajoč heraklitsko izhodišče argumenta teka stvari.

Nadalje je opis (b) postavljen v vlogi razlage trditve, da bo enako samo, pripisano čutnozaznavni stvari, homonimno. Razlog je očitno v tem, da čutnozaznavne lastnosti enakosti dejansko niso enako (torej niso popolnoma enake), saj so tako enake kot neenake. Če torej čutnozaznavno enake stvari niso popolnoma enake, potem nimajo lastnosti, da bi bile same enake – drugače povedano, niso enako samo. Argument iz relativa torej predpostavlja, da je enako samo, tj. lastnost enakosti, resnično oz. popolnoma enako, v tem primeru pa mora biti enako, ne da bi bilo neenako.

To pa narekuje, da mora ubežati soprisotnosti. Če je lastnost *F* sama *F*, se lahko vprašamo, kako je lastnost enakega lahko sama enaka? Rekli smo že, da so čutnozaznavne enake stvari enake in neenake zato, ker vsaka med njimi razloži, zakaj je nekaj enako in zakaj so druge stvari neenake. Od to predpostavka, da bo enako samo popolnoma enako, s čimer bo razložilo, zakaj so vsi Fji pač *F*.

Tretji razlog v (c) navaja, da nobena stvar tukaj (tj. v tem svetu) ne bo deležna označbe enakosti na natančen način *[akribos]*. Ta trditev je nenavadna, zato ker bo v spisu prav argument, ki ga navajamo, zatrjeval, da so čutnozaznavni ljudje tudi popolnoma [kurios] ljudje. Povedano bi namreč pomenilo isto kot v (b): čutnozaznavne enake stvari naj ne bi bile popolnoma enake, saj so tako enake kot neenake. V (b) in (c) torej najdemo inačici iste trditve, vendar se obe ne ujameta s tezo o natančni označbi – kako namreč nekaj, kar je popolnoma, ne more biti deležno natančne definicije?

V nadaljevanju (83,11-12) Aristotel izrecno zatrdi, da nobena čutnozaznavno enaka stvar ne more biti vzorec *[paradeigma]* druge. Kajti vzorec *F* stvari mora sam biti *F* – toda kot navaja drugi oddelek, čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake. Tako drugi kot tretji oddelek trdita, da enako samo ne bo čutnozaznavno, tako da čutnozaznavne enake stvari niso vzorci, zaradi katerih bi enake stvari bile enake. Argument iz relativov torej na tej točki predpostavlja, da ni le enako samo popolnoma enako, ampak da je tudi vzorec, ki naredi enake stvari za enake.

Drugi in tretji oddelek torej nakažeta, zakaj je enakost homonimna. Kot sledi iz (b), čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake, tako da ne bomo mogli uporabiti iste definicije (a). In če čutnozaznavne enake stvari niso popolnoma enake, tudi ne bodo vzorci, tako da je izključena možnost (c). Če drugi in tretji oddelek postavljata tezo, da bo enakost, definirana na ravni čutnega zaznavanja, homonimna, potem enakost ravno je homonimna ali pa jo bo nemogoče definirati na ravni čutnega zaznavanja. Oddelka štiri in pet obravnavata to drugo možnost.

Četudi ne navajata nobene prave razlage, je homonimija tako za Platona kot Aristotela problematična tako iz epistemoloških kot metafizičnih razlogov. Kot vemo, za Platona znanje zahteva razlago, ta pa dalje terja obstoj določenih vrst lastnosti. Po njegovem lahko razložimo Fjost neke stvari le, če je ta Fjost neka ena stvar, enaka v vseh primerih. Možnost znanja *Fjev* tako zahteva, da je Fjost nehomonimna. Tudi v Aristotelovi *Drugi analitiki* najdemo stališče, da bo dokaz,

ki vodi do znanja, zahteval obstoj nehomonimnih lastnosti. *(Druga analitika,* 77a isl.)

Potemtakem pridemo do sklepa ne o tem, da je enakost homonimna, temveč da ni čutnozaznavna, kajti to zahtevata možnost znanja in razlaga. Zdi se, da bi tudi v primeru, ko bi "enakost" bila homonimna, imeli določen pomen in bi jo razumeli, vendar to ne bi vodilo do pravega znanja. Nadaljevanje argumenta ponovi stališče iz prvega: vzorci in njih podobe niso homonimno povezani (83,13-14). To na nek način ohranja idejo nehomonimije enakosti, ki je nismo našli v drugem in tretjem oddelku. Če so vzorci popolnoma *F*, bodo zaradi tega verjetno tudi popolni (česar, recimo, ne zasledimo v argumentih iz znanosti – vzorci tam niso opisani kot popolni nosilci *F).* Argument iz relativov torej zatrduje, da so čutnozaznavne stvari podobe paradigmatskih idej, torej svojih vzorcev.

Peti oddelek ponudi naslednjo izpeljavo: nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma enak, je ideja enakega. Zatorej bo bivala ideja enakega (enakosti). Taka ideja bo bivala za vsak nehomonimen predikat, za katerim ne stoji čutnozaznavni primerek bivajočega (denimo "človek"), skratka za vsak predikat tipa "enak". Ta izpeljava je seveda čisto platonistična – v Fajdonu je rečeno, da *auto to ison,* enako samo oziroma lastnost enakosti, ne more biti ista s katero od čutnozaznavnih stvari, tako da bo morala biti nečutnozaznavna ideja. (*Phd.*, 74a-c).

Argument iz relativov torej razume idejo *F* kot nečutnozaznavni vzorec, ki je popolnoma *F* (83,15-16). Čutnozaznavni Fji so torej *F* s tem, da so njegove podobe *[eikones]*. Ideje relativov bodo torej tudi [kai] bivale. Čeprav neposredno ne dokazuje obstoj idej oziroma neke skupne stvari *[to koinon],* ki je ob posameznosti in ki je iz prejšnjih argumentov takoj prepoznana kot ideja, se zdi, da obstoj vzorca, ki je popoln, napeljuje na to možnost. Ker ta argument podrobneje *[epimelesteron],* natančneje *[akribesteron]* in neposredneje *[prosechesteron]* meri na ideje, bo s strani Aristotela prepoznan kot bolj natančen argument (kot je opisan tudi že v *Alpha* knjigi *Metafizike* (990b 15). Argumenti iz znanosti, enega preko mnoštva in iz predmeta misli so manj natančni argumenti verjetno zato, ker so neveljavni argumenti za obstoj idej. Četudi ima argument iz relativov to prednost, da je v nekem smislu veljaven argument za obstoj idej, pa Aristotel preusmeri žarišče in pokaže, da je neveljaven na drugih točkah.

Če po njegovem predhodni argumenti v *Peri ideon* pokažejo, da je neka skupna stvar ob posameznostih, kar končno pomeni, da bivajo splošnosti (in seveda še ne, da so splošnosti platonske ideje), potem bo v tem primeru nakazano le na obstoj vzorca – ta pa naj bi bil bistven za idejo. Toda obstoj popolnih vzorcev je lahko nujen, ne pa še tudi zadosten za obstoj idej. Če v skladu z branjem tega oddelka torej razumemo celoten argument iz relativov kot veljaven argument glede obstoja popolnih vzor cev (ki so tudi splošnosti), potem bi iz tega sledilo,

da bo to tudi veljaven argument za obstoj idej.[37]

Da je ta argument veljaven, bi lahko okrepili še z dodatnimi dejstvi. Prvi med njimi je ta, da Aristotel v svoji kritiki, ki sledi rekonstrukciji, nikjer ne pravi, da bi šlo za neveljaven argument ali na to nakazuje. Ko v devetem poglavju *Alpha* knjige *Metafizike* govori o bolj in manj natančnih argumentih, ob tem pravi, da so le drugi neveljavni za obstoj idej. Če ne bi z bolj ali manj natančnimi argumenti mislil prav na to, bi verjetno dezavuiral samo razliko med večjo in manjšo natančnostjo.

Aristotelov komentar argumenta iz relativov

Kot je zapisano že v *Alpha* knjigi *Metafizike,* kjer je v kratkem predstavljeno bistvo aristotelske kritike Platona in idej, platonisti nujno verjamejo v obstoj idej relativov:

"Nadalje pa izmed bolj natančnih dokazov, nekateri vzpostavljajo pralike odnosnosti, za katere ne trdimo, da so rod same po sebi, nekateri pa vodijo v sklep o tretjem človeku." *(Metaph.,* 990b 15 isl).

Aristotel postavi tri ugovore proti temu argumentu, ki v celotnem sklopu, ki nam ga ohranja Aleksander Afrodizijski, prinašajo še najbolj obširen prikaz prav Aristotelovih ugovorov. Znotraj navedenega argumenta lahko naštejemo vsaj tri različne ugovore. Tako se mesti 82,22-6 in 83,30-3 smiselno dopolnjujeta. Kot v prejšnjih argumentih tudi zdaj Aristotel preprosto pokaže, da v argumentu iz relativov zajamemo ideje, ki si jih ne bi želeli in jih ne moremo upravičiti. To pot so takšne ideje pač ideje relativov. V poprejšnjih primerih je argument navrgel ideje, za katere se predpostavlja, da jih Platon ne želi ali ne more dopustiti (ideje umetnih proizvodov, ideje zanikanj, ideje fiktivnih bitnosti). Vendar se primer relativa nekoliko razlikuje od prejšnjih: produkcija idej, ki si jih ne bi želeli, se v argumentu iz relativa v striktnem smislu ne zgodi, ker je "enak" kot relacijski predikat tu uporabljen kot ključni primerek predikata, ki zahteva idejo. Zato se bolj zdi, da Aristotel nasprotuje platonistični zahtevi po idejah relativov, ker je ta očitno nezdružljiva s trditvijo, da so vse ideje (oblike) bitnosti in da bivajo same zase. Noben relativ ne bo mogel bivati sam zase, saj so, kot pravi, "bivajoči le v odnosu med sabo" (83,25-6). Drugače povedano: po sami Platonovi teoriji mora biti ideja nekaj, kar biva kot samostojna bitnost, medtem ko imajo relativi svojo bitnost in bivanje le z ozirom na druge bitnosti.[38]

[37] R. E. Allen (1983: 305) v svojem komentarju v *Plato's Parmenides* v tem oddelku argumenta preprosto vidi navedbo splošnosti kot popolnih vzorcev, kar vodi do razumnega sklepa, da gre za veljaven argument o obstoju idej.

[38] Ta zahteva vodi v "multiplikacijo idej", kot bo nakazano znotraj tega dokaza: če naj bo enako enako enakemu, tedaj bo moralo bivati več idej enakega, saj bo tudi ideja enakega enaka ideji enakega. Zagovornikom platonistične teorije se s tem zgodi približno tako, kakor nekomu, ki ima težave, da bi preštel množico, kot pravi Aristotel v knjigah *Alpha* in *Mu:* "Če bi nekdo hotel prešteti stvari, a če bi bilo stvari manj, bi si mislil, da tega ne bo zmogel, da pa jih bo mogel prešteti, ko bo njihovo število povečal," (*Metafizika,* 990b 2-4 in 1078b 34 isl.) v čemer naj bi tudi bilo bistvo Aristotelovega očitka Platonu o "podvajanju" stvarnosti, ki je v tem primeru celo dobesedno. (prim. Kalan, 1976: 64)

Toda v kakšnem smislu torej Aristotel verjame, da je ideja enakega bitnost? V šestem poglavju iste knjige Metafizike (987a 29 isl.) je neizpodbitno navedeno, da so za Platona ideje bitnosti, tj. osnovne entitete bivajočega, ki zagotavljajo kriterij substancialnosti, s pomočjo katerega pridemo do znanja in definicije. Vse ideje so torej bitnosti preprosto že kot ideje, ne glede na posamezno idejo, ki jo predstavljajo.

Četudi je ideja enakega bitnost, ki biva z ozirom na samega sebe že kot ideja, pa je relativ, če gledamo nanj ne kot idejo, temveč kot posamezno idejo. Kot posamezna ideja se ideja enakega ujema s predikatom "enak". Povsem jasno se zdi, da bo torej ideja enakega uzrla v obeh vidikih: najprej kot ujemajoča se s predikatom "enak", nato pa še kot "enako" z ozirom na njega samega. Takšno dvojno razumevanje je seveda omogočeno, ker je Platon zavezan avtopredikaciji (torej temu, da je vsaka ideja *F* tudi sama *F)*, tako da bo tudi ideja enakega sama enaka.

Ideja enakega je torej bitnost, ki biva z oziroma na samo sebe kot ideja. Toda ta ideja je enaka, s tem pa je relativ, če nanjo gledamo kot posamezno (izolirano) idejo. Oba nivoja "uzrtja" ideje bi lahko razdelili in poimenovali: predikate (ali lastnosti), na katere gledamo z vidika ideje kot ideje, imenujmo A-predikati, druge, torej tiste, na katere gledamo z vidika posamezne ideje, pa B-predikati. Če stvar postavimo na ta način, lahko v Aristotelovi izpeljavi zasledimo nasprotje, ki nastaja med A-predikati in B-predikati. V argumentu enega preko mnoštva smo zasledili nek vidik takšnega nasprotja. Vzemimo primer, ko nekdo misli, da nekaj ne more biti hkrati eno in mnogo. Iz tega lahko na podlagi zgornjega razlikovanja med A-predikati in B-predikati dokazuje in razloži, da je ideja ena, kolikor nanjo gleda kot na (generično) idejo, medtem ko se ta ideja ujema s predikatom "mnog", s čimer to nasprotje nenadoma izgine, ker nam postreže s kredibilno razlago.

Če Aristotel verjame, da nekaj ne more biti hkrati bitnost in relativ, s tem postavlja kriterij, ki velja za vse ideje. Ko v *Metafiziki* (1088a 30 isl.) pravi, da je "odnosnost najmanj neka bitnost in neko bivajoče", ali nekoliko kasneje(1088b 3 isl.), da "odnosnost ni bitnost niti v možnosti niti v dejanskosti", želi s tem povedati, da relativ ne zadovolji vseh kriterijev, ki bi jih morala vsaka ideja. Če lahko razumemo Aristotela v tem, da so vse platonske ideje bitnosti in da je ideja enakega relativ (torej, da so vse ideje bitnosti in da so nekatere relativi), pa terja izključujočnost obojega (torej, da nekaj ni hkrati bitnost in relativ) še dodatne pojasnitve. Zgoraj omenjeno razlikovanje med nečim, kar biva z oziroma na njega samega *[kath'hauto]*, in nečim, kar biva v odnosu do drugega, bi moralo najti svojo utemeljitev, ki pa v Aristotelovem primeru ni čisto jasna. Če nekaj biva z oziroma na njega samega, potem bo moralo biti deležno določene vrste neodvisnosti. Neodvisnost je lahko eksistencialna ali definicijska. Ko pravi, da so "ideje po njihovem bivajoče z ozirom na njih same, saj so neka vrsta bitnosti", uporabi glagol "*huphestanai* ki izraža neko subsistenco, s čimer bi raba bila eksistencialna. Toda lahko bi jo razumeli tudi kot definicijsko: če bitnosti bivajo

z ozirom na njih same zato, ker lahko vsako med njimi definiramo, ne da bi ob tem omenili kaj drugega, pa tega ne moremo storiti z relativi – teh ne moremo definirati, ne da bi omenili tisto drugo, na kar se nanašajo.

Vendar ali drži to tudi za Platonove ideje in ne le za Aristotelove bitnosti? Če so Platonove ideje razumljene kot bitnosti, bi moralo veljati tudi zanje. Toda za Platona se zdi, da v nekaterih svojih delih zatrjuje, da lahko o ideji *F* rečemo nič drugega kot to, da je *F*.[39] Vendar je Platon večkrat očitno pripravljen priznati, da ideje nekako so povezane z drugimi idejami in se nanje nanašajo. V odlomku iz *Parmenida* (133b-134e) tako definira idejo gospodarja s pomočjo ideje sužnja, tako da so, med drugim, "v odnosu med samim sabo" *(Prm.,* 133e). Tudi v *Fajdonu* je rečeno tole: kar je liho, bo liho glede na udeležbo na ideji lihega – ideja trojnosti bo torej liha s tem, ker bo udeležena na ideji lihega. Prav tako na več mestih v *Državi* (recimo 505a isl.) Platon zahteva, da se ideje nanašajo na idejo Dobrega. Vse to so torej dokazi, da ideje so v odnosu do drugih idej, in tako dokazujejo, da neodvisnost, ki jo zahteva razumevanje idej kot *kath'hauto* pojmov, ni v skladu z osnovno razlago, po kateri bodo tako Aristotelove kot Platonove bitnosti bivale neodvisno od česarkoli drugega. Razlika med bitnostjo in relativi se – kolikor Aristotel vztraja pri opisu bitnosti kot *kath'hauto* – torej ne izteče, saj jih ni moč obravnavati na nek nasproten način kot relative, vsaj v trenutku, ko dopustimo možne platonistične ugovore, po kateri so torej tudi ideje (opisane kot bitnosti ali kakorkoli drugače) prav tako v odnosu do drugih idej.

Ta prvi ugovor v sedmem pododdelku je torej jasen: argument iz relativov zahteva obstoj ideje enakega. Ker bo po avtopredikaciji tudi sama ideja enaka (in torej relativ), pa ne bo mogla biti ideja, saj so ideje bitnosti, ne pa relativne entitete. Tako se zdi, da Aristotel kritizira posledice, ki sledijo, če ideje relativov sprejmemo – ideje kot bitnosti bi namreč po njegovem morale biti samostojne in neodvisne – tako v eksistencialnem kot definicijskem smislu. Po njegovem prepričanju pa relativi te samostojnosti nimajo.

Na mestu 83,26-8 Aristotel ubere drugačno strategijo, ki se bo naslanjala na zahtevo po avtopredikaciji in načelo enkratnosti. Težavnost zgoraj opisanega sklepa, da biva več idej enakega in ne le ena, ni mogoče razumeti drugače kot znova na podlagi zahteve po enosti ideje ali njeni enkratnosti, ki pravi, da obstaja, če sploh kakšna, vedno le ena ideja *F.* A hkrati ne moremo trditi, da biva le ena ideja enakega in več njih. Izpeljava, na podlagi katere Aristotel gradi svoj ugovor, je spet stekla s pomočjo avtopredikacije – do protislovja je prišlo, ker smo idejo enakega opisali kot enako. Ker je vse, kar je enako, enako glede na nekaj drugega ob sebi, bo tudi ideja enakega enaka glede na drugo idejo enakega. Če postuliramo eno idejo enakega, bosta torej vsaj dve ideji enakega. Na ta način torej dobimo nekakšen mini regres – v argumentu tretjega človeka se namreč trdi, da če biva ena ideja *F,* ta vodi do neskončno mnogih idej *F,* kar je prav tako v

[39] Ta možnost, ki jo izpostavi N. White (1976: 79 isl.), očitno vodi v "semantični atomizem" – če je ideja *F* le *F,* potem bo delovala kot vzorčni primerek Fjosti, kar pomeni, da lahko "*F** razumemo le tako, da jo opazujemo izolirano, tj. kot izoliran atom.

nasprotju z načelom enkratnosti.

Kasneje v *Peri ideon* bo Aristotel trdil, da so ideje argumenta enega preko mnoštva podvržene neskončnemu regresu: če bo obstajala le ena ideja *F*, bo neskončno veliko idej *F*, kar je ponovno v nasprotju z načelom enkratnosti. Toda v kakšnem smislu je v tem primeru drugega ugovora argumentacija res podobna tisti o tretjem človeku? Zdi se, da zahteva vsaj nekakšen mini regres, ki pa še ni nujno neskončen. V *Parmenidu* (132bc) Platon ob predpostavki, da so ideje morebiti le misli, pravi, da bo za vsak predikat, za katerega bo bivala ideja, obstajala še vsaj ena ideja, torej dve: najprej ideja, ki je misel (ideja-misel), nato pa še tisto, o čemer je ta ideja (misel).

V drugem ugovoru ima torej Aristotelova kritika takšno obliko: enakost sama je nujno tudi sama enaka. Če ne bi bila enaka, bi ji ne mogli pripisati predikata enakosti. Zato bo enakost sama enaka enakosti sami, iz česa sledi, da bosta bivali vsaj dve ideji enakosti. To pa je v nasprotju z izjavami platonistov, da so ideje vedno in nujno ene *(Država*, 476a, 507b, 596a in *Parmenid*, 132a 1). Platonisti torej prihajajo v protislovje s svojim lastnim principom, *če* pripoznajo obstoj relativov, kot je ideja enakosti.

Kako razumeti razliko med enakostjo in enakostjo samo? Platon pravi *(Fajdon*, 74b), da enakost čutnih stvari in enakost sama nista isto. Kako si naj razložimo to razliko? Predpostavimo, da je "biti enak z" neka triadična relacija, ker lahko rečemo, da je "x enak *y* glede na z". Povedano drugače, ker ima neka stvar določeno dolžino ali težo ali toploto ali število ali neko lastnost, ki ni enakost, bomo zanjo lahko rekli, da je enaka drugi. Recimo, da je dolžina ali teža polena tista, ki je enaka drugemu polenu. Ko imata dve stvari dolžino ali težo, ki sta enaki, bomo zanju lahko rekli, da sta "enakosti" ali da "imata" lastnost enakosti. In ker sta dve stvari enaki (ali enakosti) po teži ali dolžini, bosta tudi vsaj v enem primeru tudi neenakosti, tj., morali bosta biti neenaki glede na nekaj tretjega.

Toda kako je z enakostmi samimi [*auta ta isa*]? Te nikoli ne bodo nastopale kot neenakosti, saj niso enake na način, ki bi nakazoval različnosti. To pomeni, da ker bivajo same po sebi, nikoli ne bodo neenake. Toda Platon bi moral, če je dosleden, ugotoviti naslednje: ne samo, da enakosti ne bodo nikoli neenake, tudi enake ne bodo, saj ne bo tistega odnosa ali ozira, glede na katerega bi to lahko bile.

V nadaljevanju 83,28-30 je Aristotelov dokaz jasen: če je Platon zavezan k obstoju ideje enakega, bo zavezan tudi k obstoju ideje neenakega. Povedano še bolj splošno, po Aristotelu je zavezan k obstoj idej nasprotij. Iz zgoraj povedanega torej sledi, da je ta ugovor simetrično podoben prejšnjemu: če je po prejšnjem Platon zavezan k postuliranju (vsaj) dveh idej enakega, bo v tem primeru zavezan k postuliranju dveh idej neenakega. S tem bo ponovno prišlo do podvojitve idej, kar znova pomeni, da bo to v nasprotju z načelom enkratnosti in da bomo postulirali mini regres.

Tako se zdi, da Aristotel upravičeno terja tudi idejo neenakega. Vendar ponovno ni jasno, čemu bi to bila zadrega za Platona. Ideje nasprotij so v njegovih dialogih največkrat celo navedene skupaj: pravično in nepravično v *Državi* (475e isl.), veliko in majhno v *Fajdonu* (101a isl.), podobno in nepodobno v *Parmenidu* (128e isl), isto in različno v *Sofistu* (254e isl.) Hkrati pa bi lahko Aristotela branili tako, da bi rekli, kako zanj ni sporna prav postavitev idej nasprotij, temveč njihova podvojitev.

Nadalje pa bodo morali zatrditi še, da je relativ tudi načelo in da je prvoten glede na tisto, kar biva z ozirom na samega sebe, če drži, da je ideja načelo bitnosti. Toda tisto, kar naredi idejo za idejo, se kaže v tem, da je ona vzorec, vzorec pa je relativ; kajti vzorec je vzorec nečesa. In spet, če je bit ideje v tem, da je nekaj vzorec, potem bodo stvari, ki nastajajo glede (relativno) na njih in katerih ideje so, njihove podobe. Kdo pa bi lahko tudi rekel, da so po njihovem vse naravne stvari v resnici relativi, saj so vse stvari podobe in vzorci. Ravno tako pa bo, če je bit ideje v tem, da so ideje vzorci, vzorec bival zaradi tega, kar nastaja in je relativno glede nanj, prav tako pa bo tisto, kar biva zaradi nečesa drugega, manj vredno od tega, tako da bodo ideje manj vredne od stvari, ki nastajajo in so glede na njih.

V. Peti dokaz za obstoj idej: argumenta tretjega človeka

Argument tretjega človeka je gotovo najbolj prepoznaven in verjetno ključen dokaz, ko govorimo o Aristotelovi kritiki Platonovih idej in njihove utemeljitve. Na njegovi podlagi bo razvita teza, da je vsaka splošnost neke vrste enotnost na osnovi izpostavitve *[ekthesis]* te splošnosti poleg posameznih stvari. (prim. *Metafizika*, 1090a 17) Aleksander Afrodizijski navaja dve različici. Samo dejstvo, da navede tudi Evdemovo, in to celo pred Aristotelovo, je eden od poglavitnih indicev za to, da spis *Peri ideon* verjetno ni citiran v svoji integralni obliki (Aleksander skratka po tej varianti nima pred sabo rokopisa, ki bi ga navajal) in je vsaj v nekem svojem delu parafraza tistega, kar je Aristotel v *Peri ideon* dejansko zapisal. Drugače si namreč ne moremo razložiti dejstva, čemu najdemo na tem mestu navedeno inačico tega argumenta, kot jo je zapisal Evdem, Aristotelov učenec iz Rodosa, ki je živel v 3. stoletju pred našim štetjem.

V prvi različici, vzeti iz Evdemove *Peri lexeos* (83,34-84,7), je argumentacija naslednja: obstaja neka skupna narava bitnosti in splošnosti, ki se imenujejo ideje.[40] Toda stvari so ene drugim podobne tako, da si delijo neko isto stvar, ki je povsem splošna oz. univerzalna, kakršna naj bi bila ideja. Toda tisto, kar se pripisuje stvarem kot skupno, bo v primeru, da ni nekaj od tega, kar se pripisuje, nekaj drugega onstran teh stvari (tako je človek rod zato, ker se pripisuje posameznostim in ni isto z njimi).

Tako bo bival tretji človek ob posameznosti (kot sta Sokrat in Platon) in ob ideji,

[40] O interpretaciji tretjega človeka v "Peri ideon" glej obširneje Vezjak (2001b: 27 isl.).

ki je prav tako ena po številu.

Aristotelova inačica (84,21-85,3) je nekoliko, vendar ne bistveno drugačna: kar je resnično pripisano množtvu stvari, je nekaj drugega in onstran stvari, ki jim je pripisano, ločeno od njih (ideja človeka je resnično pripisana posameznemu človeku). Toda če je človek, ki je pripisan, nekaj drugega od stvari, katerim je pripisan, ter sam po sebi subsistira *[kata idian huphestos]*, in če je človek pripisan tako posameznostim kot idejam, potem bo bival še tretji človek ob posameznostih in ideji. Na isti način bo bival še četrti človek, ki bo pripisan temu tretjemu, ideji in posameznostim, nato pa še peti, in tako v neskončnost.

Osnovno formulacijo "tretjega človeka" bi lahko zajeli v naslednjo matrico nujnih premis:

(a) med mnogoterimi stvarmi, ki imajo skupno lastnost, je skupna lastnost ideja, ki razloži to skupno lastnost, tako da je ideja nekaj, ki biva kot "ena", ki se razteza čez "mnogo" (mnogotere stvari);

(b) ideja je v tem odnosu "enega čez mnogo" neodvisna od mnogoterih uprimeritev *S*, ki jih razlaga;

(c) ideje so samopredikativne, tj. ideja *F je* sama *F* (avtopredikacija); torej:

(d) ideja *F* in mnoge stvari *F* so nekaj, kar ima *F* kot skupno lastnost;

(e) iz (a), (b), in (c) sledi, da mora bivati nova ideja, torej ideja *F*, ki bo razložila mnoge stvari *F* in bo hkrati vsebovala F,;

torej:

(f) to nam da neskončni regres, ki ni sprejemljiv, kajti ideje naj bi bile ene, ne pa mnoge, hkrati pa je neskončni regres tudi nekaj, kar nam ne daje gotovega znanja.

Toda v čem razume Aristotel izpeljavo tega argumenta kot problematično za Platona? Navedimo že na začektu štiri možne pojasnitve: (a) neskončni regres, ki ga dobimo, pomeni: da bi lahko identificirali človeka, idejo človeka in tisto, kar ju povezuje, nam ne uspe s tem, da bi pokazali na pravi vzrok (prvo počelo) in razložili partikularnega človeka. Ideja torej ne more biti vzrok in nehipotetični *orehe*, kar je po platonski definiciji; (b) druga možnost je ta, da Aristotel meni, kako neskončno generiranje idej ne reši problema, temveč ga le prestavlja. Če naj bi ideja reprezentirala svoje uprimeritve in jih naredila za to, kar so, hkrati pa podobne stvari naredila za podobne med sabo, nam ta nova ideja, ki naj bi bila ideja nečesa, tega ne razloži. Reči, da bivajo ideje, nam ne razloži podobnosti med stvarmi in tudi ne, zakaj so stvari takšne, kot so. Ideja torej ne more biti razlaga za obstoj stvari; (c) tretja možnost je ta, da Aristotel ne sprejema dejstva, da se partikularne stvari imenujejo "človek", hkrati pa biva še "človek" kot ideja in nadalje še veliko drugih "ljudi", ki so vsi imenovani na enak način. Toda kaj naj bi bil "človek"?

Kako se lahko pojem, o katerem govorimo, nanaša na oboje hkrati (ali celo troje, četverno, neskončno mnoštvo stvari, ki se generirajo v regresu)?; (d) četrta možnost: kaj stvari naredi za ene? Če ima Aristotel pri argumentu tretjega človeka v mislih tudi ta ugovor, potem utegne razmišljati takole: stvari so ene, toda ideje nam ne povedo, kaj jih naredi za ene. Biti človek pomeni biti en. Toda če ne obstaja le ena ideja človeka, temveč dve ali več njih, tudi ideja ni več ena in nam ne razloži, kako je partikularni človek vselej en, kakršna naj bi bila tudi njegova ideja.

Vseh pet navedenih razlogov [logoi] za ideje in njihova aristotelska kritika na nek način izčrpa možne strategije tako argumentativnega prikaza obstoja idej kot logičnih ugovorov nanje. Če upoštevamo avtentičnost spisa in hkrati dejstvo, da Aristotel nanj nikjer ne referira v smislu korekcije in razširjanja argumentov za ideje, bi lahko sklepali, da je njihov avtor v času, ko je spis nastal, verjel v njegovo izčrpnost in vseobsegajočnost. To pomeni, da lahko pet navedenih in obravnavanih argumentov označimo za nekakšen kanon ne le aristotelske kritike, temveč širše tudi obravnave platonskih idej.[41]

Evdemova različica

Argument "tretjega človeka", vzet iz Evdemove *Peri lexeos* (83,34-84,7), je po Aleksandru enak argumentu, ki sledi (85,4), torej da sta Evdemov in Aristotelov dokaz enaka. Evdem začenja z naslednjima dvema premisama:

(1) Kar se pripisuje bitnostim *F* na splošno, je popolno(ma) *[kurios]* in je ideja *F*.

(2) Če sta si *a* in *b* med sabo podobna v tem, da sta *F*, sta si podobni zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *F*.

Kot bomo videli, tako (1) kot (2) zahtevata neke vrste avtopredikacijo.[42] Kajti (1) pravi, da bo tisto, kar je pripisano skupini *F* bitnosti, to pa je ideja *F*, tudi samo takšno *[toiauta]* kot stvari, ki jim je pripisano (83,35). To pomeni, da bo tudi samo takšno kot bitnosti v tem, da bo *F*. Obe premisi govorita tudi o tem, da je ideja *F* taka [touto] (84,2) popolnoma, tj., da je *F* popolnoma *[kurios]*. Iz argumenta iz relativov (odnosnosti) je razvidno, da je, če je nekaj popolnoma *F*, pač *F* – če je ideja *F* popolnoma *F*, potem je *F*, in to pomeni, da je nekako deležna avtopredikacije. To načelo, ki se zdi ključno, vsebujeta tako Evdemova kot Aristotelova različica, obakrat v zoženi obliki: po njem bo katerakoli ideja *F* – *F*, pri čemer ni nič rečenega, pod kakšnimi pogoji in kako se to primeri. Trditev, da je katerakoli ideja *F* popolnoma *F*, pa je združljiva z razumevanjem idej kot splošnosti. Če se ideje "na splošno pripisujejo bitnostim", torej različnih

[41] Velja omeniti, da so sodobne artikulacije "tretjega človeka" prav tako številne, še zlasti se omenjajo kot problem Bradleyevega regresa: v situaciji, ko je žoga *a* večja od žoge *b*, imamo posameznosti a in b in neko relacijo *R* med njima, tako da dobimo stanje stvari *Rab*. V tem stanju imamo tri različne bitnosti, zaradi te povezave pa bo morala obstajati še neka triadična relacija *R'*, ki omogoča *Rab.* Toda te nove relacije *R'* ne moremo enostavno pripisati *Rab*, če ne uporabimo nove relacije *R*", ki povezeže *R'* in *Rab.* (prim. Borstner, 1995: 40)

[42] O predpostavki avtopredikacije in neidentitete, ki sta Vlastosov domislek in brez katerih ne moremo razumeti argumenta tretjega človeka, več v nadaljevanju.

stvarem, potem ta "splošni" pripis naznačuje univerzalnost, s čimer so ponovno odprta vrata aristotelski rešitvi težave z idejami, tj. v postuliranju splošnosti.

Druga predpostavka, ki jo vključujeta osnovni premisi Evdemove različice argumenta, je "eno preko mnoštva". V (1) se zdi, da se ideje zahtevajo le za bitnosti, pri čemer ni jasno, kaj izraz *ousia* Evdemu dejansko pomeni. Zdi se, da z njimi misli predvsem prve bitnosti, kot jih Aristotel razvije v *Kategorijah* (glej Fine, 1993: 221). Raba tega argumenta bi bila torej rezervirana predvsem za entitete kot sta človek ali konj, s tem pa ožja od konteksta, ki ga je Aristotel že navajal in v katerem so bile postavljene ideje tudi za, denimo, velike stvari ali pravičnost.

V drugi premisi tega argumenta se trdi, da bo katerakoli skupina stvari, ki so si med sabo podobne, *F* takrat, ko si bodo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *F*. Toda kako vemo, da katerakoli stvar – denimo *a, b* ali *c,* ki je *F* – ni tista, zaradi katere bi vse bile *F?* Argument enega preko mnoštva nam tega ne omogoči, Evdem pa to zahtevo zapiše na tale način:

"Toda če je temu tako in če je pripisano na splošno stvarem, potem bo moralo biti, v primeru da to ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, nekaj drugega ob njih." (84,3-4)

Kar je stvarem pripisano na splošno, ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, ampak nekaj drugega ob njih: če se x pripiše nečemu, potem je *x* drugačen od tega, čemur je pripisan. Iz tega sledi, da nič ne more biti pripisano samemu sebi, tako da nič ni *F* zaradi samega sebe. Ta premisa, kot bomo videli, vsebuje predpostavko o neidentiteti. Če torej postuliramo niz stvari, ki so *F,* potem bomo dobili natanko eno idejo *F,* ki je ob *[para]* njih in neidentična z njimi. Evdemova pa tudi Aristotelova različica razumeta vse čutnozaznavne ljudi v kolektivnem smislu kot *človeka*$_1$, prvo idejo pa kot drugega *človeka*,. Druga ideja, ki je *človek;,* nadaljuje to verigo na višjem nivoju s tem, da vključi prejšnji nivo. Vsak niz se torej dogaja na višjem nivoju, vključujoč nižji, kar pomeni običajno uporabo argumenta enega preko mnoštva. Predpostavka enega preko mnoštva je torej bistvena sestavina v razumevanju argumenta tretje ga človeka.

Specifični označbi v Evdemovi različici, ki to razlikujeta od Aristotelove pa sta naslednji: le v njej bomo našli zapisano, da je ideja *F* popolnem [kurios] *F*. Ta zahteva ni prisotna v ostalih različicah argumenta tretjega človeka, četudi se ta prislov omenja že v argumentu iz relativov. Druga značilna označba je ta, da je vsaka ideja opisana kot "ena po številu" (84.7). Kot vemo, je za Aristotela to, kar je eno po število, skoraj vedno posameznost. Sicer v "Metafiziki" dopušča možnost, da so tudi splošnosti ene na določene načine,[43] vendar je osnovna Aristotelova poanta proti

Platonu prav v tem, da razume splošnosti kot posameznosti, kar bi pomenilo, da jih razume kot ene.

[43] Primerjaj še zlasti šesto poglavje o enem in enosti v *Delta* knjigi *Metafizike* (1015b 16-1017a 6).

Aristotelova različica

Aristotelova formulacija argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* (84,21- 85,3) se naslanja na argument enega preko mnoštva. Aristotel bo trdil, da bo ravno zato, podobno kot navedeni argument, tudi tretji človek zapadel regresu. Kot smo videli, vsebuje argument enega preko mnoštva naslednji pomembni premisi:

(a) mnoge stvari (Fji) so to, kar so (torej *F),* zaradi tega, ker jim vsem skupaj pripišemo ravno ta *F;*

(b) *F*, ki je (i) eno preko mnogega (prek Fjev) in (ii) od njih ločeno, je ideja.

Začetek argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* postreže z izpeljavo iz natanko teh dveh premis – ko imamo mnoštvo stvari, ki so *F*, in ko je ta en *F* pripisan vsem med njimi (84,22-3), hkrati pa je ločen od tega mnoštva stvari, ki jim je pripisan (84,23-4). Aristotel ponovno sklepa na tole: kar je pripisano mnoštvu stvari, je nekaj ob [para] stvareh, ki se jim pripisuje (84,23-4).

Stavek, ki je formulacija stavka o neidentiteti in o katerem več v nadaljevanju, po Aristotelu napelje na to, da bo bival tudi tretji človek (84,27). Nadaljevanje pozicijo tretjega človeka določi še natančneje: človek, ki se pripisuje, bo nekaj drugega od stvari, ki se jim pripisuje, in biva po sebi, in če je človek pripisan tako posameznostim kot ideji, potem bo bival še tretji človek ob posameznosti in ideji (85,1). Tretji človek bo torej ob [para] in bo ob posameznostih in ideji.[44] Platonova in Aristotelova formulacija predpostavke o enem, ki je preko mnoštva, sta nekoliko različni. Medtem ko Platon pravi, da so *F* stvari Fji zato, ker so udeležene na ideji *F* ali zaradi nje, bo Aristotel rekel, da so Fji zato, ker se jim pripisuje *F* (recimo človek, *ho anthropos*). Verjetno je uporaba glagola *kategorein* na tem mestu mišljena predvsem v horizontu aristotelskega razumevanja idej kot splošnosti ali lastnosti – te se pač pripisujejo. Po Aristotelu namreč lahko pripišemo veliko stvarem le splošnost, ne pa tudi posameznosti.[45]

Argument enega preko mnoštva in predpostavka o neidentiteti pa še nista zadostna za regres. Po prvem so namreč vsi in samo čutnozaznavni ljudje ljudje zaradi neke ene lastnosti, namreč lastnosti biti človek, tj. *ho anthropos* (primerjaj 84,25), ki se jim pripisuje. Platonisti bodo to lastnost razumeli kot idejo in ne kot "lastnost biti človek", zato jo lahko Aristotel na mestu 84,25 opiše kot nekaj, kar ti imenujejo *autoanthropos*, tj. človek sam. Imenujmo to idejo *človek*$_1$, saj je očitno ideja, ki je nivojsko postavljena višje od čutnozaznavnih ljudi. Po predpostavki o neidentiteti bo *človek*$_x$ nujno zunaj te skupine in ne bo njen član. Toda to še nujno ne dovoljuje, da bi na podlagi tega *človeka*$_1$ sklepali na še eno idejo človeka. Za kaj takega moramo maksimizirati samo skupino – tudi sam *človek*$_1$ mora biti človek. Da bi *človeka*$_1$ opisali kot človeka, pa nam nista dovolj

[44] Tretji človek je torej druga ideja človeka, drugi človek je prva ideja človeka. Toda prvi človek je posameznost. V razliki do tega Owen v članku "Platonism in Aristotle" misli, da sta prvi in drugi človek, recimo, Kalija in Sokrat, tako da je tretji človek šele prva ideja. V tem primeru ni jasno, kakšno veljavo bi ta argument sploh še imel in kakšne težave naj bi povzročil Platonu. (prim. Oven, 1986: 208 isl).

[45] Vsaj tako trdi v spisu *De interpretatione* (17a 38 isl).

predpostavki o neidentiteti in tudi ne argument enega preko mnoštva. Upoštevati moramo namreč še predpostavko o avtopredikaciji. S to predpostavko bomo ustvarili niz, ki bo vseboval člane čutnozaznavnih ljudi in *človeka*$_1$. V besedilu na mestih 84,29 do 85,1 Aleksander skupaj z Aristotelom trdi, da biva še en človek ali lastnost biti človek *(ho anthropos* v obeh primerih), zaradi katere so vsi člani tega niza ljudje. Če je prva lastnost biti človek ali človek ideja človeka, bo tudi druga ideja človeka – imenujemo jo *človek*$_2$. Tako bo torej bival še tretji človek (84,27), tj. *človek*$_2$, ki bo bival ob čutnozaznavnih ljudeh in *človeku*$_1$. In od tod pa še katerikoli naslednji: argument se torej konča v regresu *ad infinitum.* Aristotel pa predpostavke o avtopredikaciji ne navede takoj, temveč pravi, da bo bival tretji človek še pred izpeljavo regresa, za katerega pa je avtopredikacija očitno nujna. Na mestu 84,29 in vse do 85,1 pravi, da je človek pripisan tako posameznosti kot ideji – lastnost biti človek je torej pripisana tako čutnozaznavnemu človeku kot ideji človeka. Ta pripis na podlagi avtopredikacije pa množi človeka v neskončnost *[ep' aperion auxonta tous anthropous]* (85,8), kar je razlog, da Aristotel zavrne tudi peti dokaz za obstoj idej, ki je dejansko pri Platonu že "nedokaz" oziroma kritika njihovega obstoja.

GIGANTOMACHIA CONCERNING IDEAS: ARISTOTLE VERSUS PLATO

This article examines five arguments concerning Alexander of Aphrodisias' text which is traditionally ascribed to Aristotle under the title "Peri ideon": the so-called arguments from the sciences, the one-over-many argument, the object of thought argument, the argument from the relatives and the third man argument. At least some of them have to be considered as valid arguments, taking into account that it is universals, not ideas, that follow from the given premises.

Keywords: Plato, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, *Peri ideon,* ideas, universals, third man argument.

Literatura

Primarna

Aristotel (1992). *Kategorije.* Zagreb: HSN. Prevedel F. Grgič.

Aristotel (1993). *O duši.* Ljubljana: Slovenska matica. Prevedel V. Kalan.

Aristotel (1999). *Metafizika.* Ljubljana: ZRC SAZU. Prevedel V. Kalan.

Aristotle (1992). *Metaphysics*, 2 volumes. Cambridge: Harvard University Press. Prevedel H. Tredennick.

Barnes, J. (1984). *The Complete Works of Aristotle:* The Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press.

Platon (1980). *Sofist.* Maribor: Založba Obzorja. Prevedel V. Kalan.

Platon (1988). *Poslednji dnevi Sokrata* (Apologija, Kriton, Fajdon). Ljubljana: Slovenska Matica. Prevedel A. Sovre.

Platon (1995). *Država.* Ljubljana: Mihelač. Prevedel J. Košar.

Platon (2000). *Fileb.* Ljubljana: Krtina. Prevedel B.Vezjak.

Platon (2001). *Parmenid.* Ljubljana: ZRC SAZU. Prevedel B.Vezjak.

Sekundarna

Ackrill, J. L. (1983). *Aristotle's Categories and De Interpretatione.* Oxford: The Clarendon Press.

Allen, R. E. (1983). "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". V *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge, str. 43-60.

Borstner, B. (1995). *Problemi realizma.* Maribor: Katedra.

Borstner, B. (1999). "Aristotelov ontološki kvadrat i univerzalije". *Filozofska istraživanja*, 74 (letnik 19), str. 423-436.

Caston, V. (1998). "Aristotle and the Problem of Intentionality". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVII, No. 2, June 1998, str. 25-41.

Cherniss, H. F. (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* Baltimore: John Hopkins Press (ponatis Russel and Russel, New York 1962).

Fine, G. (1993). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms.* Oxford: Clarendon Press.

Harlfinger, D. (1975). "Edizione critica del testo del 'De Ideis' di Aristotele". V Leszl, W., *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Florence: Olschki, str. 15-39.

Kalan, V. (1976). *Dialektika in Metafizika pri Aristotelu.* Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Kalan, V. (1981). *Dialektika in metafizika pri Aristotelu.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Leszl, W. (1975). *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee.* Florence: Olschki.

Owen, G. E. L. (1986). *Logic, Science and Dialectic.* Ur. M. Nussbaum, New York: Cornell University Press.

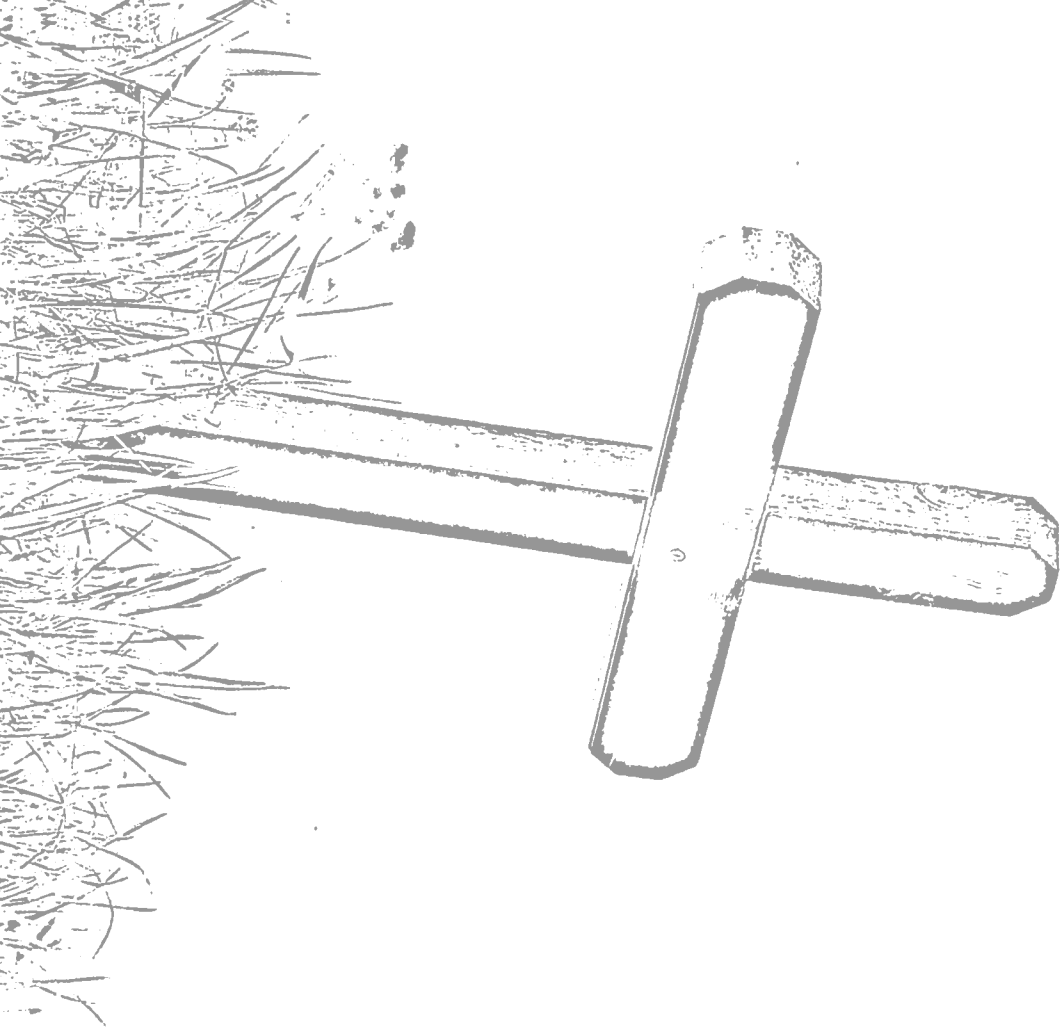
Ross, D. (1955). *Aristotelis Fragmenta Selecta.* Oxford: Clarendon Press.

Vezjak, B. (2001a). "Argument iz relativov s spisu *Peri ideon"*. *Filozofski vestnik,* 22 (1/2001), str. 33-55.

Vezjak, B. (2001b). "Argumentacija o 'tretjem človeku' v spisu *Peri ideon"*. *Analiza,* let. 5, št. 1-2, str. 27-49.

Vezjak, B. (2001c). *Aristotelova kritika idej in argumenti proti Platonu v spisu "Peri ideon"*. Doktorska disertacija. Maribor: Pedagoška fakulteta.

White, N. P. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.



Hume in jaz

David Hume
prevedel Tomaž Grušovnik

O OSEBNI IDENTITETI*

Nekateri filozofi si domišljajo, da se vsak trenutek neposredno zavedamo tega, čemur pravimo naš JAZ; da čutimo njegov obstoj in sklenjenost *[continuance]* v obstoju; ter so, brez demonstrativnega dokaza, gotovi o njegovi popolni identiteti in enostavnosti. Najmočnejši občutek, najbolj divje čustvo, pravijo, nas ne odvračata od tega stališča, temveč ga le še bolj utrdita in nas pripravita do tega, da njun vpliv na *jaz* obravnavamo glede na njuno bolečino ali ugodje. Podati nadaljnji dokaz tega bi pomenilo zgolj oslabiti njegovo očitnost; saj se noben dokaz ne da izvesti iz dejstev, katerih se tako neposredno zavedamo, niti ni ničesar, o čemer smo lahko gotovi, če o tem dvomimo.

Na žalost so vse te pozitivne trditve nasprotne temu samemu izkustvu, na katerega se sklicujemo, ko zanje navajamo dokaze *[contrary to that very experience, which is pleaded for them]*, niti nimamo nobene ideje *jaza* na tukaj razložen način. Iz katerega vtisa bi namreč lahko bila ta ideja izpeljana? Na to vprašanje je nemogoče odgovoriti brez očitnega protislovja in nesmisla, a vendar je to vprašanje, na katerega se mora nujno odgovoriti, če želimo imeti idejo jaza za jasno in razumljivo. Vsaka resnična *[real]* ideja mora nastati iz nekega vtisa. Jaz ali oseba pa ni noben vtis, temveč to, na kar naj bi se naši številni vtisi in ideje nanašali. Če ideja jaza nastaja iz kakršnegakoli vtisa, mora ta vtis trajati nespremenljivo enak skozi naše celotno življenje, saj naj bi jaz obstajal na tak način. Vendar pa stalen in nespremenljiv vtis ne obstaja. Bolečina in ugodje, žalost in veselje, čustva in občutja si zaporedoma sledijo in nikdar ne obstajajo vsa hkrati. Ideja jaza torej ne more biti izpeljana iz nobenega od teh vtisov, niti iz kateregakoli drugega, iz česar sledi, da te ideje ni.

Kaj po tej predpostavki nadalje nastane iz vseh naših posameznih zaznav? Vse te so različne *[different]*, razločljive *[distinguishable]* in med seboj ločljive *[separable)*, lahko se preučujejo posamično in posamično obstajajo ter nimajo nikakršne potrebe po ničemer, kar bi podprlo njihov obstoj. Na kakšen način potem pripadajo jazu in kako so z njim povezane? Kar se mene tiče, ko najbolj neposredno vstopim v to, kar imenujem *moj jaz*, zmerom naletim na takšno ali drugačno posamezno zaznavo, zaznavo toplote ali hladu, svetlobe ali sence, ljubezni ali sovraštva, bolečine ali ugodja. Nikdar *se [myself]*, mojega jaza] ne morem ujeti brez zaznave in nikdar ne morem opazovati nič drugega kot zaznavo. Ko so moje zaznave odstranjene za nekaj časa, denimo v globokem spancu, *se* ne morem zaznati in lahko se po resnici reče, da ne obstajam. Če bi smrt odstranila vse moje zaznave in bi po razkroju svojega telesa ne mogel več misliti, ne čutiti, ne gledati, ne ljubiti, ne sovražiti, bi bil popolnoma izničen in ne

* Prevedeno po David Hume, *A Treatise of Human Nature* (urednik L. A. Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press, 1975, str. 251-263 in 633-636.

vidim, kaj naj bi zraven tega še bilo potrebno, da bi postal popolna nebitnost. Če kdorkoli meni, da ima po resnem razmisleku brez predsodkov drugačen pojem *sebe [himself,* svojega jaza], priznam, da skupaj z njim ne morem več razmišljati. Kar mu lahko dopustim, je le to, da imava morda oba prav in da se v tej zadevi pač bistveno razlikujeva. Morda pa on zaznava kaj enostavnega in sklenjenega *[continu'd],* kar imenuje *svoj jaz;* sam pa sem gotov, da v meni takšnega načela ni.

Če pustim ob strani nekatere metafizike te vrste, lahko tvegam preostanku človeštva pokazati, da niso nič drugega kot sveženj ali skupek različnih zaznav, ki si sledijo z nedojemljivo naglico ter so v nenehnem toku in gibanju. Naše oči se ne morejo obrniti v svojih jamicah, ne da bi spremenile naše zaznave. Naše mišljenje je še celo bolj spremenljivo kot vid; pa tudi vsi ostali čuti in sposobnosti prispevajo k tej spremembi; medtem, ko ni niti ene same zmožnosti duše, ki bi, morda le za trenutek, ostala nespremenljivo enaka. Duh je nekakšno gledališče, kjer se številne zaznave zaporedoma pojavljajo, prehajajo, znova prehajajo, zdrsijo proč in se pomešajo v neskončno raznolikost položajev in stanj. V njem ni nikakršne enostavnosti v enem, ne identitete v drugem času – ne glede na to, kakšna je morda naša naravna nagnjenost, da si tovrstno enostavnost in identiteto predstavljamo. Primerjava z gledališčem pa nas ne sme zavesti. Kar sestavlja duha, so le zaporedne zaznave; nimamo nikakršnega pojma prostora, kjer bi se ti prizori lahko odvijali, niti nobenega pojma o snovi, iz katere bi lahko bili sestavljeni.

Od kod nam potemtakem velika nagnjenost, da pripisujemo identiteto takšnim zaporednim zaznavam in da predpostavljamo, da imamo nespremenljiv in neprekinjen obstoj skozi celoten tok našega življenja? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo razlikovati med osebno identiteto glede na mišljenje ali domišljijo, in tisto glede na čustva ali skrb, ki jo imamo zase. Trenutno nas zanima prva, in da bi jo temeljito pojasnili, se moramo spustiti precej globoko v zadevo ter razjasniti tisto identiteto, ki jo pripisujemo rastlinam in živalim, saj je med njo in identiteto jaza ali osebe močna analogija.

Imamo razločno idejo nekega predmeta, ki ostaja nespremenjen in neprekinjen skozi neko poljubno spremembo časa; to je ideja, ki jo imenujemo *identiteta* ali *istovetnost.* Imamo pa tudi razločno idejo številnih različnih predmetov, ki obstajajo v zaporedju, povezani s tesno relacijo; le-ta natančnemu pogledu predstavlja tako popoln pojem *različnosti,* kot da med temi predmeti sploh ne bi bilo nikakršne povezanosti. Čeprav sta ideji identitete in zaporedja povezanih predmetov na sebi popolnoma različni, celo nasprotni, je gotovo, da sta v našem običajnem načinu razmišljanja navadno pomešani. Akt domišljije, s katerim motrimo neprekinjen in nespremenljiv predmet, ter tisti, s katerim razmišljamo o zaporedju povezanih predmetov, se zdita skoraj enaka, zraven tega pa slednji ne zahteva nič več miselnega napora kot prvi. Relacija olajša prehod duha od enega predmeta k drugemu in naredi ta prehod tako gladek, kot da bi opazoval en sklenjen predmet. Zaradi te podobnosti, ki je vzrok zmede in zmote, pojem

povezanih predmetov zamenjujemo s pojmom identitete. Morda v nekem trenutku menimo, da je povezano zaporedje spremenljivo in prekinjeno, a že v naslednjem trenutku bomo temu istemu zaporedju pripisali popolno identiteto ter ga imeli za nespremenljivega in neprekinjenega. Zaradi zgoraj omenjene podobnosti je naša nagnjenost k tej zmoti tako velika, da ji zapademo, še preden se tega zavemo, in čeprav se nenehno popravljamo z razmišljanjem in zatekanjem k pravilnejši metodi mišljenja, ne zmoremo dolgo vzdržati v naši filozofiji, niti domišljije razbremeniti te pristranskosti. Naposled je naša zadnja možnost, da ji popustimo in zaverovano trdimo, da so ti različni povezani predmeti v resnici isti, pa če še tako spremenljivi in prekinjeni. Da bi si opravičili ta nesmisel, pogosto hlinimo nova in nerazumljiva načela, ki povezujejo predmete in preprečujejo njihovo pretrganost ali spremenljivost. Da bi prikrili prekinjenost, hlinimo sklenjen obstoj zaznav naših čutov; k pojmom *duše, jaza* in *substance* pa se zatekamo, da bi prikrili spremenljivost. Nadalje lahko opazimo, da je tam, kjer nimamo te fikcije, naša nagnjenost k zamenjevanju identitete s podobnostjo *[relation]* tako velika, da smo si pripravljeni predstavljati[1] nekaj nepoznanega in skrivnostnega, kar povezuje dele zraven podobnosti; to, menim, se primeri takrat, ko pripisujemo identiteto rastlinam. Tudi ko se to ne zgodi, še zmerom čutimo nagnjenost k zamenjevanju teh idej, čeprav si v taki zadevi ne moremo popolnoma zadostiti, niti najti kaj nespremenljivega in neprekinjenega, kar bi upravičilo naš pojem identitete.

Tako spor o identiteti ni zgolj prazno besedičenje. Kadar namreč pripišemo identiteto v nepravem smislu spremenljivim in prekinjenim predmetom, naša zmota ni omejena zgolj na izraz, temveč jo pogosto spremlja fikcija, bodisi česa nespremenljivega in neprekinjenega bodisi česa skrivnostnega in nerazložljivega ali pa vsaj nagnjenost k takšnim fikcijam. Da bi to hipotezo zadovoljivo dokazali vsakemu poštenemu raziskovalcu, bo zadostovalo, če iz vsakdanjega izkustva in opazovanja pokažemo, da so predmeti, ki so prekinjeni in spremenljivi, a se zanje vendarle predpostavlja, da trajajo istovetni, takšni zgolj zato, ker sestoje iz zaporedja delov, povezanih s podobnostjo, stičnostjo ali vzročnostjo. Ker takšno zaporedje očitno ustreza našemu pojmu različnosti, mu lahko pripišemo identiteto zgolj zaradi zmote; ker pa povezanost delov, ki nas zapelje v to zmoto, v resnici ni nič drugega kot lastnost, ki povzroča povezanost idej in lahek prehod od ene k drugi, lahko ta napaka nastane samo zaradi podobnosti tega akta duha s tistim duševnim aktom, s pomočjo katerega motrimo en trajen predmet. Tako mora naše glavno opravilo postati dokazovanje, da vsi predmeti, ki jim pripisujemo identiteto, ne da bi opazovali njihovo nespremenljivost in neprekinjenost, sestoje iz zaporedja povezanih predmetov.

V ta namen si zamislimo, da je pred nas položena neka masa materije s stičnimi in povezanimi deli; povsem jasno je, da moramo tej masi, dokler vsi deli trajajo neprekinjeno in nespremenljivo enaki, pripisati popolno identiteto, pa četudi bi

[1] Če si bralec močno želi pogledati, kako lahko ta navidez trivialna načela domišljije vplivajo tako na velikega genija kot na navadnega preprosteža, naj si prebere moja *Razmišljanja lorda Shaftsburyja o združujočem načelu vesolja in identiteti rastlin in živali.* Glej njegove *Moraliste* ali *Filozofsko rapsodijo.*

morda medtem opazovali kakšno gibanje ali spremembo prostora, bodisi v celoti ali v katerem od delov. A če predpostavimo, da je tej snovi dodan ali odvzet le zelo *majhen* ali *neznaten* del – čeprav to dejanje, strogo rečeno, popolnoma uniči identiteto celote –, se, ker le redko razmišljamo tako natančno, ne obotavljamo razglasiti celotne snovi za isto, ko naletimo na tako zanemarljivo spremembo. Prehod mišljenja od predmeta pred spremembo k predmetu po njej je tako gladek in lahak, da ga le redko zaznamo in si tako radi domišljamo, da ne gre za nič drugega kot sklenjeno opazovanje istega predmeta.

Ta eksperiment spremlja zelo zanimiva okoliščina; čeprav sprememba kateregakoli znatnega dela mase materije uniči identiteto celote, ne smemo meriti velikosti tega dela absolutno, temveč po njegovem razmerju [proportion] *glede na celoto. Povečanje ali zmanjšanje gore ne bi povzročilo različnosti planeta; sprememba za le nekaj palcev pa bi lahko uničila identiteto nekaterih teles. To je nemogoče razložiti drugače kot z razmislekom, da predmeti delujejo na duha in tako porušijo ali prekinejo stalnost* [continuity] *njegovih aktov, vendar ne na podlagi njihove resnične velikosti, temveč zaradi njihovega medsebojnega razmerja: ker se zaradi te prekinitve predmet ne zdi več isti, mora biti neprekinjeno napredovanje mišljenja tisto, ki konstituira nepopolno identiteto.*

To lahko potrdimo z naslednjim pojavom. Sprememba v kateremkoli večjem *([considerable]* delu telesa uniči njegovo identiteto; in vendar spremembi tam, kjer je povzročena *postopno* in *nezaznavno,* manj radi pripišemo isti učinek. Za to ne more biti drugega razloga kot ta, da duh, kadar sledi zaporednim spremembam telesa, občuti lahek prehod od opazovanja stanja tega telesa v enem trenutku k ogledovanju tega stanja v drugem trenutku in medtem ne zazna prekinitve v svojih aktih.

Naj bomo še tako previdni pri postopnem uvajanju sprememb in pri tem, da jih naredimo sorazmerne celoti, je jasno, da se, ko nazadnje vendarle opazimo, da so spremembe znatne, obotavljamo pripisati identiteto tako različnim predmetom. Kakorkoli, obstaja še ena zvijača, s katero lahko spodbudimo domišljijo, da napreduje še za korak; ta je, da proizvedemo medsebojno nanašanje delov in njihovo povezovanje k *skupnemu smotru* ali namenu. Ladjo, ki ji je bil zaradi pogostih popravil zamenjan večji del, imamo še zmeraj za isto; tudi razlika v materialih nas ne odvrne od tega, da ji pripisujemo identiteto. *Skupni smoter,* h kateremu stremijo deli, ostaja kljub vsem spremembam enak ter omogoča lahek prehod duha iz enega stanja telesa v drugo.

To je pa še bolj zanimivo, če dodamo *ujemanje [sympathy]* delov pri *skupnem smotru* in predpostavljamo medsebojno relacijo vzroka in posledice v vseh njihovih dejanjih in delovanjih. Tako je pri vseh živalih in rastlinah, kjer so številni deli, poleg njihovega nanašanja na nek splošen namen, še soodvisni in medsebojno povezani. Učinek tako močne povezanosti je, da jim, čeprav mora vsak dopustiti, da tako rastline kot živali v le malo letih doživijo *popolno* spremembo, še zmeraj pripisujemo identiteto, medtem ko so njihova oblika, velikost in substanca popolnoma spremenjene. Hrast, ki iz majhne rastline zraste

v veliko drevo, je še zmerom isti hrast, čeprav ni niti enega samega delca materije ali oblike njegovih delov, ki bi ostala ista. Otrok postane človek in je včasih debel in včasih suh brez vsakršne spremembe svoje identitete.

Razmišljamo lahko še o naslednjih dveh pojavih, ki sta zanimiva vsak zase. Prvi je v tem, da se včasih primeri, čeprav smo navadno sposobni precej natančno razlikovati med numerično in vrstno identiteto, da ju pomešamo in v svojem razmišljanju in premišljevanju uporabimo eno namesto druge. Tako človek, ki sliši hrup, ki je pogosto prekinjen in obnovljen, reče, da gre še vedno za isti hrup, pa čeprav je jasno, da imajo zvoki zgolj vrstno identiteto ali podobnost in da pri tem ni nič numerično enakega, razen vzroka, ki jih je proizvedel. Podobno lahko za neko cerkev, ki je bila zgrajena iz opeke, brez kršenja jezikovne ustreznosti rečemo, da se je sesula in da je župnija to isto cerkev ponovno zgradila iz peščenjaka v sodobnem arhitektonskem slogu. Tukaj niti oblika niti materiali niso isti, pa tudi objekta nimata skupnega nič drugega kot njuno povezanost s prebivalci župnije; vendar pa to že zadostuje, da ju poimenujemo za ista. Toda opaziti moramo, da je v teh primerih prvi predmet nekako uničen, še preden začne obstajati drugi; tako nikoli nismo soočeni z idejo različnosti in mnogoterosti *[multiplicity]* in se zato manj obotavljamo pri razglasitvi nujne istovetnosti.

Drugič; opazimo lahko, da, čeprav je za zaporedje povezanih predmetov zahtevana sprememba delov, ki ni nenadna ali popolna, tam, kjer so predmeti po naravi spremenljivi in nestalni, dopuščamo bolj nenaden prehod, kot bi sicer še bil v skladu *[consistent]* s to relacijo. Tako, denimo, narava reke sestoji v gibanju in spremembi delov; in čeprav so ti v štiriindvajsetih urah povsem spremenjeni, to reki ne preprečuje, da bi trajala ista skozi številna obdobja. To, kar je za vsako stvar naravno in bistveno, se na nek način pričakuje; to, kar se pričakuje, pa naredi manjši vtis in se zdi manj pomembno kot nekaj, kar je neobičajno in nenavadno. Večja sprememba prve vrste se zdi domišljiji zares manjša kot najbolj trivialna sprememba slednje vrste; s tem ima z manj rušenja sklenjenosti misli tudi manj vpliva na uničevanje identitete.

Sedaj nadaljujemo z razlago narave *osebne identitete*, ki je postala tako veliko vprašanje v filozofiji, v zadnjih letih še posebej v *Angliji*, kjer se vse zapletene znanosti proučujejo s posebno vnemo in predanostjo. Očitno je, da moramo tudi tukaj nadaljevati z isto metodo mišljenja, ki je tako uspešno pojasnila identiteto rastlin, živali, ladij, hiš in sploh vseh sestavljenih in spremenljivih proizvodov tako umetnega kot naravnega izvora. Identiteta, ki jo pripisujemo človeškemu duhu, je zgolj fiktivna in iste vrste kot tista, ki jo pripisujemo rastlinam in živalskim telesom. Tako ne more imeti drugega izvora, kot da nastaja iz podobnega akta domišljije nad podobnimi predmeti.

V kolikor ta argument ne bo prepričal bralca, čeprav je zame povsem odločilen, naj pretehta naslednje, še bolj natančno in neposredno razmišljanje. Očitno je, da identiteta, ki jo pripisujemo človeškemu duhu, pa naj jo imamo za še tako popolno, ni zmožna združiti številnih zaznav v eno samo in jim odvzeti ločenost

in različnost, zanje bistvenih značilnosti. Res je tudi, da je vsaka ločena zaznava, ki vstopi v zgradbo duha, ločena bitnost *[existence]*, ki je različna, razločljiva in ločljiva od vsake druge zaznave, bodisi zaporedne ali sočasne. Ker pa mi kljub tej razliki in ločenosti predpostavljamo, da je celoten niz zaznav združen z identiteto, se zastavlja vprašanje o tej relaciji identitete; je morda kaj takšnega, kar bi v resnici združevalo naše številne zaznave ali pa zgolj asociira njihove ideje v domišljiji. Z drugimi besedami to pomeni: ali takrat, ko govorimo o identiteti osebe, opazujemo kakšno resnično vez med njenimi zaznavami ali pa imamo zgolj občutek, da obstaja med idejami, ki jih oblikujemo o njih. To vprašanje bomo zlahka razrešili, če se bomo le spomnili, kaj smo na dolgo in široko dokazovali, namreč, da razumevanje nikdar ne opaža resnične povezave med predmeti' ter da celo združenost vzroka in posledice, kadar je strogo preučena, razpade v običajno asociacijo idej. Od tukaj pa z gotovostjo sledi, da identiteta ni nič v resnici pripadajočega tem različnim zaznavam, ki jih združuje; je zgolj neka lastnost, ki jim jo pripisujemo zaradi združenosti njihovih idej v domišljiji, kadar o njih razmišljamo. Edine lastnosti, ki lahko ideje združijo v domišljiji, pa so te tri zgoraj omenjene. Le-te so načela združevanja v svetu idej, brez njih pa je vsak predmet ločljiv v duhu in se lahko tudi ločeno premišljuje ter se zdi tako nepovezan z drugimi predmeti, kot da bi jih razdvajala največja razlika in oddaljenost. Identiteta je tako odvisna od teh treh relacij podobnosti, stičnosti in vzročnosti; in; ker je bistvo teh relacij ustvarjanje lahkega prehoda idej, od tod po zgoraj pojasnjenih načelih sledi, da naš pojem osebne identitete izhaja v celoti iz gladkega in neprekinjenega napredovanja misli vzdolž niza povezanih idej.

Tako je edino preostalo vprašanje, katere relacije ustvarjajo neprekinjeno napredovanje naših misli, ko premišljujemo o zaporednem obstoju duha ali misleče osebe. Očitno se moramo tukaj omejiti na podobnost in vzročnost ter opustiti stičnost, ki ima majhen ali nikakršen vpliv v pričujočem primeru.

Začnimo s *podobnostjo:* vzemimo, da bi lahko jasno videli v srce drugega in opazovali tisto zaporedje zaznav, ki sestavlja njegovega duha ali mišljenjsko načelo; predpostavimo tudi, da zmeraj ohranja spomin na velik del preteklih zaznav; očitno je, da nič drugega ne bi moglo bolj prispevati k postavljanju relacije v to zaporedje, kljub vsem njegovim razlikam. Kaj pa je drugega spomin, če ne zmožnost, s katero prikličemo podobe preteklih zaznav? In ker je podoba nujno podobna svojemu predmetu, mar pogosto postavljanje teh podobnih zaznav v verigo misli ne popelje domišljije od enega člena k drugemu in na videz naredi celoto za trajanje enega predmeta? V tem primeru spomin ne le odkrije identiteto, temveč prispeva tudi k njeni vzpostavitvi, s tem da ustvarja podobnost med zaznavami. Primer je enak, bodisi razmišljamo o sebi ali drugih.

Kar se tiče *vzročnosti*; kot lahko opazimo, je resnična ideja človeškega duha sistem različnih zaznav ali različnih bitnosti, ki so povezane z vzročno posledično relacijo in se medsebojno povzročajo, uničujejo, druga na drugo vplivajo in spreminjajo. Naši vtisi povzročajo ustrezne *[correspondent]* ideje; te

ideje pa povzročajo zopet nove vtise. Ena misel preganja drugo in za sabo vleče tretjo, katera jo naposled izžene. V tem primeru ne morem primerjati duše z ničemer bolje kot z državo ali skupnostjo, v katero so s pomočjo recipročne vezi vladanja in podrejanja povezani številni člani, ki ustvarjajo nove osebe, katere to isto državo ohranjajo v neprestanem menjavanju njenih delov. Ista država lahko zraven članov zamenja tudi svoje zakone in ustavo; podobno lahko ista oseba spremeni tako svoj značaj in nagnjenosti kot tudi vtise in ideje, ne da bi s tem izgubila svojo identiteto. Čeprav utrpi različne spremembe, so njeni številni deli še zmerom povezani z vzročno relacijo. V tem pogledu identiteta glede na čustva okrepi identiteto glede na domišljijo tako, da oddaljene zaznave naredi medsebojno vplivne in nam vcepi sedanjo skrb za pretekle ali prihodnje bolečine ali ugodja.

Ker nas spomin seznanja s sklenjenostjo in obsegom zaporedja zaznav, ga moramo v glavnem zaradi tega imeti za izvor osebne identitete. Če ne bi imeli spomina, bi morali ostati brez vsakršnega pojma vzročnosti, posledično pa tudi brez verige vzrokov in posledic, ki tvori jaz ali osebo. Ko pa smo enkrat iz spomina pridobili pojem vzročnosti, lahko isto verigo vzrokov in posledic, posledično pa tudi identiteto oseb, razširimo onkraj našega spomina in zaobsežemo *[comprehend]* čase, okoliščine in dejanja, ki smo jih popolnoma pozabili, a zanje načeloma predpostavljamo, da so obstajali. Koliko pa je takšnih preteklih zaznav, ki se jih sploh spominjamo? Kdo mi lahko pove, na primer, kaj je mislil in delal prvega *januarja* 1715, enajstega *marca* 1719 in tretjega *avgusta 1733?* Ali pa bo morda zatrjeval, ker je namreč popolnoma pozabil dogodke teh dni, da sedanji jaz ni več ista oseba kot jaz tistega časa in tako sprevrgel vse najbolj ustaljene pojme osebne identitete? V tem primeru spomin, ko nam pokaže relacijo vzroka in posledice med našimi različnimi zaznavami, osebno identiteto prej *odkrije*, kot *vzpostavi*. Tisti, ki menijo, da spomin v celoti ustvari našo osebno identiteto, bodo tako morali podati razlog, zakaj potem lahko razširimo našo identiteto onkraj spomina.

Cel ta nauk nas pelje k zaključku, ki je izrednega pomena za to temo, namreč, da na nobeno globokoumno in pretanjeno vprašanje o osebni identiteti nikdar sploh ne bo mogoče odgovoriti ter da jih moramo imeti prej za gramatične kot za filozofske težave. Identiteta je odvisna od relacije idej; te relacije pa ustvarjajo identiteto tako, da omogočajo lahek prehod. Ker pa relacije in enostavnost prehoda lahko pojemajo v nezaznavnih stopnjah, nimamo nobenega pravičnega merila, s katerim bi lahko odločili kakršnokoli nesoglasje o trenutku, v katerem pridobijo ali izgubijo naslov identičnosti. Vsa nesoglasja o identiteti povezanih predmetov so zgolj besedna, razen če povezanost delov botruje kakšni fikciji ali namišljenemu načelu enotnosti, kot smo pravkar opazovali.

Kar sem rekel o prvem izvoru in negotovosti glede našega pojma osebne identitete, ki ga apliciramo na človeškega duha, se lahko z malo ali nič spremembe razširi tudi na *enostavnost*. Predmet, ki ima različne soobstoječe dele povezane s tesno relacijo, deluje na domišljijo na podoben način kot popolnoma

enostaven in nedeljiv, hkrati pa za svoje pojmovanje tudi ne potrebuje kaj dosti večjega napora mišljenja kot slednji. Zaradi te podobnosti akta mu pripišemo enostavnost ter hlinimo načelo enotnosti, ki to enostavnost podpira in je hkrati središče vseh različnih delov in lastnosti predmeta.

Dodatek

Upal sem, da bo naša teorija umskega sveta, pa čeprav bo morda pomanjkljiva, brez tistih protislovij in nesmislov, ki dozdevno spremljajo vsako eksplikacijo človeškega razuma o materialnem svetu. Toda po natančnejšem pregledu razdelka *O osebni identiteti* sem se znašel ujet v labirintu, v katerem, priznam, ne znam popraviti prejšnjih mnenj oziroma jih narediti konsistentne. Če to ni dober *splošen* razlog za skepticizem, je vsaj zadosten (če z njimi [razlogi za skepticizem] že nisem prekomerno založen), da v vseh svojih odločitvah negujem neodločnost in skromnost. Predstavil bom argumente za obe strani, začenši s tistimi, ki so me napeljali k zanikanju stroge in pravilne *[proper]* identitete in enostavnosti *[simplicity]* jaza ali mislečega bitja.

Kadar govorimo o *jazu* ali *substanci*, moramo imeti k tema terminoma pripete ustrezne ideje, drugače sta v celoti nerazumljiva. Vsaka ideja je dobljena *[deriv'd]* iz predhodnega vtisa; nimamo pa nobenega vtisa jaza ali substance kot nečesa enostavnega in samostojnega. Tako v tem smislu nimamo nobene ideje o njima.

Kar je ločeno *[distinct]*, je tudi razločljivo *[distinguishable]*, kar pa je razločljivo, je tudi ločljivo *[separable]* za mišljenje in domišljijo. Vse zaznave so ločene. Torej so razločljive, ločljive, lahko jih imamo za ločeno obstoječe in lahko obstajajo ločeno brez protislovja ali nesmisla.

Ko gledam to tablo in ta dimnik, je zame prisotna zgolj zaznava, ki je podobne narave kot vse ostale zaznave. To je nauk filozofov. Toda ta, zame prisotna tabla in dimnik, lahko in tudi dejansko obstajata ločeno. To je nauk preprosteža, ki ne implicira protislovja. Torej tudi ob razširitvi istega nauka na vse zaznave ne dobimo nobenega protislovja.

Na splošno se zdi zadovoljivo sledeče razmišljanje. Vse ideje so izposojene od predhodnih vtisov. Torej so naše ideje predmetov izpeljane iz tega vira. Posledično nobena propozicija ne more biti dojemljiva ali konsistentna s predmeti, če ni takšna tudi glede na zaznave. Toda dojemljivo in konsistentno je, če rečemo, da predmeti obstajajo ločeno in neodvisno, brez skupne *enostavne* substance ali skupne osnove *[subject of inhesion]*. Ta propozicija torej ne more biti nesmiselna glede na zaznave.

Ko usmerim premišljevanje *nase [myself]*, na moj jaz], tega *jaza* ne zaznam brez ene ali številnih zaznav; tudi zaznavati ne morem ničesar razen zaznav. Torej zgradba le-teh tvori jaz.

Lahko si zamislimo misleče bitje z bodisi velikim bodisi majhnim številom

zaznav. Vzemimo, da je duh zveden na življenje, ki je še nižje od ostrige. Vzemimo, da ima zgolj eno zaznavo, denimo žeje ali lakote. Zamislite si ga v tej situaciji. Dojemate še kaj zraven te zaznave? Imate kakršenkoli pojem *jaza* ali *substance?* Če ne, potem vam tudi dodajanje drugih zaznav ne bo dalo tega pojma.

Izničenje, za katerega nekateri ljudje menijo, da bo sledilo smrti, in ki popolnoma uniči jaz, ni nič drugega kot odstranitev vseh posameznih zaznav; ljubezni in sovraštva, bolečine in ugodja, misli in zaznavanja. Te morajo potemtakem biti isto kot jaz; eno brez drugega namreč ne more preživeti.

Je *jaz* isto kot *substanca?* Če je, kako lahko imamo vprašanje o nadaljnjem obstoju jaza ob spremembi substance? Če sta različna, v čem je njuna razlika? Sam namreč nimam nikakršnega pojma o nobenem izmed njiju, če si ju zamislim kot različna od posameznih zaznav.

Filozofi postajajo sprijaznjeni z načelom, da *nimamo nobene ideje o zunanji [external] substanci, različni od idej posameznih lastnosti.* To je moralo tlakovati pot podobnemu načelu, ki zadeva duha, da *nimamo nobenega njenega pojma, različnega od posameznih zaznav.*

Zdi se, da sem do tukaj še dovolj razviden. Ker pa smo s tem razrahljali vse posamezne zaznave, se zavedam, da je moja razlaga, ko nadaljujem s pojasnjevanjem načela povezave, ki jih [zaznave] veže in jim zaradi njega pripisujemo resnično enostavnost in identiteto, zelo nepopolna in da me je le navidezna razvidnost predhodnega razmišljanja napeljala, da jo sprejmem. Če so zaznave ločene bitnosti, lahko oblikujejo celoto le, če so povezane. Vendar pa človeško razumevanje nikdar ne odkrije povezav med ločenimi bitnostmi. Mi zgolj *zaslutimo [feel]* povezavo ali določenost mišljenja, da prehaja od predmeta k predmetu. Iz tega sledi, da mišljenje samo naleti na osebno identiteto, če razmišlja o nizu preteklih zaznav, ki sestavljajo duha, ideje le-teh pa se zdijo povezane in se po naravni poti medsebojno vpeljujejo. Naj se zaključek zdi še tako nenavaden, nas ne sme presenetiti. Zdi se, da se večina filozofov nagiba k mnenju, da se osebna identiteta poraja iz zavesti; zavest pa ni nič drugega kot reflektirana misel ali zaznava. Pričujoča filozofija ima torej do semkaj obetajoče stališče. Vendar pa vsi moji upi izginejo, ko skušam pojasniti načela, ki združujejo zaporedne zaznave v mišljenju ali zavesti. Ne najdem teorije, ki bi me v tem zadovoljila.

Na kratko, obstajata dve načeli, ki ju ne morem narediti konsistentni, hkrati pa se jima ne morem odpovedati: *vse naše zaznave so samostojne bitnosti* ter *duh nikdar ne zaznava resnične povezave med ločenimi bitnostmi.* Če bi naše zaznave bivale znotraj česa enostavnega ali posameznega ali pa bi duh med njimi zaznaval resnično povezavo, sploh ne bi bilo težave. Sam pa se moram tukaj zateči v položaj skeptika in priznati, da je ta težava pretežka za moje razumevanje. Vendar je ne skušam razglasiti za nepremagljivo. Morda pa bodo drugi, ali jaz sam, ob zrelejših razmislekih odkrili kakšno predpostavko, ki bo

pomirila ta protislovja ...

Tomaž Grušovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

JAZ SEM LE JAZ, KI SE MI ZDI[1]

Avtor v članku na kratko povzema Humovo teorijo osebne identitete, pri čemer izpostavi njen skeptično konstruktivni moment: zanikanje identitete jaza kot dejstva, ki se ga neposredno zavedamo, ter prikaz mehanizma, ki na podlagi relacij podobnosti in vzročnosti, s katerima so zaznave povezane v niz, proizvaja fikcijo jaza. V nadaljevanju so nanizani nekateri najpomembnejši ugovori Humu, ki so razdeljeni no dva dela: na "načelne" in na "sistemske". Prvi se v glavnem nanašajo na Humove predpostavke in skušajo izpodbijati njihovo veljavnost. Čeprav so morda upravičeni, skuša avtor pokazati, da jim lahko nasprotujemo na podoben način, kot sami nasprotujejo Humu. Drugače kot "načelni" skušajo "sistemski" ugovori nasprotovati Humu ne tako, da bi ga napadali z novimi načeli, temveč tako, da izpostavijo morebitno notranjo nekonsistentnost teorije. Avtor ugotavlja, da so slednji ugovori močni in da Humova teorija – takšna, kot je – težko vzdrži kritični pretres, kar ugotavlja že Hume sam v "Dodatku". Kljub določenim težavam in različnim interpretacijam ostaja Humov prispevek k problemu osebne identitete neprecenljiv.

Ključne besede: David Hume, osebna identiteta, teorija svežnja duha, jaz.

> Razdelek "O osebni identiteti" je tipičen primer Humove "skeptično konstruktivne" metode analize idej, s katero želi najprej ovreči metafizično spekulativna mnenja predhodnih filozofov, nato pa zgraditi lastno stavbo filozofske vednosti, ki bi bila zasnovana na "eksperimentalni metodi razmišljanja", in s tem v svoji strogosti in stopnji gotovosti primerljiva z eksaktnimi znanostmi[2]. Hume tako v razdelku "O osebni identiteti" ne bo skušal odkriti garanta istovetnosti jaza, saj je ta, če obstaja, izven dometa naših spoznavnih moči, temveč bo raje prikazal mehanizme oziroma vzroke za

[1] Za naslov je vzet deveti verz Menartove pesmi *Jaz*, kjer pesnik s poetično plastičnostjo zelo nazorno prikaže razliko med t.i. mundanim jazom in metafizičnim jazom, distinkcijo, ki jo, denimo, zasledimo pri Wittgensteinu ali Husserlu. Pesem se, zelo zgovorno (primerljivo s Humovo dikcijo na koncu prevedenega "Dodatka"), konča: "... a pravi jaz je dan za dnem ! uganka meni in ljudem."

[2] John Biro označuje Humove filozofske napore kot ustanavljanje nove *znanosti* o človeku (kar tudi Hume v uvodu k *Razpravi* izpostavlja kot svoj namen) in ga s tem, ko želi "vsaj malo odkriti skrite vzmeti in načela delovanja človeškega duha", razglasi prej za znanstvenika kot za tradicionalnega filozofa, saj se je Hume pri metodi zgledoval po Newtonu, Boylu, Hooku ... (Biro, 1993; Rosenberg, 1993)

nastanek prepričanja, da obstaja trajen identičen jaz.

V "skeptičnem" delu razdelka "O osebni identiteti" Hume pokaže, da nismo upravičeni meniti, da je identiteta jaza dejstvo, ki se ga "neposredno zavedamo". Ob tem velja izpostaviti glavne Humove predpostavke: prve načelo, ki ga predpostavlja, je, da so zaznave ločene bitnosti, ki lahko bi vajo neodvisno od česarkoli in imajo v tem pogledu status substance

Zaznave pa so za Humov *mentalni atomizem* hkrati tudi vse, kar je človeku neposredno dostopno in kar posledično sestavlja njegovega duha. Za Huma "sovražiti, ljubiti, misliti, čutiti, gledati; vse to ni nič drugega kot zaznavati". Zato z "zaznavo" Hume ne misli zgolj čutnih vtisov, temveč nekaj podobnega kot Locke s svojimi "idejami". Zaznave se tako primarno delijo na vtise in ideje, pri čemer so slednje "blede podobe" vtisov. Za empirista Huma torej v duhu ni ničesar, kar pred tem ne bi bilo že v čutih. Ideja je potem lahko resnična le, če je izpeljana iz nekega njej odgovarjajočega vtisa. Ideja trajnega jaza, na primer, mora nastati iz ustreznega trajnega vtisa. Ker pa noben vtis ni trajen, izpeljuje Hume, ideja trajnega jaza ne more biti resnična. Jaz naj bi ravno bil nekaj, na kar se številne zaznave nanašajo in kar jih v resnici združuje, ker pa so zaznave po Humu samostojne, različne in ločene bitnosti, jim nič (niti človeški duh) ne more vzeti teh lastnosti, tako da bi jih v *resnici* združilo in povezalo.

Ker pa se nam vseeno *zdi*, da jaz te zaznave združuje, preostane še vprašanje, zakaj in kako smo v to zmoto zapeljani – s tem se ubada "konstruktivni" del Humovega filozofema o osebni identiteti. Ob tem Hume predpostavi, da velja močna analogija med identiteto rastlin, živali in sploh vseh predmetov ter jazom. S tem je jaz naturaliziran in se smatra za bistveno enakega vsem ostalim predmetom, tako da lahko pade pod isto metodo proučevanja. Naslednja Humova predpostavka je, da je zgolj *stroga identiteta [identitas indiscernibilis]* identiteta v pravem smislu, šibka identiteta ali podobnost pa velja prej za različnost kot za istovetnost. Ker pa je razlika med identiteto in podobnostjo včasih zelo majhna, slednja pa tudi ni nič težavnejša za pojmovanje kot prva, smo nagnjeni k zamenjevanju ideje *različnih predmetov, ki so povezani v zaporedje*, z idejo *identitete.* Kadar opazujemo, na primer, zaporedje podobnih predmetov A, A', A", si radi domišljamo, da cel čas spremljamo en in isti predmet A, saj domišljija[3] zlahka napreduje od predmeta do predmeta v zaporedju[4]. Cela reč je za filozofsko proučevanje še težavnejša zato, ker tudi racionalno utemeljevanje ne prepreči nastanka zmote – četudi si nenehno dopovedujemo, da predmeti *niso* istovetni, si ne moremo kaj, da se nam ne bi takšni *zdeli*[5]. Celo več: kadar smo

[3] "Domišljijo" moramo pri Humu, podobno kot zaznave, jemati *cum grano salis.* Domišljija za Huma namreč ni neka muhasta, poljubna delujoča sposobnost, temveč je mehanizem duha, deloma nasproten razumu (kot bomo kmalu videli) – tako Humove fikcije niso poljubne, ampak nujne (glej Biro, 1993).

[4] To se da ponazoriti z gledanjem filma, kjer so prehodi med sličicami filmskega traku tako kratki, da jih ne zaznamo, in tako, denimo, pri nekem statičnem kadru menimo, da cel čas opazujemo eno sliko mize, medtem ko je "le-ta" v resnici zaporedje številnih, med seboj različnih samostojnih sličic.

[5] V sodobni znanosti takšnim kognitivnim zmožnostim pravimo kognitivno neprebojne *[cognitively impenetrable]* oziroma informacijsko zaprte *[informationally encapsulated]*. Primer tega je vsem znana Muller-Lyeijeva iluzija, Iger se enako dolgi črti z različno obrnjenimi puščicami na krajiščih zdita različno dolgi, kljub vednosti, da sta enaki. Iluzija jaza bi po Humu morda lahko bila podobnega, čeprav veliko bolj zapletenega, izvora.

evidentno priča velikim in hitrim spremembam, recimo pri deroči reki (ali, denimo, metamorfozi bube v metulja), raje hlinimo neko načelo (substance ali substrata), po katerem predmet ostaja istoveten, namesto da bi priznali, da gre za zaporedje različnih predmetov. Ker je jaz podoben vsem ostalim predmetom, bo podobno veljalo tudi glede njegove identitete – ko domišljija motri zaporedje povezanih zaznav, proizvede fikcijo, kot da gre za identičen niz, ki je združen v jaz.

"Edino preostalo vprašanje" je za Huma, potem ko je razkril fiktivni obstoj jaza, pojasniti, s pomočjo katerih relacij so zaznave povezane v niz, da lahko domišljija proizvede fikcijo enotnega jaza. Po Humovem mnenju sta to *podobnost* in *vzročnost, stičnost* pa v tem primeru opusti, nemara zato, ker je ta relacija vezana na prostor, o duhu pa, kakor pravi, "nimamo nikakršnega pojma prostora".

Vlogo *podobnosti* in *vzročnosti* za nastanek fikcije jaza Hume razlaga s pomočjo spomina, ki je že pri Locku glavno jamstvo osebne identitete. Vendar Hume, kar se tiče *podobnosti,* v nasprotju z Lockom pravi, da spomin identiteto jaza prej vzpostavi, kot pa odkrije – spomin je namreč zmožnost, s katero prikličemo pretekle zaznave, s tem pa hkrati zaznave tudi podvajamo: ob spominjanju se spominjamo zaznave tako, da jo "kopiramo" z novo zaznavo. Zaradi tega spomin v niz zaznav vnaša nove zaznave, ki so podobne prejšnjim, in tako dobimo niz številnih podobnih zaznav, kar pa močno olajša prehod domišljije med zaznavami, ki je glavni vzrok fikcije. Glede vloge *vzročnosti* pri spominjanju pa je Hume Locku bolj naklonjen – spomin osebno identiteto v tem primeru odkrije. Brez spomina nikdar ne bi imeli pojma vzročnosti, saj nam spomin pokaže vzročno posledično vez med našimi različnimi zaznavami, posledično pa se tudi ne bi zavedali verige vzrokov in posledic, ki sestavljajo jaz. Ko pa smo se dokopali do tega spoznanja, pravi Hume, lahko to verigo vzrokov in posledic razširimo onkraj dejanskega spomina in tako menimo, da smo obstajali tudi v tistih časih in okoliščinah, katerih se neposredno ne spominjamo več – to je hkrati tudi odgovor na Lockovo težavo, kako naj dokažemo lasten obstoj v obdobjih, ki se jih več ne spominjamo, če je zgolj spomin tisti, ki nam jamči našo istovetnost.

Ugovori Humu glede osebne identitete so številni. Prvi pomislek lahko izvira iz domnevno neupravičene naturalizacije jaza ali zavesti, kot bi se izrazil Husserl. Humu se očita, da je slep za to, da jaza vendar ne moramo odkriti med zaznavami, kamor se ga sam odpravi iskat, saj je jaz neka vrhovna instanca, ki šele omogoča opazovanje, ter da je Hume globoko protisloven, saj jaz že predpostavlja, ko pravi, da "se" ne mora ujeti. Tukaj je potrebno poudariti, da je Huma mogoče formulirati tako, da dikcijo iz prvoosebnega pripovedovalca prestavimo v tretjeosebnega – potem ni več (Humov) jaz tisti, ki si domišlja, da ne obstaja (kar je seveda protislovje), temveč je nek določen niz povezanih zaznav, ki ima zaznavo X z vsebino, da ta niz zaznav pripada (Humovemu) jazu, prišel do spoznanja, da je vsebina zaznave X zmotna in da niz zaznav ne potrebuje (Humovega) jaza za svoj obstoj, saj so vse zaznave ločene bitnosti, da pa ga (namreč ta niz) v zmoto sili delovanje domišljije. Hume torej ni tako

banalno protisloven, kot se mu rado očita.

Po drugi strani Hume niti ne more pogledati drugam kot med zaznave, saj so te samostojne različne bitnosti, ki sestavljajo duha. Po Humu namreč zaznave niso nekakšne modifikacije jaza in tako nobeno duševno stanje ni intrinzična lastnost jaza, temveč ima samostojno eksistenco. Tako lahko, denimo, jaz primerjamo z gozdom, posamezne zaznave pa z drevesi. Medtem ko je Hume prepričan, da ne moremo govoriti o gozdu, če nimamo posameznih dreves, pa mu kritiki ravno očitajo, da zaradi dreves ne vidi gozda. Vendar Hume ne potrebuje gozda *pred* drevesi, saj njegov obstoj ravno pojasni z drevesi – ni gozd tisti, ki daje obstoj drevesom, temveč drevesa sestavljajo gozd. Kritiki, ki niso zadovoljni s Humovo reifikacijo zaznav, se tako raje zatekajo k drugi primerjavi, kjer je težavneje misliti dele brez celote – kot, recimo, v primeru, ko je jaz ponazorjen z oceanom, zaznave pa z valovi. Kot si ne moremo predstavljati valov brez oceana, tako tudi ne moremo pojmovati zaznav, ne da bi nekomu pripadale. Najbrž ni težko uvideti, da bi tudi s to primerjavo Hume opravil na podoben način kot z gozdom – kar prvotno obstaja, ni ocean, temveč posamezni valovi, ki ga sestavljajo. Ker lahko le-ti bivajo samostojno, bi jim za njihov obstoj bilo nesmiselno dodajati še ocean. Načelni ugovori, da zaznav ne moremo pojmovati kot samostojno bivajočih, ne pripeljejo prav daleč; nasprotno pa postavi pod vprašaj smiselnost njihove samostojne eksistence sledeč ugovor, ki je hkrati ugovor na metodo redukcije.

Ko Hume razpravlja o vlogi *vzročnosti* pri nastanku fikcije jaza, izvede slavno redukcijo osebe na njene zaznave, ki naj bi bila analogna redukciji države na njene državljane, katero so kasneje povzeli logični pozitivisti Dunajskega krožka, v novejšem obdobju pa Derek Parfit. Hume v "Dodatku" na nek analogen način omenja tudi "konstrukcijo" jaza iz posameznih zaznav. Tam pravi, da če si lahko zamislimo življenje z eno zaznavo, zraven te zaznave ne najdemo še pojma jaza ali substance. Če je to res, pravi, potem nam tudi dodajanje drugih zaznav ne bo dalo omenjenih pojmov. Humova teorija jaza kot svežnja zaznav je torej v srčiki redukcionistična. Tukaj pa se začnejo naslednje težave: Daniel Dennett (Biro, 1993) ugovarja, da je lahko redukcija racionalne, razmišljajoče osebe na njene zaznave uspešna le, če jo lahko izvedemo tako, da ne rabimo predpostaviti človečka (homunkul[us]a), ki bi bil nosilec racionalnosti. Da bi redukcija bila uspešna, moramo konstruirati sliko od zgoraj-navzdol *[top-down picture]*, kar pomeni, da pojasnimo racionalne procese s "primitivnejšimi neinteligentnimi" fizikalnimi (mehanskimi) procesi. Da bi se Hume izognil postavljanju človečka, meni Dennett, je zvito predpostavil razmišljajoče zaznave, ki mislijo namesto osebe. Ta rešitev pa je po Dennettovem mnenju prav tako nesprejemljiva[6], Hume pa ni imel druge možnosti, kot da jo jemlje resno.[7] Redukcija jaza na samostojno obstoječe zaznave je potemtakem sicer možna, ni pa ravno smiselna, saj nam nič

[6] Nenazadnje so potem vse zaznave nekakšni človečki (po Humu združeni v državo-jaz), kar nam ponovno ne pove ničesar o nastanku in sestavi inteligentnih procesov.

[7] Biro skuša v tej točki rešiti Huma iz Dennettovih očitkov, kar mu v določeni meri uspe, vendar ključna težava Humove redukcije vendarle ostaja nerazrešena (Biro, 1993: 51-56). O redukcionizmu glede osebne identitete piše tudi Noonan (1991: 118-122), ki opozarja na podobno težavo – duševna stanja ali Humove zaznave ne nazadnje ne moremo imeti za "samostojne bitnosti", ki bi imele neodvisen obstoj, kot to zahteva redukcionizem.

ne pove o nastanku in izvoru človekovih racionalnih sposobnostih.

Pri načelnih ugovorih lahko izpostavimo še naslednjega, ki Humu očita, da je njegova definicija identitete kot stroge *identitas indiscernibilis* nepravilna. Za večino stvari namreč menimo, da lahko utrpijo določene, čeprav seveda ne vse, spremembe – samo spomnimo se Descartesovega voska, ki se lahko "na zunaj" spremeni tako rekoč v celoti, a še zmeraj ostaja istoveten. V primeru osebne identitete, poudarjajo teoretiki, se, denimo, sprašujemo ravno, *kakšne spremembe* lahko utrpi oseba, ne da bi prenehala biti istovetna. Če prikažemo problem osebne identitete na takšen način, potem se zdi Humov podvig že od vsega začetka obsojen na neuspeh. Vendar pa osebne identitete najbrž ravno *ne smemo* prikazati na tak način, vsaj ne v izhodišču. Za opustitev "stroge" identitete se lahko odločimo šele, ko smo pokazali na njene slabosti ali nemara celo protislovja. Dejansko pa odločitev za "strogo" identiteto sprva prinaša manj nevšečnosti kot privzemanje šibke identitete, saj se pri slednji soočamo s ti. mejnimi primeri, kot je, recimo, Tezejeva ladja. Ravno zaradi arbitrarnosti pri določanju kriterija istovetnost predmetov v primeru šibke identitete se Hume odloči za strogo varianto. Tako bi Hume za Descartesov vosek preprosto rekel, da gre za niz različnih povezanih predmetov, ki jim Descartesova domišljija pripiše istovetnost tako, da hlini nek substrat "pod" posameznimi lastnostmi.

Doslej smo obravnavali načelne ugovore, ki se lotevajo Humovih temeljnih predpostavk z drugimi načelnimi predpostavkami – najbrž je jasno, da nas ta pot ne pripelje ravno daleč. Težava je namreč v tem, da lahko primere, ki jih podajamo v prid nekemu načelu, s katerim želimo zavreči nasprotno, enako uspešno opišemo tudi z nasprotnim načelom, kot smo videli v primeru gozda in dreves, oceana in valov ter Descartesovega voska. Na isto stvar lahko evidentno imamo več pogledov – favorizirati pa moramo tistega, ki ima manj notranjih, sistemskih težav. Tako je naslednji ugovor, ki se ga bomo lotili, "sistemski", pokaže pa na temeljno težavo Humovega prikaza delovanja domišljije pri proizvajanju fikcije.

Nekateri filozofi Humu očitajo, da vzročnost in podobnost nista niti (a) nujni niti (b) zadostni razlog za to, da bi s tema relacijama povezane zaznave pripisali lastnemu jazu – (a) vzemimo, da imam zaznavo računalnika, nato pa pogledam na desno in imam zaznavo omare. Po Humu lahko smatram ti zaznavi za svoji le, če sta povezani bodisi s podobnostjo bodisi z vzročnostjo, vendar pa v tem primeru ni jasno, kako bi naj zaznava računalnika povzročila zaznavo omare, niti si ti zaznavi v običajnem smislu nista podobni – po Humovem mnenju ju torej ne bi smel vzeti za svoji, a ju vendarle trmasto pripisujem sebi. (b) Strinjamo se lahko, da so si naše zaznave, kadar opazujemo eno stvar, zelo podobne, kar ne nazadnje ugotovimo po opisu in pogovoru, večkrat pa smo ljudje tudi zapleteni v komuniciranje, kjer, če rečemo zelo poenostavljeno, naše duševne zmožnosti (recimo racionalnega govorjenja) vplivajo druga na drugo – moje vprašanje povzroči vaš odgovor, ta pa znova vprašanje nekoga drugega itd. V slednjem primeru so naše zaznave podobne in medsebojno povzročene, a si jih vendarle ne lastim zgolj jaz. Ker Hume opusti stičnost oziroma zavrne možnost prostorske lokacije zaznav, ostane povsem nejasno, kaj naj bi duhove z enakimi vzročno

posledično povezanimi zaznavami ločevalo v posameznike. Če je ta ugovor dober, ostane Hume brez kakršnekoli vezi, ki bi povezovala zaznave v niz, kot tudi brez ostre meje, ki bi en niz zaznav ločevala od drugega.

Vendar lahko Hume te očitke skuša zavrniti rekoč, da zato, ker "ne vidimo v srce drugega", zaznave drugih ljudi pač niso podobne mojim, moje zaznave pa tudi ne morejo biti povzročene z zaznavami drugih ljudi (ali obratno), ker bi sicer ravno vse te zaznave bile moje. Z drugimi besedami se to sliši, kot da so moje zaznave moje zato, ker so moje. Takšen krožen odgovor pa nam seveda prav nič ne pove. Da bi se Hume rešil te težave, mu preostaneta dve možnosti: ali prizna stičnost kot eno izmed relacij – in s tem zaznave umesti v prostor – ali pa zagovarja povsem neintuitivno predstavo, po kateri lahko ena posamezna zaznava hkrati sestavlja različne duhove. V prvem primeru bi lahko moja zaznava jabolka morda tičala kje v omari med oblačili,[8] v drugem primeru pa bi bilo povsem možno, da bo moj včerajšnji glavobol jutri vaša tegoba, ali celo, da na račun moje gledališke vstopnice v predstavi uživa še kdo drug, ki si z mano deli zaznave tega spektakla.

Kot vidimo, ima Hume s svojim naukom osebne identitete številne, domala nespravljive težave. Tega se prav dobro zaveda tudi sam, kot lahko vidimo v "Dodatku" k *Razpravi*.[9] Njegovo lastno nesoglasje je navdihnilo številne avtorje k različnim interpretacijam. Te so lahko tako različne, da nekateri pravijo, da Hume sploh ni želel zanikati obstoja jaza, ki je edini, kateremu se lahko pripišejo intencionalne lastnosti, značilne za misleča bitja (Biro: 1994), sploh pa ga potrebuje v drugi knjigi *Razprave (O čustvih)*, medtem ko drugi menijo, da je Hume v celoti zanikal jaz in da je protisloven. Najbrž je tukaj pomembno to, da v Humovem času kakšne druge teorije jaza razen kartezijanske in Lockove še niso bile poznane in da ima Hume, ko govori o neobstoju jaza, najbrž v mislih jaz kot samorazvidno danost, ki naj bi spremljala vsa duševna stanja, kot jaz, ki ga izpeljemo. iz *cogito* argumenta. V tem primeru je seveda skeptik in ne priznava obstoja (takšnega) jaza. Po drugi strani pa postavi pozitivno trditev, da je jaz sveženj zaznav, kar seveda še ne pomeni, da jaza sploh ni, temveč pomeni predvsem to, da ni kartezijanskega jaza. Tudi sicer njegova teorija, če pustimo ob strani nekatere predpostavke, denimo istovetnost kot strogo identiteto in zaznave kot samostojne bitnosti, ni daleč vstran od kriterija psihološke kontinuitete osebne identitete – v marsičem je Hume celo pripomogel h kasnejšemu vzpostavljanju tega kriterija, recimo z ugotovitvijo, da spomin ni zadosten garant identitete jaza in da mu je potrebno priključiti še vzročno posledično razmerje med psihološkimi stanji.

[8] Ta trditev je morda preveč ironična – zagovorniki telesnega kriterija osebne identitete bi zaznave lahko preprosto locirali v telo oziroma možgane, vendar moramo vedeti, da je takšna možnost Humu zaprta.

[9] Komentatorji si niso soglasni, v čem naj bi bilo avtorjevo nesoglasje. Po mojem mnenju gre za sledečo težavo – ker Hume razglasi samostojno eksistenco zaznav in načelo, da razumevanje ne odkriva resnične vezi med zaznavami, ne more več pokazati, kaj naj bi zaznave tudi v resnici povezovalo v niz (in ne zgolj njihovih idej v domišljiji). To hkrati pomeni, da, kot ugotavlja tudi Noonan (1991: 98 in 100), Hume potrebuje, če želi pojasniti psihološki mehanizem nastanka fikcije, predhodno ontološko vez, ki še pred delovanjem domišljije povezuje zaznave v niz. Ker pa *"duh nikdar ne zazna resnične povezave med ločenimi bitnostmi"* in jo "mi zgolj *zaslutimo"*, je praktično nemogoče reči, kaj je tista resnična ontološka povezava, ki zaznave veže v sveženj.

HUME ABOUT PERSONAL IDENTITY

In this article author briefly presents Hume's theory of personal identity by stressing its sceptical-constructive moment: the denial of the existence of the self as a fact, of which we are "intimately conscious" and outlining the mechanism which on the basis of relations of resemblance and causation between different perceptions produces the fiction of the identical self. This is followed by a presentation of the most important objections to Hume which are separated into two parts: firstly, the so called "objections to principles", which question Hume's presuppositions. The author tries to show that although these might be correct, they can be confronted in a similar way in which they try to confront Hume. Second are so called "objections to system" which deal with the (in)consistency of the theory. The author remarks that second objections are strong and that Hume's theory as it is can hardly sustain them, what was probably known to Hume himself. In spite of certain difficulties and diverse interpretations, Hume's contribution to the problem of personal identity remains invaluable.

Keywords: David Hume, personal identity, bundle theory of mind, Self.

Literatura

Biro, J. (1993). "Hume's new science of the mind". V Norton, D. F. (ur.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 33-63.

Božičevič, V. (1996). *Filozofija britanskog empirizma*. Zagreb: Školska knjiga, str. 347-480.

Casullo, A. (1999). "Bundle theory". V Audi, R. (ur.), *The Cambridge Dictionnary of Philosophy* (druga izdaja), Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, D. (2004). "O osebni identiteti". *Analiza*, 1-2/VIII, str. xxx-xxx.

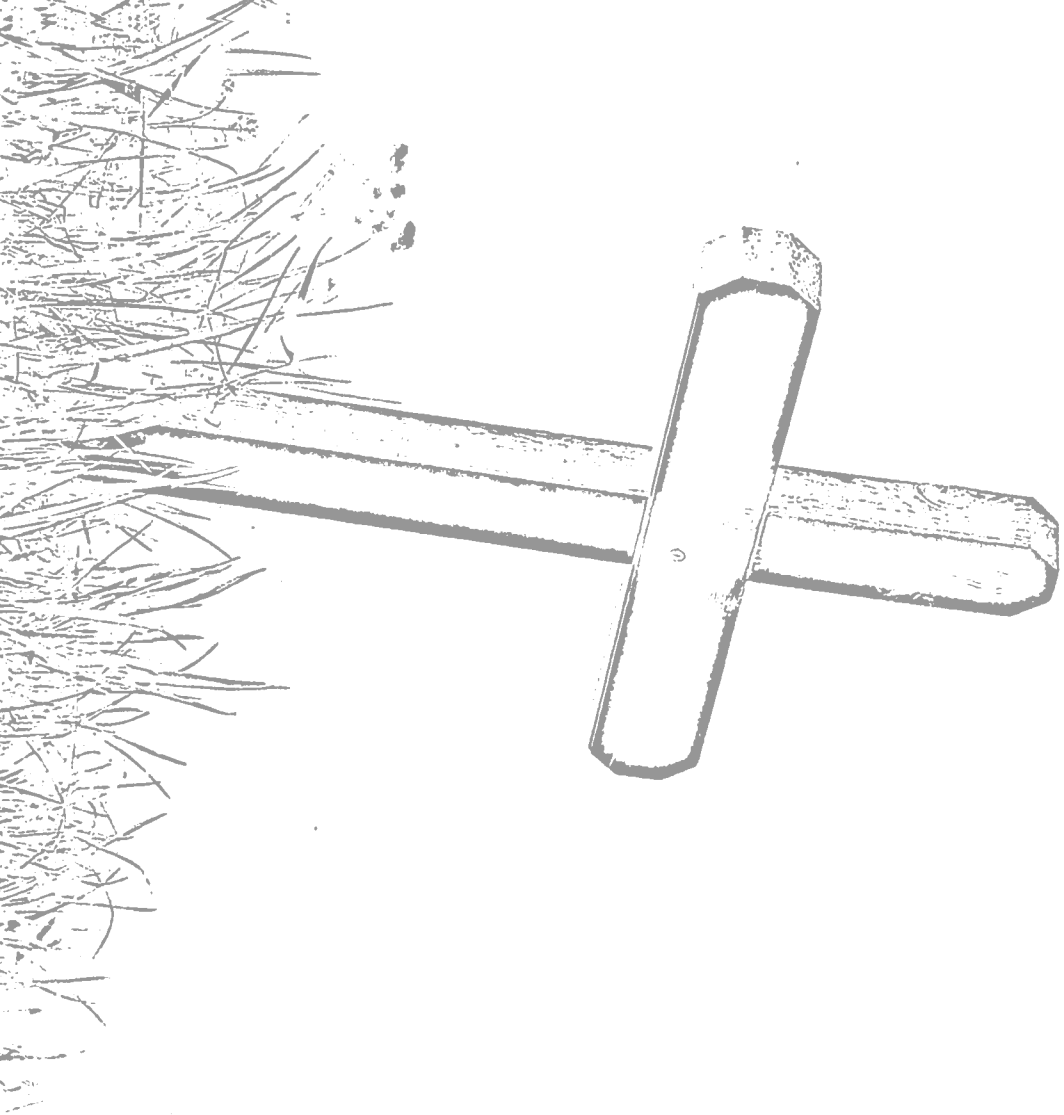
McCann, E. (1997). "History-philosophy of mind in the seventeenth and eighteenth centuries". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell: Oxford, 1997, str. 338-347.

Morrison, K. (1997). "The self*. V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 550-558.

Noonan, H. W. (1991). *Personal Identity*. London: Routledge.

Petrovič, G. (1956). "Pogovor". V Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu* (prevedel Vidan I.), Zagreb: Kultura, str. 213-257.

Rosenberg, A. (1993). "Hume and the philosophy of science". V Norton, D. F. (ur.), *The Cambridge Companion to Hume,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 64-89.



Filogeneza človekove jezikovne zmožnosti

Sašo Živanović
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

O RAZVOJU JEZIKA

V pričujočem članku se ukvarjamo s filogenezo človekove jezikovne zmožnosti. V prvem razdelku predstavimo problematiko. V drugem razdelku sledi recenzija knjige *Lingua ex Machina,* precej priznanega in citiranega interdisciplinarnega dela nevropsihologa Williama H. Calvina in jezikoslovca Dereka Bickertona. V tretjem razdelku najprej poskusimo pojasniti, kaj je osnovna napaka mnogih teorij, ki se ukvarjajo z odnosom možgani-jezik oziroma evolucijo jezika: ignorirajo spoznanja sodobnega jezikoslovja. Nato opišemo bistvo minimalističnega programa Noama Chomskega: hipotezo, da je skladnja naravna posledica robnih pogojev, ki jih postavljata konceptualno intencionalni in fonološki sistem v možganih. Naposled raziščemo, kakšne so posledice minimalističnega programa za evolucijo jezika, in zaključimo, da je zadnji večji korak v razvoju jezika moral biti fonološki sistem.

Ključne besede: evolucija, jezik, jezikoslovje, kognitivne znanosti, minimalizem, fonologija.

1 Predstavitev problema

V sestavku bi se rad dotaknil vprašanja o filogenezi jezika: kako in zakaj se je razvila kognitivna sposobnost človeka, ki jo imenujemo jezik? Da bi dobilo pomen, ga je treba postaviti v širši okvir, ki ga povzemam po Chomskem (2002b: 63-64), ki v začetku svojega članka postavi tri teze:[1]

(1) Teza, da so možgani sedež uma (in zato tudi jezika), obstaja v različnih formulacijah – a je bistveno nespremenjena – že vsaj od osemnajstega stoletja.

(2) Metodološka teza pravi, da bi morali komunikacijo v živalskem kraljestvu, vključno s človeškim jezikom, proučevati iz naslednjih štirih perspektiv:

(a) Iskati mehanizme, ki komunikacijo implementirajo (psihološke in fiziološke) – *mehanistična* perspektiva.

(b) Razvrstiti faktorje na genetske in okoljske, čemur se prav tako lahke približamo s psihološkega ali fiziološkega stališča – *ontogenetska* perspektiva.

[1] Formulacije teh tez Chomsky tudi navaja: avtorstvo prve pripada nevrologu Vernonu Mountcastlu, drugo je formuliral etolog Mark Hauser v delu *Evolution of Communication (Razvoj komunikacije),* tretjo pa kognitivni nevrolog C. R. Gallistel.

(c) Najti prilagoditvene posledice določene lastnosti in njene učinke na preživetje in razmnoževanje – *funkcionalna* perspektiva.

(d) Razkriti evolucijsko zgodovino vrst, tako da bi lahko strukturo te lastnosti ocenili v luči potez naših prednikov – *filogenetska* perspektiva.

(3) Tretja teza je modularni pogled na učenje, ki je dandanes v nevroznanostih standarden. Možgani vsebujejo specializirane organe, ki so računsko specializirani za reševanje določenih tipov problemov. Rast in razvoj teh organov, ki jo včasih imenujemo učenje, je posledica notranje usmerjanih procesov in učinkov okolja, ki sprožijo in oblikujejo razvoj. Ena takih komponent možganov je jezikovni organ.

Po zgornji klasifikaciji sta tema pričujočega sestavka filogenetski in v precejšnji meri tudi funkcionalni vidik raziskovanja jezika, seveda pa je to praktično nemogoče brez poznavanja rezultatov, ki jih dajejo raziskovanja jezika z mehanistične ter ontogenetske perspektive. Moje razmišljanje bo seveda predpostavljalo veljavnost teze, da so sedež uma možgani, ter teze o modularnem pogledu na učenje.

Teorij, ali bolje rečeno hipotez o razvoju jezika, je veliko – vsekakor preveč, da bi jih lahko v pričujočem tekstu vse opisal, kaj šele objektivno ocenil. Zato se bom raje lotil podrobne kritike ene same knjige, in sicer relativno priznanega in citiranega interdisciplinarnega dela Bickertona in Calvina, in na podlagi le-te poskušal pojasniti, kaj je po mojem mnenju fundamentalna napaka mnogih teorij, ki se ukvarjajo z odnosom možganijezik ali razvojem jezika.

2 *Lingua ex Machina*

2.1 Obnova

Nevropsiholog William H. Calvin in jezikoslovec Derek Bickerton nam v knjigi *Lingua ex Machina*, podnaslovljeni *Reconciling Darwin and Chomsky with the Human Brain*, ponudita svojo teorijo razvoja jezika in z njim povezanih sprememb v strukturi človeških možganov. Knjiga je struktuirana kot dialog – vsako poglavje je v večini delo enega od avtorjev, s krajšimi vložki drugega.[2]

Splošen pogled avtorjev knjige na jezik je podnaslovu primeren. Menita, da je jezik biološko pogojena, za človeško vrsto značilna[3] in genetsko prenosljiva kognitivna zmožnost. V knjigi želita podati scenarij razvoja te kognitivne sposobnosti, ti. jezikovnega organa, ki bi bil strogo (neo)darvinističen, tj., ki se ne bi, na primer, skliceval na makromutacije ali deklariral za selektivni evolucijski pritisk komunikacije kot take, temveč bi uporabljal le splošno priznane (neo)darvinistične prijeme, kakršna sta, na primer, eksaptacija in Baldwinov efekt. Tovrsten podvig, pravita, je nemogoče izpeljati brez

[2] Da se izognem neprestanemu ponavljanju dolge oblike reference knjige (Calvin in Bickerton, 2000) in da istočasno navedem, kateri izmed avtorjev je pisec citata, bom reference citiral v obliki (posamezni avtor, leto: stran).

[3] Da je jezik značilen za človeško vrsto, trdi le Bickerton. Calvin to na straneh 181-182 eksplicitno zanika.

(podrobnega) poznavanja organizacije človeških možganov, zato napovesta, da bosta poskusila razložiti tudi to.

2.1.1 Protojezik in tematske vloge

Začne se s protojezikom, vmesno stopnjo med odsotnostjo jezika in naravnim človeškim jezikom, katerega obstoj Bickerton stipulira že v svojih prejšnjih delih. "Stavki" protojezika so, grobo rečeno, zgolj nestrukturirani skupki besed. Natančne definicije protojezika Bickerton ne poda, trdi pa, da so mu podobni jezikovni poskusi opic, ki so jih poskušali naučiti jezika, zgodnji stadiji pidžin jezikov in govor do dve leti starih otrok.

Značilnosti teh protojeziku podobnih sistemov komunikacije so kratki nizi besed, možnost izpusta katerekoli besede ter odsotnost standardnega besednega reda, kompleksnih struktur in v veliki meri tudi slovničnih besed.

Bistvena razlika med stavkom v protojeziku in pravem jeziku je v hierarhični organizaciji, ki je v protojeziku povsem odsotna. Ključ do le-te pa so, kot pravi Bickerton, tematske vloge (vršilec dejanja, prizadeto ipd.), ki omogočijo učinkovito razčlenjevanje *[parsing]* stavkov. V jezikoslovnem dodatku poskuša Bickerton s svojo teorijo tematskih vlog izpeljati oziroma razložiti rezultate tvorbene slovnice, natančneje minimalističnega programa.

Protojezik se je razvil pred približno dvema milijonoma let. Bickerton se ne strinja z večinskim mnenjem sodobnih strokovnjakov, da je nastanku protojezika botrovala družbena inteligenca.[4] Razlog je ta, da je družabno življenje opic prav tako pestro kot naše, zato bi selektivni pritisk v obliki družabnega življenja obstajal pri večih vrstah primatov, ne le pri ljudeh, in bi zato pričakovali vsaj zametke jezika tudi pri drugih primatih. Bickerton zato predlaga ustreznejši selektivni pritisk; takega, ki je vplival zgolj na hominide. Le-ti so namreč za razliko od (prednikov) opic živeli v savanah, kar ima za posledico naslednje težave:

Travnate savane so raj za plenilce, naravnih pribežališč (na primer dreves) je malo. Za boj slabo opremljeni hominidi so morali mnogo časa posvetiti odkrivanju in izogibanju plenilcem.

Virov hrane je malo (hominidi ne jemo trave) in še ti so razkropljeni po prostranem področju. Zapomniti si je treba, kje in kdaj raste kaj užitnega ter kako uloviti kakšno manjšo žival.

Podani sta tudi zgodbi,[5] ki ilustrirata koristnost protojezika pri življenju pod podanimi pogoji, in ki celo stipulirata, da naj bi bile prve besede konkretne stvari označujoči samostalniki (recimo "leopard" in "mamut"). Bickerton poudari, da podatki iz usvajanja jezika prav gotovo podpirajo to teorijo, ne pa socialne, po

[4] T.i. socialno tezo o razvoju jezika zagovarja tudi mnogo znanstvenikov, ki se ne strinja z Bickertonovo idejo o protojeziku. Ti seveda verjamejo, da je bila družbena inteligenca selektivni pritisk za razvoj "pravega" jezika.

[5] Bickerton priznava, da to več kot zgodbi prav zares nista (en scenarij bi bil prav tako verjeten kot drug, potrditi ali ovreči jih ni mogoče), vendar izziva zagovornike socialne teorije, naj poskusijo podati vsaj en verjeten scenarij.

kateri bi, če bi jo jemali dosledno, prvi besedi najbrž morali biti “prosim” in “hvala.” Calvin pripomni še, da ni niti nujno, da je bila prva oblika jezika vokalna; lahko bi bila bolj podobna današnjim znakovnim jezikom, ki jih uporabljajo gluhonemi, kot pa bolj razširjenim govorjenim jezikom.

Vendar protojezik še ni jezik, kot ga poznamo danes. Manjka mu skladnja. Bickerton predlaga, da je socialna inteligenca, čeprav ni vplivala na razvoj protojezika, vseeno bila selektivni pritisk, ki je favoriziral razvoj skladnje.

Predvsem v vrstah z večjimi možgani prihaja do tvorjenja zvez med posamezniki, kar za sodelujoča oziroma sodelujoče posameznike poveča možnost preživetja in širjenja genskega materiala. Vendar mora biti, da bi bila uspešna, pomoč vzajemna, in to Bickerton imenuje *vzajemni altruizem.* Da bi le-ta deloval, si mora biti posameznik zmožen zapomniti, katere prijatelje ima, kaj jim dolguje in kaj oni njemu, in, najpomembneje, sposoben mora biti zaznati, ali ga kdo goljufa, tj., ali mu uslug ne vrača z enako mero. Za implementacijo takšnega računovodstva (poleg predpogoja, da mora biti zmožen razlikovati posameznike in dejanja) potrebuje tematske vloge.

Ko se je protojezik združil s tematskimi vlogami, se je rodila skladnja. Najbrž še ni bila takšna kot danes, ko smo mnogo bolj birokratski in uporabljamo kopico slovničnih besed, ki nam označujejo skladenjsko strukturo. Le-te so se razvile kasneje, z baldvinsko evolucijo, ko je skladnja sama postala selektivni pritisk.

Prišli smo do navideznega paradoksa. Protojezik je star dva milijona let, tematske vloge so še starejše, skladnja pa je domnevno stara šele okoli 150.000 let. Zakaj je do združitve protojezika in tematskih vlog prišlo tako pozno? Na to vprašanje odgovori Calvin, toda šele po tem, ko nas spozna s strukturo in delovanjem možganov.

2.1.2 Možgani

Calvin najprej poda grob oris anatomske zgradbe možganov. Za jezikoslovca je pomemben predvsem podatek, da se glagoli, ki so povezani z dogodki, najverjetneje “nahajajo” v čelnem režnju velikih možganov (Brocovo področje), samostalniki in pridevniki, ki so povezani s kategorizacijo, pa v senčnem režnju (Wernickerjevo področje). Obe področji sta povezani z “drugim največjim nevronskim kablom” v možganih, imenovanim *arcuate fasciculus.* Zatem se Calvin posveti razlagi, kako naši možgani shranjujejo spomine. Pri tem loči kratkoročni spomin, kjer so podatki predstavljeni s časovno prostorskim vzorcem sprožanja nevronov, in dolgoročni spomin, ki je distribuirane narave in je implementiran s spreminjanjem učinkovitosti sinaptičnih povezav med nevroni (gre torej za izključno prostorski vzorec).

Kot je nakazano že v prejšnjem odstavku, dobijo nevroni pomen šele v skupinah, ki jim Calvin pravi “zborčki”. Vsak nevron lahko “poje” v več takih “zborčkih”. “Pesem zborčka” je časovno prostorski vzorec sprožanja nevronov, Calvin za njeno ponazoritev poda analogijo z igranjem klavirja.

Po njegovi teoriji so nevroni v možganski skorji organizirani v približno 0.5

milimetra široke šestkotnike (v vsakem je približno 30.000 nevronov, ki delujejo v skupinah po približno sto), ki so medsebojno sinhronizirani, tj. "pojejo isto pesem". Do sinhronizacije naj bi prišlo zato, ker se del aksonskih vej piramidalnih[6] nevronov širi lateralno glede na možgansko skorjo, pri čemer se od vsake take veje približno vsakega 0.5 mm odcepijo krajše stranske veje.

Oglejmo si organizacijo omenjenih sinhroniziranih šestkotnikov. Calvin meni, da je le-ta "osnova delovnega spomina in izvrsten kandidat za ponazoritev, kako v možganih deluje darvinski proces[7] za izboljševanje kvalitete" (Calvin, 2000: 82, moja opomba). Pogoji, ki so nujno potrebni za darvinski proces, so naslednji:

1. karakteristični vzorec A, ki ga je možno
2. kopirati, z
3. občasnimi variacijami A' ali komponiranjem, kjer
4. populaciji Ajev in A'jev tekmujeta za omejeno ozemlje, njuna relativna uspešnost pa se meri z
5. mnogovrstnim okoljem, kjer je
6. naslednja generacija različic primarno osnovana na bolj uspešni od trenutnih populacij (Darwinov princip dedovanja).

Poglejmo, zakaj je "boj" šestkotnikov v možganski skorji res primer darvinskega procesa. Časovno prostorski vzorec v šestkotniku je bitnost (pogoj 1), ki jo kopiramo (pogoj 2). Ko so mozaiki manjši, zlahka pride do napak pri kopiranju, zlasti na robu mozaika (pogoj 3). Področje možganske skorje je omejeno, zato v primeru, ko se pojavi več vzorcev, pride do tekmovanja za korteksni prostor (pogoj 4). Okolje tvorijo trenutne čutne zaznave, spomini, trenutne količine nevromodulatorjev ipd. (pogoj 5). Darwinov princip dedovanja velja zato, ker imajo uspešnejši vzorci več korteksnega ozemlja, ki ima potemtakem več roba, kamor se vzorec lahko širi (pogoj 6).

Čutne zaznave so zakodirane s časovno prostorski vzorci sprožanja nevronov, ljubkovalno rečeno z "nevronskimi pesmimi". Pri tem se pojavi problem multiplih modalnosti. Kodov za, na primer, glavnik je lahko veliko (izgled, otip, karakteristični zvok, izgovor/percepcija, zapis itd.). Vsak kod je drugačen prostorsko časovni vzorec sprožanja nevronov. Kako vemo, da gre v vseh primerih za isto stvar, tj. glavnik?

Deli možganske skorje, ki so zadolženi za različne modalnosti, morajo med seboj komunicirati. Vendar pri tej komunikaciji nastopi težava. Vsak akson v, recimo, *arcuate fasciculusu*, se na koncu razcepi v milimeter široko delto, kar povzroči motnje v prenosu vzorca – s Calvinovimi besedami je taka povezava *nekoherentna*. Nekoherentnost povezav postane resen problem šele tedaj, ko

[6] Na strani 77 je omenjeno, da vsak piramidalni nevron prejme okoli 10.000 sinaptičnih povezav. Od tega jih je 8.000 vzburjevalnih (od piramidalnih nevronov) in 2.000 zaviralnih (od zvezdastih nevronov), vendar je pri razpravi o lateralnem povezovanju nevronov na straneh 79-82 govora le o piramidalnih.

[7] Naravna selekcija je zgolj poseben primer darvinskega procesa, ki operira na nivoju bioloških vrst in katere čas se meri v tisočletjih.

želimo zmoten vzorec poslati nazaj, saj se na izhodišče vrne dvakrat zmoten (in zato uporaben šele po dolgem učenju).

Avtorja menita, da je nekoherentnost korteksnih povezav tista, ki je onemogočila takojšnjo uporabo tematskih vlog v protojeziku. V protojeziku naj bi koherentnost povezav ne bila potrebna, saj izgovarjamo besede eno po eno in jih ni treba predhodno združiti kot v pravem jeziku.

Ljudje pa nekoherentnim povezavam navkljub vendarle govorimo ... Kako z neustrezno nevroanatomijo vseeno dosežemo koherentnost? Potrebna je kritična masa nevronov-pevcev v korteksnem zboru: ob (zaenkrat zgolj teoretični) predpostavki, da se aksoni na koncu razvejajo v koncentrične kroge,[8] se kljub nejasnosti povezave v sprejemni korteks prenese nekaj primerkov originalnega vzorca, ki služijo kot seme (če je le resonanca v sprejemnem korteksu dovolj dobra). Rečemo, da je tako dosežena *korteksno korteksna koherenca.*

Dosega zgoraj omenjene korteksno korteksne koherence vodi do *univerzalnega možganskega koda,* tj. do vzorcev sprožanja nevronov, ki so enaki za vso možgansko skorjo. Isti kod za, recimo, jabolko, se uporablja v različnih predelih možganov, ki so zadolženi za okus, obliko, vonj, izgovorjavo itd. Univerzalni kod omogoča sprotno tvorbo novih, še nepoznanih asociacij brez dolgotrajnega učenja ekvivalenc kodov, ki jih je potrebno vzpostaviti za vsak par kodov posebej. Zato je kot naročen za jezik, ki je poln nikoli prej videnih asociacij, kot sta "kvadratno modri paradižnik" (Calvin, 2000: 96) ali slavni stavek Noama Chomskega "Colorless green ideas sleep furiously".

Da bi spoznali, kako in zakaj smo ljudje v filogenetskem razvoju dosegli korteksno korteksno koherenco, moramo najprej uvideti, da obstaja povezava med tvorjenjem in izreko stavka ter načrtovanjem in izvedbo meta (recimo meta kamna). Calvin našteje vrsto podobnosti med paroma procesov (potreba po kvaliteti, natančnosti, hitrosti; reprezentaciji načrta in stavka sta binarni drevesi, ki zadoščata določenim omejitvam) in predlaga, da si načrtovanje metov in jezikovna zmožnost delita darvinski stroj.

Natančnost le-tega se izboljšuje z večanjem uporabljene površine možganske skorje. To je mogoče doseči (i) z lateralnim širjenjem in/ali (ii) s koherentno povezavo z nezasedenim območjem korteksa. Potreba po čimbolj učinkoviti uporabi darvinskega stroja (za metanje, govorjenje ali kako drugo mentalno dejavnost – odvisno od trenutnih pritiskov okolja) bi lahko torej bila gonilni dejavnik za razvoj vse večjih možganov:

> "Pogosta uporaba darvinskih strojev v čelnem režnju (večinoma za načrtovanje balističnih gibov) vodi do vzpostavljenja koherentne povezave v *arcuate fasciculusu* in vsej možganski skorji skupnega univerzalnega časovno prostorskega koda, tako da se lahko v trenutkih, ko se ne meče, ukvarjajo z vloženimi frazami in stavki drugi darvinski stroji, ki so lahko precej oddaljeni od stroja za (polno sestavljen) simfonični [tj. glavni]

[8] Polmeri teh krogov morajo biti večkratniki širine korteksnih šestkotnikov, ki znaša približno 0.5 mm. (glej Calvin, 1996: VIII)

stavek." (Calvin, 2000: 169)

2.1.3 Povzetek evolucije jezika

Iz vzajemnega altruizma se razvijejo tematske vloge.

Protojezik se razvije zaradi težavnosti prehranjevanja in izogibanja predatorjem v življenjskem okolju hominidov – savani, ne pa zaradi družabnega življenja.

Zakaj ni takoj prišlo do uporabe tematskih vlog v protojeziku? Zaradi pomanjkanja koherentnih povezav – zanje rabimo večje možgane.

Pojavi se selektivni pritisk za večanje možganov v obliki potrebe po dobrem metanju (pritisk je zelo dober zaradi mnogokratne uporabnosti), sčasoma pa tudi protojezik in družabno življenje favorizirata večje možgane, ker je potrebno shraniti in procesirati večjo količino informacij.[9]

Ko postanejo možgani dovolj veliki, da lahko simultano opravimo tri stopnje združevanja besed, so lahko stavki dolgi že do 8 besed, kar prvič pomeni prednost pred protojezikom. Nato pride do Baldwinovega efekta: naši predniki so si izmišljevali načine, kako narediti stavke razumljivejše, najboljši načini pa so se okrepili z nevralnimi adaptacijami, na katerih je potem operirala naravna selekcija in ustvarila principe, kot sta, na primer, "ni argumenta brez neargumenta" in princip praznih kategorij (Bickerton, 2000: 203). Z izjemo razlik v slovarju je to že jezik, ekvivalenten današnjemu.

2.2 Razprava

Lingua ex Machina je amalgam že prej znanih idej dveh znanstvenikov, spretno sestavljenih, da ne motijo ene drugih. Bickerton prispeva svoj protojezik (Bickerton, 1990), Calvin pa svoj načrtovalec metanja oziroma (ne)koherentnost povezav (Calvin, 1996).

Bickerton stipulira obstoj stabilne vmesne faze v razvoju človeškega jezika: protojezika. Če odštejemo Bickertonovo intuicijo, da "bi bilo zelo neverjetno, če bi se jezik, kot ga poznamo, razvil pred kratkim in v enem koraku" (Bickerton, 2000: 104), ostanejo edina motivacija za postulacijo vmesne stopnje naslednji sistemi komunikacije: jezikovna produkcija ob jeziku vzgojenih opic, pidžin jeziki in govor do dve leti starih otrok. Zakaj naj bi ti načini komunikacije bili podobni protojeziku, v knjigi ni razloženo. Tudi sam ne najdem argumentov v podporo tej podobnosti, pač pa ni težko navesti kakšnega protiargumenta.

Namreč, če bi jezikovna zmožnost kakšne vrste opic bila popolnoma enaka protojezikovni zmožnosti, bi pričakovali, da bi ta vrsta opic protojezik uporabljala tudi v naravi, vendar tega empirični podatki ne potrjujejo. Ugovor, da v naravi opice pač niso izpostavljene (proto)jeziku, ne vzdrži vode: če bi bila korespondenca popolna, bi moral protojezik pri opicah "oživeti" samodejno, saj

[9] Za razliko od mnogih ostalih selektivnih pritiskov ima ta (pa tudi vzajemni altruizem) zelo dolgo krivuljo rasti : nikoli ni slabo znati metati še dlje in še natančneje. Se posebej močan pa je bil zaradi nestabilnosti zemeljske klime (nenadnih ohladitev), ki je povzročila fragmentacijo hominidnih skupin.

se tudi pri ljudeh ni moglo zgoditi drugače. Tudi če opice posedujejo del protojezikovne zmožnosti, je manjkajoči del potrebno karakterizirati – v jezikoslovnih in/ali nevroloških terminih -, ne pa pomesti pod preprogo, rekoč, da gre za "takšne epigenetske vidike, kot je usvajalnost" (Calvin, 2000: 182).

Bickertonova trditev, da je govor do dve leti starih otrok podoben protojeziku, v sebi skriva predpostavko, da ontogenetski razvoj posnema filogenetskega, kar preprosto ni res.[10] Tega se Bickerton sicer zaveda, vendar se argumentu vseeno noče odreči:

> "Seveda ni splošnega zakona, da ontogenetski razvoj posnema filogenetskega – vendar ga včasih vendarle, če za to obstajajo dobri razlogi." (Bickerton, 2000: 206)

To, kaj naj bi v našem primeru bili "dobri razlogi", pa žal zamolči.

Calvin k razumevanju nevrološke podlage protojezika in evolucijske poti do njega ne prispeva kaj dosti. Še največ je govora o multimodalnostnem vidiku besed (2. poglavje), vendar razprava žal ne zaide v nevrološke tehnikalije kot kasneje, ko je govora o nevrološki podlagi skladnje.

Bickerton se v vlogi interdisciplinarnega sodelavca odreže bolje kot njegov partner, saj ve, zakaj želi uporabiti Calvinov koncept (ne)koherentnih povezav: ko je v razvoju dosežena korteksno korteksna koherenca, se tematske vloge, ki so prisotne že prej, lahko uporabijo v protojeziku. S tem se rodi skladnja, zato je to bistveni korak na poti do pravega jezika.

Menim, da se zgoraj opisano v razvoju jezika ni moglo zgoditi. Razlog je naslednji. Če opisani razvoj drži, smo ljudje edina živa bitja, ki so dosegla korteksno korteksno koherenco, iz česar sledi, da je ni dosegel niti skupni prednik ljudi in opic. Pa vendar Bickerton na osnovi današnjega pestrega družabnega življenja nekaterih vrst opic predpostavlja, da je že naš skupni prednik posedoval tematske vloge.[11] V predlaganem postopku razvoja jezika se torej skriva predpostavka, da za uporabo samih tematskih vlog (ločenih od jezika) koherentne možganske povezave niso potrebne. Menim, da je taka predpostavka napačna: če je vloga koherentnih možganskih povezav v jezikovnem procesiranju takšna, za kakršno jo ima Calvin, potem so koherentne možganske povezave potrebne že za uporabo samih tematskih vlog. Le-ta namreč zahteva dvosmerno komunikacijo med predikatom in njegovimi argumenti, torej dvosmerno komunikacijo med deli možganske skorje, ki pa je uspešna le v primeru koherentnega delovanja povezav.

Zgornje sklepanje nas seveda prisili v zaključek, da je skupni prednik ljudi in

[10] Dotično hipotezo je prvi postavil Ernst Haeckel leta 1868 v svoji knjigi *Natürliche Schöpfungsgeschichte (Naravna zgodovina stvarjenja)*, vendar je kmalu postalo jasno, da je hipoteza neveljavna. Izkazalo se je celo, da je bil slikovni material, uporabljen v članku, poneverjen. Vendar, kot pokaže hiter pregled spletnih strani, ogromno ljudi – tako laikov kot strokovnjakov – v hipotezo še vedno verjame, še več, v njeno resničnost sploh ne dvomi; marsikje je celo sestavni del učnega programa. S sklicevanjem nanjo – pa čeprav malce obotavljivo – dela Bickerton škodo biološki znanosti.

[11] Bickerton pravzaprav trdi, da je naš skupni prednik posedoval socialni račun, iz katerega so se tematske vloge razvile, vendar nikjer ne postavi jasne ločnice med pojmoma, zato se bom v razpravi omejil na rabo v jezikoslovju sprejetega termina "tematska vloga".

opic že posedoval koherentne možganske povezave (če kaj takega sploh obstaja in je pomembno za jezikovno procesiranje), sicer današnje opice ne bi mogle imeti tako pestrega in naši vrsti podobnega družabnega življenja, kot ga imajo. Protojezik se je torej razvil *za* tematskimi vlogami in koherentnimi povezavi, posledica česar je, da je do uporabe tematskih vlog na protojeziku prišlo nemudoma. To pa seveda pomeni, da stopnja protojezika, kot ga definira Bickerton, sploh ni obstajala (oziroma vsaj ni bila stabilna).

Morda je dosedanja razprava dala vtis, da so ideje avtorjev knjige v celoti neposrečene. Menim, da temu ni tako – neposrečen je zgolj poskus njihove združitve. V originalnih idejah obeh avtorjev najdemo predloga, ki sta prav zagotovo vredna nadaljnjega razmisleka in raziskav.

Bickerton v 9. poglavju opiše selektivni pritisk, ki je po njegovem mnenju favoriziral razvoj jezika. Menim, da ima popolnoma prav, ko trdi, da ta pritisk ni mogla biti družabna inteligenca ali uporabnost komunikacije kot take, temveč nek okoljski dejavnik, ki je med vsemi primati deloval zgolj na hominide. Čeprav (za zdaj) ni mogoče hipoteze ne dokazati ne ovreči, se zdi predpostavka, da so ta selektivni pritisk bili težki življenjski pogoji v savanah, kot so opisani v 9. poglavju, zelo verjetna; k njej nimam pri pomb.

Bistvena Calvinova ideja se mi zdi stipulacija obstoja darvinskih procesov ki delujejo v možganih v kratkih časovnih okvirih:

> "Moj [Calvinov] neokorteksni darvinski stroj ponuja način, kako se izogniti problemu malega človečka v glavi, saj darvinski proces eksplicitno razloži kreativnost, razumevanje, podzavestne misli in način, kako bi se naša pozornost lahko pomikala s teme na temo, vse brez osrednjega odra ..." (Calvin, 2000: 154)

Hipoteza je pogumna, njeno preverjanje oziroma ovračanje bo verjetno zahtevno, tako zaradi izjemnih težav pri spremljanju možganskih procesov kot tudi zaradi (morebitnega) pomanjkanja konkretnih napovedi. Kljub temu menim, da je to hipoteza, s katero se je vredno ukvarjati in jo preverjati – tako z nevrološkimi podatki kot tudi s podatki iz raziskav jezika, vida ipd.

V zvezi s hipotezo možganskega darvinskega stroja in z njim povezanega koncepta koherentnosti možganskih povezav bi rad opozoril na dva rahlo sumljiva podatka, na katera se Calvin opira pri postavljanju svojih hipotez:

(1) V sedmem poglavju je opisana organizacija medsebojnih povezav piramidalnih nevronov možganske skorje z naslednjimi besedami:

> "Akson se obnaša kot ekspresni vlak, spušča mnoge vmesne postaje in oddaja sinapse le kadar je 0.5, 1.0 ali 1.5 mm oddaljen od visokega dendrita (včasih nadaljuje še nekaj milimetrov, pri čemer se drži celih večkratnikov osnovne razdalje 0.5 mm)." (Calvin, 2000: 79-80)

Na spletni strani www.sciencesbookreview.com je najti – žal nepodpisan, kar mu seveda zmanjšuje kredibilnost – komentar na zgornji citat: "To je gola laž."

Zanimivo je, da se magična razdalja 0.5 mm pojavi tudi v Loritzevi knjigi, in sicer v popolnoma drugačnem kontekstu:

> "Akson tipične *zaviralne* korteksne zvezdaste nevronske celice bi lahko imel radialni doseg 0.5 mm ..." (Loritz, 1999: 127, moj poudarek)

(2) Kot je že bilo omenjeno v opisu devetega poglavja, je za dosego koherentnosti povezav navkljub neposrečeni nevroanatomiji (človeških) možganov potrebna posebna organizacija aksonove delte:

> "... je dejansko mogoče poustvariti sosednje primerke koda A nejasnostim navkljub – če je le (in to je trenutno teoretična predpostavka, ne podatek; glej Calvin, 1996: VIII) delta aksona v sprejemnem delu možganske skorje tudi gnezdena množica koncentričnih krogov ..." (Calvin, 2000: 97)

Glede na to, da je ta predpostavka absolutno *bistvena* za pravilnost sklepanja, bi bilo pričakovati, da bo kmalu preverjena (ali ovržena). Vendar je knjiga *Cerebral Code* izšla leta 1996, *Lingua ex Machina* pa leta 2000, torej Calvinu v (vsaj) štirih letih ni uspelo preveriti veljavnosti predpostavke, zato se bojim, da gre v tem primeru s Calvinove strani za metodološko nekorektnost. Hipotezo, ki (radikalno) ne ustreza empiričnim podatkom, je pač treba spremeniti oziroma zavreči.

Pohvalno in pomembno je tudi, da avtorja zavračata postopnost v razvoju skladnje (za razliko od večine zagovornikov socialnih teorij). Njuno nasprotovanje gradualizmu je najjasneje izraženo že v uvodu:

> "... možgani so končno zabrneli zaradi ene pomembne izboljšave, ki je, skupaj s tem, kar je že bilo prisotno, dala možganom skladnjo." (Calvin, 2000: 11)

S tem se avtorja približata viziji možganske implementacije skladnje, kot jo zagovarja Noam Chomsky, in posledično najbrž tudi njegovi viziji njenega razvoja – o tem, zakaj je to dobro, bo govora v naslednjem poglavju.

Za zaključek razprave bom komentiral še nekaj izbranih delčkov besedila, ki žal kažejo na to, da je kljub trudu obeh avtorjev na področju interdisciplinarnega sodelovanja še veliko možnosti za napredek.

Calvin na strani 63 meni, da bi bilo dobro predpostaviti, da se slovnične besedice in nepravilne oblike glagolov in samostalnikov nahajajo v istem delu možganov. Čeprav je res, da so tako slovnične (funkcijske) besedice kot tudi nepravilne oblike glagolov in samostalnikov na nek način posebne, je ti dve skupini besed s stališča jezikoslovca absurdno klasificirati v isto skupino (ob izvzetku pravilnih oblik leksikalnih besed).

V 7. poglavju poskuša Calvin ilustrirati delovanje darvinskega stroja – katerega pravo moč sicer vidimo v "divergentnem razmišljanju" (Calvin, 2000: 86) – na primeru slabo slišane besede. O besedi vemo le, da je oblike "b-ali-p, 1, neidentificiran samoglasnik, ck", slišimo pa jo v kontekstu "a big dog".

Calvinov prvi komentar je, da se lahko zgodi, da je že prvi kandidat, ki se ga

spomnimo, po pragmatičnih kriterijih tako "pravi", da ni potrebno nobeno darvinsko tekmovanje. Glede na to, da Calvin predpostavlja, da darvinski procesi potekajo marsikje v možganih, bi si človek predstavljal, da bodo tudi ti (sicer nedefinirani) pragmatični kriteriji implementirani z njihovo pomočjo. A dovolj – vrnimo se k fonološkemu procesiranju.

Problem, ki ga Calvin in Bickerton pri tem primeru ne opazita, je tudi določanje besednih mej. Glasovna veriga (le-ta, mimogrede, ni zaporedje diskretnih fonemov) ne pride v naše uho razsekljana v besede; to moramo storiti sami, zato je opisana situacija bolj podobna testu iz angleškega jezika kot pa življenjski situaciji. Ena od glavnih nalog fonološkega sistema je določanje besednih oziroma fraznih mej in se najverjetneje dogaja *vzporedno* z razpoznavanjem besed.

Če predpostavimo, da ni problema besednih mej, in domnevamo, da ima vzorec, ki ga avtorja podata kot reprezentacijo slabo slišane besede, fonološko realnost, iz vzorca s postopkom nepopolnega kopiranja – le-ta uporablja prvikrat omenjen koncept barikad, tj. korteksnih šestkotnikov, ki jih je v določenem trenutku nemogoče dovolj vzdražiti in so ravno prav organizirani[12] – dobimo več variacij na temo: "black", "bleck", "blick", "block", "bluck", "plack", "pleck", "plick", "plock", "pluck", "blag", "bleg", "blig", "blog", "blug", "plag", "pleg", "plig", "plog", "plug".[13] Zakaj dobimo vse te besede, ni razloženo; prav tako ni jasno, zakaj dobimo zgolj te in ne, na primer, tudi "blacken" in "spleck" – najbrž je na tiho predpostavljeno, da dane fonološke reprezentacije delujejo podobno kot regularni izrazi, znani iz računalništva.

Ko enkrat prispemo do desetih kandidatov, zgolj štirje najdejo resonanco v obliki spomina: "black", "block", "plug" in "pluck". To je še najverjetnejši del celotnega scenarija.

Med temi štirimi se nato začne darvinsko tekmovanje, pri katerem nam magično pomagata kontekst in "asociacije druge stopnje", kot je besedna zveza "rdeče vino", ki se tudi pojavijo kot resonance. "Black" kmalu zmaga – preprosto zato, ker "pluck dog" in "block dog" nimata toliko resonanc kot "black dog". To tezo bi morda lahko zagovarjali v primeru stalnih besednih zvez in zloženk (ki so zapisane v leksikonu), nikakor pa ne v primeru običajne združitve dveh besed. V slednjem primeru bi namreč trdili, da delovanje jezikovne komponente človeških možganov temelji na podobnih načelih kot statistični razčlenjevale! iz sveta računalniškega jezikoslovja (ki dosedaj niso bili resna konkurenca človeškim poslušalcem), česar zagotovo nočemo.

Morda je navedeni primer mišljen zgolj kot ilustracija zmogljivosti darvinskega stroja, vendar menim, da je v tem primeru tako razglabljanje popolnoma brezpredmetno. Če pa gre za resen predlog poteka razčlenjevanja (tako fonološkega kot skladenjskega) glasovne verige, bo najbrž naletel na marsikatero pripombo in nasprotovanje.

[12] Iz teksta ni jasno, ali je to nevrološko dejstvo ali gre za dodatno teoretično predpostavko.

[13] Zakaj Bickerton v zgornji seznam uvrsti tudi besede, ki se končajo na g, mi ni jasno, še manj zato, ker angleščina ni jezik, ki bi razzvenjeval končne glasove.

Tudi Bickerton v svoji razpravi o razčlenjevanju, kjer sicer popolnoma pravilno zaključi, da igrajo tematske vloge izredno pomembno vlogo pri razčlenjevanju stavkov, preprosto pozabi na problem določanja besednih mej.

Nadalje, izjave, kot je naslednja, zmanjšujejo vero v Calvinovo vedenje o jezikoslovju:

> "Načrt je abstrakten, (...) implementacija je manj abstraktna in bližja vodeni množici navodil za gibanje. Vse skupaj je podobno stari ideji Noama Chomskega o globinski in površinski zgradbi ali [Fourierjevi analizi]." (Calvin, 2000: 160-161)

Primerjati načrt in izvedbo meta z globinsko in površinsko zgradbo je neustrezno. Globinska in površinska zgradba sta zgolj dva nivoja skladenjske razčlembe; ni nujno, da ju razumemo derivacionalistično, sta zgolj dve komponenti skladenjske reprezentacije, ki sta za nameček v minimalističnem programu odsotni. Prav tako je neustrezna primerjava globinske in površinske zgradbe s Fourierjevo analizo. Nivoja v Fourierjevi analizi sta v bijektivni korespondenci, medtem ko preslikava, ki globinsko preslikavo pretvori v površinsko, ni injektivna.

Ko razpravlja o komunikaciji, ki je potrebna med darvinskimi stroji, ki obravnavajo, na primer, glavni in vloženi stavek neke povedi, Calvin trdi, da:

> "... bo kratka oblika zadoščala za [darvinsko] tekmovanje, vse dokler jo lahko takrat, ko je potrebno uspešno poved 'prebrati' v površinsko strukturo in govor, povežemo z dolgo obliko." (Calvin, 2000: 171)

Žal obstajajo v jeziku pojavi, za razlago katerih moramo v enem stavku poznati kak strukturni element drugega stavka: na primer navezovanje (poznati moramo referenco zaimka) ali "premik težke samostalniške zveze" *[heavy NP shift]* (poznati moramo fonološko zgradbo samostalniške zveze).

Calvin na straneh 180-181 povzame "nekatere korake do univerzalne slovnice":

- Simboli. Kar nekaj živalskih vrst lahko s primernim učenjem usvoji take koncepte, čeprav jih malokatera uporablja tudi v divjini (pa še tam ne izumljajo novih).
- Male zbirke simbolov s sestavljenim pomenom. Nekatere vrste lahko z učenjem dosežejo tudi to stopnjo.
- Daljše zbirke simbolov, ki potrebujejo za razdvoumljenje namige o strukturi: standardni besedni red, slovnične besede. Z intenzivnim učenjem bi kakšna živalska vrsta morda zmogla doseči tudi ta nivo, ampak bi ji najbrž šlo še vedno slabše kot triletniku. (Ta stopnja ni zabeležena ne pri otrocih ne pri bolnikih.)
- Polna slovnica:

  > "Funkcionalno gledano, bi z intenzivno vzgojo v kritičnem obdobju mladosti ta nivo lahko dosegla tudi kakšna nečloveška vrsta, vendar se zna zgoditi, da bi ljudje ostali unikatni v tem, da bi vse te stvari (gnezdeno vloženost, prazne kategorije, premike itd.) usvojili praktično brez truda."

(Calvin, 2000: 181)

- PISMENOST. Ta nivo lahko dosežemo zgolj s šolanjem. Nekateri posamezniki se ne morejo naučiti branja, čeprav govorijo popolnoma normalno.

Na tem mestu Calvin tudi zagovarja mnenje, da jezik ni nujno specifičen za človeško vrsto. Pravi, da opice morda imajo potrebno vezje in jim manjkajo le "takšni epigenetski vidiki, kot je usvajalnost" (ravno tam: 182). Morda je za opice skladnja tako težka kot za nas branje – ali pa jim res manjka kakšno človeku specifično možgansko vezje?

Zgornji "koraki" do univerzalne slovnice imajo vsaj dve pomanjkljivosti. Že na prvi pogled zbode v oči, da je glavna ločnica med ljudmi in ostalimi primati povlečena med polno slovnico in pismenostjo. Če je opice "funkcionalno gledano" res mogoče naučiti jezika na stopnji polne slovnice, me res zanima, zakaj tega še nikomur ni uspelo – vzrok prav zagotovo ni pomanjkanje poskusov. Po drugi strani pa je večina ljudi pismenih oziroma, bolje rečeno, bi lahko bila, če bi jim bilo zagotovljeno šolanje. Prav zagotovo je odstotek opic, ki jih ni mogoče naučiti tekočega govora, mnogo večji od odstotka ljudi z disleksijo.

Smešno je tudi, da Calvin v spekulaciji o tem, česa bi se opice "funkcionalno gledano" lahko naučile, omenja "kritično obdobje mladosti," v katerem naj bi to bilo izvedljivo. Takšno "kritično obdobje" namreč implicira obstoj biološkega programa za učenje jezika, s Calvinovimi besedami "takšnih epigenetskih vidikov, kot je usvajalnost". To pa je natanko tisto, za kar Calvin sam trdi, da opicam manjka.

Druga pomanjkljivost je neskladje med prispevki obeh avtorjev. Bickerton v jezikoslovnem dodatku poda sledeči izčrpen seznam načel, za katere meni, da sestavljajo univerzalno slovnico:

A. Argumentna struktura.

B. Nujna priključitev vseh argumentov k neargumentom.

C. Proces binarnega priključevanja sestavnikov, ki je omejen z združljivostnimi pogoji med sestavniki.

D. Hierarhija tematskih vlog, ki določi vrstni red njihovega priključevanja levo in desno na glagol.

Iz primerjave tega seznama s Calvinovim seznamom "korakov do univerzalne slovnice" ni razvidna nikakršna podobnost, čeprav bi pričakovali, da bo Calvinov seznam opis jezikovnih zmožnosti, ki so posledica določenih podmnožic načel A do D (stopnja simbolov bi, recimo, ustrezala samemu načelu A, stopnja majhne zbirke simbolov načeloma A in B itd. do pismenosti ali vsaj polne slovnice).

Iz zgornje razprave se zdi, da gre za ponesrečen poskus interdisciplinarnega sodelovanja dveh avtorjev; teoriji, ki ju prispevata, izgledata vsaka zase mnogo obetavnejši.

3 Manjkajoči element

3.1 Pomembnost jezikoslovnih podatkov

Sama ideja Dereka Bickertona in Williama Calvina, da združita svoje znanje v poskusu razlage razvoja jezika in njegove možganske implementacije, je vredna izredne pohvale. Vse prevečkrat se namreč zgodi, da se takega podviga loti človek, ki pozna zgolj eno plat medalje, navadno nevropsihološko (na primer Deacon, 1997; Loritz, 1999). Posledica takšnega enostranskega pristopa je ponavadi zavračanje obsežnega korpusa znanja o jeziku, predvsem znanja, pridobljenega v zadnjih štiridesetih letih v okviru paradigme tvorbene slovnice, in vodi do naslednjih zaključkov poglavij:

> "Zdaj, ko smo v tem poglavju odpravili potrebo po tvorbenem jezikoslovju, mislim, da moram poglavje zaključiti s priznanjem, da je tvorbena teorija predvidela mnogo ključnih elementov adaptivne slovnice. Slika [v Loritzevi knjigi, ki prikazuje tvorbo vprašanj in odvisnih stavkov], na primer, gradi na podlagi tvorbenih dreves, ki so bila v bistvu pravilna vsaj v svoji strukturi, če že ne v svojem delovanju. Tvorbeno jezikoslovje je tudi: pravilno predvidelo obstoj 'abstraktne, samostojne' slovnice, relacijskega sistema, ki deluje precej neodvisno od 'realne, substantivne' kognicije. Po drugi strani pa se je izkazalo, da je tvorbena predpostavka, da so stavki tvorjeni s premikanjem, slaba izbira metafore. Nič se ne premika. Jezik potrebuje pomembnost, in skladnja je urejena po topikalnosti. Da bi bila koristna pri preživetju, se mora slovnica povezati s temo; sicer nima nobenega pomena." (Loritz, 1999: 160)

Mislim, da skorajda ni potrebno omenjati, da na osemnajstih straneh, kolikor jih je Loritz posvetil "odpravljanju" potrebe po tvorbeni slovnici, ni mogoče biti korekten do gore znanja, nabranega s tem pristopom. V najboljšem primeru bi Loritzeva adaptivna slovnica najverjetneje zgolj ponovno odkrila vprašanja (in odgovore), o katerih tvorbeniki razpravljajo že dolgo.

Iz tega razloga je užitek spoznati, da obstajajo tudi interdisciplinarni napori spoznati povezavo med možgani, jezikom in evolucijo. Bickerton kot jezikoslovni del tandema trdi, da je njegova teorija jezika pisana v duhu najnovejše tvorbene smeri, minimalizma, in da jo je mogoče izpeljati iz principov, ki krojijo delovanje Calvinovega darvinskega stroja. Če bi bilo to res, bi avtorja vsem drugim težavam navkljub zadela žebljico na glavico. Žal je trditev neresnična kar dvakrat:

(1) Edina pomembna skupna točka Bickertonove teorije in tvorbene slovnice so tematske vloge in, če smo velikodušni, tudi stipulacija fiksnega vrstnega reda priključevanja argumentov h glagolu. O bistvenih vprašanjih minimalizma (optimalnosti jezika, vmesnikov do perceptualnega/produkcijskega in konceptualno intencionalnega sistema,[14] berljivostnih pogojih, premikanju, neinterpretabilnih oznakah) ni niti govora, zato lahko rečem, da kljub dobremu namenu tudi Bickerton pade v zanko ignorance obsežnega korpusa znanja, ki bi

[14] Termin "konceptualno intencionalni sistem" je neposreden prevod Chomskega izraza "conceptual-intentional system", s katerim Chomsky. grobo rečeno, poimenuje tiste sisteme možganov, ki imajo opraviti s "pomenom" in "namerami".

jo sicer lahko s pridom uporabil.

(2) Z izjemo tematskih vlog ni res, da bi bili principi (denimo princip priključitve argumenta k predikatu *[Attach]),* ki jih postulira Bickerton, omenjeni v Calvinovi razpravi, kaj šele izpeljani iz nje.

Primerov neuporabe iz jezikoslovja znanih principov *je* še več. Omenim naj še naslednjega. Ob napovedi tesnega sodelovanja z minimalistično teorijo ter predstavitvi darvinskega stroja, ki je zmožen (kar poudari tudi Calvin) paralelnega procesiranja, sem nekako pričakoval predlog, ki bi povezal minimalistični predlog, da ustrezne derivacije lahko medsebojno tekmujejo glede na kriterij ekonomičnosti (kakorkoli je le-ta definiran) *z* darvinskimi tekmovanji. Vendar nisem dočakal nič takšnega – darvinski proces je v najboljšem primeru uporabljen za odločanje za "ustreznejši pomen."

Pošteno se je seveda vprašati, zakaj naj bi bilo tako zelo pomembno upoštevati izsledke modernega jezikoslovja. Proučujemo vendar biološki objekt, človeške možgane, konkretneje njegov del, imenovan jezikovna sposobnost. Zanima nas filogenetski razvoj te sposobnosti. Stojimo trdno na bioloških tleh. Jezikoslovne principe, če je o njih sploh smotrno govoriti, bo v skrajni fazi potrebno reducirati na biologijo.

Odgovor na zgornje vprašanje povzemam po Chomskem (glej Chomsky, 2000a, ter Belleti in Rizzi, 2002). V bistvu gre za nauk, ki ga lahko povlečemo iz zgodovine znanosti. Vzemimo si za primer odnos med kemijo in fiziko v začetku preteklega stoletja. Za fiziko je veljalo mnenje, da opisuje realnost, materialni svet, medtem ko je večina vodilnih znanstvenikov menila, da kemija ni nič drugega kot "računska naprava, način organizacije rezultatov o kemijskih reakcijah". Vendar se je kmalu izkazalo, da je bila situacija ravno obratna: kemija je bila "realna" in je "govorila o svetu", medtem ko je bilo potrebno fiziko temeljito prenoviti, da se je skladala z novimi empiričnimi podatki in se na ta način poenotila s kemijo.

Kot opozarja Chomsky, je trenutno najbolje slediti nasvetu Josepha Blacka in o določenem aspektu sveta ustvariti korpus znanja *[body of doctrine]*, tudi če moramo (začasno) odložiti razlago principov, na katerih naša teorija sloni. Zavedati se namreč moramo ter biti pozorni na to, da lahko v primernem trenutku – kot se je to zgodilo recimo v primeru fizike in kemije – pride do poenotenja različnih znanstvenih disciplin, v našem primeru kognitivnih znanosti, biologije in jezikoslovja. Napovedati, kako in kdaj bo do poenotenja prišlo, je nemogoče. (Chomsky, 2000a: 183-184; Belleti in Rizzi, 2002: 70)

Predstavljajmo si poskus razlage delovanja detergentov zgolj z orodji kvantne fizike. Zadeva je najverjetneje tako zapletena, da bi vsak razumen človek odnehal in prešel med mistike, morda celo pripisal detergentom kakšno nematerialno spremljevalno tvorbo, ki omogoča čiščenje. Tega seveda nihče ne poskusi storiti. Delovanje detergentov se pojasnjuje s kemijskimi načeli. Za ta sicer vemo, da jih je mogoče razložiti s principi kvantne fizike, vendar se zadovoljimo z razlagami, ki delujejo v preprostih, "čistih" primerih, in ne vpletamo vseh ostankov

včerajšnjega kosila.

Pa vendar niso redki znanstveniki, ki poskušajo isto storiti v primeru jezikoslovja in kognitivnih znanosti. Deacon (1997) in Loritz (1999) nista osamljena primera, menim pa, da Bickerton in Calvin ne sodita v isti koš. Njuna poglavitna težava se pojavi drugje. Bickerton sicer zatrjuje, da je "model jezika, ki ga implicira naš pristop, tisti, kateremu se Chomskega minimalizem približuje že desetletje" (Bickerton, 2000: 204), vendar to iz jezikoslovnega dodatka nikakor ni razvidno. Kot pravi Poulshock (2000), dodatek "na koncu pokaže le, da se [Bickertonov in Calvinov pristop] ujema z argumentno strukturo." Bickertonova "teorija jezika" je torej primerljiva zgolj s teorijo tematskih vlog, ki je komponenta tvorbene teorije načel in parametrov iz osemdesetih let.

3.2 Minimalistični pristop k študiju jezika

Bistvo minimalističnega pristopa k študiju jezika sta dve vrsti minimalizma: metodološki (ki je v bistvu skupen vsem znanostim in znan predvsem pod imenom "Occamova britev") in vsebinski (substantivni). Zavezanost *metodološkemu minimalizmu* pomeni, da poskušamo s čimmanj analitičnega aparata razložiti čimveč podatkov. V jezikoslovju se je ta težnja pokazala kot radikalna "prevetritev" analitičnega aparata teorije načel in parametrov. Minimalistični pristop opusti dobro usidrane principe, kot so *X-bar* teorija, sklonsko sito ipd., saj lahko oziroma je vsaj na dobri poti, da podatke, za razlago katerih smo te principe prej potrebovali, razloži z manj principi, ki so za nameček naravnejši in intuitivno preprostejši. Tovrstnega minimalizma, ki nikakor ni omejen zgolj na jezikoslovno znanost, ne smemo zamenjevati z *vsebinskim minimalizmom*, ki je teza, specifična za obdobje zadnjega desetletja v tvorbeni paradigmi. Vprašanje, ki si ga vsebinski minimalizem zastavlja, je sledeče: Ali je jezik popoln? Brez podrobnejše specifikacije je vprašanje seveda nesmiselno, zato najprej postavimo okvir, v katerem ga bo sploh mogoče zastaviti. Povzemam ga po Chomskem (2002a).

Tvorbena slovnica predpostavlja, da imajo možgani komponento, imenovano *jezikovna zmožnost*, ki je namenjena jeziku. Jezikovna zmožnost vsakega posameznika ima neko začetno stanje, ki je genetsko določeno in ga imenujemo *univerzalna slovnica*.[15] V primeru zdravih posameznikov so si ta začetna stanja podobna v tolikšni meri, da je abstrakcija smiselna – glavni dokaz za to trditev je dejstvo, da otrok usvoji jezik svoje okolice neodvisno od tega, kateri jezik to je in kakšna je rasna ali nacionalna pripadnost otroka. Jezikovni podatki, ki jih otrok dobi iz svoje okolice, ob biološkem programu usvajanja jezika (neke vrsti rasti) povzročijo, da jezikovna zmožnost (zlagoma) preide v neko drugo stanje, imenovano jezik oziroma, da se izognemo terminološki zmedi, I-jezik (I sugerira jezik individuuma, ki je temu posamezniku intern). I-jezik karakterizira neskončno množico jezikovnih izrazov – vsak od teh je skupek fonoloških,[16]

[15] Trditev je nekoliko ohlapna, saj ni jasno določeno, kdaj v osebnem razvoju posameznika je njegova jezikovna zmožnost v začetnem stanju. Možen odgovor bi bil "ob rojstvu", vendar moramo biti previdni, saj je povsem možno in celo verjetno, da se usvajanje jezika začne že prenatalno.

[16] Chomsky na tem mestu govori o fonetičnih lastnostih. Od njegove uporabe termina fonetičen se oddaljujem:

semantičnih in strukturalnih lastnosti. I-jeziki (in posledično, na primer, karakterizacije stavkov, recimo njihova struktura) so si med ljudmi dovolj podobni, da lahko (včasih) pride do uspešne komunikacije.

Jezikovna zmožnost je del možganov/uma, kjer sodeluje z drugimi možganskimi sistemi. Če naj bo sploh uporabna, mora zadoščati določenim zahtevam, ki jih ti sistemi postavljajo, imenujmo jih *robni pogoji*. Tradicionalno opažanje je, da' ima jezik zvočno in pomensko podobo, kar minimalistični pristop parafrazira tako, da pravi, da jezikovna zmožnost sodeluje z drugimi sistemi možganov/uma preko dveh *vmesnikov:* s fonološkim sistemom[17] komunicira preko *fonološke oblike [phonetic/phonological form]*, s konceptualno intencionalnim sistemom, kot ga imenuje Chomsky, pa preko *logične oblike [logical form]*. Najšibkejša zahteva, ki jo lahko takšni vmesniki postavijo, je, da lahko izraze, ki se na njih pojavljajo, dotični sistemi "preberejo" in interpretirajo; imenujmo take zahteve *berljivostni pogoji.*

Zdaj lahko formaliziramo vprašanje vsebinskega minimalizma. Zanima nas, v kolikšni meri je jezikovna zmožnost "dobra rešitev" robnih pogojev. Tega vprašanja, poudarja Chomsky, si do pred kratkim nismo mogli niti zastaviti, zdaj pa se zdi, da zna biti odgovor nanj precej presenetljiv. Raziskave zadnjega desetletja kažejo, da bi znala jezikovna zmožnost biti na ta način optimalna, popolna; natančneje, jezikovna zmožnost bi lahko bila naravna posledica robnih pogojev – berljivostnih pogojev na vmesnikih fonološke in logične oblike (ter naravnih zakonov).[18]

Opozoriti velja, da se naša običajna raba besede "jezik" razlikuje od zgoraj definiranega termina "jezikovna zmožnost", ki vključuje zgolj računski sistem (skladnjo) in leksikon (slovar), ne pa tudi pomenske (semantične) in glasovne (fonološke) komponente, ki sta vključeni v običajno rabo besede "jezik".

3.3 Implikacije minimalističnega pristopa za študij razvoja jezika

Predpostavimo, da hipoteza vsebinskega minimalizma drži – da je jezikovna zmožnost res naravna posledica obstoja konceptualno intencionalnega in fonološkega sistema v možganih/umu (in povezave med njima?). Kakšne posledice ima taka predpostavka za študij filogenetskega razvoja jezika?

---

ne uporabljam ga v primerih, ko želim govoriti o reprezentacijah, povezanih z glasovno verigo, ki so del leksikona ali ki sodelujejo v jezikovnem procesiranju. V teh primerih ga zamenjujem v izrazom fonološki. Izraz fonetičen je v mojem besednjaku zožen na tiste dele prvotnega pomena, ki so povezani z dejanskim govorjenim jezikom – njegovimi artikulacijskimi, percepcijskimi ali fizikalnimi vidiki. Razlog za tako terminološko razlikovanje je med drugim tudi obstoj znakovnih jezikov gluhih oseb, katerih "fonetika" je zaradi spremembe medija radikalno drugačna, ni pa rečeno, da implicira tudi drugačne možganske reprezentacije.

[17] Chomsky tu uporablja izraz čutilno gibalni sistem *[sensorimotor system]*. Čeprav le-ta brez dvoma obstaja, tako kot ostali zagovorniki teorije vezalne fonologije (glej sledeč razdelek pričujočega članka) močno dvomim, da je neposredno povezan z računskim sistemom skladnje, ter predpostavljam vmesni modul, imenovan fonološki sistem. (Glej tudi opombo 30.)

[18] Na prvi pogled morda izgloda, da jezikovna zmožnost v tem pogledu nikakor ni popolna. V jezikih obstaja dosti pojavov, ki navidezno ovržejo tezo vsebinskega minimalizma, najprominentnejša sta gotovo dislokacija – jezikovni izraz slišimo na enem, (semantično) interpretiramo pa na drugem mestu – ter obstoj morfologije, predvsem ti. neinterpretabilnih oznak. Vendar položaj ni tako črn, kot se zdi, saj najnovejše raziskave kažejo, da so neinterpretabilne oznake mehanizem, s katerim so implementirani premiki, ki bi lahko bili, grobo rečeno, posledica obstoja dveh kategorij semantičnih oznak (poskusno jih lahko imenujemo lokalne in robne). Če to drži, sta obe nepopolnosti zgolj navidezni, saj sta posledica berljivostnih pogojev na logični obliki.

> "V primeru jezika vemo, da je v evolucijskem procesu nekaj nastalo in da od nastanka dalje nimamo dokazov za kakršnokoli evolucijsko spremembo. Nastalo je enkrat, in, kolikor vemo, zelo pred kratkim. (...) Nastanek se zdi, v evolucijskem pogledu, precej nenaden, v organizmu z zelo velikimi možgani, ki so se razvili iz kakršnegakoli razloga pač, in verjetno z neko rekonstrukcijo možganov, ki je sprožila fizikalne procese, ki so privedli do nečesa, kar deluje skoraj optimalno, podobno kot virusna ovojnica. (Chomsky, 2002a: 149-150)

Kaj je tisto *nekaj*, ki se je razvilo kot sklepni korak v nastanku jezikovne sposobnosti, ne vemo, lahko pa, po mojem mnenju, če predpostavimo veljavnost hipoteze vsebinskega minimalizma, s precejšnjo gotovostjo trdimo, del česa je bilo. Jezikovna sposobnost, smo dejali, je naravna posledica obstoja (in morda tudi povezave med) konceptualno intencionalnim in fonološkim sistemom v možganih/umu. Že v pričujočem sestavku opisanega dela Calvina in Bickertona slutimo, da konceptualno intencionalni sistem ni omejen na človeško vrsto, temveč da je (v določeni meri) prisoten tudi pri drugih živalskih vrstah, predvsem pri nekaterih vrstah opic. Natančen obseg, v katerem različne vrste primatov in/ali druge živalske vrste posedujejo konceptualno intencionalni sistem, lahko seveda določimo zgolj z obsežnim raziskovalnim delom, odgovor pa lahko rangira od nekaj (prav gotovo ogromno živalskih vrst poseduje vsaj zmožnost identifikacije posameznikov) do celotnega; glede na svoje – sicer zelo skromno – vedenje o primatskih skupnostih menim, da bo odgovor bliže celoti, kar bomo za potrebe naše razprave tudi predpostavili.

Po drugi strani pa smo ljudje edina bitja, ki *govorijo* - v najbolj dobesednem smislu produciranja glasovne verige.[19] Zato menim, da je v luči teze vsebinskega minimalizma, da je jezikovna zmožnost (v ozkem pomenu skladnje in leksikona) naravna posledica konceptualno intencionalnega in fonološkega sistema, neizbežen sklep, da se je kot *sklepni člen v filogenetskem razvoju jezika razvil fonološki sistem,* kar je povzročilo *takojšen* nastanek skladnje in leksikona.

Najbrž bi bilo napak pričakovati, da je celoten fonološki sistem posledica ene same genske spremembe, zato je zgornjo trditev (z nadaljnjimi raziskavami) potrebno podrobneje kvalificirati. Načeloma je namreč mogoče, da je bila genska sprememba, ki je povzročila povezavo fonološkega sistema s konceptualno intencionalnim, zadnja v nizu sprememb fonološkega sistema ali pa da se je le-ta (pa tudi konceptualno intencionalni sistem) po tej povezavi še spremenil.

Noam Chomsky svari, da je pisanje scenarijev o razvoju jezika brezpredmetno, saj so bili taki scenariji (vsaj doslej) nedokazljivi. Zgornjega sklepanja njegovo svarilo ne zadeva, saj ni scenarij, temveč le logična posledica teze vsebinskega minimalizma in nekaj nekontroverznih dejstev. Sklep je na nek način zelo nespecifičen in zato kot tak sam po sebi nima velike vrednosti, pač pa se lahko izkaže kot izredno pomembna smernica za nadaljnje raziskave na področju

[19] Morda bi kdo trdil, da imajo to sposobnost tudi nekatere druge živalske vrste, na primer papige, vendar menim, da ta ne more biti homologna človeški. V tem primeru bi pričakovali, da bodo to sposobnost imeli nam sorodni primati (kot v primeru konceptualno intencionalnega sistema), ne pa da bo po živalskih vrstah porazdeljena sporadično.

evolucije jezika. Jasno namreč kaže, da so raziskave, ki iščejo vzroke in mehanizme za samostojen razvoj skladnje, na napačni poti, in da je raziskovalni trud potrebno vložiti v raziskave perifernih sistemov: konceptualno intencionalnega in še predvsem fonološkega.

Za konkretnejši občutek, kako bi lahko zgornji sklep pripomogel raziskavam o razvoju jezika in povezavi med možgani ter jezikom, si oglejmo (še) nekaj spekulacij, ki se ponujajo ob branju knjige *Lingua ex Machina* skozi prizmo pomembnosti fonološkega sistema za jezik in njegov razvoj.

Bickerton v 4. poglavju poudari izredno pomembnost argumentne strukture pri reševanju problema razčlenjevanja stavkov, kar je (po mojem mnenju) zelo pravilno. Pozabi pa na dejstvo, da glasovna veriga do ušesa ne pripotuje razsekljana na besede (pravzaprav ni razsekljana niti na foneme), na katere (grobo rečeno) deluje argumentna struktura. Metaforično rečeno, na tem mestu stopi v akcijo fonološki sistem: "Mnogi fonološki procesi imajo očitne *razmejitvene* učinke." (Kaye, 1989: 50, kurziva njegova) Zato so (poleg tematskih vlog) fonološki procesi ključnega pomena pri ugotavljanju skladenjske strukture stavkov. Kaye dalje razglablja:

> "... fonološki procesi se uporabljajo pri razčlenjevanju. Obstoj fonoloških procesov je tisti, ki omogoča hitrost ustne komunikacije, ki jo opažamo v jezikih po svetu. Četudi posamezni fonološki procesi nimajo adaptivne vrednosti, je prav mogoče, da jo ima naša trenutna hitrost prenosa informacij." (Kaye, 1989: 50)

V luči zgornjega citata se ponuja (bolj ali manj poskusni) odgovor na prej zastavljeno vprašanje, ali se je fonološki sistem po povezavi s konceptualno intencionalnim še razvijal. Kaye očitno ni mnenja, da so fonološki procesi bistvenega pomena za *obstoj* jezika, temveč meni, da so bistveni za njegovo *hitrost*. To nakazuje na pritrdilni odgovor na zgornje vprašanje. Tak razvoj je kompatibilen s Bickertonovim in Calvinovim predlogom, da je zadnji stadij razvoja jezika baldvinska evolucija, ki izboljšuje razčlenjivost stavkov.[20]

Fonološka reprezentacija bi lahko bila dober kandidat za Calvinov univerzalni kod. Je edina modalnost, ki je značilna za človeško vrsto, kar je lastnost, ki odlikuje tudi Calvinovo koherentnost povezav, ki je ključni pogoj za obstoj univerzalnega koda.

V zvezi s tem velja omeniti tudi Kayev pogled na organizacijo mentalnega leksikona (Kaye, 1995: 321). V nasprotju s klasično minimalistično predstavo o leksemu kot skupku fonoloških, semantičnih (in skladenjskih) oznak Jonathan Kaye meni, da je fonološka reprezentacija *indeks* do lekšema, torej ključ, po katerem možgani/um locirajo leksem. Za podrobnejšo razpravo o delovanju takega ključa žal vemo premalo, zdi pa se, grobo rečeno, da so pri iskanju po tem ključu soglasniki pomembnejši od samoglasnikov, pomembnost soglasnikov pa

[20] Kaj je bila sprememba, ki je omogočila oziroma povzročila povezavo fonološkega sistema s konceptualno intencionalnim, ostaja predmet nadaljnjih raziskav, ne bi pa bil prav nič presenečen, če bi se izkazalo, da je tesno povezana z mentalnim leksikonom. Glej tudi naslednjo postavko.

pada od leve proti desni (tj., časovno prej udejanjeni soglasniki so pomembnejši).

Calvinov univerzalni kod in Kayeva organizacija mentalnega leksikona sta neodvisno nastali ideji, zato je še toliko bolj presenetljivo in pozitivno spoznanje, da sta izredno kompatibilni.

Za konec pa še beseda o naravi fonološkega sistema. Chomsky (2002a: 118) pravi, da so najbrž vse fonološke oznake neinterpretabilne; da dosti fonetičnih lastnosti ni specifiranih v leksemu in jih je zato treba dodati med derivacijo, s tem pa fonološki sistem krši *lastnost vključenosti [Inclusiveness Condition]*, ki je "smiseln računski optimalnostni pogoj". Skratka, Chomsky trdi, da je "celotna fonologija najbrž nepopolnost" in se sprašuje, ali je "fonologija pač nek grd sistem". Seveda si istočasno želi, da temu ne bi bilo tako in da bi tudi fonologija bila popolna na tak način kot skladnja, tj., da bi bila optimalna rešitev robnih pogojev (povezovanja skladenjskih objektov s čutilno gibalnimi sistemi).

Navkljub negativni intuiciji Noama Chomskega pa bi nekateri ljudje vendarle trdili, da fonologija *ni* "grd sistem", da *ne* krši lastnosti vključenosti in da njene prvine *niso* neinterpretabilne. Mednje bi se zagotovo prištevali zagovorniki teorij vezalne fonologije *[Government Phonology]*, odvisnostne fonologije *[Dependency Phonology]*, a verjetno še kake.[21] Ker prostor ne dopušča podrobnejše obrambe zgornjih trditev, za referenco navajam zgolj nekaj citatov zagovornikov vezalne fonologije.

O interpretabilnosti fonoloških oznak: "vsak element [melodična/fonološka oznaka] ima samostojno fonetično interpretacijo," in še, bistveno, "element zmore prikazati svoje značilnosti v izolaciji" (Harris, 1996: 306); in tudi *pogoj enotnosti*, "fonološke reprezentacije so neposredno interpretabilne na vsakem nivoju" (Kaye, 1995: 292). V obrambo lastnosti vključenosti, konkretneje proti (re)silabifikaciji, pa navajam načelo, ki zahteva ohranitev obstoječe strukture: "Vezalna razmerja so definirana na nivoju leksikalne reprezentacije in tokom derivacije ostanejo nespremenjena." (Kaye, 1995: 293) O "lepoti" fonološkega sistema pa bi lahko govorila fonološka "minimalistična hipoteza": "Procesi se odvijejo, kadarkoli je zadoščeno pogojem, ki jih sprožajo." (Kaye, 1995: 291)

ON THE EVOLUTION OF LANGUAGE

This paper deals with the phylogenesis of the language faculty. The first section introduces the subject. The second section contains a review of *Lingua ex Machina,* a fairly well known book about the evolution of the language faculty, jointly written by neuropsychologist William H. Calvin and linguist Derek Bickerton. The third section first tries to recognize the fundamental flaw in many theories dealing with the brain-language relation or the evolution of language: ignorance of

[21] Negativna intuicija Noama Chomskega je najverjetneje posledica dejstva, da je še najbolj seznanjen s teorijo besedotvorne fonologije *[Lexical Phonology]*.

modern linguistic discoveries. Then it describes the essence of Chomsky's Minimalist Program: the hypothesis that syntax is an optimal solution to the interface conditions, imposed by the conceptual-intentional and the phonological system of the brain. Finally it explores the consequences of taking the presuppositions of the Minimalist Program seriously and concludes that the phonological system must have been the last major step in the evolution of language.

Keywords: evolution, language, linguistics, cognitive science, Minimalist Program, phonology.

Literatura

Belleti, A. in Rizzi L. (ur.) (2002). *Noam Chomsky: On Nature and Language.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bickerton, D. (1990). *Language and Species.* Chicago: University of Chicago Press.

Bickerton, D. in Calvin, W. H. (2000). *Lingua ex Machina: Reconciling Darwin and Chomsky with the Human Brain.* Cambridge/London: A Bradford Book, MIT Press.

Calvin, W. H. (1996). *The cerebral code: Thinking a thought in the mosaics of the mind.* Cambridge/London: MIT Press. (URL http://www.williamcalvin.com/bk9/index.htm)

Chomsky, N. (2000a). "Internalist explorations". V Chomsky, N., *New Horizons in the Study of Language and Mind,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 164-194.

Chomsky, N. (2000b). *New Horizons in the Study of Language and Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Chomsky, N. (2002a). "An interview on minimalism". V Belleti, A. in Rizzi L. (ur.), *Noam Chomsky: On Nature and Language,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 92-161.

Chomsky, N. (2002b). "Language and the brain". V Belleti, A. in Rizzi L. (ur.), *Noam Chomsky: On Nature and Language,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 61-91.

Deacon, T. W. (1997). *The Symbolic Species: The coevolution of language and the brain.* NewYork, London: W. W. Norton & Company.

Harris, J. (1996). "Phonological output is redundancyfree and fully

interpretable". V Durand, J. in Laks, B. (ur.), *Current Trends in Phonology: Models and Methods*, zvezek 1, Salford, Manchester: European Research Institute (ESRI), str. 298-325.

Kaye, J. D. (1989). *Phonology: a cognitive view*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Kaye, J. D. (1995). "Derivations and interfaces". V J. Durand in F. Katamba (ur.), *Frontiers of Phonology: Atoms, Structures, Derivations*, Harlow: Longman Publishing, str. 239-332.

Loritz, D. (1999). *How the Brain Evolved Language*. Oxford: Oxford University Press.

Poulshock, J. (2000). *The difficulty of making infinite sense*. www.ling.ed.ac.uk/~naphtali/InfiniteSense.pdf.

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.

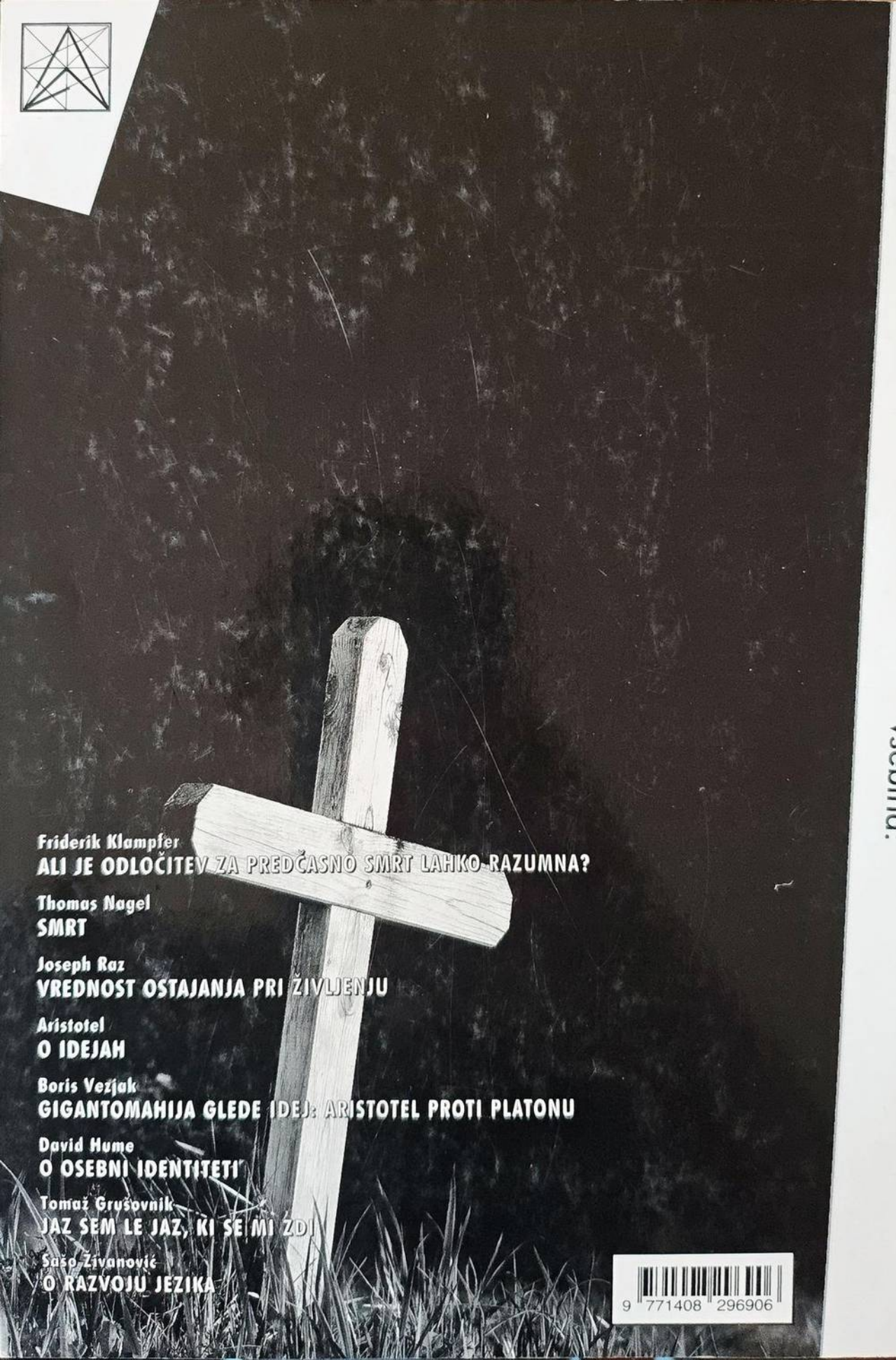
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



vsebina:

Friderik Klampfer
ALI JE ODLOČITEV ZA PREDČASNO SMRT LAHKO RAZUMNA?

Thomas Nagel
SMRT

Joseph Raz
VREDNOST OSTAJANJA PRI ŽIVLJENJU

Aristotel
O IDEJAH

Boris Vezjak
GIGANTOMAHIJA GLEDE IDEJ: ARISTOTEL PROTI PLATONU

David Hume
O OSEBNI IDENTITETI

Tomaž Grušovnik
JAZ SEM LE JAZ, KI SE MI ZDI

Saša Živanović
O RAZVOJU JEZIKA

9 771408 296906