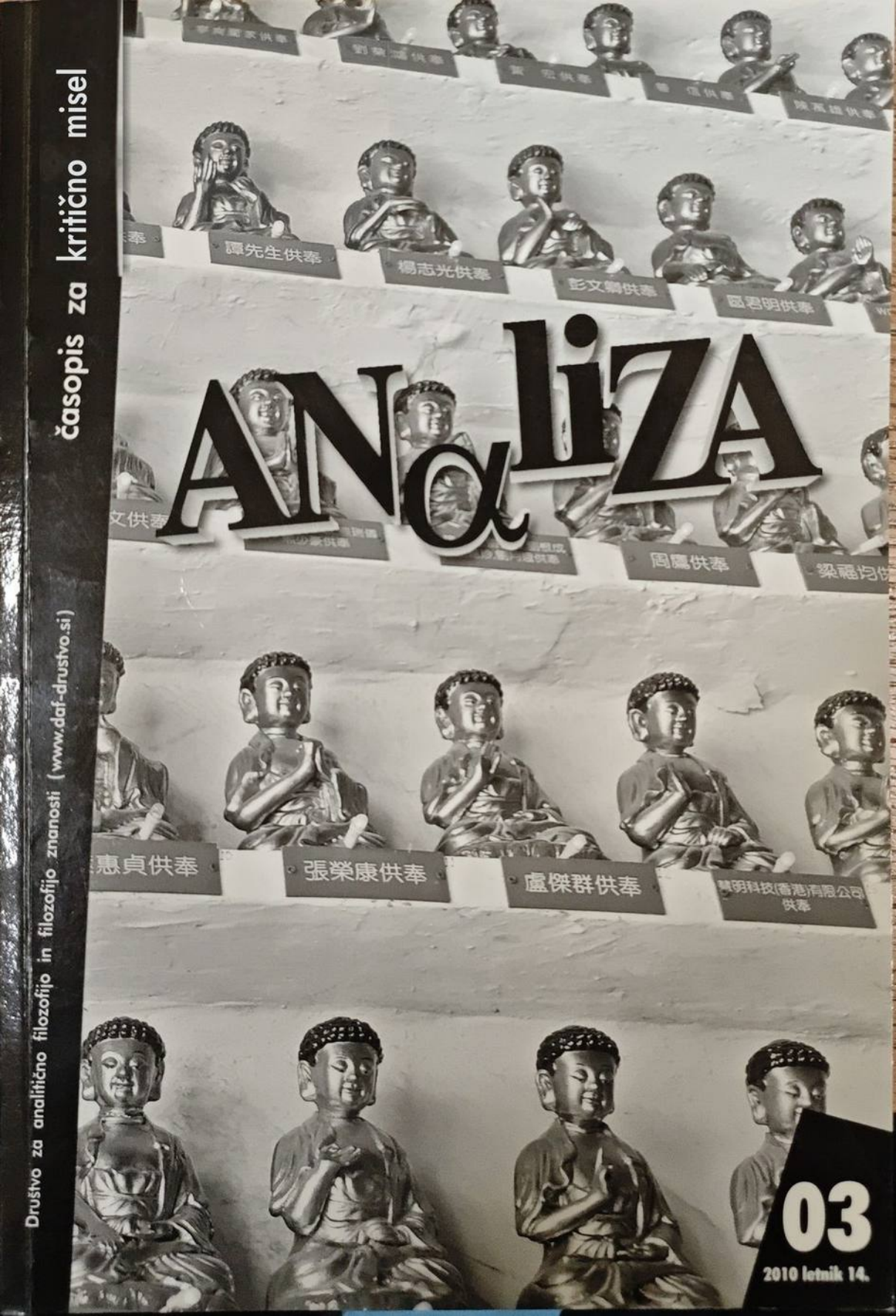


ANαliZA

časopis za kritično misel

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

03
2010 letnik 14.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto XIV., november 2010

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.daf-drustvo.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

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

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Dravska tiskarna d.o.o., Valvasorjeva ulica 38, 2000 Maribor, november 2010

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo JAVNE AGENCIJE ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija ANαliZA je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

KAZALO

FILOZOFIJA JEZIKOSLOVJA

Božidar Kante
JEZIK: KAJ IN ZA KAJ? 5

IZ ZGODOVINE KITAJSKE FILOZOFIJE

Jana Rošker
TI, PA JAZ, PA ŽIDANA MARELA – STRUKTURA ODNOSOV IN KITAJSKA EPISTEMOLOGIJA 19

FILOZOFIJA DUHA

John M. Kennedy in John Vervaeke
KAKO TELO UTEMELJUJE DUH? MARGARET WILSON, PONOTRANJENJE IN METAFORA 35

ETIKA ODPUŠČANJA

Alice MacLachlan
ODPUŠČANJE IN MORALNA SOLIDARNOST 57

Meir Dan-Cohen
REVIDIRANJE PRETEKLOSTI: O METAFIZIKI KESANJA, ODPUŠČANJA IN POMILOSTITVE 69

KRITIČNI PREMISLEKI

Friderik Klampfer
O PRAKTIČNI ETIKI PETRA SINGERJA 87



Filozofija jezikoslovja

Božidar Kante
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

JEZIK: KAJ IN ZA KAJ?

V sedanjih preučevanjih o izvoru jezika se zastavljata dve klasični vprašanji. Znotraj tradicije, katere najvidnejši predstavnik je Chomsky, je v ospredju vprašanje »kaj?«, ki se povečini zastavlja zato, da bi dobili ustrezno definicijo človekovega jezika, to pa spet dobimo tako, da iščemo razliko med sistemi živalske komunikacije in človekovim jezikom. Znotraj tradicije, ki jo predstavljata Pinker in Jackendoff, pa dobiva prednost vprašanje »za kaj se je razvil jezik?«, pri čemer je ena možnost odgovora, da za komunikacijo. V nobeni od teh tradicij vprašanje, kako je jezik dejansko nastal, ne dobi primarnega statusa, ki bi ga moralo dobiti. Razprava med HCF in PJ kaže, da se to dogaja zato, ker obe tradiciji domnevata, da bo tisti kako jezika mogoče izpeljati bodisi iz vprašanja, kaj je jezik, bodisi iz vprašanja, za kaj se je razvil jezik. Od tod tudi nerazumevanje med obema tradicijama.

Ključne besede: univerzalna slovnica, Chomsky, evolucija jezika, adaptacija, eksaptacija.

Tvorbeno-pretvorbena slovnica

Ko govorimo o izvoru jezika, ponavadi navajamo v prid dejstvu, zakaj jezik ni bolj razširjen pojav, trditev, da se to dogaja zato, ker je jezik zelo zapleten pojav in zaradi neverjetnih zahtev, ki jih postavlja glede učenja in spomina. Mislimo, da vemo, da je jezik postal možen za naše prednike šele tedaj, ko so bile vse te zahteve za učenje jezika izpolnjene tako, da je pred tem prišlo do nekakšne spremembe možganov. Za pojasnitev, kako je jezik postal možen, se torej sklicujemo na različne prilagoditve, ki so se zgodile pred tem. Vse dosedanje pojasnitve o izvoru jezika je mogoče razvrstiti znotraj delitve narava/kultura. Znotraj te delitve je bilo ponujenih nekaj paradigm, ki se vztrajno pojavljajo skozi različne preobleke. Na eni strani te pahljače imamo domnevo, da zgradba jezika povsem izvira le od zunaj (preprost asociacionizem), na drugi strani domnevo, da jezik izvira od znotraj (domneva mentalnega jezika oziroma jezika misli). Temelj takega pristopa do pojasnitve izvora našega jezika je v domnevi, da bi nam odkritje o tem, katere vidike jezikovnega znanja prispeva narava, katere pa kultura, moralo povedati, katere prvine v nas so bile odločilne za premostitev jezikovne vrzeli oziroma za to, da smo postali bitje v naravi, ki edino obvlada jezik. Če se odgovor nagiba bolj k asociacionističnem delu pahljače, potem nam je evolucija morala dati jezik tako, da nas je obdarila z izjemno močno zmožnostjo učenja in spomina. Če se odgovor nagiba bolj k tezi o jeziku misli, potem nas je evolucija morala nagraditi z izredno zapletenim instinktnim znanjem jezika, katerega posledica je, da je učenje jezika

popolnoma odveč. Te tradicionalne teoretične alternative podpirajo in krepijo nekatere evolucijske domneve.

Eno izmed najbolj običajnih pojmovanj o jezikovnem razvoju je pojmovanje, da je jezik dosežek evolucije. Ni treba posebej poudariti, da bi bolj artikulirana, natančnejša, fleksibilnejša sredstva komuniciranja morala vselej biti prednost ob sicer enakih drugih okoliščinah. Neizrečena domneva, ki se skriva za tem pojmovanjem, je, da se bo nekakšna oblika jezika – če se bo evolucija dovolj dolgo nadaljevala – verjetno razvila tudi pri mnogih drugih vrstah. Zdi se, da pojem naravne selekcije implicitno vsebuje pojem napredka. Videti je, da ima postopna izboljšava prilagoditev za posledico, da dlje kot se bo evolucija nadaljevala, boljši bo postajal načrt. O človekovi evoluciji razmišljajo kot o "dvigu", kar naj bi pomenilo, da se je človek povzpel z ravni nižje inteligence na raven višje. Pojem evolucije postaja splošno mesto tudi v popularnem tisku. Vendar pri tem spregledujemo, da je ideja napredka v evoluciji neopažena navada, ki je ostanek zavedenega zdravega razuma, preostanek tega, da gledamo na svet v okviru načrta oziroma smotra. Problem je v tem, da smo si naš intuitiven model za evolucijo sposodili od zgodovine tehnološke spremembe, kar pa je kumulativen proces. Biološka evolucija pa – nasprotno – ni proces, ki bi mu nenehno dodajali neke nove poslastice vednosti-kako. Evolucija je nepovraten proces, proces naraščajoče diverzifikacije in distribucije. Zgolj to je konsistentna usmeritev evolucije. Evolucija je – podobno kot entropija – proces širjenja na vse tiste položaje, ki so nezapolnjeni in znotraj dosega nekoliko večje variacije. Evolucija se ne nadaljuje, da bi ustvarili vedno boljše mišnice, čeravno je v tej smeri proizvedla nekaj izrednih primerov.

Vprašanje je torej, ali je bila evolucija jezika nekako vnaprej predvidena oziroma zamišljena? Ali obstaja splošno težnja po boljši komunikaciji? Ni lahko določiti, ali živalska komunikacija postaja vedno boljša in boljša in ali je človekov jezik del takega prizadevanja. Celo če našo primerjavo omejimo na vokalno komunikacijo, ni nikakršnega dokaznega gradiva v živečih vrstah, da je neka nujna napredna težnja privedla do nas, ljudi. Preproste vrste lahko uporabljajo zelo zapletene metode vokalne komunikacije, nekatere zelo zapletene vrste pa lahko pozabijo na prednosti vokalne komunikacije. Mnogi ptiči, primati in družbeni mesojedci uporabljajo obsežne vokalne in gestovne repertoarje, ki gradijo njihove velike družbene skupine. Ti repertoarji ponujajo medij za organizacijo prehranjevanja in skupinskega gibanja, za prepoznavanje posameznikov, za ohranjanje in prestrukturiranje večrazsežnostih družbenih hierarhij, za posredovanje pri agresivnih srečanjih, za ponujanje pomoči in za opozarjanje pred nevarnostjo. Nekateri ljudje tako pravijo, da imajo tudi druga živa bitja svoj jezik. Vendar pa se zastavlja vprašanje, ali je to res jezik, kakršnega pozna človek? Kakšne bi morale biti značilnosti nečlovekovega jezika, ki bi nam v trenutku dovolile, da ga priznamo kot za jeziku podobno obliko komunikacije, čeravno bi bil povsem drugačen glede na človekove jezike? To so vprašanja, ki si jih morajo zastavljati znanstveniki, ki preiskujejo vesolje z radioteleskopi in poskušajo izslediti signale nezemeljskih vrst, ali tisti, ki so vključeni v elektronski nadzor in jih zanima, kako razločevati prenos

vkodiranega signala od naključnega šuma. Jeziku podoben signal bi kajpada moral kazati kombinatorno obliko, v kateri so se različne prvine zmožne znova pojavljati v različnih kombinacijah. Pri teh razlikah med človekovimi in ne-človekovimi jeziki preprosto ne gre za nesoizmerljive vrste jezikov, temveč prej za to, da so te ne-človekove oblike komunikacije nekaj povsem drugega od jezika. Tudi človek pozna splošno razumljene obrazne izraze, vokalizacije in geste. To so nenadomestljive sestavine človekove družbene komunikacije. Vendar to ne pomeni, da govorimo dva jezika. Preprosto povedano, vprašanje, kakšne vrste beseda je smeh, je preprosto nesmiselna.

Interpretacija zareze, diskontinuitete med jezikovno in nejezikovno komunikacijo kot bistvene oziroma odločilne razlike med ljudmi in drugimi bitji je kajpada privedla do enako pretirane in nevzdržne razlage izvora jezika, namreč do trditve, da je jezik proizvod enkratnega dela živčnega tkiva, ki ponuja vse bistvene značilnosti, odločilne za to, da je pojav jezika enkraten in edinstven. To pomeni, da obstaja edinstvena nevrološka fiziognomija, ki je v korelaciji s tem edinstvenim (jezikovnim) obnašanjem, kar seveda predpostavlja bistveno biološko diskontinuiteto. Z drugimi besedami, taka razlaga domneva, da je jezik nekako ločen od preostanka naše biologije in nevrologije. To je nekako tako, kot če bi opici dodal jezik, da je torej človek opica plus jezik. Podobno kot če bi imeli zapletenega robota, ki bi se ob udaru strele spremenil iz mehanizma za izvrševanje programov v zavestno in samozavedajoče se bitje. Udar strele je spremenil robotova ožičenja ravno na pravi način.

Najvidnejši predstavnik te tradicije je Noam Chomsky, ki je zaslužen za pomemben premik žarišča v pristopu do problemov jezika. Žarišče se je premaknilo od obnašanja ali rezultatov obnašanja k stanjem duha/možganov, ki se zapisujejo v obnašanje. Chomskega tvorbena slovnica (kar je le drugi izraz za "eksplicitno" slovnico) zagovarja stališče individualne psihologije. Opraviti ima s tistimi vidiki oblike in pomena, ki so določeni z "jezikovno zmožnostjo", to pa razumemo kot posebno sestavino človekovega duha. Narava te zmožnosti je predmet splošne teorije jezikovne strukture, ki naj odkrije ogrodje načel in prvin, ki so skupne pridobljivim človeškim jezikom; ta teorija se zdaj pogosto imenuje "univerzalna slovnica": "Univerzalno slovnico lahko pojmujemo kot karakterizacijo genetično določene jezikovne zmožnosti. To zmožnost si lahko predstavljamo kot 'sredstvo za pridobivanje jezika', kot prirojeno sestavino človeškega duha, ki rojeva posamezen jezik prek vzajemnega delovanja s predstavljenim izkustvom" (Chomsky, 1989: 10).

Povezava med slovnico in govorčevo psihologijo je empirično dokazljiva. Narava mentalnih pravil in predstav, ki so v temelju zaznavanja slovničnosti (nekega stavka), je predmet empiričnega raziskovanja, to je, nekega izračuna možganov (tako kot možgani izračunajo na primer smer zvoka). Chomsky zagovarja stališče, da rabo človekovega jezika v zelo strogem smislu vodijo pravila. Jezikovno obnašanje nadzorujejo pravila, predstavljena v govorčevem duhu, pravila, ki jih govorec (implicitno ali eksplicitno) pozna. Znanje teh pravil govorcu pove, kateri nizi besed so stavki in kaj stavki pomenijo. In naposled, veliko pravil, ki vodijo jezikovno obnašanje, je prirojenih. V naše možgane je

torej že ob rojstvu vložen program z informacijo o vrsti pravil, ki jih bomo potrebovali pri učenju jezika. Imamo torej prirojeno znanje univerzalne slovnice, ki ima hkrati odločilno vlogo tudi pri izbiri ekstenzionalno enakovrednih slovnic. Velika vloga, ki jo ima prirojenost, se neposredno navezuje na pojem pomanjkanja dražljajev. Kako je mogoče, da lahko otrok, potem ko je bil izpostavljen sorazmerno majhnemu številu primerov, sorazmerno ozkemu slovarju materinega jezika, obvlada neznansko in natančno množico pravil, ki ustrezajo vsej zapletenosti skladnje in semantike tega jezika? Vrzel med pomanjkljivimi, nezadostnimi in fragmentarnimi vhodnimi in bogatimi, celovitimi izhodnimi podatki zapolnjuje prirojena kognitivna struktura.

Univerzalna slovnica je teorija "začetnega stanja" jezikovne zmožnosti, ki je pred vsakršnim jezikovnim izkustvom. Vse slovnice so variacije ene same splošne "univerzalne slovnice" in možgani vseh ljudi so opremljeni z že "vgrajenim" jezikovnim organom, ki vsebuje to jezikovno matrico. To dejstvo se ponuja kot edini odgovor na navidezno neobvladljiv problem učenja in napeljuje k navidezno neizogibnemu sklepu, da mora biti jezikovna informacija že "v možganih", preden se proces učenja začne, saj sicer ta proces ne bi bil uspešen. Otrok mora že "vedeti", kaj tvori dopustno slovnico, da bi bil zmožen zavreči številne zmotne hipoteze o slovnici, ki jih njegovo omejeno izkustvo sicer utegne predlagati.

Zakaj utegne biti slika takega "jezikovnega organa" tako mamljiva? Prvič, zato, ker lahko razloži neuspeh drugih vrst, ki si prizadevajo pridobiti in obvladati neki jezik. Z enim zamahom odpravi mnogo težavnih vprašanj: diskontinuiteto med človekovo in nečloveško komunikacijo, večje človekove možgane (doda jim še en nov del), domnevne univerzalne značilnosti jezikovne strukture itn. Drugič, ponuja enostopenjsko evolucijsko razlago, ki jo je lažje doumeti in vključiti v naše razmišljanje kot nenehne spremembe, ki vključujejo številne in na zapletene načine medsebojno delujoče in prekrivajoče se dejavnike. Zgodba o človekovem izvoru se je izpisala v enem samem dramatičnem in odločilnem predzgodovinskem dogodku. Naš predhodnik je z enim samim korakom prestopil prag človečnosti. Naključni jezikovni organ ne zahteva adaptivne pojasnitve za zgradbo jezika. Podmena o naključnem jezikovnem organu nas odvezuje od iskanja zapletenih podrobnosti jezikovnega izvora, od upanja, da bomo odkrili njegove predhodnike v zgradbi opičjih možganov ali v opičjih kognitivnih zmožnostih.

V Molierovem delu *Namišljeni bolnik* imamo osebo, ki jo zdravniki zaprosijo, naj pojasni sredstva, s katerimi opij povzroči spanje. Oseba odgovori, da opij povzroči spanje zato, ker vsebuje "uspavalni dejavnik". Ta odgovor seveda ni nikakršna pojasnitev, saj zgolj vzame tisto, kar je potrebno pojasnitve in mu da ime. Popolna evolucijska razlaga bi morala ponuditi funkcijsko razlago tega, zakaj je bila dana prednost ravno tej posebni organizaciji slovničnega znanja, zakaj so bile njegove vedno boljše in boljše in delne različice tudi funkcionalne in kako so se strukture, prisotne v ne-človekovih možganih, spremenile, da bi oskrbele to sposobnost.

Človek kot simbolna vrsta

Tako podmena, da je za znanje jezika potrebna večja inteligenca, kot podmena o evoluciji posebnega jezikovnega organa imata skupno eno stvar, namreč, problem učenja, ki se kaže v tem, da se moramo naučiti zelo obsežne in zapletene množice pravil in znakov. Obe teoriji domnevata, da so druge vrste slabi učenci jezika zato, ker je jezik zanje preprosto preveč zapleten, da bi se ga naučili, in preveč zahteven, da bi ga govorili. Ali morajo biti otroci veliko bolj inteligentni od drugih vrst, da bi se naučili jezika, ali pa je jezik tako zapleten, da se ga je nemogoče naučiti brez nekega "vgrajenega" jezikovnega organa? Vprašanje je torej, ali je ta zapletenost jezika dejansko vir težave, ki v bistvu omejuje rabo jezika zgolj na našo vrsto? Odgovor na to vprašanje bi nam lahko ponudil preprost miselni eksperiment.

Zamislimo si potemtakem jezik z zelo okleščenim slovarjem (ki vsebuje, recimo, 7 do 10 besed) in z zelo preprosto skladnjo (ki naj bi poznala le kombinacijo dveh ali treh besed). Takoj lahko ugotovimo, da druge vrste ne uporabljajo tudi tako preprostih jezikov, čeravno znajo uporabljati druge enako ali celo bolj zapletene načine komunikacije. Zakaj ne počnejo tega? Zakaj je jezik tak problem? Razlika torej ne more biti zgolj v preprostosti nasproti zapletenosti. Niti slovnica niti skladnja niti artikulirano tvorjenje zvokov niti obsežen slovar niso bili tisti, ki so drugim vrstam preprečevali, da bi razvili jezik. To je bilo zgolj preprosto dejstvo, da druge vrste preprosto niso mogle ugotoviti, kako se kombinacije besed nanašajo na stvari. Zakaj je to tako težavno ugotoviti? Razlike torej ne tvori zapletenost jezika, temveč simbolna referenca.

Vendar pa si prej še oglejmo popularno trditev, da so klici in geste, ki tvorijo komunikacijo pri drugih vrstah, podobne besedam in stavkom našega jezika. Za to popularno trditvijo se skriva zmotno pojmovanje reference. Eno skrajnost zastopajo tisti preučevalci živalskega obnašanja, ki trdijo, da so klici in geste zgolj zunanji korelati notranjih stanj in nimajo nikakršne zunanje reference, drugo skrajnost pa oni, ki dokazujejo, da je treba mnoge klice, godrnjanja in geste obravnavati kot ekvivalente za besede in stavke, ki imenujejo posamezne predmete v svetu. Robert Seyfart in Dorothy Cheney ter njuni kolegi so poročali, da neka vrsta opic tvori opozorilne klice, za katere je videti, da delujejo podobno kot imena za različne predatorje (Cheney in Seyfarth, 1990). Njihova opazovanja so pokazala, da so te opice proizvedle različne opozorilne klice, da bi druge člane opičjega tropa obvestile o prisotnosti bodisi orla bodisi leoparda bodisi kače. Ko so drugi člani tropa slišali enega izmed teh klicev, so bodisi stekli pod drevo (orel), bodisi splezali na drevo (leopard), ali pa se povzpeli više, da bi lahko nadzorovali tla in grmovje okrog njih (kača). Različni klici se tako nanašajo na različne razrede predatorjev.

Kajpada ni težko rekonstruirati evolucijskih procesov, ki so proizvedli take različne klice in referenčne odnose. Ključ je mogoče najti v obnašanju, ki ga klici povzročijo pri drugih članih tropa. Ker ti predatorji uporabljajo pri napadu zelo različne pristope, se tudi ustrezna obramba pred vsakim izmed njih lahko izkaže za vzajemno izključujočo. Ko napade leopard, so najslabše mesto, kjer se

lahko nahaja opica, tla. Ker pa se leopard lahko povzpne tudi na drevo, so pravo mesto, kjer mora biti opica, tanjše drevesne veje. To pa je najslabše mesto, ko napada orel. Zamislite si potem dilemo, v kateri bi se znašle opice, če ne bi poznale različnih vrst opozorilnih klicev. Vzpeti se ali sestopiti, to je zdaj vprašanje! Zgolj negibno in neodločno sedeti ali pa se ozirati naokrog je najslabša izmed vseh možnosti (razen v primeru, če je predator kača), saj pušča, da je opica ranljiva tako za orla kot leoparda.

Cheney in Seyfarth sta prvotno predlagala, da so opičji opozorilni klici analogni "imenom" za predatorje in da se utegnejo uporabiti tako kot takrat, ko vzkliknemo "Ogenj!" To je mnoge strokovnjake napeljalo k temu, da so dokazovali, da je ta sistem klicev podoben zelo preprostemu jeziku. Nekateri so celo namigovali, da so taki opičji opozorilni klici primerljivi z načinom, kako bodo otroci, ki so se pravkar lotili učenja jezika, uporabili posamezne besede kot, na primer, "sok!" Kleč argumenta o opozorilnih klicih je, da naj bi bili ti opozorilni klici drugačni od krikov bolečine ali grimas, tako kot so drugačne tudi besede. Ali drugače povedano, opozorilni klici naj bi se nanašali na nekaj drugega kot živalska mentalna in fizična stanja. To ima kajpada za posledico, da kriki bolečine in grimase niso in ne morejo biti referenčne.

Taka interpretacija nas seveda naravnost vabi, da si zamislimo vrste z veliko večjim številom različnih vrst klicev, nekaterimi za hrano, spet drugimi za pomembne predmete, in morebiti celo z glasovi za prepoznavanje posameznikov. Ali ne bi izdelan repertoar takih klicev že tvoril nekakšen protojezik? So klici v bistvu slovar? Zlahka si lahko predstavljamo tudi evolucijski scenarij: najprej so se razvili posamezni klici, potem se je njihovo število povečalo in postalo raznoliko, nato so jih začeli medsebojno kombinirati, dokler se ni razvila slovnica in skladnja, ki je te kombinacije sistematizirala. Resničnost celotne zgodbe pa je kajpada odvisna od tega, ali je referenca klicev ekvivalentna referenci besed.

Referenca ni izključna domena jezika, temveč je dejstvo, ki prežema celotno živalsko komunikacijo. Smeh je, na primer, odličen primerek človekovega prirojenega klica. Za smeh ni nujno, da je intencionalno povzročen; smeh pogosto izbruhne samohotno, čeravno bi ga raje potlačili. Smeh seveda lahko tudi zaigramo, če tako zahteva družbeni kontekst. Vendar pa se smeh lahko nanaša tudi na stvari. Na primer, ko kdo vstopi v sobo in se smeje, to kaže, da je pred vstopom slišal ali videl nekaj smešnega. Smeh v tem primeru kaže na nekaj, kar ga je povzročilo. Smeh tudi podrobno določi nekatere značilnosti, ki jih ima vzrok tega smeha. Zdaj pa pomislite, kako drugačna je referenca na isti dogodek, ko se oseba neha smejati in reče: "Pravkar sem slišala dobro šalo". Opozorilni klici se nanašajo na predmete tako, kakor se nanaša smeh, ne pa kot besede.

Drugo vprašanje pa je, ali so živalski klici uporabljeni intencionalno, da bi sporočili določeno informacijo ali pa so zgolj naključno sporočena informacija in kako utegne biti to dejstvo povezano s tem, kaj posamezniki vedo o tem, kaj drugi vedo oziroma ne vedo.

Za smeh so značilne nekatere lastnosti, ki so odločilne za ločevanje avtomatskih (ne-intencionalnih) oblik komunikacije od intencionalnih. Smeh ponuja drugim

ljudem informacijo o duševnem stanju smejočega se osebka in nedavni zgodovini, vendar ima hkrati tudi neposrednejši učinek, nekakšno prisilo, da bi se tudi mi smejali poleg. To pogosto priznamo z reklom, da je smeh nalezljiv. Če sedimo v sobi, ki je polna smejočih se ljudi, je težko doseči, da se ne bi smejali tudi sami, čeravno nam razlog za njihov smeh niti ne utegne biti popolnoma jasen in razviden. Ta nenavadna prisila je tako močna, da se smejimo celo tedaj, ko se celo zavedamo, da smeh ni realen (na primer, v televizijskih nadaljevankah, ki so podložene s smejočo se publiko).

Nasprotno, celo naključni pogovor pa seveda vselej zahteva določeno mero zavestnega prizadevanja in nadzorovanja. Sledenje govoru drugega zahteva vsaj trohico pozornosti in intencionalno nadzorovane analize. Del tega izvira iz dejstva, da na tisto, kar kdo reče, značilno – do določene mere – vplivajo domneve o tem, kaj ta drugi (domnevno) že ve. Pri tem gre, kot bi rekel filozof H. P. Grice, za nekakšno refleksivno logiko v obliki "Jaz sem prepričan, da si ti prepričan, da sem jaz prepričan, da *p*". Tega refleksivnega pogoja pa smeh in opozorilni klici opic kajpada ne zadovoljujejo. Zdi se, da vednost, da je nekdo drug videl predatorja, ne preprečuje tega, da neka druga opica klica še naprej ne ponavlja, kot nam tudi vednost, da je nekdo dojel šalo, ne preprečuje, da se ne bi še naprej smejali. Nasprotno, taka vednost lahko oboje zgolj še bolj potencira.

Charles Sanders Peirce je v okviru širše sheme semiotičnih odnosov razlikoval med tremi kategorijami referenčnih asociacij: ikono, indeksom in simbolom. Peirce je s temi izrazi opisal naravo formalnega odnosa med značilnostmi oziroma lastnostmi nekega primerka znaka in lastnostmi predstavljenih fizičnih objektov. V temelju ikonskosti je postopek sklepanja, ki se opira na podobnost med znakom in objektom, indeksi temeljijo na nekakšni fizični ali časovni povezavi med znakom in objektom, simbole pa posreduje neka formalna oziroma zgolj soglasno sprejeta povezava, ne glede na kakršnekoli lastnosti bodisi znaka bodisi objekta. Te tri oblike reference zrcalijo tri možne načine asociativnega odnosa: (a) podobnost, (b) soseščino ali korelacijo in (c) zakonitost, vzročnost ali konvencijo. Po mnenju nekaterih (Deacon, 1997) je ravno simbolna dejavnost tista, ki človekovo komunikacijo razlikuje od nečlovekove. Po Deaconovem mnenju je bil Peirceov izvirni in bistveni prispevek v tem, da je razliko med različnimi načini reference mogoče razumeti v okviru ravni interpretacije. Pozornost na ta hierarhični vidik reference je bistvena za razumevanje razlike med načinom, kako so povezane besede in opozorilni klici živali. Drugače povedano, sama referenca je hierarhična po zgradbi: zapletenejše oblike reference so zgrajene na preprostejših oblikah. V čem je simbolna referenca tako drugačna od drugih oblik reference?

Referenčni odnos med besedami tvori sistem odnosov višjega reda, ki dopušča, da so besede o indeksikalnih odnosih, ne pa zgolj indeksi sami na sebi. To je tudi razlog, zakaj morajo biti besede v kontekstu z drugimi besedami, da bi sploh imele kakšno določno referenco. Njihova indeksikalna moč je razdeljena med odnose med besedami. Simbolna referenca črpa svojo moč iz kombinatornih možnosti in nemožnosti: »Problem učenja, povezan s simbolno referenco, je posledica dejstva, da tisto, kar določa združevanje v pare med simbolom

(kakršna je beseda) in nekim objektom ali dogodkom, ni njuna verjetnost sopojavljanja, temveč prej neka kompleksna funkcija odnosa, ki ga simbol ima do drugih simbolov« (Deacon, 1997: 83).

Adaptacija proti eksaptaciji

Chomskega tvorbeno-pretvorbena slovnica pojasnjuje jezik kot prirojeno človekovo zmožnost in nastane kot kritika behaviorizma kot nauka, ki raziskuje zunanje obnašanje nekega organizma. Chomsky, v nasprotju z behavioristi, poudarja, da je jezik treba preučevati kot notranjo sestavino možganov, ki jo tudi imenuje notranji jezik: »Premik v mestu je potekal od preučevanja Z[unanjega] jezika k preučevanju N[otranjega] jezika, od preučevanja jezika, opazovanega kot zunanji objekt, k preučevanju sistema znanja jezika, pridobljenega in notranje predstavljenega v duhu/možganih. [...] Univerzalna slovnica je označba teh prirojenih, biološko določenih načel, ki tvorijo [...] jezikovno zmožnost« (Chomsky, 1986: 24). Čeprav je treba jezik preučevati znotraj biologije, to kajpada neposredno ali celo nujno ne pomeni, da je človekovo jezikovno zmožnost tudi treba preučevati znotraj evolucijske biologije. V zgodnjih delih Chomsky poudarja, da je sredstvo za pridobivanje jezika enkratno in edinstveno človekovo in da bi bilo raziskovanje le-tega znotraj primerjalne evolucijske biologije nesmiselno. Bil je mnenja, da je bila evolucija jezika skokovita in da je vodila h kvalitativni razliki, ki je izključevala razlago izvora jezikovnega organa s pomočjo naravnega izbora, ki je potekal postopno. Tisto, kar je bistvo jezika in kar jezik naredi za tisto, kar je, je univerzalna slovnica, ta vidik pa postane glavno gorišče, osrednje mesto raziskovanja, nikakor pa ne vprašanje, kako se je ta zmožnost razvila. Znotraj te tradicije je bilo vprašanje »Kaj je jezik« zastavljeno kot najpomembnejše. V HCF avtorji še podrobneje določajo, kaj je edinstveno človeškega in kaj je torej bistveno za človekovo jezikovno zmožnost tako, da ločujejo med jezikovno zmožnostjo v širšem (JZŠ) in ožjem smislu (JZO). JZŠ vključuje senzomotorni sistem, pojmovno-intencionalni sistem in računske mehanizme, potrebne za rekurzijo, medtem ko JZO zajema le rekurzijo. Tista, ki je določena kot edinstveno in enkratno človeška, je zgolj JZO: tako je tudi določena kot tisto, kar jezik je. Vse druge sestavine JZŠ si delimo z drugimi živalmi in torej niso zadostne – čeprav so morda nujne – da bi človeški jezik po eni strani povzročile, po drugi strani pa definirale. Poleg tega pa se na tisto, kar si delimo z drugimi živalmi, apriorno ne gleda kot na nekaj, kar se je razvilo med evolucijo za človekov jezik (nasprotno, prednost se daje razlagi s pomočjo eksaptacije).

Toda v HCF zdaj nenadoma zasledimo – v nasprotju z zgodnjimi deli Chomskega -, da je primerjalni pristop zaželen in pomemben, čeprav na negativen način: »[...] osnovna in logično neodstranljiva vloga za primerjalno raziskovanje evolucije jezika je naslednja preprosta in bistveno negativna vloga: značilnost, prisotna v nečloveških živalih, se ni posebej razvila za človekov jezik, čeprav je lahko del jezikovne zmožnosti in ima močno vlogo v jezikovnem procesiranju« (HCF, 2002: 1572). Primerjalna metoda ima znotraj

te paradigme vlogo, da omogoča razlikovanje med enkratnimi in edinstvenimi lastnostmi človekovega jezika in tistimi lastnostmi, ki si jih delimo z drugimi živalmi, in potemtakem, da odgovori na vprašanje »Kaj je enkratno in edinstveno za vprašanje človekovega jezika?«. Odgovor je seveda rekurzija. Znotraj te paradigme velja domneva, da je možno razlikovati bistvene lastnosti od naključnih; slednje so nujne, vendar ne tudi zadostne za oblikovanje človekovega jezika ali za razlago evolucije človekovega jezika. To je dokaj pomembna poanta, ki jo spregledata tudi JP in PJ. Namreč, ko enkrat vemo, kaj je jezik, kaj je tisto, kar ga naredi enkratnega in edinstvenega (to je rekurzija), dejansko ne vemo ničesar o evoluciji jezika, ker v skladu z HCF (2002) rekurzija ni povzročila evolucije jezika, jezik pa se ni razvil za rekurzijo ali zato, da bi imel rekurzijo. Jezik rekurzijo preprosto ima. »Rekurzija« je torej pravi odgovor tedaj, ko nas vprašajo, kaj je jezik, ne pa za kaj se jezik razvil.

Prvič sta selekcijsko razlago o izvoru jezika znotraj post-neodarvinizma uvedla Pinker in Bloom v članku iz leta 1990. Poskušala sta združiti Chomskega teorijo o človekovi jezikovni zmožnosti in selekcijsko razlago tako, da sta poudarila, da je naravni izbor lahko postopno privedel do takega adaptivno kompleksnega organa. Trdita, da jezik kaže načrt in da je torej rezultat naravnega izbora, saj le jezik lahko pojasni tak kompleksen načrt: »[...] naravni izbor ostaja edina evolucijska sila, zmožna ustvariti kompleksen načrt, v katerem ima značilnost organizma (kakršna sta oko ali srce) nenaključno organizacijo, ki mu omogoča, da ohrani neverjeten smoter, ki hrani preživetje in reprodukcijo« (Pinker, 2003: 24).

Kaj in za kaj jezika

Prvenstveno vprašanje znotraj selekcijskih okvirov tako postane: za kaj se je razvil jezik, kaj je njegov smoter? Ob domnevi, da je jezik adaptacija, kakšna je potem evolucijska korist, ki jo jezik daje svojim nosilcem, tako da je lahko izbran? Toda ali je jezik res adaptacija? V HCF (HCF, 2002: 1573) se zastavlja tudi vprašanje, ali so bili trije podsistemi JZŠ, vsak zase, podvrženi drugačni evoluciji. Če je to tako, se potem pojavlja možnost, da je vsak podsistem enkrat opravljal funkcijo, drugačno od tiste, ki jo zdaj opravlja v človekovem jezikovnem aparatu. Če pa priznamo, da je podsistem opravljal neke druge funkcije, potem moramo upoštevati tudi to, da so se te funkcije med evolucijo razvile zaradi drugih razlogov in so tudi bile izbrane zaradi drugih razlogov kot jezikovnih. To pa pomeni, da jezik (JZŠ in/ali JZO) ni nujno niti adaptacija niti ni bil jezik izbran za okrepitev komunikacije, kot predlagata Pinker in Jackendoff. V skladu z HCF (HCF, 2002) se lahko posebno za rekurzijo izkaže, da je rezultat eksaptacije, ne pa adaptacije.

Razliko med adaptacijo in eksaptacijo sta prva uvedla in razložila Gould in Vrba v članku iz leta 1982 in jo potem ponovila tudi v prispevku iz leta 1998: »Neka značilnost je adaptacija le takrat, če je bila ustvarjena z naravnim izborom za funkcijo, ki jo opravlja zdaj« (Gould in Vrba, 1998: 53). Post-neodarvinijanci domnevajo, da adaptacija vključuje izbor funkcije, natančneje tiste funkcije, ki

jo opravlja zdaj. V skladu s Pinkerjem in Jackendoffom je funkcija jezika komunikacija, to pa pomeni, da je jezik lahko zgolj adaptacija tedaj, če je bil dejansko izbran za svoje komunikacijske možnosti (možnosti, ki morajo biti genetsko utemeljene, da bi naravni izbor bil zmožen opraviti svoje delo). Eksaptacija si lahko nadene dve obliki: po eni strani adaptacija lahko izgubi svojo sedanjo funkcijo in lahko pridobi novo, drugačno funkcijo, ta nova funkcija pa spet postane tarča pozitivne selekcije. Po drugi strani pa eksaptacija lahko pomeni značilnost, ki dejansko nikoli ni imela funkcije ali ki nikoli dejansko ni bila adaptacija in ki lahko dobi neko funkcijo in postane tarča pozitivne selekcije. V skladu s HCF sta se velik del JZŠ in tudi rekurzija razvila na način eksaptacije.

V sedanjih preučevanjih o izvoru jezika se zastavljata dve klasični vprašanji. Znotraj tradicije, katere najvidnejši predstavnik je Chomsky, je v ospredju vprašanje »kaj?«, ki se povečini zastavlja zato, da bi dobili ustrezno definicijo človekovega jezika, to pa spet dobimo tako, da iščemo razliko med sistemi živalske komunikacije in človekovim jezikom. Znotraj tradicije, ki jo predstavljata Pinker in Jackendoff, pa dobiva prednost vprašanje »za kaj se je razvil jezik?«, pri čemer je ena možnost odgovora, da za komunikacijo. V nobeni od teh tradicij vprašanje, kako je jezik dejansko nastal, ne dobi primarnega statusa, ki bi ga moralo dobiti. Razprava med HCF in PJ kaže, da se to dogaja zato, ker obe tradiciji domnevata, da bo tisti kako jezika mogoče izpeljati bodisi iz vprašanja, kaj je jezik, bodisi iz vprašanja, za kaj se je razvil jezik. Od tod tudi nerazumevanje med obema tradicijama.

LANGUAGE: WHAT FOR AND WHAT?

In recent studies of language origins we can come across two classical issues. Within the tradition the most prominent representative of which is Chomsky comes in foreground the question "What?" which is usually posed to gain the adequate definition of human language. The definition of human language can be, in turn, acquired by searching the main difference between human and non-human language. On the contrary, in tradition which is represented by Pinker and Jackendoff (PJ) the central place occupied the question what was a language developed for? One possible answer is: for communicative purposes. In neither of these traditions the question "How language did actually originate?" do not win the status which should deserve. The discussion between Hauser, Chomsky and Fitch on one side and Pinker and Jackendoff on other side points out that such situation takes place because both traditions assume that "how" of language could be derived either from the question "What is language" or from the question "What is language for?"

This is, we argue at the end of the paper, main source of misunderstanding between two traditions.

Literatura

Cheney, D. in Seyfarth, R. (1990). *How Monkeys See the World.* Chicago: University of Chicago Press.

Chomsky, N. (1985). *Knowledge of Language.* Westport: Praeger.

Chomsky, N. (1989). *Znanje jezika.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Chomsky, N., Hauser, M. D., Fitch, W. T. (2005). »Appendix. The minimalist program.« Unpublished, available at www.wjh.harvard.edu/~mnkylab.

Deacon, T. W. (1997). *The symbolic species.* New York, London: W. W. Norton & Company.

Fitch, W. T., Hauser, M.D., Chomsky, N. (2005). »The evolution of the language faculty: clarifications and implications.« *Cognition,* 19 (2), 179-210.

Gould, S. J., Vrba, E. S. (1998). »Exaptation: a missing term in the science of form.« V Hull, D. in M. Ruse (ur.), *The philosophy of biology.* Oxford: Oxford University Press.

Hauser, M., Chomsky, N. in Fitch, W. (HCF) (2002). »The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve?«. *Science,* 298, str. 1569-1580.

Jackendoff, R. in Pinker, S. (JP) (2005). »The nature of the language faculty and its implications for evolution of language (Reply to Fitch, Hauser, and Chomsky).« *Cognition,* 97 (2), str. 211-225.

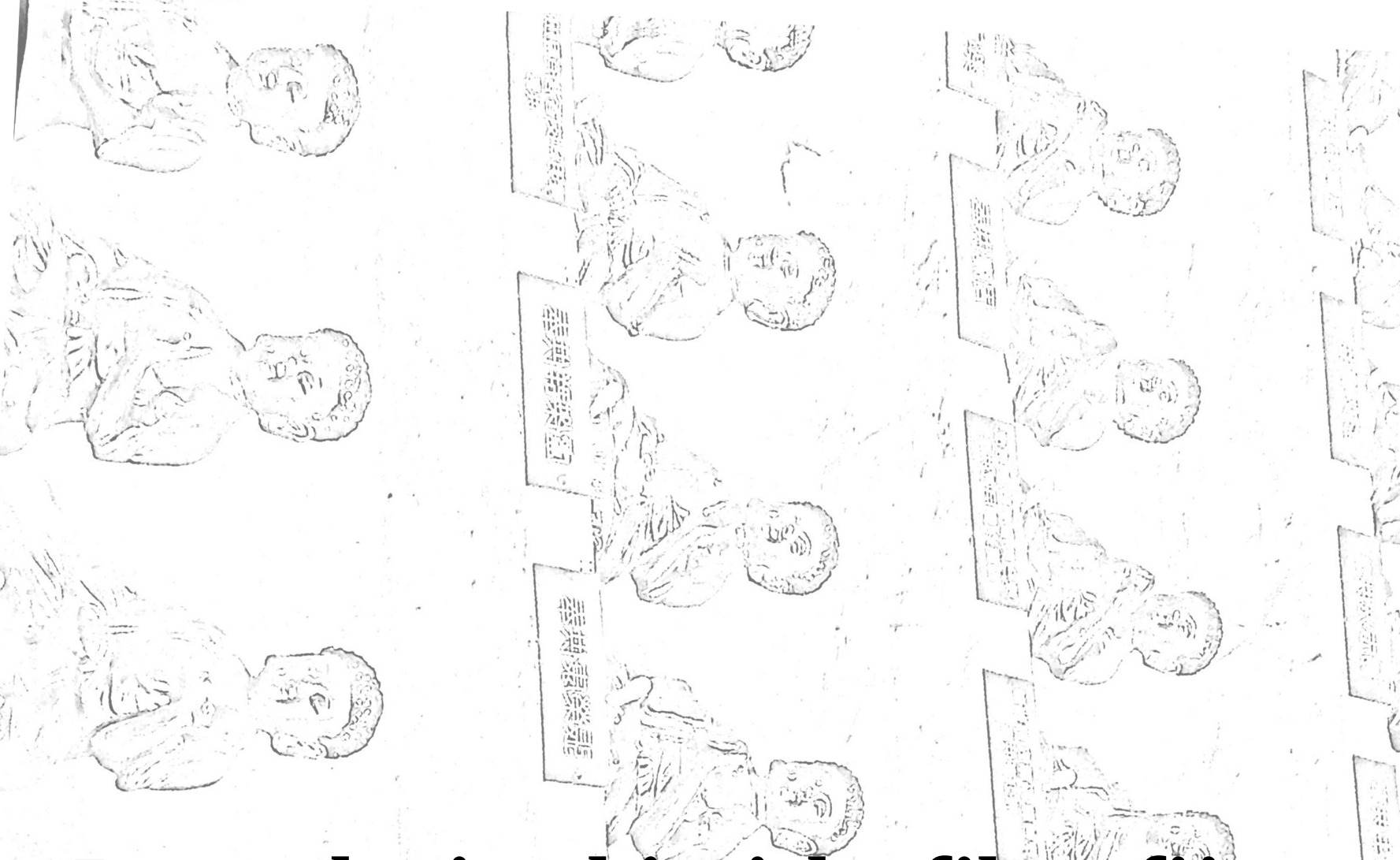
Jutronić, D. (2007). "Nove hipoteze o izvoru jezika". V Analiza, let. 11, št. 3, str. 121-135.

Mayr, E. (1961). »Cause and effect in biology.« V Mayr, E. (ur.), (1997), *Evolution and the diversity of life.* Harvard: Harvard University Press, str. 359-382.

Pinker, S., (2003). »Language as an adaptation to the cognitive niche.« V Christiansen, M. H in S. Kirby (ur.), *Language evolution.* Oxford: Oxford University Press, str. 16-37.

Pinker, S. in Bloom, P. (1990). »Natural language and natural selection.« *Behavioral and Brain Sciences,* 13, str. 707-784.

Pinker, S. in Jackendoff, R. (PJ) (2005). »The faculty of language: what's special about it?« *Cognition,* 95, str. 201-236.



Iz zgodovine kitajske filozofije

Jana Rošker
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Ti, pa jaz, pa židana marela – struktura odnosov in kitajska epistemologija

Avtorica pričujočega članka izhaja iz treh hipotez; po prvi, osnovni, je odnos oziroma relacija jedro vsakršnega spoznanja. To hipotezo predoči na primeru deontologizirane, panstrukturalistične epistemologije sodobnega kitajskega teoretika Zhang Dongsuna. Zunanja stvarnost je za Zhanga opredeljena z odsotnostjo vsakršne substance; njen obstoj se kaže zgolj preko strukturnih razmerij, ki se kažejo v zunanjem redu [*tiaoli*]. Naša zavest lahko zazna samo določene elemente oziroma vidike tega zunanjega reda. Zhang je te elemente povzel v kategorijah atomizma [*yuanzixing*], kontinuitete [*lianxuxing*] ter tvornosti [*chuangbianxing*]. Te manifestacije zunanjega reda se ne kažejo zgolj v fizikalnosti nežive materije, temveč tudi v živih organizmih. Druga avtoričina hipoteza je osnovana na dejstvu, da nam (post)strukturalizem kot osrednja teoretska struja tako imenovanega zahodnega sveta, kljub svoji obravnavi in kreaciji prenekaterega novega epistemološkega izhodišča, nikjer ne nudi v sebi zaključene in konsistentne spoznavne teorije, kakršna je kitajski panstrukturalizem. Tretja hipoteza izhaja iz predpostavke, po kateri so teoretski in diskurzivni temelji panstrukturalistične epistemologije osnovani na konceptu *li* (strukturni vzorec), ki predstavlja enega osrednjih teoretskih paradigem tradicionalne kitajske filozofije. Skratka, gre za to, da so Kitajci (post)strukturalizem izumili že vrsto stoletij pred Francozi, samo da tega na srečo še vedno niti sami ne vedo. Članek opisuje ta tradicionalni kitajski strukturni pristop k spoznanju in določa odnos kot njegovo jedro. Avtorica poskuša strukturno združljivost zavesti in spomina opredeliti kot upanje na obstoj odnosa onkraj prostora in časa.

Ključne besede: struktura, strukturalizem, poststrukturalizem, panstrukturalizem, odnos, epistemologija, zaznavanje in dojemanje, izguba.

Struktura sem, struktura tja. Strukturalizem, poststrukturalizem in stari Kitajci

Na pragu tretjega tisočletja smo strumno zakorakali v obdobje, v katerem večina ljudi koncept strukture dojema kot nekaj samoumevnega in vseprisotnega. Struktura je za nas osnovni, a često nejasen pojem, s katerim povzemamo spoznavanje, opazovanje, naravo in stabilnost vzorcev ter odnose med entitetami.

Zato ni naključje, da je struktura že na pragu prejšnjega stoletja postala osnova drugačnega, za »zahodne« diskurze v marsičem »novega«, videnja sveta.

Strukturalizem, (vključno s svojo kritično negacijo oziroma nadgradnjo, imenovano poststrukturalizem), je ena od najpomembnejših teoretskih paradigem 20. stoletja, ki je najmočneje vplivala na idejne tokove sodobne lingvistike, sociologije, antropologije, zgodovine, psihoanalize, literarne teorije in sorodnih ved. Prvi tovrstni pristopi so izhajali iz lingvistike; ta model se je kmalu razširil tudi na vrsto ostalih disciplin, zlasti na antropologijo, psihoanalizo in literarne študije. Strukturni model, nadgrajen z dinamičnimi vzorci postrukturalističnih diskurzov, je predstavljal prelomnico v razumevanju esence in funkcije jezika, subjektivnosti in kulture.

Strukturalizem je osnovan na predpostavki, po kateri pojavi ne nastopajo izolirano, temveč izključno v povezavi z drugimi pojavi. V okviru strukturalizma se pojavi oziroma objekti, ki jih lahko opazujemo in opisujemo, razdelijo na segmente, med katerimi se potlej poskuša vzpostaviti (ali rekonstruirati) nek odnos oziroma neko povezavo. Strukturalistični pristopi poskušajo analizirane pojave zaobjeti v sklopu raznovrstnih (koordinatnih) omrežij, znotraj katerih je vsak element opredeljen z značilnostmi, korelacijami in opozicijami, ki izhajajo iz njihovih vzajemnih razmerij.

Evropskoameriška teoretska produkcija 20. stoletja je proizvedla vrsto pomembnih elementov, ki so – zlasti na podlagi novih, temeljnih teoretskih pristopov v semantiki in semiotiki – povzročili bistvene premike v razmišljanju na področjih humanistike, kulturologije in tudi družboslovnih znanostih. Vsemu temu navkljub pa zahodni diskurzi vendarle niso proizvedli celostnega in v sebi zaključenega strukturnega modela spoznavne teorije.

Tak epistemološki model lahko srečamo v diskurzih moderne kitajske filozofije. Tukaj bom na kratko predstavila spoznavnoteoretski model Zhang Dongsuna, katerega je sam poimenoval panstrukturalizem. Pri tem ne gre za model, ki bi nastal pod vplivom tako imenovanih zahodnih diskurzov, temveč za paradigmo, ki izhaja iz starokitajske filozofske tradicije. Zakaj se mi zdi pomembno, ta kitajski model predstaviti velecenjeni slovenski strokovni javnosti? Najbrž samo zato, da bi še enkrat dokazala, da so Kitajci (katere kot sinologinja seveda štejem za »svoje« in katerih čast in slava se vsaj v medlih odbleskih vselej zrcalita tudi na mojem sinološkem obličju) izumili že vse, kar so kdajkoli izumili kjerkoli drugje, in vrh tega še mnogo, mnogo prej. Tega mnenja je tudi eden najvidnejših epistemologov sodobne Kitajske, Gong Zhebin, ki je nekje zapisal:

Poleg tega imajo kitajski teoretiki skupno še eno značilnost: vsi se namreč na smrt bojijo, da bi zahodnjaki rekli, češ da Kitajci nimajo filozofije in bi zato Kitajsko omalovaževali. Vse značilnosti zahodne filozofije so zato našli tudi v kitajski filozofiji in vse naj bi se na Kitajskem pojavile še prej kot v Evropi. Pod vplivom tovrstnega psihičnega pritiska se je uveljavilo mnenje, da je tudi na Kitajskem obstajal boj med empirizmom in racionalizmom, ter med apriorizmom in refleksionizmom. Tovrstno početje je navidezno dvignilo sloves zgodovine kitajske filozofije, v resnici pa je popolnoma negiralo njeno resnično vrednost in njene specifične zakonitosti. Takšno početje naj bi premagalo evrocentrizem, vendar je v resnici »Zgodovino kitajske filozofije« degradiralo

na slabo kopijo »Zgodovine evropske filozofije« ter s tem na neformalni ravni evrocentrično pozicijo samo še okrepilo (Gong Zhebin, 1996: 25).

Hm. No, če je tako, potlej pa... Morda pa mi vendarle gre tudi za to, da poskusim predstaviti nek nov vpogled v naravo klasičnega kitajskega dojemanja stvarnosti, s tem pa tudi v nove možnosti tvornega dialoga med tradicionalno kitajsko in evropsko filozofijo. Pa začnimo lepo po vrsti, kot so hiše v Trsti. Začeli bomo torej pri koncu, namreč pri koncu 20. stoletja; pokukali bomo v moderno Kitajsko in poskušali ugotoviti, kaj tam počenja struktura in kakšen je sodobni kitajski strukturni pristop k spoznanju.

Zhangov panstrukturalizem

Tudi Zhanga Dongsuna so prisilno utišali, še preden je mogel dokončno izdelati svoj teoretski sistem. Več let je delal kot redni profesor filozofije na pekinški univerzi (Beijing Daxue). Ob zaostritvi političnega nadzora intelektualcev, kmalu po pričetku protidesničarskega gibanja, so mu leta 1958 prepovedali opravljati ta poklic. Tako je Zhang najprej nekaj let na isti univerzi opravljal službo smetarja in pometača, kasneje, ob pričetku kulturne revolucije, pa so ga zaprli v enega najzloglasnejših »prevzgojnih« taborišč Kitajske. Tam je samo nekaj let pred koncem tega vseobsežnega, radikalnega političnega gibanja podlegel poškodbam psihičnih ter fizičnih muk, ki jim je bil izpostavljen.

Pomembna predpostavka njegove spoznavne teorije je neorealistično stališče, po katerem zunanji svet obstoja neodvisno od naše zavesti; poleg tega med pojavi zunanjega sveta in našim dojemanjem le-teh ni natančne korelacije. To pomeni, da teh pojavov ne moremo zaznati takšnih, kakršni v resnici so.

Vedeti moramo, da je tisto, kar običajno poimenujemo z besedo stvar, zgolj tisto, kar vidimo, torej barva, oziroma tisto, kar otipljemo, torej oblika. Vse to sodi k »lastnostim« stvari. Če torej odmislimo lastnosti, potlej [za nas] ni nikakršnih stvari. Stvari imajo določene lastnosti, kot so na primer barva in oblika itn., ki se spreminjajo v odvisnosti od človeških subjektivnih občutij, zato nekateri zastopajo stališče, po kateri [lastnosti] niso enake stvari sami [po sebi]. Potem so tukaj tudi takšne lastnosti, kot so, denimo, velikost, oglatost ali okroglost. Tudi te imajo nekateri za vrsto lastnosti, ki so podobne prej navedenim, zato ne morejo opredeljevati prvotne podobe stvarnosti oziroma njenega bistva (Zhang Dongsun, 1929: 23-24).

Zhang se pri razlagah svojega videnja kozmičnega reda in njegovega razmerja do naše zavesti često poslužuje tudi primerov fizikalnih dognanj z začetka 20. stoletja. Tako izpostavi razliko med našim zaznavanjem barve na eni ter »dejansko« konsistenco barve, torej svetlobnih valovanj na drugi strani. Barva je zanj nekaj drugega kot svetlobna valovanja. Medtem ko je prva proizvod interakcije med valovanjem in našimi čutili, sodi slednje k dejanskim, »objektivnim« lastnostim bivajočega (prim. Zhang Dongsun, 1929:166). Zato deli Zhang stvarnost na *»prvotno podobo stvari* [*wude benxiang*]« in na *»to, kar imamo za stvari* [*womensuowei wu*]« (prim. Liu Wenying, 2002, 2. del: 866).

Zunanji povod naših občutij po Zhangu ni nikakršna substanca, temveč zunanji red oziroma struktura zunanjega sveta. To, kar nam posredujejo naši čutno pogojeni vtisi, je modifikacija tega zunanjega reda (prim. Jiang Xinyang, 2002: 59).

Kar se tiče zunanje stvarnosti, ne moremo spoznati njene notranje narave [esence], lahko pa spoznamo njene relacije [njena razmerja]. Te relacije [razmerja] so razmeroma trdna struktura. Če predpostavimo, da stvarnost nima nikakršne notranje narave [esence], in da je zgolj struktura, lahko trdimo, da smo jo s tem že spoznali (Zhang Dongsun, 1929: 32).

Pri interpretaciji osnovne strukture stvarnosti si je pomagal tudi z izsledki, povezanimi z odkritjem atoma ter z njegovo najosnovnejšo strukturno esenco, katera presega kategorično ločnico med delci materije in nesnovnim elektromagnetnim valovanjem. Vendar je njegova kritika substance tako radikalna, da odreka realni oziroma substančni obstoj ne samo najmanjšim delcem materije, temveč tudi kvantom, elektronom in elektromagnetnim valovanjem.

V resnici absolutno ne zagovarjam stališča, po katerem naj bi v zunanjem svetu realno obstajali atomi. Atomska teorija je v fiziki isto kot senzualizem v psihologiji. Obe teoriji izhajata iz predpostavke, da je vse obstoječe sestavljeno iz nakopičenih delcev. Zagovornike tovrstnih teorij imenujem predstavniki mozaične teorije partikularnosti. Kot bi šlo za kup raztrosenega peska, pri čemer je vsako zrnce tega peska trdna substanca oziroma nespremenljiva entiteta. Sam na področju psihologije ne priznavam neodvisnega obstoja tako imenovanih čutnih vtisov, torej analogno seveda tudi v fiziki ne priznavam atomov kot delcev substance. Zato ni potrebno izgubljati besed glede tega, da naj bi bili atomi sestavljeni iz elektronov, ti pa zopet iz »valovnih delcev«. Na vse to gledam zgolj kot na nekaj, kar izraža atomiteto zunanje stvarnosti. Pri tem moramo namreč vedeti, da pomeni tako imenovana atomiteta zgolj »atomsko« naravo strukture. To torej nikakor ne pomeni, da naj bi atomi resnično obstojali kot neka stvar. Ne samo, da ni atomov, tudi elektronov in valovnih delcev ni. Vse to pomeni samo, da ima struktura možnost oblikovanja določenih entitet (Zhang Dongsun, 1995: 168-169).

Zanj je bila, podobno, tudi iznajdba relativnostne teorije pomembna zgolj v smislu prepoznavanja strukturnih zakonitosti, nikakor pa ne v smislu prepoznavanja kakršnih koli novih esenc narave oziroma vesoljstva.

Relativnostna teorija nam je s svojim odkritjem posredovala zgolj nekaj znanja o načinu strukturiranja fizikalnega sveta, ne pa znanja o njegovi »vsebini« (Zhang Dongsun, 1995:170).

Ista negacija substance se nanaša tudi na idejno sfero. Podobno kot v chan budizmu je za Zhanga vse, česar se zavedamo, ne zgolj prazno v smislu odsotnosti substance, temveč v končni fazi tudi iluzorno. Zato Zhangova kozmologija ni ne materialistična ne idealistična:

Pluralna epistemologija ... v osnovi zavrača »substanco« in zastopa stališče, po katerem sta dualistični teoriji idealizma in materializma popolnoma napačni (Zhang Dongsun, 1995: 214).

V tem pogledu spominjajo njegova izhodišča na klasične kitajske (zlasti daoistične in chan filozofske) kozmologije, hkrati pa tudi na novejše zahodne kozmološke sisteme, ki temelje na relativnostni teoriji in kvantni fiziki. Po njegovem je namreč tudi konstitucija časa in prostora strukturna. Relativnostna teorija izhaja iz predpostavke, da čas in prostor nista absolutna in nespremenljiva. Na tej osnovi je Zhang Dongsun razvil svoje stališče, po katerem sta tudi čas in prostor vrsta strukture, in ne oblika bivanja materije (prim. Liu Wenying 2002, H.: 867).

Eden od razlogov za našo nezmožnost prepoznavanja bistva zunanjih stvari »po sebi« je zanj že v naravi njihovega bivanja; za Zhanga, ki ne priznava obstoja substance, je stvarnost proces večnih premen, katere se manifestirajo v medsebojnih razmerjih posamičnih entitet. Njegova kozmologija ni metafizična. Kar se tiče njegove ontologije, je v njej čutiti precej velik vpliv filozofije chan budizma. S tem, ko je zanikal obstoj substance, postane jasno, da objekti, katere zaznamo, po njegovem mnenju ne morejo razpolagati s kakršnimkoli ontološkim »položajem«. Na takšni, nekako de-ontologizirani osnovi je ustvaril svojo spoznavnoteoretski sistem, ki ga je poimenoval pluralna epistemologija:

Pluralna epistemologija zastopa stališče, po katerem so čutni vtisi ne-bit in torej ne sodijo k stvarem po sebi (k bivajočemu). To pomeni, da nimajo nikakršnega ontološkega položaja [*ontological status*] (Zhang Dongsun, 1995: 215).

Vse obstoječe biva v procesu večne premene, ki se kaže v nenehnem spreminjanju strukturnih povezanosti, nastajanja, minevanja ter kvalitete samega »bistva« posamičnih entitet. Naša zavest lahko prepoznava zgolj nekatere vidike[1] teh manifestnih sprememb. Vendar pri tem ne gre zgolj za raven našega zaznavanja oziroma dojemanja; po Zhangu je ta strukturna urejenost relacij vse, kar v vesoljstvu sploh resnično obstaja. V grobem lahko to strukturno urejenost razdelimo na tri osnovne ravni, ki se kažejo v materiji [*wu*], v živečem [*sheng*] in v zavesti [*xin*].

Vse te strukture so po Zhangu prazne v smislu odsotnosti substance ter njenih lastnosti. Raven materialnega bivanja [*wu*] je torej zgolj fizično-snovna pojavnost, katere pa po Zhangu ne gre enačiti z materialno substanco, temveč kvečjemu s strukturnimi razmerji in fizičnimi zakonitostmi, ki opredeljujejo njen obstoj.

»Materija« je splošen pojem, ki pokriva celotno področje mnogih posebnih pojmov o fizičnih lastnostih. Ni nič takega, kar je samo na sebi materija, ki ustreza našemu pojmu materije. V svoji razpravi o materiji, zatrjuje, da materija ... ni barva, vonj, zvok ali velikost, ki jih zaznavamo z našimi čuti zato, ker si prizadevajo biti subjektivni. Z »materijo« se torej nanaša na volumen,

[1] Pri tem gre za atomiteto [*yuanzixing* 原子性], kontinuiteto [*lianxuxing* 連續性] in tvornost [*chuang-bianxing* 創變性]. Poleg tega razpolaga kozmos tudi z lastnostjo (latentne) plasticitete [*kesuxing* 可塑性]. Slednja je pasivne narave, ne sodi k zunanjemu redu in je zato tudi ne moremo neposredno zaznati oziroma dojeti (prim. Zhang Dongsun, 1995: 168).

trdnost, hitrost objekta. To je ravno to, da naredimo materijo za množico formul fizike. Imamo torej zgolj fizikalne zakone, ne pa materije (Jiang Xinyang, 2002: 64).

Po Zhangu je vsaka stvar struktura fizikalnih zakonitosti. Vendar se moramo pri tem zavedati dejstva, da se te fizikalne zakonitosti manifestirajo samo v razmerjih (relacijah) med posamičnimi stvarmi in se ne nanašajo neposredno na stvari kot take. Z drugimi besedami: te fizikalne zakonitosti se nanašajo samo na relacije med stvarmi, ne pa na njihovo esenco. Zato so lastnosti, kakršne so kvaliteta, hitrost, inertnost ali gostota itn., zgolj načini izražanja določenih relacij oz. razmerij (prim. Zhang Dongsun 1959: 215).

Živeče [*sheng*] je kategorija, s katero Zhang povzema vse, kar je vsebovano v bioloških pojavih. Analogno je tudi zavest [*xin*] kategorija, ki sodi v krovni koncept živečega, vendar zaobjema psihološke pojave, ki se razlikujejo od samih bioloških funkcij.

Zhangov kozmos torej ne vsebuje nikakršne substance, ne esence česarkoli, temveč obstaja zgolj kot relacijski proces strukturne urejenosti oziroma »razporeditve«[2] Vendar tudi ta ni popolnoma naravna[3] oziroma objektivna, temveč je odvisna tudi od naših kognitivnih aktivnosti. Do določene mere, meni Zhang, torej to strukturo zunanjega sveta ustvarjamo mi sami, s tem, da jo spoznavamo in prepoznavamo:

Vendar te strukturne oblike same po sebi ne sodijo povsem k stvarnosti kot taki ... Če gledamo z vidika esence, potem itak ni nikakršnih zunanjih stvari. Če pa gledamo z vidika strukture in forme, potem je večina teh form plod spoznavnega procesa. Z drugimi besedami, gre torej za subjektivnost (Zhang Dongsun, 1995: 171).

Vse zunanje strukture se namreč manifestirajo v naši zavesti, katera jih (ponovno) vzpostavlja v procesu formacije svojih strukturnih vzorcev mišljenja oziroma dojemanja. Kljub temu Zhangova teorija ni solipsistična. Da si morda le ne bi preveč domišljali, nas Zhang opozori tudi na dejstvo, da zunanja stvarnost le ni izključni rezultat našega spoznavanja:

Med temi strukturnimi formami je vsaj nekaj takih, ki niso zgolj plod delovanja zakonitosti našega spoznavanja (Zhang Dongsun, 1995: 171). Odnos med zunanjostjo in notranjostjo je interaktiven in korelativen.

Kozmos nima esence, temveč je zgolj struktura. Njen ustroj ni popolnoma naraven, temveč neločljivo povezan s funkcijo našega prepoznavanja. Brez prepoznavanja namreč ne moremo pokukati v prvotno obličje te strukture. Vendar pa le to ne izniči njenega bistva. Zato lahko še vedno trdimo, da je kozmos sam po sebi struktura (Zhang Dongsun, 1995: 218).

Zhang je svojo ontologijo često primerjal s chan budistično kozmologijo. To, kar je poimenoval »struktura«, je zanj podobno budističnemu konceptu razmerja

[2] Namesto besede »struktura« je uporabljal tudi izraz »razporeditev«. Tudi tukaj mu je šlo predvsem za to, da bi poudaril ne-substančnost kozmosa (Liu Wenying, 2002, II.: 867).

[3] Koncept naravnosti je tukaj mišljen kot avtarktičnost, avtohtonost, apriorni obstoj oz. obstoj določene entitete same po sebi

(nujne oziroma kavzalne) povezanosti [*yinyuan*]. V tem smislu je kozmos kompleksno omrežje, ki vključuje neštete, vzajemno soodvisne relacije, ki se med seboj na nešteto različnih načinov in na neštetih različnih ravneh združujejo in zopet razdružujejo. To ponazarja kozmično praznino, katere pa, podobno kot v budizmu, ne gre istovetiti z »ničem«, temveč zgolj z odsotnostjo substance, nespremenljive narave, ali v sebi zaključene, samozadostne biti. Ker torej v kozmosu obstaja samo relacijska povezanost, v njem ne more bivati nikakršna neodvisna, samostojna entiteta. To je tudi eden ključnih razlogov za nemožnost obstoja substance; svet je niz funkcionalnih relacij. V budistični kozmologiji je vezivo tega sveta, ki je sam po sebi prazen, univerzalna, večna in nespremenljiva zakonitost kavzalnih relacij, katere Zhang Dongsun enači z realno objektivnostjo obstoječega.

Ta, v osnovi budističen, svetovni nazor je Zhang povezal z idejo evolucije, ki vključuje pojavljanje novih vrst ter hierarhijo med nižjimi in višjimi oblikami bivanja, pri čemer naj bi višje nadzorovale nižje. Pri tem se po vsej verjetnosti kaže vpliv teorije evolucije pojavnosti, katero sta razvila C. Lloyd Morgan (1852 -1936) in Samuel Alexander (1859-1938). Nove oblike bivajočega, ki se pri tem pojavljajo, pa so zanj rezultat strukturnih, in ne substančnih sprememb.

Ko je kombiniral budistično idejo o ne-substanci s tako teorijo evolucije, je Zhang trdil, da so strukture univerzuma, čeprav prazne, v evoluciji, lahko pa se pojavijo nove vrste strukture zaradi sprememb v kombinaciji raznih struktur (Jiang Xinyang, 2002: 65).

Seveda pa evolucije ne gre enostavno enačiti s spremembo. Po Zhangu je evolucija sicer sprememba enostavnih struktur v kompleksnejše ter povezava parcialnih entitet v univerzalnejše. Čeprav strukture po svoji spremembi še zmerom ostajajo strukture, pa se po tovrstni metamorfozi od prejšnjih oblik ne razlikujejo zgolj v kvantitativnem, temveč tudi v kvalitativnem smislu.

Vsaka formacija je sama po sebi že nekaj novega ... Če se poslovimo od tega esencializma, ki operira z mikro delci, seveda ne moremo drugače, kot da priznamo, da se z vsako spremembo ustvari nekaj novega; sicer sploh ne bi mogli govoriti o obstoju kakršnihkoli sprememb (Zhang Dongsun, 1995: 173-174).

Zhangova teorija torej nikakor ni inkonsistentna, čeravno po eni strani zanika substanco, po drugi pa zagovarja idejo evolucije. Vendar mu kritiki očitajo nekaj drugega, namreč pomanjkljivo utemeljitev »objektivnega« obstoja zunanjega reda:

Zhangovo verjetje v eksistenco zunanjega reda je zelo pomembno za njegovo epistemologijo, čeprav zanj ne ponudi zdravega temelja. Zhang je menil, da je njegova dopustitev eksistence zunanjega reda ena od razlik med njegovim in Kantovim gledišče m. Po Zhangovem razumevanju je Kant verjel, da red objektov izkustva eksistira zgolj v naši zavesti. Zhangova kritika Kanta v tem vidiku je zelo šibka, saj ni pokazal, kako vemo, da obstaja zunanji red in celo ni poskušal razložiti, kako smo lahko tako gotovi, da so nam atomičnost, kontinuiteta in tvornost vnanji (Jiang Xinyang, 2002: 60).

Vendar ta očitek ne drži popolnoma, kajti, kot smo videli v gornjem citatu, Zhang to predpostavko utemelji s tem, ko pravi, da spremembe, kakršne zaznamo preko svoje zavesti, morajo imeti nek razlog. Pri tem izhaja iz predpostavke, da mora biti ta razlog prav v dejanskih strukturnih spremembah zunanje stvarnosti, ki naj bi preko korelacije zunanjega reda z zakonitostmi naše zavesti privedle do zavestnega dojemanja strukturnih sprememb. Isto velja tudi v obratnem smislu; vsaka sprememba naše zavesti je strukturno pogojena in se odraža tudi v strukturnih spremembah zunanjega reda. Tudi v tem pogledu temeljijo Zhangove predpostavke na vzajemnosti, korelaciji in interaktivnosti notranjih ter zunanjih svetov. Poleg tega Zhang nikjer ne govori o atomičnosti, kontinuiteti ter tvornosti kot o dejavnikih, ki bi pripadali izključno zunanjemu redu; te strukturne lastnosti so zanj most, ki povezuje zunanjost in notranjost (prim. Zhang Dongsun, 1995: 170 -171).

Epistemologija odnosov

Znotraj tovrstnih strukturnih povezav, ki nastajajo zaradi združljivosti inherentnega reda naše zavesti z ustrojem zunanjega sveta, seveda tudi vse prej naštete strukturne funkcije zavesti niso bistvene entitete, temveč zgolj načini našega prepoznavanja oziroma zaznavno-epistemološke interakcije naše zavesti z zunanjim redom [*tiaoli*]. Zato gre tudi pri tako imenovanem atomizmu, kontinuiteti in tvornosti v bistvu zgolj za tri vrste ene in iste pojavnosti, torej za tri medsebojno neločljivo povezane vidike bivanja, kakršno se odraža v reakcijah naše zavesti. Zaznavanje [*ganjue*] pri njem ne more obstajati oziroma delovati samo zase, temveč je neločljivo povezano z dojemanjem [*zhijue*]. Objekti, ki jih naša zavest proizvaja v procesu interakcije z zunanjim redom, so čutni vtisi ali čutne podobe [*ganxiang*], katerih esenca je prazna in iluzorna, saj niso neposredno povezani z objektivno realnostjo objektov, ki jih reprezentirajo. Čutni vtisi so plod interakcije med zunanjim redom [*tiaoli*] in dojemanjem [*zhijue*]. V procesu dojemanja naša zavest te čutne podobe kognitivno strukturira v skladu z notranjim redom. Prej omenjeni elementi transcendenčnih form [*geshi*], logičnih postulatov [*shezhun*] ter konceptov oziroma idej [*gainian*] so osrednji dejavniki tega notranjega reda. Medtem ko so transcendenčne forme po Zhangu univerzalne narave in sodijo k občim lastnostim človeške zavesti, sta drugi in tretji element notranjega reda, torej logični postulati (kategorije in implikacije) ter koncepti, kulturno oziroma jezikovno pogojena. Namesto dologoveznih opisov lastnosti in konsistence teh dejavnosti si njihove temeljne značilnosti raje oglejmo v naslednji tabeli:

zunanji red	transcendenčne forme	logični postulati	koncepti
naraven in imanenten	epistemično transcendentne	logično transcendentni	empirični
objektiven	subjektivne	subjektivni	simbolni
impliciten	implicitne	eksplicitni	eksplicitni
enkraten	enkratne	nadomestljivi	različni
posreden	posredne	neposredni	neposredni
veljaven	veljavne	veljavni	neveljavni
strukturiran	pogoji	metode	zaključki
latentno prisoten v objektih	sobiva z objekti	naproti objektu	izvlečeni iz objekta

(Zhang Dongsun, 1995: 202).

Kljub temu, da so po njegovem mnenju naše klasifikacije stvari subjektivno pogojene, pa Zhang Dongsun ne trdi, da so popolnoma arbitrarne. Ljudje razčlenjujemo stvarnost v skladu z nekaterimi objektivnimi osnovami; svoboda našega klasificiranja je omejena. Tako na primer mule ne moremo klasificirati kot mesojedca in Saxa ne kot vegetarjanca. Čeprav torej izhaja naša klasifikacija stvarnosti predvsem iz našega odnosa do njenih objektov oziroma iz njihove uporabnosti, pa so tudi naši odnosi oziroma naša uporaba zunanjih objektov povezani z določenimi lastnostmi le-teh. Četudi so torej koncepti kot klasifikacijski znaki subjektivni, jim midva z Zhangom ne odrekava določene korelacije z zunanjim svetom.

Tradicionalne korenine

Od kod Zhang Dongsunu tovrsten strukturni pristop k spoznanju? Kot že omenjeno, sama zagovarjam tezo, po kateri strukturalizma nikakor niso izumili nekakšni Francozi, temveč so ga že tri tisočletja poprej odkrili Kitajci in Kitajke, podobno, kot so odkrili smodnik, papir, kompas in neoliberalizem s kitajskimi posebnostmi.

V indoevropskih jezikih, ki tvorijo osnovo tako imenovanih zahodnih teorij in diskurzov, izvirajo razne različice besede struktura iz latinskega izraza *structura,* ki pomeni urejeno povezanost oziroma zgradbo. V glagolski obliki (*struere*) pomeni ta latinska beseda (notranji) ustroj neke stvari ali nekega sistema, torej način, s katerim so deli neke celote povezani med seboj in hkrati s celoto, katero tvorijo.

Sodobni kitajski ekvivalent tega izraza je beseda *jiegou*[4] ki je bila v splošno terminologijo uvedena na pragu prejšnjega stoletja kot prevod angleške besede *structure.* Ker se fonetična struktura kitajskega jezika precej razlikuje od fonetične strukture indoevropskih jezikov, se tujke na Kitajskem večinoma tvorijo s prevodi etimoloških pomenov besede, ki se uvaja. Zato sta pomena latinskega izraza *structure* in njenega sodobnega kitajskega prevoda *jiegou* v veliki meri identična. Tudi večina sodobnih indoevropskih izpeljank iz latinske besede *structura*, se v kitajščino običajno prevaja s tem izrazom in tudi izraz strukturalizem pri tem ni izjema, saj je njegov kitajski sinonim *jiegouzhuyi*[5].

Četudi je sestavljenka *jiegou* razmeroma nova, pa je tudi v kitajski tradiciji obstajal soroden, četudi precej starejši izraz. To je beseda *tiaoli*, katero je uporabljal tudi Zhang Dongsun, in ki pomeni strukturni red. Razlika med obema izrazoma je v njunih posamičnih pomenskih odtenkih in kontekstualnih konotacijah: medtem ko je poudarek prve predvsem na konotaciji konstrukta, se pomen slednje običajno povezuje s sistematiko[6]. To ni naključje, če pomislimo, da se je beseda jiegou na Kitajskem pojavila kot razmeroma nov prevod angleške besede *structure v* kontekstih tehniških in naravoslovnih znanosti. Slednji izraz je sestavljen iz zloga *tiao*, ki izvorno pomeni vejevje, in zloga li, ki predstavlja starokitajski izraz, soroden temu, kar dandanes razumemo pod besedo struktura oziroma (strukturni) vzorec. Izvorni pomen te starokitajske sestavljenke je namreč sistematski ustroj vejevja, ki tvori strukturo krošnje ali razraščenega stebla rastlin. V svojem prelomnem delu o novih metodologijah je Li Gong[7], kitajski učenjak iz 17. stoletja, medsebojno povezavo obeh terminov definiral takole:

Sistemsko urejenost [*tiaoli*] stvari imenujemo struktura [*li*]. Le-ta pa je vsebovana v stvareh samih (Li Gong, prim. Xia Zhentao, 2000: 400).

Termin *li* se v zahodnih virih običajno prevaja z izrazom *princip* ali *načelo.* Tovrstno intepretacijo te starokitajske pismenke je prevzela tudi večina sodobnih kitajskih teoretikov. Vendar nam njen prevod v smislu strukture lahko, kot rečeno, odpre nov vpogled v naravo klasičnega kitajskega dojemanja stvarnosti in tudi v nove možnosti tvornega dialoga med tradicionalno kitajsko in evropsko filozofijo. Takole, mimogrede, pa bi morebiti lahko zapolnil tudi bolečo epistemološko vrzel, ki zeva v jedru sodobnega (post)strukturalizma.

[4] V starejših besedilih iz začetka 20. stoletja često naletimo tudi na besedo *jiagou* (架構), ki se je sprva celo nekoliko pogosteje uporabljala za označevanje termina *structure*. Vsekakor je pomen obeh prevodov tako rekoč identičen (povezano ogrodje oz. omrežje).

[5] Obrazilo »zhuyi« (主義) = »-izem«

[6] Zanimivo je dejstvo, da so vse indoevropske različice besede struktura v kitajskih slovarjih prevedene izključno z izrazom *jiegou*, medtem ko je v večini slovarjev, v katerih so kitajski izrazi prevedeni v indoevropske jezike, tudi beseda *tiaoli* prevedena v posamičen indoevropski jezik kot ustrezna različica besede struktura.

[7] Li Gong 李塨 (1659-1746).

Izvor in razvoj pomena v termina li 理 v klasični kitajski tradiciji

Kot že omenjeno, je tukaj predlagana interpretacija tega termina v smislu strukture sicer neobičajna, vendar se zdi smiselna iz več razlogov. Tak pomen je delno razviden že iz izvornega, etimološkega ustroja pismenke *li* 理, ki je sestavljena iz fonetičnega dela 里 in radikala, ki nastopa kot nosilec pomena in označuje žad 玉. Izvorno je pomenila ustroj linij oziroma barvnih šlir v žadu.

V najzgodnejših virih gre pri tem dejansko za strukturo, ki jo je mogoče vizualno zaznati, kot je mogoče jasno videti potek linij v žadu. Kot večina besed v klasični kitajščini, lahko tudi beseda *li* nastopa bodisi v glagolski, bodisi v samostalniški funkciji. Kot smo videli zgoraj, ima v samostalniški funkciji pomen strukture oziroma ustroja. Kadar nastopa v glagolski funkciji, pomeni urejanje določene stvari (ali pojava) v skladu s strukturo, ki je tej stvari (ali pojavu) dana. Pri tem je nadvse pomembno, da poteka to obdelovanje v skladu s strukturo, kakršno izraža termin *li*, ko je uporabljen v samostalniški funkciji. Tako bi lahko termin *li* v glagolski funkciji pravzaprav prevedli z besedo »strukturirati«; vendar ta izraz ni primeren, ker ima v indoevropskih jezikih pomensko konotacijo vzpostavljanja strukture (v nečem, kar še ni strukturirano). Za razliko od te konotacije izraža termin *li* v glagolski funkciji obdelovanje, ki poteka v skladu z neko že obstoječo, predmetu obdelave inherentno funkcijo.

Kot osnovna struktura neba in zemlje je koncept *li* omenjen že v najstarejših komentarjih h Knjigi premen *(Yi jing).* Pismenke *li* v svojih delih ne uporablja niti osrednji predstavnik klasičnega konfucianstva Konfucij niti glavni eksponent klasične daoistične filozofije Laozi. Vendar pa nanjo pogosto naletimo v osrednjih delih njunih neposrednih naslednikov. Že v predqinskem obdobju[8] naletimo na vrsto citatov, ki pričajo o tem, da *li* ni več predstavljal zgolj vizualne zaznavne, temveč tudi abstrahirano strukturo.

Prva stopnja abstrakcije pojma *li*, ki je izvorno, kot rečeno, pomenil vizualno zaznavno strukturo materialnih objektov, je pravzaprav najti že v glagolski funkciji te besede, ki pomeni obdelovanje v skladu z neko strukturo. Ker so bile vse kompleksne strukture dojete kot organske (tako kot je tudi strukturno urejeni niz barvnih šlir v žadu posledica organskih procesov) in ker so antični Kitajci predpostavljali, da so tudi osnova kozmične urejenosti naravne oz. organske strukture, je bilo povsem logično, da se je najzgodnejša stopnja abstrakcije pojma strukture nanašala na strukturo vesoljstva oziroma strukturo vsega, kar obstaja.

V teku razvoja in vrste pomenskih nadgradenj je ta pismenka izražala najprej kozmično, potem družbeno strukturo, kasneje pa tudi strukturo jezika in pomena ter naposled strukturo zavesti. V se te posamične, specifične vrste strukturnih vzorcev so bile v kitajski tradiciji, zlasti od obdobja dinastije Song naprej, združene v eno samo, najsplošnejšo in osnovno racionalno strukturo, ki se je

[8] Tukaj gre za neposredni prevod strokovnega termina s področja kitajske filozofije. Gre za ero Vojskujočih se držav v obdobju Vzhodne dinastije Zhou, kateri je neposredno sledila prva združitev Kitajske pod žezlom dinastije Qin. To je bilo obdobje razcveta antičnih kitajskih filozofskih šol.

odlikovala po svoji vsesplošni združljivosti z vsemi vrstami posamičnih strukturnih vzorcev. Kot osnovni kriterij tovrstne kompatibilnosti, to je kot nekakšen kitajski *ultima ratio*, je nastopala bodisi etična »pravilnost« oziroma »pravičnost« v konfucijanskih bodisi »naravnost« v daoističnih diskurzih.

Odnos kot jedro spoznanja

V epistemološkem smislu je prav ta strukturna združljivost tisti dejavnik, ki naše zaznavanje, dojemanje in komunikacijo sploh omogoča. Po novejših hipotezah, ki temelje na integraciji tradicionalnih izhodišč v aktualne filozofske tokove 20. stoletja, se spoznavni proces odvija kot interakcija med subjektom in objektom spoznanja, ki pa večinoma nista dojeta kot vzajemno izključujoči se, absolutni entiteti, temveč kot interaktivna, vzajemno dopolnjujoča se pola korelativnih razmerij, ki opredeljujejo večplastno naravo resničnosti. Tukaj velja opozoriti na pomembno Zhang Dongsunovo izhodišče, po katerem ta dva pola nista v neposrednem odnosu, temveč je med njima kompleksna sredina, ki ni apriorni del nobene od obeh entitet, temveč se vzpostavlja skozi njune dinamične odnose s fizičnimi in idejnimi vidiki bivanja. V tem kontekstu je vse obstoječe proces večne premene, ki se kaže v nenehnem spreminjanju strukturnih povezanosti, nastajanja, minevanja ter kvalitete samega »bistva« posamičnih entitet. Po Zhang Dongsunu, ki predstavlja enega prvih modernih filozofov, ki zanikajo pojem substance in njenih lastnosti, so vse te strukture torej prazne. Raven materialnega bivanja [*wu*] je torej zgolj fizično-snovna pojavnost, katere pa po Zhangu ne gre enačiti z materialno substanco, temveč kvečjemu s strukturnimi razmerji in fizičnimi zakonitostmi, ki opredeljujejo njen obstoj. Zunanja stvarnost je torej opredeljena z odsotnostjo vsakršne substance [*shiti*]; njen obstoj se odraža zgolj preko strukturnih razmerij [*jiagou guanxi*], ki se kažejo v zunanjem redu [*tiaoli*].

Kot smo videli, lahko naša zavest v okviru tovrstnega razumevanja prepoznava zgolj nekatere vidike teh manifestnih sprememb. Vendar pri tem ne gre zgolj za raven našega zaznavanja oziroma dojemanja; kajti ta strukturna urejenost relacij je vse, kar v vesoljstvu sploh resnično obstoja. Stvarnost torej ne razpolaga z nikakršno »notranjo naravo« oziroma »esenco«. Zato jo lahko prepoznavamo zgolj preko njenih relacij oziroma razmerij, ki tvorijo razmeroma trdno strukturo. Vse zunanje strukture se namreč manifestirajo v naši zavesti, katera jih (ponovno) vzpostavlja v procesu formacije svojih strukturnih vzorcev mišljenja oziroma dojemanja. Kljub temu pri tem ne gre za solipsistično razumevanje stvarnosti; zunanjost namreč ni rezultat našega spoznavanja, temveč se oblikuje v interaktivnem in korelativnem odnosu z zavestjo, ki se prav tako spreminja v relaciji z dinamiko zunanjega sveta. Razmerje med zunanjo stvarnostjo in našim dojemanjem le-te je torej strukturno pogojeno in se vzpostavlja v skladu z določenimi korelativnimi zakonitostmi.

V tovrstnih sintezah je viden močan vpliv chan budistične epistemologije. To, kar je Zhang Dongsun, denimo, poimenoval z izrazom »struktura«, deluje na podoben način kot chan budistični koncept vseprevevajočega razmerja kavzalne

povezanosti *yinyuan*. Kozmos je tukaj viden kot kompleksno nesubstančno omrežje, ki vključuje neštete, vzajemno soodvisne relacije, ki se med seboj na nešteto različnih načinov in na neštetih različnih ravneh združujejo in zopet razdružujejo. To ponazarja kozmično praznino, katere pa ne gre istovetiti z »ničem«, temveč zgolj z odsotnostjo substance, nespremenljive narave, ali v sebi zaključene, samozadostne biti. Ker torej v kozmosu obstoja samo relacijska povezanost, v njem ne more bivati nikakršna neodvisna, samostojna entiteta.

Ta nesubstančni svet je torej niz funkcionalnih relacij, ki pa niso oropane vsakršnega smisla. Živa bitja nismo vržena vanj zgolj kot stranski učinki neke »višje« urejenosti. Zato smo ljudje precej več kot zgolj determinirani kamenčki v mozaiku živopisnih odnosov stvarnosti, temveč apriorno (in nujno) razpolagamo z možnostjo in z dolžnostjo soustvarjanja in sooblikovanja sveta, v katerem živimo. Preko svojega individualnega duha, ki predstavlja sintezo univerzalnih in specifičnih komponent zavesti, postavljamo mostove osmišljenega preživetja. Ti povezujejo naša sebstva z naravnim in družbenim okoljem, sredi katerega bivamo. Spoznavanje možnosti tega soustvarjanja in sooblikovanja pa je, kot namigujejo sodobne kitajske epistemologije, povezano z odnosi, v katerih bivamo. To spozna(va)nje ni pogojeno zgolj s poznavanjem odnosov kot takih, temveč tudi z zavestnim sprejemanjem odnosa kot temelja spoznanja. Trajnost in minljivost odnosov, katere živimo, lahko sprejmemo kot aksiološki izziv doživetja našega bivanja. Njihovo raznolikost, večplastnost, zanesljivost in vprašljivost pa lahko dojamemo kot srž našega spreminjanja (in osmišljanja) sveta.

THE STRUCTURE OF RELATIONSHIPS IN CHINESE EPISTEMOLOGY

The author of the present article proceeds from three hypotheses; according to the first hypothesis, the relation forms the core of any knowledge. This hypothesis is represented by the example of deontologized, panstructuralist epistemology of modern Chinese theoretician Zhang Dongsun. For Zhang the external reality is defined by absence of substance; its existence is manifested only through structural relationships that are, in turn, displayed in external order [*tiaoli*]. Our consciousness can perceive only some elements or aspects of this external order. Zhang summed up these elements in the categories of atomicity [*yuanzixing*], continuity [*lianxuxing*], and creativity [*chuangbianxing*]. The manifestations of external order are not shown only in physicality of inanimate matter but also in live organisms. The second hypothesis stems from the fact that (post)structuralism as central theoretical stream of so-called Western world, in spite its considerations and creation of many new epistemological starting points, does not offer us a self-contained and consistent epistemology such as Chinese panstructuralism. The third hypothesis is rooted in the assumption that theoretical and discursive grounds of panstructuralist epistemology rest on the concept of *li* (structural pattern) which is one of the central theoretical paradigms of traditional Chinese philosophy. In short, the Chinese were structuralist *avant la lettre*. The paper describes this traditional Chinese structural approach to knowledge and defines the relationship as its essence. The author strives to define the structural

compatibility of consciousness and memory as a hope for existence of relationship beyond space and time.

Keywords: structure, structuralism, poststructuralism, panstructuralism, relationship, epistemology, perception.

Literatura

宮哲賓 Gong Zhebin (1996). 中國古代哲學有沒有認識論 (»Ali ima klasična kitajska filozofija spoznavno teorijo?«). V *Guangxi minzu xueyuan xuebao*, 96: 3, Guangdong 1996, str. 12–25.

Jiang, Xinyan (2002). »Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy«. V Bunnin, N.; Cheng Zhongying [Chung-ying] (ur.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers, str. 57-81.

劉文英 Liu Wenying (2001). 中國哲學史百年述評與展望 (»Oris in smernice zgodovine kitajske filozofije v zadnjih 100 letih«). V *Zhongguo zhexue shi*, 2001/1, Beijing, str. 29–38

劉文英 Liu Wenying (2002). 中國哲學史 (*Zgodovina kitajske filozofije*), 1. in 2. del. Tianjin: Nankai daxue chuban she

劉文英 Liu Wenying (2003). 認識的分歧與認識論的類型－中國傳統哲學認識論的新透視 (»Razlike v spoznavanju in vrste spoznavnih teorij – novi vidiki tradicionalne kitajske spoznavne teorije«). V *Zhexue yanjiu*, 2003/1, Beijing, str. 21–26.

張東蓀 Zhang Dongsun (1924). 科學與哲學 (*Znanost in filozofija*). Shanghai: Shanghai shangwu yinshu guan.

張東蓀 Zhang Dongsun (1929). 新哲學論叢 (*Zbornik nove filozofije*). Beijing: Shangwu yinshuguan.

張東蓀 Zhang Dongsun (1933). 動的邏輯是可能的嗎? (»Ali je premikajoča se logika možna?«). V *Xin Zhonghua*, 1/18, Shanghai: str. 1–11.

張東蓀 Zhang Dongsun (1934a). 思想戰線上幾個時髦的問題 (»Nekaj modnih vprašanj z bojnih linij mišljenja«). V *Xin Zhonghua*, 2/10, Shanghai: str. 41-47.

張東蓀 Zhang Dongsun (1934b). 認識論 (*Epistemologija*). Shanghai: Shanghai shijie shuju.

張東蓀 Zhang Dongsun (1995). 知識與文化 (*Znanje in kultura*). Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chuban she, (1.izd. Shanghai 1964).

張東蓀 Zhang Dongsun (1995). 理性與良知 – 張東蓀文選 (*Razum in apriorno znanje* – izbor Zhang Dongsunovih del), (ur.: Zhang Rulun). Shanghai: Shanghai Yuandong chuban she.



Filozofija duha

John M. Kennedy in John Vervaeke
Univerza Toronto
Prevedel Božidar Kante

Kako telo utemeljuje duh? Margaret Wilson, ponotranjenje in metafora

To, v kakšnem odnosu je telo z duhom, je temeljno vprašanje, ki se ga loteva teorija utelešenja. Obsežen prikaz Margaret Wilson (Wilson, 2002) je ocenil šest različic te teorije. Wilsonova je sklenila, da je teorija, ki ima opraviti z ponotranjenjem, učinkovita: domnevno kognitivni procesi »uporabljajo senzomotorne funkcije na natanko tak prikrit način« (Wilson, 2002: 633). Midva, žal, dokazujeva, da ponotranjenje prej predpostavlja kot pa ponuja temelje v teoriji kognicije. Sklepava, da fizične veščine lahko vodijo ideje, tako kot koncepti lahko uporabljajo naše izkustvo svojega telesa.

Ključne besede: kognicija, odnos duh/telo, utelešenje, ponotranjenje, metafora.

»Vprašanje utelešenja«, vprašanje, kako je oseba lahko nekdo, ki pozna tako stvari kot fizično telo, je ključno vprašanje v teoriji vednosti. Nekateri predlogi filozofije, jezikoslovja in psihologije, ki so na mizi, se zdijo strahotno za lase privlečeni, nekateri pa ničesar ne prispevajo k zdravemu razumu. V Vervaeke in Kennedy (Verveake in Kennedy, 2004) sva prerešetala trditve filozofov in jezikoslovcev o utelešenju in metafori in sklenila, da so bili cilji impresivni in predlogi opazni, vendar so metode preiskovanja vključevale posebno sklicevanje, razlagam pa je spodletela posplošitev. Tu prispevava k dejavni današnji razpravi o metafori in utelešenju (AlZahrani, 2008) z raziskovanjem popularnega in močnega argumenta »ponotranjenja«, v različici, ki jo predlaga psiholog. Pregledni članek Margaret Wilson (Wilson, 2002), živa razprava o »utelešeni kogniciji«, razvija mikavne poglede na ponotranjenje. Vendar midva dokazujeva, da tezi o ponotranjenju načelno spodleti kot splošni razlagi kognicije in obrneva smer: misel vpliva na dejanje ravno tako, kot dejanje vpliva na misel.

Indukcija in utelešenje

Nekaj besed o utelešenju in epistemologiji utegne tu pomagati uvesti najine cilje. Conant (Conant, 2008) piše, da se vidna filozofa Dreyfus in McDowell spopadata glede narave inteligence v vsakdanjih veščinah, o obsegu, v katerem pojmovno razumevanje vstopa v zaznavanje in delovanje. Njuna vprašanja se osredinjajo na Kantovo skrb glede razuma v zaznavanju in njeni heglovski dvojčici teorije in prakse v odnosu na delovanje (Hamletova dilema).

Za to, da bi se zatopili v ta vprašanja, je dobro mesto za začetek nerešen problem indukcije. Neskončno število hipotez ustreza vsakršni omejeni množici dejstev. Če vidimo na polju sedem črnih ptic v ponedeljek, šest v torek in pet v sredo, kakšno hipotezo potem lahko postavimo? To, da se število ptic zmanjšuje? Da bo vedno obstajalo nekaj ptic? Da bodo ptice črne do leta 2055 in zelene po tem letu, kot se je znano pošalil Nelson Goodman (Goodman, 1966)? Duh, ki mu je predstavljena množica izkustev, lahko postavi neskončno število na pol izdelanih možnosti.

Običajno nekaj, kar zadeva naše meje kot mislečih bitnosti, naredi, da obravnavamo zgolj nekaj možnosti o pticah. Tako kot s pticami, gre tudi z našim telesom, našim jezikom in našim zaznavanjem.

Gallagher (Gallagher, 2005), ki sledi Henryju Headu (Head, 1920), pokaže, da imamo telesni čut, ki nam omogoča, da našo roko premaknemo pod mizo, da bi namestili ključavnico. Povežemo vid površine mize in naš kinestetični telesni čut. Optične energije povežemo z mehanskimi, čeprav sta optika in kinetika fizično različni. Čutimo en svet v različnih energijah, v tem svetu pa naše telo. Otroci slišijo drobce jezika in inducirajo svoj materin jezik. Drobci sprožijo jezikovno zmožnost induciranja pravil svojega maternega jezika o, recimo, množini. Ko sledimo peščici hitrih gibov očesa, lahko vidimo svet z ravnino, ki podpira predmete, in nad njo nebo. Tega ne bi mogli, če bi edina stvar, ki bi jo morali rabiti, bila možnost indukcije iz omejenih podatkov čutov. J° Da bi prečili brezno indukcije, potrebujemo mostove. Za vid je most gotovo naslednji: svet zelo omejujejo površine, njihove vidne meje in teksture. Zakoni *projekcije* iz površin ustrezajo zmožnostim zaznavalca tako, kot ustreza ključ ključavnici. Rastemo v fizičnem okolju zvokov in videnj, ki so omejeni na glavne načine, naše zmožnosti pa morajo biti uglašene s temi načini. Vendar, s katerimi načini? In kakšno uglaševanje. Tu je kleč razprave.

Omejitve zaznavanja in uglaševanje so jasne. Vključene fizične prvine lahko izrazimo natančno in izčrpno. Površine okolja so ravne ali ukrivljene, z robovi, ki *zapirajo, kot* strešne linije in gladki vrhovi bregov. Na zapirajočem robu globina pred opazovalcem nenadoma izgine. Del površine *je* ospredje, na zapirajočem robu pa je sunkovita stopnica v globino ozadja. Opazovalec je pred to zapirajočo površino.

Ravne površine lahko tvorijo vbočene in izbočene kote. V kotu obstaja nenadna sprememba v nagnjenosti. Izbočeni koti kažejo na opazovalca, vbočeni pa ga objemajo oziroma zajemajo. Koti kažejo opazovalčev položaj.

Tekstura površine odseva vzorčno svetlobo opazovalcu. To je, poleg meja površin obstajajo tudi meje na površinah. Teksturo povzročajo spremembe v odsevu na površini ali lise svetlobe in sence na površini, kot svetloba, ki prodira skozi listje drevesa in se širi po pločniku. Tekstura oblikuje svetlobo, ki prihaja do gledišča opazovalca, svetloba pa vsebuje informacijo o površinah.

Površine so vidne zato, ker svetloba, ki se od njih odbija, izpolnjuje nekatere pogoje. Teksturna svetloba ima regularnost, ki prvinam dovoljuje, da se razvrščajo v eno samo ravnino. Zato se zdi ta neprozorna. Odsotnost informacije

za dve ravnini v eni smeri je informacija za neprozornost. Svetloba, odbita od naravne površine, pogosto kaže njeno trdoto in trpežnost, to je njeno zmožnost, da se upre sili našega delovanja nanjo. Če svetloba, odbita od površine, podrobno določa, da je ta horizontalna, potem kaže, da lahko podpira predmete, ki počivajo na njej. Če podrobno določa zid, njegova velikost in trpežnost kažeta, ali zapira naš prehod ali pa lahko stopimo preko njega ali pa se prerinemo skozenj. Tako kot je napisal Gibson (Gibson, 1979), svetloba za Henryja Heada podrobno določa ponudke površine telesa določene velikosti.

Meje površine – meje površine in meje na površini – postanejo opazovalcem vidne preko optičnih meja. Te tvorijo spremembe v svetlosti in spektralni sestavi (barva). Svetlost in spektralne meje so lahko monokularne ali zgolj binokularne. To pomeni, da razlike v monokularnih mejah levega in desnega očesa lahko ustvarijo binokularne delitve. Če levo oko prejema 123056, desno pa 120456, razlika tvori binokularne optične meje, tako da se O pojavlja v ospredju. O zapira 4 za levo oko in 3 za desno oko. Podobno, premikajoče se meje razkrivajo čisto kinetične delitve. Prikazovalnik lahko kaže enkrat 123456789, trenutek kasneje pa 12345789. Še trenutek kasneje pa kaže 1234589. Nato kaže 123459. Končno zgolj 12345. To bo videti, kot da je 12345 ospredje, 6789 pa je del ozadja, ki se giblje za 12345. Teksturne enote 6789 se gibljejo, krčijo in izginejo iz vida (optični izbris). V obratnem redu bi se pojavile (9, nato 89, nato 789, nato 6789) z naraščanjem (preko optične rasti) njihove prisotnosti na meji, tako da se zdi, da prihajajo izza ozadja 12345. Dalje, dve kinetični meji – ena v levem in ena v desnem očesu – lahko imata v načelu oblikovne razlike, ki naredijo čisto binokularno mejo.

Opazovalci imajo specializirano fizično opremo za odziv na te optične meje. Z drugimi besedami, moramo biti ustrezno utelešeni, da se učinkovito odzovemo na okolje, ki je dobro organizirano. Preučevanje zaznavanja vključuje strokovno analizo ključnih prvin v fizičnem okolju in ustreznih fizioloških ključavnic v človekovem telesu.

Vogali stavb in zapirajoči robovi strešnih linij nam povedo, kje je opazovalec. Podrobno določajo položaj opazovalca. Gledišče opazovalca je zajeto z vogali. Leži tam, kjer je del strehe pred opazovalcem, del pa je hrbtna površina sprednjega predmeta. Kinetični robovi kažejo, kaj prihaja izza sprednje površine in prihaja v vidno polje (rast) in kaj gre za sprednjo površino (izbris) s posameznega gledišča. Zavedati se teh površin pomeni zavedati se tega, kaj leži okrog našega gledišča. Opazovalec je fizično »ozemljen«. Opazovalec je na točno določenem mestu v okolju.

Nerazrešljivo povezovanje okolja in fiziologije zaznavanja je rešitev za problem indukcije v zaznavanju. V okolju z omejitvami na površinah in njihovih mejah zaznavanje lahko pridobi informacijo o tem, kaj leži okrog opazovalca. Omejitve so natančne in strokovne.

Začeli smo rekoč, da indukcija v neomejenem svetu dopušča neskončno hipotez. Naša analiza vida kaže, da je ta strašljiva uganka zgolj tavtologija. Tavtologija je očitna, ko je zatrjena na naslednji način: če ni nobenih omejitev okolja, potem ni nobenih omejitev, kaj bi lahko bilo v okolju. Goodmanova šaljiva hipoteza o

črnozelenih pticah bi bila ravno tako dobra kot katerakoli druga. Če pa je okolje omejeno, so optične meje, dostavljene opazovalcu, dobra informacija o tem, kaj ustvarja te optične meje. Nujno je, da je utelešeni opazovalec uglašen z mejami.

Skratka, cilj utelešenja je rešiti problem indukcije. Če je teorija zaznavanja kakršnokoli vodilo, mora biti teorija utelešenja strokovna glede telesa in sveta, v katerem telo raste. Ključavnica in ključ morata biti podrobno določena. Ko se torej obračamo k psihologiji za prepričljiv, koristen argument o utelešenju, lahko iščemo strokoven opis virov okolja in zmožnosti podpisa telesa, ki mu dopušča, da se odzove na okolje.

Poglejmo, kako daleč nas lahko v tem pogledu opogumi »ponotranjenje«. Temeljna ideja je, da se mnogo naših veščih dejanj v okolju skrči na sence njihove polnokrvne prave narave, ti odmevi dejanj, ponotranjeni, pa so temelj za kognicijo. Če je ponotranjenje vitalno, bi morali podrobno preučiti, kako poteka. Če pa ni dobro izhodišče, je mogoče potrebo po podrobnem preučevanju zavreči in prihranjenega bo veliko dela.

Margaret Wilson

Wilsonova (Wilson, 2002) zapiše, da »je treba duh razumeti v kontekstu njegovega odnosa s fizičnim telesom, ki je v vzajemnem sodelovanju s svetom« (Wilson, 2002: 625). Zavezovanje vezalk in briljantno plesanje sta veščini, ki ju je težko spraviti v besede, tako da v znatni meri obstajata na račun samega sebe kot utelešena vednost brez jezika. Zanimivo je, da Wilsonova opaža, da ima velik del argumenta za utelešeno kognicijo danes opraviti z metaforo, da so »mentalni koncepti globoko metaforični« in se opirajo »na analogije med abstraktnimi in konkretnejšimi področji« (Wilson, 2002: 634). Tako »utegnejo biti celo zelo abstraktni mentalni koncepti utemeljeni, čeprav na posreden način, na senzorni in motorični vednosti« (Wilson, 2002:634). Senzorna in motorična vednost morata biti ponotranjeni, dokazuje Wilsonova. Pravi, da je utelešena vednost »razširjen pojav v človekovem duhu« in da »zrcali zelo splošno podstatno načelo kognicije« (Wilson, 2002: 635).

Telo igra mnogo nespornih vlog v kogniciji, kakršna je tista, ki od nas zahteva, da imamo imena za glavo, roko, oko itn. Torej naj takoj signaliziramo, katero je glavno vprašanje, in poudarimo, da igra zanimanja ni, da bi imeli opraviti z zlahka urejenimi zadevami. Osebki pogosto uporabljajo dele svojega telesa za štetje, gestikulirajo s svojimi rokami, ko govorijo, se ekspresivno gibljejo, ko se odzivajo na srečne in žalostne dogodke, se fizično odzivajo na prefinjene točke v športu, ki ga gledajo, in si zapisujejo nakupovalne potrebe, raje kot da bi jih neposredno pomnili. Nihče ne oporeka, da delamo vse to. Kognicija je kajpada popolnoma prepletena s takimi značilnostmi telesa. Vsaka od teh značilnosti je gotova vredna preučevanja sama na sebi. Dovolj izboljšajte telesno veščino in dobili boste olimpijsko medaljo. Toda če bi to bilo vse, se glavni filozofi in jezikoslovci naših dni ne bi pridružili tem seznamom. V raziskovanju ne bi bilo nobene ontološke drame. Nasprotno, v jedru razprave so temeljne ideje, kakršne

so utemeljitev simbola (kako lahko nek arbitrarni dogodek privzame specifičen pomen), povezava med razumevanjem in delovanjem, mesto zaznavanja in mentalnih podob v dojemanju, moč metafor, da opravijo s prostorom in telesom, in komunikacija idej skozi materialni medij (Grady, 1999; Gibss, 2003). Wilsonova koristno razlikuje šest različnih trditev. Z njo se strinjamo v zavračanju petih. Trditev o ponotranjenju, ki jo ima za posebej dragoceno, bomo kritizirali in se potem spoprijeli s teorijo metafore utelešenje.

Pet od šestih trditev Margaret Wilsonove: prostor, čas in zapis

Najprej Wilsonova pripominja, da opazovalci vzajemno delujejo »s stvarmi, o katerih je kognitivna dejavnost« (Wilson, 2002: 626). Atlet ima veščine glede palice za baseball in žoge. Wilsonova – pomembno kot je vešče delovanje – ga pravilno zavrne kot splošno razlago človekove kognicije zato, ker »naša zmožnost oblikovati mentalne reprezentacije stvari, ki so oddaljene v času in prostoru« (Wilson, 2002: 626), ne vključuje vzajemnega delovanja tu in zdaj s temi stvarmi. Lahko dodava, da niti ideje neskončnosti niti ideje ničle ni mogoče skrčiti na vešče delovanje. Ni nobenega »neskončnega delovanja« in »nobeno delovanje« na česarkoli ni nerazločljivo od posameznega delovanja, tako da je sedenje in nič početje dejansko sedenje. Ni »zgolj nič«. Kot gre reklo, včasih sedim in mislim, včasih pa zgolj sedim.

Dejanja lahko rabijo kot metafore v plesu, na primer, ljubezensko zadevo lahko plesalec prikaže tako, da simulira rast cvetlice. Nobeno vešče delovanje pa ni kajpada samo na sebi in samo po sebi metafora. Metafora je zgolj takrat, če je uporabljeno, da se nanaša na neko drugo zadevo. Vešče delovanje se samo v sebi in samo po sebi ne nanaša na ničesar zunaj sebe.

Drugič, Wilsonova se sprašuje, če je kognicija inherentno pod pritiskom časa. Spoznavalci se morajo pogosto izkazati s hitrimi in ustreznimi odzivi na tekoče razvijajoče se situacije (Giora, 2003), kot kurirji v gostem prometu. Na grozeče in bližajoče se predmete se že od zgodnjega življenja odzivamo na skoraj refleksen način. Kritika Wilsonove je, da to ne more biti splošna razlaga človekove kognicije: »Pogosto se obnašamo na nedvomno nevključen način; stopimo nazaj, opazujemo, ocenjujemo, načrtujemo in šele potem se lotimo delovanja« (Wilson, 2002: 528).

Tretjič, Wilsonova pripominja, da se razbremenimo kognitivnega dela. Informacijo puščamo na fizičnih medijih in »fizično shranjujemo in obdelujemo tiste podrobnosti v svetu, v situaciji sami na sebi« (Wilson, 2002: 629). Jasen primer je uporaba diagrama za reševanje naloge prostorskega sklepanja. Uporaba fizičnih virov »za kognitivne smotre, ki niso neposredno povezani s situacijo, ima potencialno daljnosežne posledice za naše razumevanje kognicije na splošno« (Wilson, 2002: 629).

Za Wilsonovo ni očitno, da je »simbolna razbremenitev« (Wilson, 2002: 629) utelešena misel. Kakšen je mentalni status fizičnega zapisa? Je znak, ne duh. Lahko uporabimo računski stroj, da bi izračunali kvadratni koren iz 8790, ta pa

bo uspešen, preden bomo uspešni mi s svojo mentalno aritmetiko. Toda, kaj bi morali iz tega sklepati?

Razbremenitev je nenavaden argument za utelešenje. Poleg tega, da razpravljamo o fizičnem telesu opazovalca, se zdaj opiramo na fizične predmete zunaj telesa. Privlačnost tega argumenta je, da včasih čutimo, kot da bi se dotikali oddaljenega predmeta, ko uporabljamo orodje, kakršne so vilice. Toda cilj razlage so naše misli o številkah, diagramih in zapisi za nas same, ne pa razširjen smisel naše prisotnosti.

Abstraktna misel je lahko res povezana s fizičnim zapisom, ki ga je mogoče skenirati, uporabljati kot spominski pripomoček, obdelovati ali programirati (Vervaeke in Kennedy, 2004). Toda abstraktna misel je tako individualno kot zgodovinsko pred obstojem zapisa. Je predpostavljena v učenju zapisa. Krog pomeni ničlo zaradi drugih razlogov kot svoje oblike, barve ali velikosti. Pomen zapisa leži drugje. Grafične prvine na ekranu nam signalizirajo kvadratni koren. Vendar ne stroju, ki jih je ustvaril. Kroglice na abakusu pomenijo stvari nam, ne pa kroglam.

Otroci štejejo svoje figure in fiziki gestikulirajo, ko razpravljajo o modelih elementarnih delcev. Ali bi morali posplošiti in dokazovati, da je resno zahtevna nevključena abstraktna misel (o številu ali delcu) utemeljena v utelešenih in vključenih formah reprezentacije (prstih in njihovemu gibanju)? Nasprotno, ti primeri niso neposredno o osnovah. So opisi obremenjujočih prizadevanj. Kažejo, da ko smo kognitivno razpeti, se obrnemo na preproste modele. Vendar vsakokrat ko rečemo, da je težak problem sporočen ali rešen tako, da uporabimo nekaj preprostega, je ena od implikacij gotovo ta, da razumemo manj zahtevne koncepte neposredno, brez modelov. Uporaba zapisov za stresna prizadevanja visokega reda nam ne govori o temelju kognicije. Da bi sešteli 34567 in 76543 lahko povežemo svinčnik in papir, vendar ni treba trditi, da številke, kakršni sta 1 in 2, razumemo preko svinčnika in papirja. Nasprotno, rabimo razlago tega, kaj je razumljeno neposredno, ne da bi se preprostejši modeli kdajkoli vmešali. To bi ustvarilo neskončen regres.

Ravno tako lahko štejemo s fižoli kot s prsti in tako bi lahko rekli, da je telo zgolj eden od mnogih predmetov, ki jih spoznavalec lahko uporabi. Prsti, kroglice in računalniški grafemi – vse to so fizične prvine, ki jih uporabljamo, vendar so »zgolj kroglice« v takšni ali drugačni obliki in nič več. Tisto, kar moramo razložiti, je sistem, ki vzame prst, kroglico ali grafem za reprezentacijo številke, kakršna je »3«. Ker razumemo 3, lahko prepoznamo nove in različne primerke. Prsti, kroglice in grafemi so prepoznani kot primerki zato, ker razumemo, kaj je »3«.

Četrti spoprijem Wilsonove z utelešenjem se sprašuje, ali uporaba kroglic, računal in prstov kaže, da kognicija ni dejavnost duha, temveč je dejansko »porazdeljena med celotno interaktivno situacijo, vključujoč duh, telo in okolje« (Wilson, 2002: 630)? Ali je kognicija ljudje-in-mesto, ne zgolj ljudje per se? Wilsonova natančno in jasno dokazuje, da porazdeljena vzročnost ni enaka porazdeljeni identiteti. Vodik vzajemno deluje z drugimi elementi, toda vodik je mogoče preučevati samega na sebi in veliko znanstvenega razumevanja vodika

»prihaja iz razumevanja delovanja ozko definiranega sistema, ki je vodikov atom« (Wilson, 2002: 631).

Wilsonova pripominja, da med dejavnostmi »zaznavni mehanizmi, filtri pozornosti, delovni spomin itn. ohranijo svoje temeljne vloge« (Wilson, 2002: 631). Z drugimi besedami, kognitivni sistem ohrani svoje dele in organizacijo skozi čas in v široki raznolikosti kontekstov (Gentner in Goldin-Medow, 2003). Kot takega ga je mogoče razumeti kot sistem na osnovi samega sebe (Wilson, 2002: 630). Lahko zapremo svoje oči, mislimo, se pogovarjamo sami s sabo, izmišljamo podobe in se ukvarjamo z metaforami.

Wilsonova peta zahteva zadeva smoter kognicije: kognicija je utelešena, če je vsa kognicija zaradi utelešenega delovanja. (To je gotovo zgolj vrednostna sodba. Razvrednoti kontemplacijo, kot v »Ne zgolj počni nekaj! Stoj tukaj!«). »Predmete in situacije konceptualiziramo v okviru njihove funkcionalne pomembnosti za nas« (Wilson, 2002: 631). (To podcenjuje število funkcij. Vsak predmet lahko ima neskončno število rab, na primer, z zobno ščetko lahko mahamo kot s primerom norega izdatka ali kot z umetniškim razstavnim predmetom ali da bi pokazali predmet, ki ga ni naredil Picasso itn.).

Wilsonova pravilno sklene, da so mentalne reprezentacije povečini nevtralne glede na smoter. Kakšno posebno koristno delovanje ponuja »modra«, smo se pripravljeni vprašati? Razumevanje uporablja »informacijo o naravi zunanjega sveta«, ki je »shranjena za prihodnjo rabo brez stroge zavezanosti temu, da nam ta prihodnja raba utegne [dati] neznansko prednost v fleksibilnosti reševanju problemov pred bitji, ki kodirajo zgolj v okviru sedanjih predvidljivih dejavnosti« (Wilson, 2002: 632). Recimo, da smo opazovali nesrečo. Ali je pomembno, da je bilo sončno ali da je bila sreda? Odvisno! Kar je za nekoga bistveno, je za drugega nepomembno. Ne moremo se spomniti vsega, vendar si ne bi smeli vselej priklicati enega, zgolj enega osrednjega dejstva. To bi bilo nespametno – nefleksibilno. Skratka, Wilsonova se sprašuje o petih trditvah o utelešenju, ali ponujajo splošno razlago kognicije in odgovori negativno.

Šesti pogled Wilsonove: ponotranjenje

Katera teza o utelešenju bi lahko držala sploh kako obljubo o splošni razlagi kognicije distalnih dogodkov? Wilsonova nas naproša, da si zamislimo nekoga, ki se za to, da bi štel, opira na svoje prste, in da si potem progresivno zamislimo bolj in bolj prikrito in ponotranjeno različico tega. To na kratko ponovi Piagetovo (Piaget, 1954) živo razlago in gleda na senzomotorno inteligenco kot tisto, ki postaja ponotranjena in reprezentacijska v dobi med prvim in drugim letom.

Ponavlja tudi idejo J. G. Taylorja (Taylor, 1962), da je zaznavanje ponotranjeno delovanje. Barsalou (Barsalou, 1999) in Mandler (Mandler, 2000) podobno dokazujeta, da so interne simulacije ponovitve ključnih delov izkustva. Vsi ti predlogi so podvrženi kritiki, ki jo tu razvijamo

Meje ponotranjenja: notranja delovanja

Skrčena različica štetja s prsti lahko vključuje vlečenje prstov. Kasneje lahko imamo »zgolj pripravo motornih programov, sploh pa ne gibanja« (Wilson, 2002: 632). Trditev je, da mnogo »centraliziranih, domnevno abstraktnih kognitivnih dejavnosti ... uporablja senzomotorne funkcije na natanko tak način« (Wilson, 2002: 632). To je, kognicija *K* (kakršna je štetje) torej uporablja notranje dejavnosti (kakršna je čisto ponotranjeno gibanje prstov).

To, da nekateri kognitivni procesi delujejo na tak način, je trivialno dejstvo, saj mnogo ljudi šteje s prsti, to pa lahko počnemo notranje. Toda, ali tako dejansko delujejo glavne oblike kognicije? Zanimiva je trditev, da se kognicija opira na ponotranjene senzomotorne funkcije, ki »opravljajo simulacijo nekaterih vidikov fizičnega sveta kot sredstvo reprezentiranja informacije ali sklepanja« (Wilson, 2002: 633).

Kot pravi Wilsonova, se zdi, da so mentalne »strukture, ki so se prvotno razvile za zaznavanje ali delovanje, kooptirane in potekajo 'nevključeno', ločeno od fizičnih vhodov in izhodov, ki so bili njihovi prvotni smotri« (Wilson, 2002: 633).

Eden glavnih problemov s shematskim štetjem prstov je, da je le-to ravno ponotranjena različica umeščene kognicije, ki jo je Wilsonova zavrnila kot popolnoma neustrezno, da bi opravila s tistim, kar je od nas oddaljeno v prostoru in času.

Prsti so dejanske, realne, mesene stvari, ki so nam blizu in niso oddaljeni v času in prostoru. Kaj naredi to, da postanejo omejeni? Če bi postali drobni v fizični velikosti, bi bilo očitno, da zavrnitev Wilsonove še vedno velja. Če bi šli v fizične predmete, kakršni so rokavice ali palčniki, bi zavrnitev še vedno veljala.. Vendar ni kupljenega nič več, če jih naredimo za notranje prste, kot je kupljeno, če jih potisnemo v palčnike. Vse, kar se zdi, da se je zgodilo, je, da je simulirano okolje (v glavi) prevzelo mesto realnega okolja (in znotraj palčnikov). Nekaj manjka: kako so prsti sploh postali reprezentacije? To je, kako so se ločili od svoje prvotne funkcije in se povezali z novo? Vprašanje ponotranjenja je v znatni meri nekaj, kar odvrača pozornost od pravih vprašanj. Ne pove nič o novih funkcijah.

Kot sta elegantno pokazala Goodman (Goodman, 1966) in Perner (Perner, 1993), reči, da je *X* podoben nečemu drugemu ali da je skrčen kot igrača ali da se je premaknil v palčnik ali v glavo ni dovolj, da bi ugotovili, da je reprezentacija. Kaj je tisto, kar naredi *X*, čeprav je ta zdaj psihološko odrešen svoje prvotne zadeve in njenih neposrednih učinkov, za reprezentacijo Napoleona, bitke ali pekočega poraza?

Ponotranjene prste v teoriji Wilsonove opazuje majhen možiček v glavi. Za to, da bi bili ponotranjeni prsti zanimivi, morajo vključevati tisto, kar sama Wilsonova opisuje kot simbolno, to je, ponotranjeni senzomotorni vzorci (gibanje prstov) so simboli za stvari, drugačne od prstov. Prvotni predmeti v senzomotorni interakciji (miganje prstov) začnejo stati za druge stvari, kakršni

sta Napoleon in njegove trupe. Senzomotorni dražljaji (zunanji ali notranji) nekaterih vidikov fizičnega sveta »pomagajo pri mišljenju in vednosti« (Wilson, 2002: 633) na sploh (o katerikoli osebi ali stvari, vključno z Napoleonom).

Simbolna funkcija ni bila nikoli zunanja, zgolj predmet (prst), ki se ga šteje za simbol. Če predmet (prst) postavimo znotraj nečesa, kakršna je naša glava, to nima nobenega vpliva na simbolno funkcijo. Mišljenju se simboli (zapisi kakršnekoli vrste) kajpada zdijo koristni. Če je vse, kar teorija utelešenja želi trditi, da včasih delamo koristne stvari, ko uporabljamo dele našega telesa (ponotranjenega ali ne), je to nedolžno, neprotislovno. Trditev o posledici mora biti močnejša ali pa postane žrtev šibke hvale. Naj prsti trzajo v posebnem redu kot omejena različica igranja na klavir, kot kompleksno »zdravo!« valovito gibanje, kot urno gibanje ograje iz kovinskih folij itn. Tisto, kar moramo vedeti, je, kako začnejo stati za številke, Napoleona, ki daje ukaze itn.

Wilsonova bi lahko rekla, da so skrčene različice česarkoli avtomatsko reprezentacije. Omejeno igranje na klavir stoji za igranje na klavir. Omejeno valovito gibanje stoji za pozdrav. Omejena ograja stoji za ograjo. Ker je reprezentacija X-a (igranja na klavir, pozdrava in ograje), je lahko reprezentacija *Y-a* (Napoleona). Ta argument je zanimiv, vendar predpostavlja tisto, kar si postavlja, da bo osvojil. Redukcija ni zgolj redukcija – je reprezentacija, trdi argument. Toda tisto, kar hočemo razložiti, je, kako se vzpostavi reprezentacija.

Naše roke s starostjo spremenijo velikost. Ali jih to naredi za reprezentacije? Ne. Z uporabo spremenijo barvo. Ali jih to naredi za reprezentacijo? Ne. Sama sprememba ne naredi reprezentacije. Skrčene roke so podobne rokam normalne velikosti. Ali jih to naredi za reprezentacije? Ne. Za reprezentacijo ni nujna podobnost, saj za besedo ni nujno, da je podobna tistemu, na kar se nanaša. Kaj je natanko tisto, kar v spremembi, imenovani ponotranjenje, naredi roko zmožno, da reprezentira Napoleona? Argument Wilsonove ne ponudi nobenega odgovora. Trdnjava simbolizma ni prebita s sklicevanjem na ponotranjenje.

Če smo korektni, hipoteza Wilsonove o ponotranjenju predpostavlja jedro vsake splošne teorije kognicije: reprezentacijo. Govori nam o nekaterih stvareh, ki bi lahko bili reprezentacije (ponotranjena dejanja), vendar ne o tem, kako so postale tisto, kar so – ne zgolj ločene od svojih prvotnih rab, temveč znova povezane z novim predmetom. Zal ponotranjenje zgolj predpostavlja, da je lahko karkoli reprezentacija nečesa, če je tako obravnavana.

Meje ponotranjenja: mentalne podobe kot ponazoritev

Poleg ponotranjenih dejanj, trdi Wilsonova, lahko notranje simuliramo zunanje situacije. Mentalne podobe »so očiten primer mentalno simulirajočih zunanjih dogodkov« (Wilson, 2002: 633). Mentalne podobe nudijo pojavnost, tako kot to počnejo slike (Ritchie, 2008). Moramo kritizirati vlogo, ki jo Wilsonova pripisuje podobam kot slikovnim reprezentacijam (Hopkins, 1998; Kennedy, 2003, 2008; Lopes, 1996), da bi pokazali, da ne morejo biti temelj mišljenja.

Mentalne slike ne morejo biti splošni temelj za abstraktno kognicijo zaradi lastnosti, osrednjih za kognicijo.

Mentalne slike ne morejo reprezentirati osrednje logične funkcije negacije. »Slike ne morejo reči ne«, kot pravi Sol Worth (Kennedy, 1993). Ni razlike med sliko Petra, ki ni v sobi, in sliko Alfreda, ki ni v sobi, ali plavega kita, ki ga ni v sobi itn.

Slike ne morejo reprezentirati pomembnega kvantifikatorja »vsi« kot različnega od »nekateri«. Kako bi bila v vsakem primeru videti slika »vsi predmeti čutijo gravitacijo« ali »vse leteče ptice gradijo gnezda«, ki ne bi bila ravno tako natančno opisana kot tista, ki razodeva, da nekateri predmeti kažejo gravitacijsko privlačnost ali da nekatere leteče ptice gradijo gnezda?

Slike ne morejo reprezentirati abstraktnih razredov, kakršna sta »hrana« ali »nevarnost«, kako je nespremenljivo videti hrana ali nevarnost? Prototipična hrana (korenje) ali nevarnost (pečina) tu ne moreta pomagati, ker – kot je pripomnil Podor (Podor, 1981) – lahko tvorimo abstraktne ali sorazmerne konkretne razrede, za katere ne obstaja noben prototip (na primer, razred abstraktnih razredov, za katerega ni nobenega prototipa, in razred vročih večerij). Medtem ko torej lahko imamo prototipično podobo mesta ali celo irskega mesta ali celo severnoirskega mesta, nimamo take podobe za severnoirska mesta, ki veselo slavijo žetveni praznik, vendar lahko svobodno mislimo o tej kategoriji. Lahko se vprašamo, ali tako mesto obstaja. Lahko se vprašamo, ali je polno Evropejcev. In tako naprej.

Ne le da slike niso zmožne reprezentirati pomembnih logičnih lastnosti in podpreti ključne vrste sklepanja, temveč so tudi inherentno dvoumne na področjih, v katerih delujejo. Oglejmo si slikovno reprezentacijo opazljivega dejstva. Kakšna propozicija sledi? Slika Johna na Shaftesbury Square je enako slika Johna, ki ne nosi klobuka, dejstva, da je John visok, da je John moški, da je John človek, da je John, žal, pridobil težo, da se (kljub temu) smehlja, da je srečen, da se je vrnil iz Maribora itn. Slike nimajo reprezentacijske natančnosti, da bi izbrale posebne propozicionalne trditve in torej niso ustrezne za reprezentacijo teh trditev, za potrditev teh trditev ali za to, da bi bile temelj sklepanj, utemeljenih na teh trditvah.

Slike so zelo koristne v nekaterih kontekstih, moramo dodati, takrat, ko je njihov referent zlahka dalje podrobno določen z neslikovnimi sredstvi (Reisberg, 1996). Če Jeanne vpraša »Ali je John na Michellinem pikniku nosil krinko?«, lahko pred sabo podržimo njegove fotografijo nemaskiranega obraza v mariborskih gozdovih in Jeanne potem lahko upravičeno reče: »Razumem. Odgovor je ne!«. Podrobno določitev opravita kontekst in fotografija. Sama fotografija ni dovolj. Glede na radikalno vprašanje, ali so slike bistvene za kognicijo kot temelj logičnih konceptov, neodvisno od konteksta, je odgovor gotovo nikalen. Specifičnost reprezentacije (Gibson, 1979) je alarmantno odsotna, ko so konkretne posameznosti, bodisi prsti bodisi situacije, ponotranjene ali zamišljene in mišljene kot simbolne. Prsti so simbolni za kaj – številko, udarec na klavirsko tipko, Napoleona? Slike so specifične za kaj – John je visok? Čeden? Čist? Ko bi le! Ponotranjene simulacije ne morejo biti splošen

temelj abstraktne misli zaradi pomenljive krožnosti. Specifičnost prinese kontekst. Podobe uporablja reprezentacijska zmožnost, tako kot se na abakusu uporablja kroglice.

Metafora

Problem podob kot reprezentacij nečesa specifičnega se zaostri, če se mentalne podobe uporabljajo tako figurativno kot simbolno (Kennedy, 2008: v tisku), tako kot v cerkvi zvon stoji za mir in svobodo. Vendar je to natanko raba ponotranjenih simulacij, ki je najbolj odločilna za sedanjo razpravo. Ravno raba zvona, da stoji za te objekte (mir in svobodo), je tista, ki je pomembna. Zaradi tega se lahko obrnemo za štetje na naše prste ali pege na naši roki. Ali pa uporabimo kip Black Man, da stoji za svobodo. Ob izgubi prstov še vedno lahko štejemo (morda je to sreča, ki nam ostane). Raztalite zvon in zamenjajte kip, pa še vedno lahko mislimo o miru in svobodi.

V teoriji pojmovne metafore (TPM) Lakoffa in Johnsona (Lakoff in Johnson, 1980, 1999) se abstraktno mišljenje »utemeljuje na nekakšnem drugorednem modeliranju fizičnega sveta« in se opira »na analogije med abstraktnimi in bolj konkretnimi področji«, zatrjuje Wilsonova (Wilson, 3002: 634). Wilsonova o pojmu komunikacije trdi, da je »notranja struktura tega pojma v bistvu vzporedna z našim fizičnim razumevanjem, kako je material mogoče prenesti iz enega vsebnika v drugega«. Res, »naša mentalna reprezentacija komunikacije je utemeljena v naši vednosti, kako deluje prenos fizične snovi« (Wilson, 2002: 634). Tako »utegnejo biti utemeljeni v senzorni in motorični vednosti, čeprav na posreden način, celo zelo abstraktni mentalni koncepti« (Wilson, 2002: 634). Ali preprosto meni, da lahko potegnemo vzporednice med komunikacijo in transportom? Če je tako, nihče ne bo oporekal ali pa bil razsvetljen. Ali pa meni, da je dobesedno (pre)našanje snovi logično pred in nujno za razumevanje komunikacije? Če je tako, je skrajno potrebna razprava.

Temeljito preiskana pojmovna metafora

En pomen komunikacije je dejaven, ko Wilsonova formalno govori o našem pojmu komunikacije. Ta pomen je strokoven in teoretičen, kakršna je zgoraj naša razprava o površinah in indukciji. Vključuje pojmovne in sklepalne procese, kakršna je Griceova (Grice, 1975) pogovorna implikatura, ki omogoča vsakršno komunikacijo. Ravna tako strokovno interpretacijo predlaga primerjava, ki jo Wilsonova naredi med »strukturo« pojma komunikacije in proceduralno vednostjo, uporabljeno pri manipulaciji s predmeti in pri njihovem prenosu med vsebniki. V tej primerjavi sta komunikacija in transport opredeljena neodvisno. Potem so narejene primerjave med obema, tako kot da bi definirali jastrebe in tanke in jih potem primerjali ene z drugimi.

Drugo interpretacijo predlaga besedna zveza Wilsonove »naša mentalna reprezentacija komunikacije« (Wilson, 2002: 634). Po tej različici so pojmovne

metafore o vsebnikih nujne za začetek komunikacije, kar je zelo močna trditev. Pomeni reči, da otroci, ki se učijo komunicirati, uporabljajo analogijo, ki se jo naučijo o vsebnikih, in intuitivno spoznajo, da komunikacija metaforično jemlje ideje iz njihovih glav kot žar in jih prestavlja v glave drugih ljudi, kot da bi bile tudi te žare.

Eden od problemov tu je kajpada še enkrat gotovo to, kar je predpostavljeno. Za učenje otrok o sami komunikaciji se domneva, da preučuje dva procesa in opazi njuno podobnost. Vendar kako sploh zaznajo vsak proces? Da bi prepoznali podobnost med A in *B*, moramo najprej razločevati A od *B*. Sama stvar, ki jo je treba razložiti, je torej predpostavljena. Najprej moramo imeti zmožnost komuniciranja, preden lahko odkrijemo, da je podobna nečemu drugemu. Komunikacija je gotovo celo bolj osnovna kot pojmovni in sklepalni procesi, nujni za prepoznavanje primerjav. Glucksberg in McGlone (Glucksberg in McGlone, 1999) kažeta, da trditev utelešenja o procesu učenja z metaforami v zgodnjem otroštvu vključuje »definicijo metafore, ki je tako široka, da izgubi svojo tradicionalno denotacijo« (Glucksberg in McGlone, 1999: 1554). Če razložimo pojmovne metafore v pojmovnih in sklepalnih okvirih, vendar trdimo, da so metafore temelj vseh pojmovnih in sklepalnih procesov, potem je to uganka o jajcu in kokoši. Če je tako, potem je »pojmovna metafora« besedna zveza, ki kaže na svoj lasten temelj, samoovita skrivnost. Torej, TPM je bogata v analogijah, vendar nemožna kot teorija. TPM ne more biti osnova »zelo splošnega podstatnega načela kognicije« (Wilson, 2002: 635).

Metafore preprosto kažejo na popolnoma koristen način nekatere značilnosti, ki jih nek pojem deli z drugim pojmom (Chiappe in Kennedy, 2001; Roncero, Kennedy in Smith, 2006). Komunikacija vključuje Rayja, ki vpliva na Sama. Za Sama je mogoče reči, da ima v svoji glavi novo idejo, kot da bi bil vsebnik, Sama pa si kajpada lahko zamišljamo na tak način. Vendar, in to je bistveno, jedro opisa ni odvisno od fizičnih podrobnosti tega dogodka. Dejstvo, da morajo vsebniki stati pokonci, nima posledice, da bi moral tudi sam Sam stati. V tem slogu lahko trdimo, da lahko imajo ponotranjena senzomotorna dejanja in simulacije zaznavnih situacij pomembne kognitivne funkcije preprosto zato, ker nekatere od njihovih značilnosti zajemajo nekatere pomembne značilnosti tistega, kar simbolizirajo, spoznavalec pa je te značilnosti izbral za rabo, medtem ko je zanemaril veliko drugih.

Naključne podrobnosti proti pomenu

Ne dokazujemo, da ponotranjenja dejanj, podob in misli vsebnikov niso koristna. Daleč od tega. So široko razširjena in vplivna. Vendar delujejo poleg bistvenih kognitivnih procesov.

Oglejmo si poanto, za katero gre. Masson in McLeod (Masson in McLeod, 2002) dokazujeta, da podobe aktivirajo ideje, ki niso njihovo bistvo. Podobe besed, kakršne so RED, READY in REASON imajo pravopisni aktivacijski učinek zaradi njihove zaznavne pojavnosti, ne pa zaradi njihovega pojmovnega

pomena. Nas aktivirajo, da dopolnimo EAC z REACH, ne pa z TEACH ali BEACH. Aktivacija izvira iz »oblike prikritega pravopisnega procesiranja ciljnih besed, v katerem [osebki] vizualizirajo natiskano pojavnost cilja« (Masson in McLeod, 2002: 859). Analogija z senzomotornimi simulacijami je prepričljiva. Ponotranjena simulacija ima vzročne učinke pri aktivaciji grafičnih enot, čeprav aktivacija črk ni jedro branja (to je, ni cilj procesa, s katerim beremo besede).

Ta primer Massona in McLeoda je poučen. Aktivacija senzomotornih simulacij ni evidenca, da so te temelj kognicije ali celo za to, da je kognicija od njih odvisna. Res, lahko tvorimo novo kategorijo, kakršna je »črne ptice nad belim peskom Antrima«, ne da bi ta nova kategorija zahtevala aktivacijske učinke od imen ali posebnih pravopisnih ikon. Študije, ki kažejo, da utegnejo biti v kogniciji prisotne in zelo dejavne notranje simulacije, ne dokazujejo, da je abstraktno mišljenje od njih odvisno (Gibbs, 2003).

Poudarjamo, da notranja dejanja, zaznavne simulacije in metafore dejansko opravljajo koristno delo. Spominjajo nas na stvari. Tvorijo nove kombinacije. Aktivirajo druge ideje. So vsepovsod prisotne – dejansko živimo z nenehno rabo metafor o ljubezni, denarju, vojni in politiki, vendar je vse to množica dodatkov za solistom. Niso temelj kognicije v strogem pomenu. Imajo mnogo učinkov, vendar dojemanje ni odvisno od njih. So tako pogosto moteče kot koristne. Imamo dobesedne ideje o ljubezni, denarju, vojni in politiki. Te so umetniki iz naslovnic.

Govorjenih metafor ni treba razumeti in obdelovati preko podstatnih pojmovnih metafor. McGlone (McGlone, 1996) je ugotovil, da ljudje dejansko ne »modalno parafrazirajo metafor v okviru TPM«, »metafore, izpeljane iz PM, se ne zaznavajo kot bolj podobne od tistih, ki niso v takih odnosih«, »termini« pa, »ki opisujejo ustrezno področje vira PM, so sorazmerno neučinkoviti ključi za priklic metafore (McGlone, 1996: 560). McGlone (McGlone, 1996) je sklenil, »da je najbolj ekonomičen sklep, ki ga je mogoče izpeljati iz naših rezultatov, ta, da človekove interpretacije metafor niso nujno povezane s podstatnimi pojmovnimi metaforami« (McGlone, 1996: 560).

V »situacijah, ki zagotavljajo kontemplacijo in analizo, kakršni sta preučevanje pesništva ali kreativno pisanje, ljudje lahko prepoznajo in/ali uporabljajo konvencionalne analogije, kakršne je opisal Lakoff« (Glucksberg in McGlone, 1999: 1556). Če je tako, potem so metafore TPM verjetno bogate in koristne, vendar pogosto *pro tem.* V nekaterih kontekstih je kognicija z njimi popolnoma prežeta, vendar niso osnova kognicije (Howe, 2008).

Vervaeke in Kennedy (Vervaeke in Kennedy, 2004) dokazujeta, da nam znane prostorske pojmovne metafore (kakršna je »Čutim, da sem ti blizu«) pomagajo spremljati zapletene odnose v vzorcih informacije – ne pa v prvi vrsti razumeti informacijo. Po telefonu lahko ironično rečemo, da čutimo, da smo zelo blizu prijatelju (Katz, 1996). Prostorska metafora sporoča ideje, toda ideje afekcije obstajajo pred prostorom. Prostorska vsebina »Nancy je višje v popularnosti kot Larry« zrcali nek red in nam dopušča, da ugibamo, koliko ali kdo je še višje ali

kdo je na piedestalu. Prostor ni koristen v metaforah zato, ker imamo telesa, temveč zaradi dejanskih značilnosti prostora – reda in velikosti.

Naša najbolj splošen nauk utegne biti naslednji. Tam, kjer si drugi prizadevajo trditi, da nas telo prisiljuje, da razmišljamo tako in drugače o prostoru ali vsebnikih ali metaforah, mi vidimo prednosti značilnosti teles, prostora, vsebnikov in metafor v namigovanju na tisto, o čemer hočemo razmišljati in kar hočemo izraziti. To počnemo zato, ker racionalno uporabljamo značilnosti našega telesa in našega okolja.

Nevralna omrežja in ponotranjenje

Obetajoče teorije izvirajo iz Piageta (Piaget, 1954), ki dokazuje, da ponotranjenje podpira učenje, uvid in reprezentacijo, vznemirljive teorije metafor telesa kot bistvenih za kognicijo pa imajo svoj koren v Lakoffu in Johnsonu (Lakoff in Johnson, 1980). Ker smo negativno dokazovali, da nobena od teh teorij ne nudi konstitutivnih prvin reprezentacije, moramo našo argumentacijo skleniti s pozitivnimi predlogi. Na srečo lahko za to uporabimo nevralne teorije. Sveže ideje o učenju nudijo strokovna pojmovanja ponotranjenja, ki si izdatno zaslužijo, da jih tu obravnavamo. Utemeljuje jih poseben problem, kako doseči, da bi se nevralna omrežja učila, ne da bi jih kdo nadzoroval.

V standardnih omrežjih učenje poteka z vzvratnim širjenjem napake [*back-prop*]. Omrežje ustvari nek izhodni rezultat, potem pa se izračuna razlika med izhodnim rezultatom in zaželeno ali ciljno vrednostjo. Ko je napaka enkrat izračunana, se vsaka povezava v omrežju nekoliko spremeni v upanju, da bo napaka odpravljena. Ta postopek se ponavlja, dokler omrežje ne lahko ustvari ciljne vrednosti.

Postopek vzvratnega širjenja napake je torej krožen in je nerealistična razlaga velikega dela učenja. Opira se na telo, ki je zunaj omrežja in pozna pravilno vrednost v svetu. Ta *deus ex machina* nadzira omrežje in bdi nad njegovimi izračuni. Toda za to, da bi teorije nevralnega omrežja štele za splošno razlago učenja, morajo dopuščati nenadzorovano učenje.

Hinton, Dayan, Frey in Neal (1995) so predlagali bistroumno rešitev, ki manjša nadzorovanje. Temeljni uvid vključuje ponotranjenje. Omrežje je razdeljeno na dva dela in dve stopnji procesiranja. Prvič, del omrežja modelira okolje tako, da izbere vzorce znotraj razpoložljive informacije. Dogodek *A je* statistično pomemben za dogodek *B, če* je pogojna verjetnost B-ja glede na *A* večja kot osnovna vrednost samega B-ja. Omrežja izberejo statistiko povsem zlahka, tako kot to počnejo živi organizmi v pavlovskem pogojnem refleksu (Rescorla, 1988). Vendar omrežja pogosto zelo slabo modelirajo okolje zato, ker ni nobene zunanje vzvratne sprege preko vzvratnega širjenja napake, ki bi nudila pravilen odgovor, to je, najboljše ustrezanje popolnemu vzorcu informacije. To pa je ravno mesto, kjer vstopi druga stopnja.

Model v omrežju, čeprav začeten odziv na okolje, se obravnava, kot da bi bil okolje, drugi del omrežja pa si v osnovi prizadeva oponašati ta nepopoln model. To pomeni, da ima stroj ciljno vrednost (model) in jo lahko ponudi učečemu se delu omrežja, da to lahko popravi svoj učinek. V bistvu se je vzvratno Širjenje napake ponotranjilo.

Pomembna veščina, ki jo drugi, učeči se del omrežja lahko začne razvijati, je veščina modeliranja. Glede na to, da je zelo slab, nepopoln model, ki ga ustvari druga stopnja, povečini nekoristen, ima tu poseben pomen to, da druga stopnja izboljša svojo zmožnost modeliranja. Druga stopnja torej v zanimivem obratu uporabi svojo izboljšano zmožnost za to, da izšola prvi del omrežja za boljšega modelarja. Potem se celoten postopek začne znova in zdaj prvi del tvori nekoliko boljši model okolja, ki potem bolje šola drugi del pri modeliranju itn., dokler se ne ustvari zelo dober model okolja.

Hintonovo ponotranjenje lahko uporabimo za razlago naše obravnave predloga Wilsonove. Kako to? Dobro, zaradi našega glavnega argumenta v pričujočem članku hočemo tu poudariti, da začetni in končni modeli v Hintonovih strojih niso reprezentacije. Modeli vključujejo vzorce informacije in postopke, ki delujejo nad njimi. Ponotranjeni model, ustvarjen na podlagi sveta, ne stoji za svet; funkcionalno stoji za svet v procesu šolanja za odkrivanje vzorcev. Reprezentacija vključuje propozicije in sklepanja, ki uporabljajo simbole, ti pa stojijo za svet, to je, tvorijo trditve o svetu, ki jih je mogoče vrednotiti v okviru resnice. Misliti o strojnih modelih kot nečemu, kar je podobno reprezentacijam ali podobam (podobe plus propozicije), je skrajno zmedeno in zavajajoče. Ponotranjenje je lahko o tem, kako omogočiti nenadzorovano učenje, pa vendar še vedno ni o ustvarjanju ponotranjenih podob sveta ali o našem telesu v svetu.

Dvojni procesi in manjkajoči členi

Razlikovanje med modeli in reprezentacijami pomaga razjasniti velika vprašanja, ki se jih loteva teorija utelešenja. Ko je razlikovanje enkrat vzpostavljeno, se lahko vprašamo o odnosu med obema kot procesoma. Taki pristopi dvojnega procesiranja postajajo prevladujoči v psihologiji zaradi mnogih neodvisnih smeri sovpadajoče informacije (Evans, 2003, 2007; Stanovich, 2004), eno osrednjih vprašanj, s katerim se soočajo te teorije, pa je narava odnosa med vzorčno-postopkovnim procesiranjem (za katere se meni, da deluje kot nevralno omrežje) in propozicionalno-sklepalnim procesiranjem (za katerega se misli, da deluje kot računalnik, ki procesira simbole). Na teorijo pojmovne metafore Lakoffa in Johnsona (Lakoff in Johnson, 1980) bi lahko gledali kot na poskus razlage tega odnosa s trditvijo, da je po naravi metaforičen. Jedro naše kritike je, da mora propozicionalno-sklepalna kognicija imeti svoje lastne zmožnosti strukturiranja informacije in svoja lastna delovanja, da bi se izognila krožnosti razlage. Dokazovali smo, da so to neodvisne abstraktne postopkovne zmožnosti. To utegne kazati na povezavo, ki jo iščemo. Postopkovna struktura naših propozicionalno-sklepalnih operacij je morda

primerek abstraktnega modeliranja, ki ga je mogoče uprimeriti tudi kot motorni vzorec in obratno.

Vandervert, Schimpf in Liu (Vandervert, Schimpf in Liu, 2007) so pred kratkim predlagali, da utegnejo biti mali možgani – ker se ukvarjajo s ponovljenimi postopki mesto ponotranjenja. Njihov nov predlog je, da mali možgani modelirajo obnašanje drugih sistemov in potem te sisteme spet oskrbujejo, da bi izboljšali svojo učinkovitost in prilagodljivost. Zelo zanimivo je, da po njihovem predlogu mali možgani to počnejo tako za reprezentacijsko procesiranje, kot v delovnem spominu, kot tudi za motorno obnašanje. Tako »kot ponavljajoče se sestavine telesnih gibanj, so ravno zgornja ponavljajoča se dejanja (manipulacija in ponovitve) in vzajemna delovanja sestavin delovnega spomina tista, ki so modelirana v malih možganih in potem spet oskrbujejo delovni spomin in povzročijo, da so njegove operacije hitrejše, učinkovitejše in bolj prilagodljive« (Vandervert, Schimpf in Liu, 2007: 4). Dejansko »ni skoraj nobenega dvoma, da tisto, kar doseže delovni spomin, doseže z sodelovanjem z malimi možgani« (Vandervert, Schimpf in Liu, 2007: 4). Pomembno je pripomniti, da je to modeliranje v malih možganih po naravi zelo abstraktno. Od tega je odvisna njegova funkcionalnost in prilagodljivost. Vandervert, Schimpf in Liu (Vandervert, Schimpf in Liu, 2007) dokazujejo, da je ključ do teh modelov to, da »se ne naučijo posebnega gibanja in vzorcev mišljenja, temveč abstrahirajo dinamiko takega gibanja in mišljenja« v procesu, ki ga imenujejo »abstraktivna konstrukcija« (Vandervert, Schimpf in Liu, 2007: 11). Prepoznanje »ponavljajočih se sestavin« ni trivialno lahko, saj to ustvarja problem indukcije, toda če nekdanji »motorno-nadzorni« možgani abstrahirajo red v mislih, je to očitnejše in znatnejše utelešenje.

Odnos med motornimi in miselnimi vzorci ni odnos metaforične projekcije iz motornih na miselne vzorce. Nasprotno, oboji so lahko uprimeritve bolj abstraktnih postopkovnih procesov, ki vzniknejo iz ponotranjenega nenadzorovanega učenja preko korteksa in malih možganov. To bo pomagalo razložiti, zakaj eksperimentalna evidenca za pojmovno metaforo ni potrdila njene teze, da je abstraktna misel odvisna od podstatne telesne metafore (McGlone, 1996; McGlone, 2007; Keysar in drugi, 2000). Take metafore misli pa so kajpada lahko koristne v novih situacijah, kjer je potrebno poznavalsko reševanje problema (Keysar in drugi, 2000). Podobno, gotovo naše metaforično razumevanje naših nalog in športov dvigne naše motorne veščine. Naše smučanje je lahko tekoče, v tenisu lahko razvijemo servis, v hokeju naši streli lahko prehitevajo igro, naše potapljanje pa je lahko mačje. Take metafore lahko sprožijo tako pojmovne kot motorne postopke na način dvojnega procesiranja. En način lahko pri poznavalskem reševanju problema pomaga preoblikovati drugega, dokazujejo Vandervert in drugi (Vandervert, Schimpf in Liu, 2007). Podobno, pojmovne metafore lahko spremenijo kognitivno procesiranje, ravno tako kot pismenost spremeni odnos med zaznavanjem, govorjenjem in spominom. Pismenost ni konstitutivni proces kognicije, temveč jo močno okrepi. Podobno, pojmovna metafora ni konstitutivni proces kognicije, vendar jo lahko omogoča. Tako kot pismenost lahko tudi pojmovna metafora postane

avtomatska in prodoma v našem kognitivnem izkustvu, ne da bi bila temelj kognicije. Vandervert in drugi (Vandervert, Schimpf in Liu, 2007), podobno, ne dajejo nobene prednosti motornim vzorcem. Vzajemni odnos med miselnimi vzorci in vzorci gibanja je posredovan s ponotranjenim abstraktnim modeliranjem sistema malih možganov in korteksa.

Če teorija utelešenja trdi, da sklepalne in pojmovne zmožnosti duha izhajajo iz mišic telesa, potem je očitno v zmoti. Če dokazuje, da telo lahko igra bistveno in vzajemno vlogo z duhom pri ponotranjenju s ciljem nenadzorovanega učenja, potem je morebiti na pravi poti, saj sta utelešenje, ki vpliva na naše mišljenje, in »poduhovljenje«, ki vpliva na naše veščine, vzajemni zadevi.

Sklep

Wilsonova se je zavzemala za ponotranjeno različico teze o utelešenju. Wilsonovsko ponotranjenje predpostavlja zmožnosti, kakršne so reprezentacija, uporaba specificirajočih kontekstov in prepoznavanje značilnosti, na katere namigujejo metafore. Teze o utelešenju ne zahtevajo ponotranjenih senzomotornih simulacij kot temelja kognicije. Nemara je modro, da gledamo na delovanje kot tisto, ki ga vodi duševno delo, v enaki meri kot je duh odvisen od delovanj.

HOW DOES BODY GROUND MIND? MARGARET WILSON, INTERNALIZATION AND METAPHOR

How body relates to mind is the fundamental question addressed by embodiment theory. Margaret Wilson's (Wilson, 2002) wide-ranging review assessed six versions of the theory. Wilson concluded one to do with internalization is effective: allegedly abstract cognitive processes "make use of sensorimotor functions in exactly this kind of covert way" (Wilson, 2002:633). Alas, we argue, internalization assumes rather than provides the basics in theory of cognition. We conclude physical skills can be driven by ideas as much as concepts can use our experience of our body.

Keywords: cognition, mind/body relation, embodiment of cognition, internalization, metaphor.

Literatura

Al-Zahrani, A. (2008). "Darwin's metaphors revisited: Conceptual metaphors, conceptual blends, and idealized cognitive models in the theory of evolution." *Metaphor and Symbol*, 23, str. 50-83.

Barsalou, L. W. (1999). "Perceptual symbol systems." *Behavioral and Brain Sciences*, 22, str. 577-609.

Chiappe, D. in Kennedy, J. M. (2001). "Literal bases for metaphor and simile." *Metaphor and Symbol,* 16, str. 259-276.

Conant, J. (2008). "The philosophy and phenomenology of everyday expertise. Proposal for a conference." Wissenschaftskolleg zu Berlin.

Evans, J. St. B. T. (2003). "In two minds: Dual process accounts of reasoning." *Trends in Cognitive Sciences,* 7, str. 454—459.

Evans, J. St. B. T. (2007). "On the resolution of conflict in dual process theories of reasoning." *Thinking and Reasoning,* 13, str. 321—339.

Fodor, J. (1981). "The mind/body problem." *Scientific American,* 244, str. 124-132.

Gentner, D. in Goldin-Medow, S. (2003). "Wither Whorf." V Gentner, D. in Goldin-Medow, S. (ur.), *Language in mind: Advances in the study of language and thought,* Cambridge, MA: MIT Press, str. 3-14.

Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind.* Oxford: Oxford University Press.

Gibbs, R. (2003). "Embodied experience and linguistic meaning." *Brain and Language,* 84, str. 1-15.

Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception.* Boston: Houghton-Mifflin.

Giora, R. (2003). *On our mind.* Oxford: Oxford University Press.

Glucksberg, S. in McGlone, M. S. (1999). "When love is not a journey: What metaphors mean." *Journal of Pragmatics,* 31, str. 1544-1558.

Goodman, N. (1966). *Languages of art.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Grady, J. E. (1999). "A typology of motivation for conceptual metaphor: Correlation vs. resemblance." V Gibbs, R. in Steen, G. (ur.), *Metaphor in cognitive linguistics,* Amsterdam: Benjamins, str. 79-100.

Grice, H. P. (1975). "Logic and conversation." V Cole, P. in Morgan, J. L. (ur.), *Syntax and semantics,* 3. zv: *Speech acts,* New York: Academic Press, str. 41-58.

Head, H. (1920). *Studies in neurology* (2. zv.). Oxford: Oxford University Press.

Hinton, G. E., Dayan, P., Frey, B. J. in Neal, R. M. (1995). "The 'wake-sleep' algorithm for unsupervised neural networks." *Science,* 268, str. 1158-1161.

Hopkins, R. (1998). *Picture, image and experience.* Cambridge: Cambridge University Press.

Howe, J. (2008). "Argument is argument: An essay on conceptual metaphor." *Metaphor and Symbol,* 23, str. 1-23.

Katz, A. N. (1966). "On interpreting statements as metaphor or irony." V Mio, J. S. in Katz, A. N. (ur.), *Metaphor: Implications and applications.* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Kennedy, J. M. (1993). *Drawing and the blind.* New Haven: Yale Press.

Kennedy, J. M. (2008). "Metaphor and art." V Gibbs, R. W. (ur.), *Metaphor and thought.* Oxford: Oxford University Press.

Kennedy, J. M. (v tisku). "Metaphoric drawings devised by an early-blind adult on her own initiative Perception."

Kennedy, V. R. in Kennedy, J. M. (1998). "Form symbolism can be extended by style." *Acta Analytica*, 20, str. 155-174.

Keysar, B., Shen, Y., Gluckberg, S., in Horton, W. (2000). "Conventional Language: How Metaphorical Is It?". *Journal of Memory and Language*, 43, str. 576-593.

Lakoff, G. in Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. in Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought.* New York: Basic Books.

Liu, C. H. in Kennedy, J. M. (1997). "Form symbolism, analogy and metaphor." *Psychonomic Bulletin & Review*, 4, str. 546-551.

Lopes, D. (1996). *Understanding pictures*. Oxford: Oxford University Press.

Mandler, J. (2000). "Perceptual and conceptual processes in infancy." *Journal of Cognition and Development*, 1, str. 3-36.

Masson, M. E. J. in MacLeod, C. M. (2002). "Covert operations: Orthographic recoding as a basis for repetition priming in word identification." *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 28, str. 858-871.

McGlone, M. S. (1996). "Conceptual metaphors and figurative language interpretation: Food for thought?". *Journal of Memory and Language*, 35, str. 544-565.

McGlone, M. S. (2007). "What is the explanatory value of a conceptual metaphor?". *Language and Communication*, 27, str. 109-126.

Perner, J. (1993). *Understanding the representational mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

Piaget, J. (1954). *The construction of reality in the child.* New York: Basic Books.

Reisberg, D. (1996). "The non-ambiguity of mental images." V Cornoldi, C., Logie, R., Brandimonte, M., Kaufman, G. in Reisberg, D. (ur.), *Stretching the imagination: Representation and transformation in mental imagery*. New York: Oxford University Press, str. 119-172.

Rescorla, R. A. (1988). "Pavlovian conditioning: It's not what you think it is." *American Psychologist*, 43, str. 151-160.

Ritchie, L. R. (2008). "Gateshead revisited: Perceptual simulators and fields of meaning in the analysis of metaphors." *Metaphor and Symbol*, 23, str. 24-49.

Roncero, T., Kennedy, J. M. in Smyth, R. (2006). "Similes on the internet have explanations." *Psychonomic Bulletin and Review*, 13, str. 74-77.

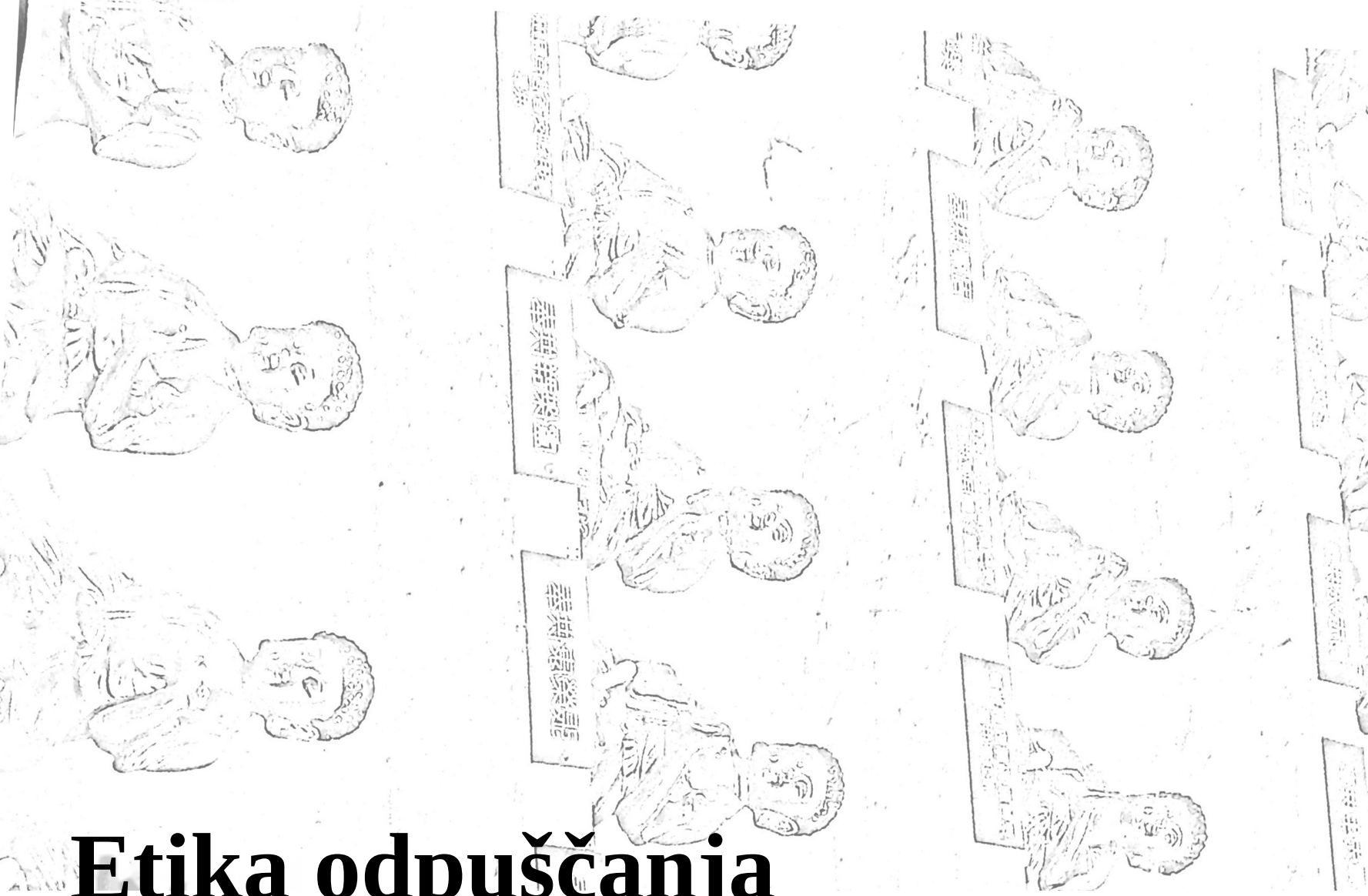
Taylor, J. G. (1962). *The behavioral basis of perception.* New Haven: Yale University Press.

Stanovich, K. (2004). *The robot's rebellion: Finding meaning in the age of Darwin.* University of Chicago Press: Chicago.

Vandervert, L., Schimpf., P. in Liu, H. (2007). How working memory and the cerebellum collaborate to produce creativity and innovation. *Creativity Research Journal,* 19, str. 1-18.

Vervaeke, J. in Kennedy, J. M. (2004). "Conceptual metaphor and abstract thought." *Metaphor and Symbol,* 19, str. 213-231.

Wilson, M. (2002). "Six views of embodied cognition." *Psychonomic Bulletin & Review,* 9, str. 625-636.



Etika odpuščanja

Alice MacLachlan
Prevedel Božidar Kante

ODPUŠČANJE IN MORALNA SOLIDARNOST

Kategorično zanikanje odpuščanja tretje strani predstavlja skrajno individualističen pristop do moralnega popravka. Takemu pristopu spodleti pri priznanju pomembnih vlog, ki jih igrajo priče, gledalci, koristniki in drugi, ki so solidarni s primarno žrtvijo in hudodelcem. V tem članku dokazujem, da posebna pravica do odpuščanja ali zadržanja odpuščanja ni univerzalna, vendar pa tudi ni omejena zgolj na žrtve. Ne le da lahko moralno osmislimo nekatera dejanja in izjave tretje strani, ki imajo obliko »Lahko ali ne morem odpustiti ...«, temveč jih moramo tudi priznati kot legitimne primerke odpuščanja tretje strani. Skrb za avtonomijo primarne žrtve si prizadeva pretirati potrebo po moralni obzirnosti, medtem ko zanemarja, kako so drugi poklicani, da podprejo in posredujejo za žrtve nasilja in zatiranja. Zagovarjam previdno razširitev žrtvine posebne pravice do odpuščanja, tako razširitev, ki utemeljuje odpuščanje v dvojnem odnosu simpatične identifikacije in pozorne skrbi. Ko sledim nedavnemu delu Jean Harvey, imenujem ta odnos moralno solidarnost. Dalje, dokazujem, da obstajajo pomembni moralni in politični razlogi za priznanje odpuščanja tretje strani; ti razlogi so posebno razvidni v kontekstih zatiranja. *Zavrnitve* tretje strani, da bi odpustila, dejansko utegnejo imeti poseben moralni pomen. V situacijah zlorabe, zatiranja in pokvarjenega samospoštovanja utegnejo zavrnitve tretje strani ščititi delovanje žrtev, ki preveč zlahka odpuščajo.

Ključne besede: odpuščanje, odpuščanje tretje strani, moralna solidarnost.

1. Uvod

Oglejmo si dve zelo različni gledišči, kdo lahko odpušča. V skladu s prvim, je zmožnost odpuščanja hudodelstev univerzalna. Odpuščanje je, med drugim, dejanje moralne ponovne ocene: hudodelcu je treba ali pa ni treba odpustiti. Vsakdo, ki je zmožen izoblikovati pravilno sodbo, da je X-u treba odpustiti, je torej zmožen odpustiti X-u, ne glede na to ali je prej imel ali pa ni imel kakega odnosa z X-ovim hudodelstvom.[1] Drugo in veliko popularnejše gledišče najbolje izraža znameniti navedek Johna Drydena: »Odpuščanje pripada

[1] Hvaležen sem Davidu Whiteu, ki me je s tem stališčem seznanil in ga zelo prepričljivo branil v pogovoru. Bodite pozorni na to, da iz »*X*-u je treba odpustiti« ne sledi, da posamezni hudodelec bodisi *zasluži* bodisi ne zasluži, da se mu odpusti. Trditev ostaja nevtralna glede vrste razlogov, zaradi katerih utegnemo odpuščati. Omejevanje razlogov za odpuščanje na hudodelčevo zaslugo tvega ustvarjanje »paradoksov« odpuščanja, kakršen je tisti, ki ga je znamenito artikuliral Aurel Kolnai, ki je opazil, da je odpuščanje – če je zadeva hudodelčeve zasluge –, v nevarnosti, da »je bodisi neupravičeno bodisi nesmiselno« (A. Kolnai, »Forgiveness«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74. zv., 1973, str. 91-106).

oškodovancu ...«.[2] Z drugimi besedami, v položaju, da odpušča je zgolj neposredna žrtev posameznega hudodelstva.[3] Posebna pravica je zgolj in zgolj njena. Zanemarjanje njene posebne pravice, dokazujejo zagovornike drugega gledišča, tvega prilaščanje in celo utišanje žrtvinega glasu. V skladu s tem gledišče prizadevanja tretje strani za odpuščanje vključujejo v najboljšem primeru nevaren paternalizem; v najslabšem primeru so moralno ali logično nekoherentna. V tem članku želim začrtati srednjo pot med tema gledišča. Posebna pravica za odpuščanje ni univerzalna, tako dokazujem, vendar ni niti omejena na neposredne žrtve krivice. Namesto tega lahko vsaj nekatera prizadevanja tretje strani za odpuščanje razumemo kot moralno legitimna, kolikor so utemeljena v odnosu, ki ga opisujem kot moralno solidarnost.[4] Moj argument ima naslednjo obliko: prvič, zavračam argumente proti odpuščanju tretje strani. Ko to počnem, obravnavam tudi razloge za odpuščanje tretje strani, to je, razloge, zakaj so potencialna dejanja odpuščanja tretje strani moralno pomembna. Ti razlogi vključujejo natančnejše razumevanje relacijske narave krivice in moralnega popravka, potrebo po odpuščanju tretje strani ali samo-odpuščanju, ko so žrtve odsotne, nezmožne ali posebej trdoglave, in – kar je morda najbolj pomembno – vlogo *zavrnitev* tretje strani, da bi odpustila, ko so žrtve prisiljene v odpuščanje z zlorabo, zatiranjem in pokvarjenim samospoštovanjem. V drugem delu mojega argumenta se obračam od možnosti odpuščanja tretje strani k odnosu, v katerem se utemeljuje. Predlagam, da to ni pravilna moralna sodba ali celo zgolj skrb, temveč posebna spoštljiva, »skrbna pozornost«, ki jo Jean Harvey imenuje moralna solidarnost.[5] Sklenem z omenjanjem nekaterih tveganj in nagrad za odpuščanje tretje strani. Skozi celotno mojo razpravo se nanašam na »posebno pravico« odpuščanja. Posebna pravica, vsaj kot je uporabljena v filozofski literaturi o odpuščanju, je normativen pojem: zmožnost zaradi neke avtoritete ali avtorizacije. Iz imeti posebno pravico do odpuščanja ne sledi, da so vsa naslednja uveljavljana le-te moralno dobra – in nekatere posebne pravice so bolj tvegane od drugih – vendar to ustvarja normativni prostor, v katerem so potencialno dobra. Nedvomno obstaja veliko arogantnih, neustreznih ali moralno neobčutljivih primerov

[2] Vzet iz »The Conquest of Granada«. Le malo tistih, ki navajajo Drydena, komentira precej pesimističen ton naslednje vrstice: »... vendar nikoli ne odpustijo tistemu, ki je storil hudodelstvo«.

[3] Na primer, Berel Lang dokazuje, da »je zgolj oseba, ki utrpi krivico ... v položaju, da usliši ali zavrne« zahtevo za odpuščanjem. Piers Benn razpravlja o odpuščanju kot o »upravičenosti«, ki je analogna razbremenitvi dolga, medtem ko H. J. Horsbrugh trdi, da celo glagol »odpustiti« upošteva, ali smo mi sami utrpeli resno krivico. Jeffrie Murphy in Joram Haber tudi soglašata z Drydenovim navedkom. Glej B. Lang, »Forgiveness«, *American Philosophical Quarterly*, 31. zv., št. 2, 1994, str. 107; P. Benn, »Forgiveness and Loyalty«, *Philosophy*, 71. zv., 1996, str. 369-383; H. J. N. Horsbrugh, »Forgiveness«, *Canadian Journal of Philosophy*, 4. zv., 1974, str. 269-282; J. G. Murphy in J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; J. G. Haber, *Forgiveness: A Philosophical Study*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1991.

[4] Pri uporabi termina »moralna solidarnost« se opiram na nedavno delo Jean Harvey; glej J. Harvey, »Moral Solidarity and Emphatetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship«, *Journal of Social Philosophy*, 38. zv., št. 1, 2007, str. 22-37.

[5] Ravno tam, str. 30.

odpuščanja tretje strani, vendar nam priznanje možnosti legitimnega odpuščanja tretje strani daje razvitejše orodje za njihovo kritiko.

2. Argumenti za in proti odpuščanju tretje strani

V filozofski literaturi je obilo argumentov proti odpuščanju tretje strani.[6] Povečini privzemajo eno od dveh oblik: bodisi kritiki dokazujejo, da tretje strani na nek način »zgrešijo«, kadarkoli poskušajo odpustiti, bodisi predlagajo, da tretje strani utegnejo upravičeno početi nekaj moralno dobrega, vendar njihovo moralno vredno dejanje ne šteje kot *odpuščanje tretje strani* per se. Slednje imenujem »razkrinkavajoče« pristope, saj skušajo razložiti domnevna dejanja odpuščanja tretje strani kot dejanja moralne domišljije ali rab figurativnega jezika po eni strani, po drugi strani pa kot variacije odpuščanja žrtve. Začenjam z obravnavo neposrednih napadov na dejanja odpuščanja tretje strani samih na sebi.

Malo filozofov gleda na posebno pravico zgolj žrtve kot na logično trditev ali zadevo definicije: kajti trditev »zgolj predsednik lahko izreče pomilostitev« lahko oriše omejeno performativno moč, na primer.[7] To, da lahko razumemo odpuščanje tretje strani kot vsaj moralno vprašljivo, namiguje, da si domnevni odpuščevalci tretje strani prizadevajo za nekaj minimalno koherentnega. Namesto tega argument zgolj žrtve običajno privzame obliko moralne trditve: je nekaj nespoštljivega, celo *nepoštenega,* argumentirajo, ko si tretja stran prilasti

[6] Mnenje o tej temi je res tako blizu enotnemu, da so izjeme vredne omembe. Kathryn Norlock v svoji disertaciji prepričljivo nastopa proti temu, da bi vse primere očitnega odpuščanja tretje strani izenačili z odpuščanjem sekundarnih ali terciarnih žrtev (glej K. J. Norlock, »A Feminist Ethic of Forgiveness«, neobjavljena doktorska disertacija, University of Winsconsin-Madison, 2001). Claudia Card pripominja, da v mnogih primerih, kjer bi si utegnili želeti odpraviti odpuščanje tretje strani, »dejstva niso tako preprosta«, Eve Garrard pa na kratko omeni možnost odpuščanja tretje strani v svoji razpravi o odpuščanju in holokavstu (C. Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, Oxford University Press, Oxford, 2002, str. 186; E. Garrard, »Forgiveness and the Holocaust«, v *Moral Philosophy and the Holocaust*, E. Garrard in G. Scarre (ur.), Ashgate Publishing, Aldershot, 2002, str. 149. Charles Griswold naposled dopušča odpuščanje tretje strani kot obliko *nepopolnega* odpuščanja, če je tretja stran zmožna ponuditi zaupanja vreden narativ, v katerem bi sama žrtev odpustila v drugačnih okoliščinah (C. L. Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

[7] John Gingell je izjema, saj dokazuje, da je odpuščanje tretje strani logično nekoherentno (J. Gingell, »Forgiveness and Power«, *Analysis*, 34. zv., 1974, str. 180-183).

nekaj, kar pripada žrtvi.[8] To imenujem argument iz moralne obzirnosti.[9] V svoji najmočnejši obliki predlaga, da odpuščanje tretje strani zanika moralno dejavnost žrtve. Izražam simpatijo do sentimenta za to kritiko. Intuicija, da žrtve zahtevajo spoštovanje in da mora biti izkustvo hudodelstva s strani žrtve nekako osrednje za vsakršno dejanje odpuščanja, ni zgrešena. Kot pripominja Martha Minow, »vnovična obnovitev dostojanstva žrtev ...«, bi morala minimalno vključevati spoštovanje njihovih lastnih odzivov, »čeprav se na koncu z njimi ne strinjamo«.[10] Vendar ni očitno, da pozornost do izkustev žrtev, zaupanje glasovom žrtev in priznanje njihovega trpljenja prispevajo k izključni upravičenosti do odpuščanja: morda prioriteto, ne pa nujno edine posebne pravice.[11] Podrejeni položaj žrtve ne zagotavlja vrsto izključne avtoritete, za katero mnogi spisi o odpuščanju predpostavljajo, da jo zagotavlja – niti ni nujno v najboljšem interesu žrtve, da bi tako bilo. Utegnejo obstajati razlogi, osredinjeni na žrtev, za zagovarjanje odpuščanja tretje strani.

Harveyjeva izoblikuje zelo močno različico te trditve, ko razpravlja o žrtvah sistematičnega zatiranja: »dejansko ni ničesar, kar postavlja žrtve v 'avtoritativno' vlogo kot različno od moralno osrednje vloge«.[12] To je morda težka stvar, ki jo je treba slišati, še posebej takrat, ko so žrtve tiste, katerih glasovi niso predvsem značilno slišani in priznani. Bodite pozorni na to, da Harveyjeva ne predlaga, da odpišemo ali zanemarimo stališče žrtve, temveč le, da ostanemo odprti do refleksivne kritike. Medtem ko utegne biti izkustvo žrtve

[8] Tu nimam prostora, da bi podrobno obravnaval različico posebne pravice žrtve, ki se umešča med obe gledišči: lahko bi jo imenovali »psihološka« različica argumenta zgolj žrtve; zgolj žrtve lahko odpuščajo, ker le žrtve lahko imajo zahtevana samonanašajoča se čustvena stanja (na primer, resentiment). Ne verjamem, da iz odpuščanja nujno sledi globoka čustvena sprememba; na primer, nekateri primeri odpuščanja utegnejo biti predvsem performativni ali ritualni ali se utegnejo osrediniti bolj na spremembe, *kako* vidim hudodelca (in kako se obnašam do njega/nje), kot na spremembe, kako o njem/njej čutim. Še več, kolikor odpuščanje dejansko pogosto vključuje premik v občutkih jeze, potem obstaja nekaj, kar predpostavlja, da je vprašanje rešeno, ko ga zatrjujemo – po definiciji – po različici jeze, ki je *zgolj* samonanašajoča in potem sklepamo, da lahko odpustimo zgolj krivice do samega sebe. Zdi se mi, da je potem breme dokaza na zagovorniku posebne pravice žrtve, ki mora zagovarjati, zakaj je relevanten zgolj resentiment, ne pa, na primer, ogorčenje, obsojanje ali krivda. Kot pripominja Cardova, »ni nam treba biti žrtev, da bi krivili ali obsojali« (Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, str. 184). Med tiste, ki dokazujejo, da je resentiment nujen za odpuščanje, so vključeni Murphy in Hampton; H. McGary, »Forgiveness«, *American Philosophical Quarterly*, 26. zv., št. 4, 1989, str. 343-351; M. Holmgren, »Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons«, *American Philosophical Quarterly*, 30. zv., št. 4, 1993, str. 341-352; R. C. Roberts, »Forgivingness«, *American Philosophical Quarterly*, 32. zv., št. 4, 1995, str. 289-303; T. Govier, *Forgiveness and Revenge*, Routledge, New York, 2002; P. Hieronymi, »Articulating an Uncompromising Forgiveness«, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62. zv., št. 3, 2001, str. 529-555.

[9] Za podrobno razpravo o moralni obzirnosti, čeprav ne v odnosu z odpuščanjem, glej L. Thomas, »Moral Deference«, *Philosophical Forum*, 14. zv., št. 1-3, 1992, str. 233-250.

[10] M. Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, Boston, 1998, str. 8.

[11] To bi se primerilo, če bi bilo odpuščanje tretje strani vselej nujno nadomestek ali zamenjava za odpuščanje žrtve; to je, če bi bilo odpuščanje dejanje, ki bi se lahko zgodilo zgolj enkrat. Ker pa je odpuščanje osebni odziv na hudodelstvo, ni razloga, zakaj več oseb ne bi moglo vzeti nase odpuščanja – kot bi se nesporno zgodilo, če bi bilo več žrtev hudodelstva.

[12] Harvey, str. 30.

osrednja in določujoča značilnost ustreznih razlogov za odpuščanje, pa se ne *vselej* zgodi, da mora biti žrtvina lastna pripoved o tem izkustvu avtoritativna različica ali da ima lahko zgolj ona dostop do tiste vrste izkustva, ki je zadostno za odpuščanje. Nevarnost je tu v zamenjavi korelacije s filozofsko nujnostjo. Prizadevamo si biti skrbno pozorni do svojih lastnih madežev na časti in krivic, pripovedovati naše krivice bolj podrobno in potegniti globlje sklepe o njihovih posledicah.[13]

Toda resna viktimizacija je brutalen in škodljiv proces: med drugimi škodljivimi posledicami lahko celo pokvari značaj žrtve, to je, njeno nagnjenje, da se ustrezno odziva na svet okrog sebe. Žrtev utegne imeti »poseben odnos« s krivico v luči tega, da je bila dejansko podvržena temu izkustvu, vendar pa je lahko ta odnos ravno tako epistemološko problematičen, kot je prednosten.

Najstrožji ugovor proti odpuščanju tretje strani (ki zanika žrtvino dejavnost) meni, da se vprašanje dejansko zastavi le tedaj, ko žrtev zavrača odpuščanje. To razume moralno delo odpuščanja preozko: več odpuščanja od žrtvinega lastnega odpuščanja ni nujno odvečno. Obstajajo primeri, v katerih se utegne zahtevati tretjo stran, da bi *okrepila* žrtvino lastno odločitev. Četudi žrtev ni odpustila ali morda ni zmožna odpustiti, odločitev tretje strani za odpuščanje ni nujno domneva ali ukaz za žrtev, da naredi enako. Tretja stran lahko gleda na svoje odpuščanje kot na delen prispevek v odsotnosti žrtvinega odpuščanja in da lahko kot takega sporoča tako žrtvi kot hudodelcu. Ko to počne, lahko hkrati ponudi olajšanje skesancu, skesanemu hudodelcu in ranjeni in ranljivi žrtvi. To, da je tretja stran v nekaterih primerih zmožna sneti nekaj bremena hudodelstva, utegne biti posebej pomembno tedaj, ko žrtev ni več zmožna tega storiti, na primer, ko je odsotna, nezmožna ali celo mrtva.[14] V teh primerih utegne zainteresirana tretja stran seveda imeti posebne razloge za spoštovanje in ogorčenje glede žrtvinega trpljenja (in tako zavrača odpuščanje), vendar utegne biti enako obdana s spoštovanjem žrtvinih želja, kjer iz teh sledi odpuščanje, ko ona sama ne more nič več tega storiti. Vztrajanje pri strogi žrtvini posebni pravici bi imelo posebno posledico, da bi s tem naredilo vsako kršitev – kakorkoli majhna naj je že – proti (zdaj) umrli, nezmožni ali celo posebno strogi žrtvi neoprostljivo.[15]

Dalje, iz spoštovanja do druge osebe ne vselej sledi privoljenje v njene želje ali celo to, da ostanemo nemi glede njih. Včasih spoštovanje moralnega delovanja drugega pomeni sporočanje, kdaj in kje je zašel s poti in celo poskus ponuditi

[13] Cardova navaja študije Roya F. Baumeisterja pri opisovanju neskladij med zaznavami naših krivic, ki smo jih storili drugim, in njihovimi krivicami, ki so jih storili nam. Baumeister pripominja, da je za žrtve in hudodelce enako verjetno – in to do enake stopnje, da bodo izkrivili dejstva hudodelstva, čeprav bodo žrtve naredile, da se bo hudodelstvo zdelo hujše, kot je bilo, hudodelci pa bodo dejstva izkrivili zato, da bi jih zmanjšali (R. F. Baumeister, *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*, Freeman, New York, 1997, str. 18-19, navedeno v Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, str. 9.)

[14] Sophia Wong je pritegnila mojo pozornost na vlogo odpuščanja tretje strani pri sklepanju odnosov med posamezniki z Alzheimerjevo boleznijo ali demenco, njihovimi družinami in njihovimi skrbniki.

[15] Griswold navaja to posebno posledico kot svojo motivacijo za »mehčanje« moči trdnega stališča proti odpuščanju tretje strani in jo prizna kot legitimno, vendar kot nepopolno legitimno.

drugačen ali boljši primer moralnega dejanja. Medtem ko ima Claudia Card prav, ko prizna, da viktimizacija lahko uvede posebne moralne moči, pa te »moči« ne naredijo tega, da je žrtev imuna na moralne sodbe.[16] Vsi lahko spoznamo slabe odločitve za odpuščanje in – enako – nerazumne ali krute odločitve za zadržanje odpuščanja. Iz teh odločitev celo lahko sklepamo na dober ali slab značaj. Naposled, vztrajanje pri potrebi po »moralni obzirnosti« do žrtve hudodelstva za vsako ceno, tvega prekomerno moraliziranje položaja žrtve.[17] Delovalcem lahko odpustimo posamezna dejanja, ki so jih storili proti nam, toda v mnogih primerih osamljeni dogodki hudodelstva potekajo v kontekstu potekajočega medosebnega odnosa, ki se spet dogaja na širšem ozadju družbene in politične dinamike moči. V zelo malo takih zapletenih primerov so vpletene strani zlahka prepoznane kot »žrtve« ali »hudodelci« *simpliciter*. Plod tega je, da pogosto obstajajo primeri, kjer je »žrtev« nevpadljive krivice nevarnejša za hudodelca kot obratno.[18] Odpuščanje ima več funkcij v času po hudodelstvu in je tako lahko dobro – nekaj, kar *iščeta* obe strani in to z dobrim razlogom -, celo takrat, ko nadaljnji odnosi (celo minimalen stik, ki je potreben za sporočanje ali uprimerjanje odpuščanja) med njima niso dobra ideja. Filozofska literatura si je, ko je zanemarjala več vlog, ki jih igra odpuščanje (tako pri žrtvah kot tretjih straneh), prizadevala zagovarjati tisto, kar Sharon Lamb imenuje »hiperindividualizirano pojmovanje osebne škode«.[19] Griswold predlaga, da je ta slika zadeva »zdravorazumskega« moralnega individualizma.[20] Toda, kot pripominja Lambova, tak pristop zanemarja vlogo skupinskih identitet in identifikacij v situacijah travme in krivice niti ne odseva pogosto razdrobljene in mnogovrstne narave naših identitet niti načinov, kako smo vselej sebstva v odnosu do drug drugega.[21] Medtem ko utegne biti konceptualno v redu, da opisujemo scenarije odpuščanja kot posamezne, osamljene dogodke, skupaj z eno samo, zlahka prepoznavno (in moralno nezapleteno) »žrtvijo« in »hudodelcem«, so te paradigme zelo malo podobne najbolj aktualnim situacijam, v katerih se zahteva, da odpuščamo ali da se nam odpušča. Če obravnavamo »hiperindividualizirane« paradigme kot normativne okvire za ovrednotenje naših bolj zapletenih moralnih izkustev, tvegamo, da bomo izkrivili posameznosti naše moralne realnosti.[22]

[16] Za razpravo o "moralnih močeh« glej Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, str. 184.
[17] Thomas, str. 233-250.
[18] Na primer, premislite o »žrtvi« starega zakonca, ki se upira.
[19] S. Lamb, "Forgiveness, Women and Responsibility to the Group«, *Journal of Human Rights*, 5. zv., 2006, str. 45.
[20] Griswold, str. 118.
[21] Za podrobnejšo razpravo o razdrobljenih in odnosnih identitetah glejte, prosim, Norlock, »Why Self-Forgiveness needs Third-Party Forgiveness«.
[22] To poanto naredi Robin Schott, ko odgovarja razpravi Cardove o odpuščanju: R. M. Schott, "The Atrocity Paradigm and the Concept of Forgiveness«, *Hypatia*, 19. zv., št. 4, str. 202-209. Cardova je v »Forgiveness and Moral Solidarity« odgovorila, da ni imela namena, da bi njena paradigma predstavljala »idealno« odpuščanje, temveč zgolj pojmovno neproblematičen primer: C. Card, »The Atrocity Paradigm Revisited«, *Hypatia*, 19. zv., št. 4, 2004, str. 212-219. Nevarnost izkrivljanja kajpada ostaja v opiranju na take primere. Še več, Griswold se dejansko nanaša na svojo izbrano paradigmo kot na »odpuščanje v svojem najboljšem izdaji«, glej Griswold, str. 38-53.

Na začetku tega razdelka sem omenil dve obliki argumenta proti odpuščanju tretje strani. Ugovor zgolj žrtve neposredno kritizira poskuse vmešavanja tretje strani. »Razkrinkavajoče« razlage po drugi strani priznavajo, da oni, ki niso neposredna žrtev in hudodelec, lahko upravičeno prispevajo k moralnemu popravku, vendar se upirajo misli, da so tretje strani odpuščajoče. Nekateri predlagajo, da so izjave, kakršna je »Nikakor ne morem odpustiti X-u, kar je storil Y-u«, dejansko figurativne rabe jezika odpuščanja; *dejansko* X-u nihče ne zavrača odpuščanja. Govorec (Z) uporablja »neoprostljivo« kot merilo za X-ovo hudodelstvo ali za pokaz, da če bi bil on na Y-ovem mestu, ne bi odpustil. Njegovo lastno odpuščanje dejansko ni vprašljivo.

Res je, udeleženi smo v domišljijski spekulaciji, ki zadeva krivice drugih in dejansko uporabljamo »neoprostljivo« kot okrajšavo za »strašno«, »grozno«, »zlo« itn. Vendar temu modelu ni mogoče priličiti vseh primerov odpuščanja tretje strani; če bi bilo to mogoče, ne bi bili zmožni razložiti, zakaj se zdi, da so neprimerna dejanje odpuščanja tretje strani pomembna, zakaj se od tretje strani včasih zahteva (s strani žrtve ali hudodelca), da odpusti ali zakaj se zdi, da sem jaz celo manj kvalificiran za odpuščanje grozljivosti, s katero sploh nisem povezan, kot nekdo, ki se globoko identificira (ali skrbi za) žrtve. Moje pomanjkanje posebne pravice ni, med drugim, neuspeh neprimerne uporabe jezikovnih figur.

Trudy Govier in Wilhelm Verwoerd sta predlagala, da je priznanje »mnogovrstnih« žrtev hudodelstva boljši pristop kot dopuščanje odpuščanja tretje strani. Ko to počneta, se izogneta »hiperindividualiziranemu« pristopu mnogih prispevkov o odpuščanju; jaz sama cenim priročnost njunega modela. Vendar obstajajo mnogi primeri, v katerih se zahteva bolj fleksibilno in premakljivo merjenje našega odnosa do krivice, kot bo dovoljevala stroga delitev primarno/sekundarno/terciarno. Dalje, napačno razume *objekt* skrbi tretje strani; kolikor odpušča kot tretja stran, ni njeno lastno gorje tisto, ki jo motivira, temveč njene cenjenje gorja nekoga drugega – celo če lahko upravičeno zatrjuje gorje kot sekundarna (ali terciarna) žrtev. Enačenje obeh, kot pripominja Norlockova, zagreši različico psihološko egoistične zmote: lahko sem subjekt gorja, ne da bi bil njegov objekt.[23] Naposled, tretje strani se lahko vključijo v vprašanje odpuščanja s svojo bližino do hudodelca – čeprav zato začnejo simpatizirati z žrtvinim trpljenjem.

3. Odpuščanje tretje strani in moralna solidarnost

V moji razlagi je implicitna trditev, da odpuščamo z *razlogi* in medtem ko se ti razlogi opirajo na intimne vidike žrtvinega izkustva, do njih nima nujno dostopa zgolj žrtev. Drugi lahko odkrijejo take razloge s pozornim, empatičnim angažiranjem. Ali to pomeni, da se sploh vsakdo, ki se odloči za »pravo« odpuščanje, tako vključuje v moralno legitimno odpuščanje? Ne natanko – moja razširitev posebne pravice do odpuščanja je previdnejša od tega. Odpuščanje

[23] Glej Norlock, str. 128-163.

ostaja *oseben* odziv na krivico; odpustiti pomeni v nekem smislu trditi, da jemljem hudodelstvo osebno. Očitno obstaja vsaj ena oseba, ki je druga kot žrtev in ki ima razlog, da vzame hudodelstvo osebno: hudodelec.[24] Mislim, dejansko, da smo pogosto bolj kritični do naših lastnih hudodelstev ne zato, ker se sami držimo višjih standardov, temveč zato, ker nas *osebno* pečejo na način, kot nas spodrsljaji drugih ne pečejo: moje hudodelstvo je *moje* in z njim moram živeti. Imam dober razlog, da ga jemljem osebno in da osebno vlagam v to, kako se ga obravnava, preobleče in spominja. Če ima hudodelec dober razlog, da ga vzame osebno, potem »jemati ga osebno« ni isto kot »biti viktimiziran«. Naša posebna pravica do odpuščanja, bom dokazovala, nastane iz tega, kako se obnašamo v luči prvega (osebne vpletenosti), ne pa zadnjega (viktimizacije)

Kaj torej daje tretjim stranem pravico, da vzamejo hudodelstvo osebno? Ustvariti tipologijo ustreznih razlogov je vztrajen in počasen postopek. Namesto tega mislim, da bomo storili dobro, če bomo opazili, kako so tretje strani »pozvane« ali »pritegnjene« – bodisi dobesedno, z eno od primarnih figur, bodisi v luči svojih lastnih zavez, identifikacije in skrbi – za one, ki so vpleteni. Tako figurativna razlaga kot razlaga več žrtev imata v nečem prav: zdi se, da so nekateri izmed nas (tisti, bliže žrtvi ali hudodelcu) bolje *umeščeni*, da predpostavljajo posebno pravico odpuščevalca, hkrati pa mora biti tudi za te vpleteno nekakšno domišljijsko prizadevanje. Z drugimi besedami, preprosto ni dovolj skrbeti za žrtev (biti v posebnem odnosu z njo) ali dovolj, da »pravilno dojamemo« odločitev za odpuščanje.[25] Namesto tega morata *oba* pogoja utemeljiti legitimnost prizadevanj tretje strani. Potencialni odpuščevalec mora biti zavezan interesom žrtve (to je, jo pravilno razumeti), medtem ko mora hkrati pokazati *nekakšno* obzirnost do njenega razumevanja teh interesov, četudi se to razumevanje razhaja z njegovim razumevanjem. Za to zavezo je verjetneje – čeprav ni zagotovljeno – da se bo pojavila v odnosih osebne in politične solidarnosti. Ce odpuščevalec ni več zmožen sporočati ali razumeti svojih lastnih interesov, potem, kot opisuje Griswold, so pozvane tretje strani, da se lotijo dolge in verjetno odprte naloge domišljijske rekonstrukcije, kakšni bi ti interesi utegnili biti.[26]

Posebna pravice tretje strani je tako dvojno utemeljena: prvič, v vnaprejšnjem odnosu identifikacije ali skrbi za žrtev ali hudodelca in, drugič, v skrbni in empatični vpletenosti v žrtvino izkustvo, da ji je bila storjena krivica. Zadnja zahteva zelo spominja na razlago Harveyjeve o moralni solidarnosti: osebne »skrbne pozornosti«, ki smo jo dolžni žrtvam in njihovim izkustvom, ki se pomembno razlikuje od avtomatske obzirnosti do njihovih osebnih razlag tega izkustva.[27] Moralna solidarnost ne pomeni zgolj, da se pridružujem žrtvi in njenim interesom, temveč da te interese vidim v luči moje najboljše domišljijske rekonstrukcije *njenega* glasu in izkustva, medtem ko priznavam, da so taka

[24] Glej Norlock.
[25] Z nekom sem si lahko zelo blizu, vendar nimam pojma o njenem izkustvu v tej zadevi in, enako, lahko imam *prav* v moji oceni, da Pol Potu ni mogoče odpustiti, ne da bi bil ustrezna oseba za zavrnitev njegovega odpuščanja.
[26] Griswold, str. 119.
[27] Harvey, str. 30.

prizadevanja v najboljšem primeru asimptotična in potrebna nenehnega prevrednotenja in prilagajanja.

Zdi se mi, da je tretjim stranem, ki so v odnosu *moralne* solidarnosti z žrtvami hudodelstev, upravičeno podeljena posebna pravica do odpuščanja.[28] Mnogo primerov moralne solidarnosti najdemo v intimnih odnosih skrbi: prijateljstvu in družinskih vezeh. Prijatelji in družina utegnejo biti najboljši kraj za poslušanje in preizkušanje odzivov. Vendar verjamem, da je pojem Harveyjeve, če ga uporabimo za vprašanje odpuščanja, enako ploden pri obravnavi zvestobe, ki se oblikuje s skupnimi družbenimi in političnimi identifikacijami: to je, ko si tisti, ki so vpleteni, delijo družbene ali skupinske identitete, posebej ko so te identitete delno odgovorne za to, da žrtev naredijo bolj ranljivo za škodo. Tu mislim na člane manjšin, tiste, ki so jih prizadeli ali so bili priča sovražnim zločinom ali na priče posebnih vrst družbenega izključevanja in nasilja. Res je, odnosi moralne solidarnosti se lahko zgradijo s skupnim izkustvom; morda so tisti, ki so bili žrtve podobnih zločinov, bolj zmožni izoblikovati vrste simpatične pozornosti. Lambova raziskuje solidarnost med ženskami, ki so preživele spolno (in drugo nasilje), in predlaga, da so pogosto odločitve za odpuščanje ali – enako pomembno za zavrnitev odpuščanja – ustrezno utemeljene v čutu solidarnosti z drugimi v isti situaciji.[29]

4. Sklepi: tveganja in nagrade odpuščanja tretje strani

Posebne pravice do odpuščanja tretje strani je treba uveljavljati z znatno previdnostjo, saj v povezavi z njimi obstajajo večja tveganja. Medtem ko sem poskušala predlagati, da lahko pomenljivo razložimo odpuščanje tretje strani *kot* odpuščanje, ne da bi ga naredili za nadomestek odpuščanja žrtve, obstaja še vedno realna nevarnost, da bomo iniciativo za odpuščanje, ko je prevzamejo drugi, čutili do žrtve kot nadomestek. Tu je treba zadeti ravnovesje med potrebo za pozornostjo do glasu žrtve in nevarnostjo, da postanemo njeni talci. Očitno, obstajajo časi, ko imajo žrtve dober razlog za odpuščanje, pa vendar ne odpustijo, nekatere tretje strani pa lahko te razloge prepoznajo. Namesto tega je vprašanje naslednje: kako se soočamo z nevarnostjo, da prelahko vstopamo ali da vstopamo na tak način, da kršimo ali ne spoštujemo krivice, ki je storjena primarni žrtvi? Tu očitno ni nobene lahke rešitve, toda eden od koristnih pristopov utegne biti skrbna obravnava sorazmernih oblastnih pozicij tistih, ki so vpleteni: še posebej pa primerjalnega položaja žrtve in tretje strani in količine institucionalne ali politične moči, ki jo vsak utegne imeti posamezno ali kot član skupine. Posamezniki iz dominantnih družbenih skupin torej morda morajo biti bolj obzirni do odzivov žrtev, ki so iz zatiranih ali marginaliziranih skupin. Moralna solidarnost, kot sem jo opisala, utegne obrzdati našo začetno moralno obzirnost, ne more pa je kajpada nadomestiti.[30]

[28] To ne zagotavlja, da so vsa dejanja odpuščanja tretje strani, utemeljena na tak poseben način, zato tudi, ob upoštevanju vseh stvari, kaj bolj moralno *pravilna* od vseh dejanj odpuščanja žrtve.
[29] Lamb, *nav. delo*.

V nekaterih situacijah, sem dokazovala, lahko odpuščanje tretje strani igra dragoceno dopolnilno vlogo v lastnem odpuščanju primarne žrtve in lahko ima v odsotnosti le-tega korektivno ali nadomestno funkcijo. Obstajajo seveda moralna tveganja, povezana s celo najbolj dobro mišljenimi prizadevanji tretje strani za odpuščanje, zaradi tega pa predlagam, da bodo moralno legitimni primeri vselej utemeljeni v čvrsti obliki moralne solidarnosti: v dvojnem odnosu simpatične identifikacije in pozorne skrbi do primarne žrtve hudodelstva. Tam, kjer obstaja pomembno neravnovesje moči med žrtvijo in tretjo stranjo, moralna solidarnost lahko sedi za moralno obzirnostjo.

Vendar obstaja asimetrija med neskladjem te vrste pri odzivih odpuščanja in nasprotnim: to je, ko žrtev odpusti, vendar tretje strani prepoznajo legitimne razloge za zadržanje odpuščanja ali problematične vidike lastne odločitve žrtve, da bo podelila odpuščanje. Medtem ko odpuščanje tretje strani ne more nadomestiti odpuščanja žrtve, odločitev žrtve za odpuščanje pa ne nujno odpravi potrebe niti tretje strani, da bi naredila podobno moralno izbiro, niti iz njega ne sledi, da bodo tudi tretje strani izbrale odpuščanje. To je, spet, še posebej res, ko obravnavamo posamezna dejanja odpuščanja v širšem kontekstu moralne nepravičnosti. Moralna solidarnost postane, kot tudi njen politični analogon, še posebej relevantna. Še več, v tem primeru je najbolj spoštljiva stvar, ki so jo drugi, ki se identificirajo z žrtvijo, zmožni narediti, pomenljivo zadržanje svojega odpuščanja in to, da imajo hudodelca še naprej odgovornega na načine, kakor žrtev tega ni več zmožna narediti. Dejansko je eden od najbolj pomembnih razlogov za to, da priznamo možnost odpuščanja tretje strani, ta, da to priznanje v enaki meri dopušča možnost njegove zavrnitve. *Zavrnitve* odpuščanj tretje strani so lahko pomembni izrazi solidarnosti in moralne skupnosti, katerih vrednost je mogoče popolnoma razložiti tedaj, ko priznamo, da moč odpuščanja ni omejena na neposredne žrtve hudodelstev.

Literatura

Benn, P. (1996). "Forgiveness and Loyalty. *Philosophy*, 71, str. 369-83.

Card, C. (2002). *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil.* Oxford: Oxford University Press.

Card, C. (2004). "The Atrocity Paradigm Revisited. *Hypatia*, 19, št. 4, 2004, str. 212-222.

Garrard, E. (2002). "Forgiveness and the Holocaust. V Garrard, E. in Scarre, G. (ur.), *Moral Philosophy and the Holocaust,* Aldershot: Ashgate Publishing, str. 231-246.

Gingell, J. (1974). "Forgiveness and Power. *Analysis*, 34, str. 180-183.

[30] To se še posebej zgodi takrat, ko zadevna tretja stran uporabi institucionalno avtoriteto (na primer, kot del komisije za resnico in spravo ali drugega političnega telesa, ki podeljuje amnestijo). V tem članku sem se osredinila na osebne odzive na hudodelstva natanko zato, ker so moralne nianse odpuščanja pomnožene, ko enkrat vstopita v igro institucionalna avtoriteta in predstavniško delovanje.

Govier, T. (2002). *Forgiveness and Revenge.* New York: Routledge, New York.

Griswold, C. L. (2007). *Forgiveness: A Philosophical Exploration.* Cambridge: Cambridge University Press.

Haber, J. G. (1991). *Forgiveness: A Philosophical Study.* Lanham: Rowman and Littlefield.

Harvey, J. (2007). "Moral Solidarity and Empathetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship. *Journal of Social Philosophy,* 38, št. 1, 2007, str. 22-37.

Hieronymi, P. (2001). "Articulating an Uncompromising Forgiveness. *Philosophy and Phenomenological Research,* 62, št. 3, str. 529-55.

Holmgren, M. (1993). "Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons. *American Philosophical Quarterly,* 30, št. 4, str. 341-52.

Horsbrugh, H. J. N. (1974). "Forgiveness. *Canadian Journal of Philosophy,* 4, str. 269-282.

Kolnai, A. (1973). "Forgiveness. *Proceedings of the Aristotelian Society,* 74, str. 91-106.

Lamb, S. (2006). "Forgiveness, Women and Responsibility to the Group. *Journal of Human Rights,* 5, str. 45-60.

Lang, B. (1994). "Forgiveness. *American Philosophical Quarterly,* 31, št. 2, str. 105-15.

McGary, H. (1989). "Forgiveness. *American Philosophical Quarterly,* 26, št. 4, str. 343-351.

Minow, M. (1998). *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence.* Boston: Beacon Press.

Murphy, J. G. in Hampton, J. (1988). *Forgiveness and Mercy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Norlock, K. J. (2001). *A Feminist Ethic of Forgiveness.* Neobjavljena doktorska disertacija, University of Wisconsin-Madison.

Roberts, R. C. (1995). "Forgivingness. *American Philosophical Quarterly,* 32, št. 4, str. 289-303.

Schott, R. M. (2004). "The Atrocity Paradigm and the Concept of Forgiveness. *Hypatia,* 19, št. 4, str. 202-209.

Thomas, L. (1992). "Moral Deference. *Philosophical Forum,* 14, št. 1-3, str. 233-250.

Meir Dan-Cohen
Prevedel Božidar Kante

REVIDIRANJE PRETEKLOSTI: O METAFIZIKI KESANJA, ODPUŠČANJA IN POMILOSTITVE

Kljub pomembnim razlikam imajo tri termini, našteti v podnaslovu, veliko skupnega. Kesanje, odpuščanje in pomilostitev – imenujem jih *revizijske prakse*[1] – se vse nanašajo na isti objekt, hudodelca, in opravljajo enako funkcijo: funkcijo prenehanja niza ustreznih negativnih odgovorov, ki jih sproži krivično dejanje. Te tri revizijske prakse se razlikujejo predvsem v *predmetu* te reorientacije: predmet kesanja je hudodelec, predmet odpuščanja žrtev,[2] predmet pomilostitve pa uradno dejanje v imenu družbe ali države.[3] Vsak od predmetov je spet v korelaciji s posebnim paradigmatskim odzivom na hudodelstvo. V grobem, s kesanjem hudodelec blaži *krivdo*, z odpuščanjem žrtev stre *resentiment*, s pomilostitvijo pa je uradno odstranjena *stigma*.[4] Med krivico, resentimentom in stigmo obstaja mnogo razlik, vendar je tisto, kar je bolj poučno v preučevanju revizijskih praks, skupna nit: krivično dejanje sproži niz ustreznih negativnih odzivov, revizijske prakse pa te odzive končajo. Kako lahko to storijo? To vprašanje je mogoče zastaviti z normativno ali psihološko usmeritvijo, razprave na tem področju pa si prizadevajo nihati med teme dvema

[1] Z govorjenjem o *praksah* hočem zgolj implicirati, da obstajajo nekatera javna merila za to, kaj šteje za kesanje in tako naprej. Iz tega ne sledi, da morajo same prakse obstajati iz javnih dejanj. Na primer, notranja, subjektivna dejanja kesanja lahko v načelu zadovoljijo merila kesanja, četudi bi v takem primeru ta dejanja očitno morala biti sporočena, da bi kesanje odigralo svoje običajne medosebne vloge (na primer, kot razlog za odpuščanje).

[2] To je prevladujoče stališče in jasno paradigmatski primer, vendar včasih nastanejo mejni primeri, ki jih zaplete priložnostna težava ugotavljanja, kdo šteje za žrtev hudodelstva. Glej, na primer, Trudy Govier in Wilhelm Verwoerd »Forgiveness: The Victim's Prerogative«, *South African J. Phil.* 21 (2002), str. 97.

[3] Povsem običajno je, da se na pomilostitev gleda kot na neko obliko uradnega odpuščanja. Glej, na primer, Joram Graf Haber, *Forgiveness* (Savage, MD: Rowman&Littlefield, 1991), str. 60-61. Na bližino med odpuščanjem in pomilostitvijo napeljuje tudi francoska beseda *pardoner*, ki pomeni »odpustiti«; to je raba, ki pogovorno odzvanja v angleškem izrazu »oprostite mi«.

[4] To ustreza trem vrstam odzivnih naravnanosti, ki jih razlikuje Peter Strawson v »Freedom and Resentment«, v *Freedom and Resentment and Other Essays* (Methuen, 1973): *osebni*, *samoodzivni* in *namestniški*. Pogled na odpuščanje kot preseganje resentimenta verjetno izvira iz škofa Butlerja, glej Joseph Butler »Upon Forgiveness of Injuries«, v *The Works of the Right Reverend Father in God, Joseph Butler, D. C. L.* (ur.) Samuel Halifax (New York: Carter, 1846), str. 106-107, okrepil pa ga je vpliven Strawsonov prispevek, v katerem se na resentiment gleda kot na paradigmatsko odzivno naravnanost in tako kot na naravno žarišče razprav o odpuščanju. To kajpada ne pomeni zanikanja, da obstajajo druge negativne naravnanosti in da bi moralo popolno odpuščanje zatreti tudi te. O tem glej Norvin Richards, »Forgiveness«, *Ethics* 99 (1988), str. 77 in 79, in Robert C. Roberts, »Forgiveness«, *Am. Phil. Q.* 32 (1995), str. 289.

usmeritvama ali pa ju zamenjujejo. V tem poglavju me izključno zanima le prva: kako revizijske prakse dosežejo, da negativni odzivi, ki jih povzroči hudodelstvo, niso več *ustrezni?*[5]

Obstaja preprost in dobro znan odgovor, če pa bi ta odgovor zadostoval, bi filozofi na tem področju povečini ostali brez dela. Kar jih ohranja pri delu, so težave, v katere zaide standarden odgovor in posledična prizadevanja, da bi jih zakrpali. Ne mislim, da so bila ta prizadevanja popolnoma uspešna, in predlagam, da obstaja prostor za nov začetek.

Standardna razlaga in njeni problemi

Od treh revizijskih praks, ki sem jih naštel, daje standardna razlaga prednost kesanju. Četudi obstajajo številne različice, je temelja ideja ista. Kesanje vključuje spremembo srca hudodelca; odpuščanje žrtve in državna pomilostitev sta ustrezna odziva na to spremembo.[6]. Težko je oporekati, da nekatere take relacije dejansko obstajajo.[7] Toda to je zgolj delna in nenatančna zgodba. Različni poskusi, da bi jo dopolnili in jo spravili v žarišče, niso bili popoln uspeh. Ko razpravljam o standardni razlagi, se povečini osredinjam na kesanje in odpuščanje, z razumevanjem, da se tisto, kar je rečeno o odpuščanju, nanaša tudi na pomilostitev, razen če ni naznačeno drugače. Lahko razlikujemo tri različice standardne razlage z različnimi časovnimi usmeritvami: sedanjostjo, prihodnostjo in preteklostjo. Jeffrie Murphy v dobro znanem članku o odpuščanju označuje moralno krivico v smeri Kantove linije kot izraz nespoštovanja do žrtve. Glavni pomen kesanja, trdi on, je, da zanika sklepanje iz preteklih hudodelstev – namreč, da hudodelec še vedno omalovažuje žrtev. Ker kesajoči se hudodelec »*zdaj* ne izraža sporočila, da me zaničuje«, se za moje odpuščanje sodi, da je primerno.[8] V nasprotju s tem v sedanjost usmerjenim pristopom Norvin Richards poudarja prihodnjo perspektivo. Kesanje pomeni popravljanje nevarne hibe, »podobno kot popravilo tistega dela hiše, ki je prispeval k nesreči«. Pot v odpuščanje je odprta zato, ker »je prišlo do zamenjave (dela) tistega, kar je bilo odgovorno za trpljenje, z nečim, kar

[5] Z mojim normativnim žariščem je povezana še druga kvalifikacija – namreč, da razpravljam o dokončno idealiziranim pojmovanju revizijskih praks tako v smislu (webrovskega) idealnega tipa kot v smislu nečesa, za kar se splača prizadevati. Prepričan sem, da sta obe ti idealizaciji skladni (v individualno ustreznih načinih) z široko razširjenimi običajnimi zaznavami in prizadevanji, vendar tega prepričanja ne bom poskušal podpreti.

[6] Glej, na primer, Haber *Forgiveness;* John Wilson »Why Forgiveness Requires Repentance«, *Philosophy* 63 (1988), str. 524; Zoltan Balasz »Forgiveness and Repentance«, *Public Affairs Q.* 14 (2000), str. 105, 120-124; Richards »Forgiveness«, str. 88. Nič zato, če se avtorji razlikujejo glede tega, kako tesna je povezava med kesanjem in odpuščanjem. Kot bom pokazal kasneje, moja predlagana razlaga meri na prilagoditev te mnenjske razlike.

[7] Težko, vendar ne nemogoče. Za precej skrajno nesoglasje glej Margaret R. Holmgren, ki trdi, da »primernost odpuščanja nima ničesar opraviti z dejanji, naravnanostmi ali pozicijo hudodelca«, v »Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons«, *Am. Phil. Q.* 30 (1993), str. 341-342.

[8] Jeffrie G. Murphy in Jean Hampton *Forgiveness and Mercy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), str. 26 (kurziva v izvirniku).

obljublja, da je neškodljivo«.[9] Niti v sedanjost niti v prihodnost usmerjen pristop ni ustrezen. Ker revizijske prakse končajo odzivne naravnanosti, za katere se sicer sodi, da so ustrezne, mora vsaka razlaga implicirati ali predpostaviti gledišče o poanti samih odzivnih naravnanosti. V sedanjost usmerjen pogled na odpuščanje implicira, da je resentiment do hudodelca odziv na njeno ali njegovo *sedanje* zaničevanje, medtem ko se po v prihodnost usmerjenim pogledom resentiment vzdržuje z *grožnjo*, ki jo predstavlja hudodelec.[10] V teh implicitnih razlagah resentimenta (in, razširjeno, drugih odzivnih naravnanosti) igra preteklo hudodelstvo zgolj evidenčno vlogo in ustvarja v enem primeru domnevo, ki zadeva sedanje naravnanosti hudodelca, v drugem primeru pa prihodnja nagnjenja. Ker lahko v načelu oblikujemo sodbe o teh naravnanostih ali nagnjenjih ločeno od preteklih hudodelstev, to zgodovinsko dejanje ni, strogo govoreč, niti nujno niti zadostno za sprožanje teh odzivnih naravnanosti. V sedanjost in v prihodnost usmerjene razlage odpuščanja kot odzivne na spremembo srca hudodelca tako zgrešijo ali podcenjujejo bistveno, ne pa zgolj evidenčno vlogo, ki jo igra preteklo hudodelstvo kot vir odzivnih naravnanosti.

Toda če so krivda, resentiment in stigma bistveno usmerjeni v preteklost, kako jih lahko potem kesanje odpravi, ne da bi zbrisalo preteklost? Dve liniji argumenta domnevno ponudita odgovor. V skladu s prvo preteklo dejanje dejansko igra neodpravljivo vlogo v oblikovanju naše naravnanosti do hudodelca: Kljub temu obnašanje, ki sledi, najbolj opazno kesanje, na novo osvetli preteklo hudodelstvo in spremeni njegov pomen v splošni oceni krivca, za katerega se utegne izkazati, da ni tako slab, kot smo mislili. Odpuščanje in pomilostitev izražata to ponovno oceno.[11] Težava s tem argumentom je, da naposled pomeni zanikanje ali vsekakor znatno oslabitev premise, da se odzivne naravnosti ukvarjajo s hudodelskim dejanjem kot takim. Četudi se tu za hudodelsko dejanje prizna, da igra bistveno vlogo pri oblikovanju odzivov na hudodelca, zahteva, da naj bo ocenjeno znotraj širše zgodovinske perspektive, oslabi pomen, ponujen dejanju. Da bi videli, da je ta oslabitev nesprejemljiva, upoštevajmo, da je že na voljo, ko je storjeno krivično dejanje, širši časovni okvir, okvir vnazajšnjega pogleda: dejanje je mogoče oceniti na ozadju hudodelčeve osebne preteklosti vse do te točke. In vendarle običajno zamerimo krivico, ki nam jo je storil nekdo, za katerega je priznano, da je na splošno dobra ali sprejemljiva oseba, ravno tako kot ta oseba utegne izkusiti krivdo in kesanje za eno samo moralno polomijo kljub sicer brezmadežni osebni preteklosti.[12]

[9] Richards, »Forgiveness«, str. 88.

[10] Oba od teh momentov se kombinirata v sofisticirani različici teh razlag, ki jo ponuja Pamela Hieronymi, po stališču katere »*resentiment ugovarja preteklemu dejanju, ki traja še naprej kot sedanja grožnja*«, v »Articulating an Uncompromising Forgiveness«, *Phil. and Phenom. Research* 62 (2001), str. 529 in 546 (kurziva v izvirniku, opomba izpuščena).

[11] To je jedro stališča Jean Hampton: »Tisti, ki odpušča, pride do tega, da vidi 'hudodelca' kot še vedno *dostojno, ne*pokvarjeno osebo in kot nekoga, s katerim utegne biti sposoben ponovno vzpostaviti odnos« (v Murphy in Hampton, *Forgiveness and Mercy*, str. 83). Po njenem gledišču kesanje ponuja glavni razlog za tako spremembo v pojmovanju krivca s strani tistega, ki odpušča, čeprav tudi Hamptonova dopušča odpuščanje »zaradi starih časov«.

[12] Posebna vloga, ki jo igra krivično dejanje, je včasih pretirana in izkrivljena s priporočilom, najbolj slovito povezanim s svetim Avguštinom, da sovražimo greh, ne pa grešnika. Kljub

Druga linija argumenta, ki ohranja preteklo usmeritev odzivnih naravnanosti, zatrjuje radikalnejšo trditev: sprememba, ki jo naredi kesanje, utegne biti tako globoka, da lahko šteje za spremembo identitete. Ker kesajoči se posameznik ni isti posameznik kot hudodelec, ki mu zamerimo, hudodelčevo preoblikovanje prikrajša odzivne naravnanosti za njihov objekt. Vendar tudi tej navidezno lahki rešitvi spodleti. Tudi če postavimo ob stran pomisleke o prekinjeni osebni identiteti, še vedno ostaja resen in pogosto opažen ugovor. Če dopustimo, da kot rezultat spremembe v identiteti ni več nikogar, ki bi mu zamerili ali pripisali stigmo, moramo tudi priznati, da iz istega razloga ni več niti nikogar, ki bi mu odpustili ali ga pomilostili. Tako kot resentiment izgubi svoj objekt, ga izgubita tudi odpuščanje in pomilostitev.[13] Sprememba, ki jo je povzročilo kesanje, ne more biti tako korenita, da bi štela kot sprememba identitete niti ne more biti zgolj sprememba duha. Pogosto uporabljen idiom »sprememba srca«, četudi nemara primeren, je nejasen in neinformativen. Vrsto zahtevane spremembe bolje pokaže pripomba Jeffrieja Murphyja, da se s kesanjem oseba lahko »loči od svojega preteklega hudodelstva«.[14] Toda kaj dejansko za osebo pomeni, da se loči od svoje preteklosti in kako lahko to stori? Vendar predpostavimo, da je taka ločitev dejansko narejena. To oživi nadaljnje vprašanje v obliki običajnega paradoksa. Če sprememba srca dejansko pomeni, da se je hudodelec uspešno distanciral od zlega dejanja, kakšna vloga je potem prihranjena za odpuščanje? Resentiment postane neustrezen; tako odpuščanje ni več potrebno ali dejansko možno, saj odpuščanje sestoji iz preseganja *ustreznih* odzivnih naravnanosti in neustreznih.[15]

Odpuščanje ima svoje lastne dodatne težave. V skladu s standardno razlago je bistvo odpuščanja preseganje (ustreznega) resentimenta ali drugih negativnih občutkov do hudodelca. Z osredinjenjem na notranjo ekonomijo čustev in naravnanosti tistega, ki odpušča, ta razlaga izpušča in pušča nepojasnjen delež hudodelca v tej zadevi. Zakaj bi si hudodelec želel odpuščanja? Gotovo, odpuščanje utegne biti preludij v obnovitev prijateljskega odnosa med strankami in hudodelec utegne biti za to zainteresiran. Vendar to ni nujno, da se zgodi: prijateljski odnos lahko ni nikoli obstajal ali pa njegova ponovna vzpostavitev nemara ni v rezervi brez tega zmanjšanja pomembnosti, ki ga hudodelec pripiše odpuščanju.[16] Niti ni interes hudodelca zgolj zadeva tega, da drugi naj ne bi

plemenitemu sentimentu (in vzvišenemu izvoru) je priporočilo nekoherentno. Ne moremo si zamisliti dejanja ob odmišljanju delovalca. Da bi pravilno videli vlogo, ki jo krivično dejanje igra glede na odzivne naravnanosti, moramo razločevati med njihovimi *osnovami* in njihovimi *objekti*. Resentiment je naslovljen na hudodelca kot na svoj objekt, njegova osnova pa je hudodelstvo, ne oseba kot celota; zamerimo delovalcu *kot* avtorju krivice.

[13] Za kritično razpravo o pristopu spremembe identitete glej Haber, *Forgiveness*, str. 95-98 in Joanna North, "Wrongdoing and Forgiveness«, *Philosophy* 62 (1987), str. 499.

[14] V Murphy in Hampton, *Forgiveness and Mercy*, str. 26.

[15] Glej Aurel Kolnai, "Forgiveness«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1973-1974), str. 98-99.

[16] V tem pogledu primerjaj gledišče Joanne North, da je »odpuščanje način zdravljenja škode, ki je bila storjena našemu odnosu s hudodelcem« (»Wrongdoing and Forgiveness«, str. 503), s pripombo Tare Smith, da »ena oseba lahko odpusti drugi celo tedaj, ko nista imeli nobenega odnosa, da bi ga nadaljevali« (»Tolerance and Forgiveness: Virtues or Vices?«, *J. of Applied Phil.* 1 (1977), str. 31 in 37).

doživljali negativnih občutkov in naravnanosti do njega ali nje. Če naj bi, na primer, resentiment prenehal zaradi izgube spomina žrtve, bi bilo olajšanje hudodelca naravno obarvano z razočaranjem, da je bil oropan nečesa vrednega. Bistven interes, ki ga ima hudodelec za dejavno in intencionalno odpuščanje žrtve, implicira, da ima odpuščanje nek poseben vpliv na hudodelca in njegovo oziroma njeno življenje. Ustrezno temu se zdi, da pri odločanju o tem, ali podeliti ali zadržati odpuščanje, žrtev izvaja neko oblast nad hudodelcem. Standardna razlaga sploh ne osvetljuje teh dejstev.

Obstajajoče razlage tudi puščajo natančno povezavo med kesanjem in odpuščanjem nejasno in neurejeno. Na splošno se soglaša, da ima kesanje privilegirano vlogo glede na odpuščanje; točka prerekanj je, ali je nujno. Tu spet obstajajo nasprotujoči si premisleki. Običajne zaznave razsojajo proti temu, da bi kesanje postavili kot nujno osnovo za odpuščanje. Odpuščanje v odsotnosti kesanja se zdi možno in celo posebej plemenito. Filozof gotovo ni v položaju, da bi ga uzakonil kot neobstoječega. Težava je, kako lahko v odsotnosti kesanja razlikujemo odpuščanje, z njegovimi pozitivnimi konotacijami, od spornega opravičila za hudodelsko dejanje. Primerna razlaga bo morala rešiti to težavo z razlago tako tega, zakaj je kesanje merilo, ne pa strogo nujna osnova za odpuščanje, kot tega, kako ni nujno, da odpuščanje brez kesanja zdrsne v opravičilo.[17]

Naposled, standardna razlaga ne gre le proti tem težavam, temveč tudi, in nemara celo pomembneje, proti nejasnemu in nepopolnemu, vendar globoko občutenemu, hrepenenju, ki določa naše predteoretične naravnanosti na tem področju. Preteklost nas včasih težko bremeni in si želimo, da bi se je otresli: želimo si novega začetka. Zdi se, da revizijske prakse s tega gledišča odgovarjajo temu hrepenenju.[18] Tu opravičilo oskrbi najbolj zavezujočo metaforo, metaforo izbrisa gnusnega dogodka iz našega spomina. Toda kako je mogoče popraviti spomin, ko sestoji iz aktualnega sosledja življenjskih dogodkov v naših zgodovinah in biografijah? Kako lahko dogodek potegnemo iz preteklosti in ga izbrišemo? In če tega ne moremo, ali bi morali skleniti, da je prizadevanje, ki je v temelju revizijskih praks, nekoherentno, priložnostni migljaji uspeha pa privid?[19]

[17] Primerjaj, na primer, R. S. Downie, "Forgiveness«, *Phil. Q.* 15 (1965), str. 128, še posebej str. 130; Martin P. Golding, »Forgiveness and Regret«, *The Philosophical Forum* 16 (1984-1985), str. 121 in 130; Jean Harvey, »Forgiveness as an Obligation of the Moral Life«, *International J. Moral and Social Stud.* 8 (1993), str. 211 in Berel Lang, »Forgiveness«, *Am. Phil. Q.* 31 (1994), str. 105.

[18] Primerjaj Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 33. par.

[19] Kot nekateri dejansko trdno verjamejo. Rečeno je bilo, na primer, da "kesanje sestoji iz tega, da se postavimo proti pretekli realnosti in nesmiselno poskušamo zbrisati to realnost iz sveta« (Haber, *Forgiveness*. str. 94). Glej tudi Lucien Jerphagon, »Repentance«, *Phil. Today* 3 (1959), str. 176 za razpravo o več pristopih do te splošne teme.

Revidiranje meja sebstva

Prejšnji komentarji niso bili izčrpni. Kljub temu upam, da ponujajo pošteno predstavitev niza težav in ugank, tako da upravičujejo mojo začetno trditev, da je prostor za nov začetek. Sprejemljivo mesto za začetek je sebstvo – tako subjekt kot objekt praks, ki jih raziskujemo. Z drugimi besedami, naravno si je na začetku zastaviti naslednje vprašanje: katero pojmovanje sebstva predpostavljajo revizijske prakse in katero jih najbolj osmišljuje? Četudi pojmovanj sebstva mrgoli, je ena metafora – tista o *mejah* – postala prevladujoča in teče skozi mnoge sicer nezdružljive pristope. Moja glavna trditev je, da ta frazeologija in te mentalne podobe, resno vzeti, držijo ključ do razlage, ki jo iščemo. En način, kako vzeti metaforo meja resno, je, da ji sledimo do njenega izvirnega in najbolj naravnega habitata: političnega področja. Prvi korak v razlagi, ki jo predlagam v skladu s tem, je opažanje nekaterih vidnih značilnosti meja med državami in dokazovanje, kako te značilnosti, ko so prenesene na primer sebstva, pomagajo preseči težave in rešiti uganke, ki smo jih opazili. Toda prenos je treba obraniti in pojasniti. To bo breme naslednjega koraka. Rezultat je razlaga, ki jo je mogoče strniti takole. Odzivne naravnanosti, kakršni sta krivda in resentiment, predpostavljajo odgovornost hudodelca za hudodelsko dejanje. Revizijske prakse ponovno potegnejo mejo hudodelca, tako da pustijo hudodelstvo zunaj in tako hudodelca osvobodijo odgovornosti in storijo, da negativnih naravnanosti do hudodelca, utemeljenih na preteklem hudodelstvu, ni mogoče več podpreti.

Politična analogija

Zdaj se lotevam politične analogije; vse, kar potrebujemo, je preprost primer. Zamislite si, da ima država Arkadija blizu svoje meje onesnaževalca, ki povzroča okoljsko škodo sosednim državam. Arkadija kajpada nosi odgovornost za tega onesnaževalca: zahtevajo se ukrepi za zmanjšanje škode, nadomestila za prizadete države in tako naprej. Enako očitno je, da bi ta odgovornost potekla, če bi bile meje Arkadije s pogodbo ali vojno ponovno določene, tako da bi izključevale to neprijetno mesto.[20]

Pet značilnosti tega primera je vredno pozornosti. Prvič, primer ponazarja splošno idejo, kako lahko sprememba meja prizadene odgovornost z odstranitvijo osnove za odgovornost. Drugič, politični scenarij oživlja konstruktivno in torej neizogibno vlogo, ki jo igra glede na realokacijo odgovornosti proces ali dejanje, s katerim je spremenjena meja. Mnogo dobrih razlogov za razveljavitev Arkadijinih meja je lahko obstajalo pred to

[20] V luči analogije z revizijskimi praksami, ki jo hočem potegniti, sta potrebni dve pojasnitvi tega primera. Prvič, sprememba meje Arkadije očitno ne osvobodi obveznosti, ki so nastale pred to spremembo. Moja poanta je zgolj ta, da v skladu s spremembo ne bodo nastale nobene nove obveznosti. Drugič, ni bistveno, ali je po spremembi Arkadijinih meja onesnaževalec priključen drugi državi ali pa konča na nekem teritoriju brez lastnika. Zadnja možnost je manj verjetna na zemlji, ki je povečini razdeljena med državami, vendar je to kontingentno in dejansko šele nedavno stanje stvari.

spremembo, ti razlogi pa so lahko sprožili mirna ali bojevita dejanja za spremembo. Toda sami razlogi – ne glede kako obvezujoči so – se ne samouresničujejo. Arkadijina odgovornost za onesnaževalca bo ostajala še naprej kljub takim razlogom, dokler in razen če se ne dejansko naredi sprememba v meji.

Tretjič, oglejte si natančneje, kako je povzročena sprememba meje. Kot agente spremembe meje sem omenil pogodbo in vojno. Toda kako jo lahko povzročijo? Ker je sprememba normativna, mora biti tudi odgovor normativen: nekateri dogodki in nekatere stranke imajo normativno moč, da prizadenejo državne meje v pomenu, da potek teh dogodkov ali nekaterih dejanj, ki se jih lotijo te stranke, preprosto *pomenijo* ali *štejejo* za spremembo meje.[21] Zakaj to pomenijo ali za koga tako štejejo? Kaj je vir in doseg te moči? Četrta značilnost je, da ta vprašanja nimajo jasnega in uniformnega odgovora niti kot logična zadeva niti kot politična praksa. Med državami obstaja prostor ne le za mejne spore, temveč tudi za spore o pravih sredstvih za njihovo razrešitev, ne da bi obstajala neka najvišja avtoriteta, ki bi bila zmožna urediti vsa ta nesoglasja. V skladu s tem je prostor za nedoločenost v lokaciji državnih meja, pri čemer različne stranke sprejemajo različne teritorialne različice ene in iste države.

Naposled, upoštevajte prefinjeno ravnovesje med kontinuiteto in spremembo v hipotetičnem scenariju. Reči, da je bila Arkadijina meja ponovno potegnjena, implicira dovolj bistveno spremembo, da Arkadijo osvobodi odgovornosti, vendar ne tako bistveno, da bi ogrozila neprekinjeno identiteto te države. Četudi regija, ki vsebuje onesnaževalca, ni več del Arkadije, država Arkadija še vedno obstaja kot življenja zmožen subjekt, tako da reklo, da ni več odgovorna za onesnaževalca, ni prazna ali paradoksna trditev.

Ko jih nanesemo na sebstvo, teh pet značilnosti političnega primera ponudi rešitve za uganke in težave, ki jih sprožajo revizijske prakse. Najprej in najbolj pomembno, predlog je, da so kesanje, odpuščanje in pomilostitev načini risanja novih meja hudodelca, tako da se izključi hudodelsko dejanje in hudodelca osvobodi odgovornosti zanj. S takim početjem te prakse naredijo krivdo, resentiment in stigmo – običajne pripetljaje ali omejitve te odgovornosti – za neprimerne. Drugič, te prakse so konstruktivne v pomenu, da učinke na meje in odgovornost hudodelca povzročajo same prakse, ne pa kaki prejšnji razlogi, ki utegnejo obstajati za aktivacijo te prakse.[22] To pojasni interes hudodelca za odpuščanje zaradi njega samega, ne glede na katerikoli dodaten učinek, ki ga utegne imeti na odnos hudodelca z žrtvijo, kot tudi na pomen, v katerem je podeljevanje ali zadrževanje odpuščanja vaja normativne moči nad

[21] O pomenu »šteti za« v bistvu družbene pojave na splošno glej John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), še posebej str. 43-51.

[22] To poanto včasih sporoča opis nekaterih revizijskih praks kot *performativnih*. Primerjaj, na primer, Haber *Forgiveness*, str. 6-7 in Lang »Forgiveness«, od katerih oba pojmujeta odpuščanje na ta način, z Downiejem, »Forgiveness«, ki zanika, da odpuščanje je ali zahteva performativ, vendar misli, da ga zahteva pomilostitev. Ker o revizijskih *praksah* govorim širše in bolj nejasno in se torej ne omejujem na govorna dejanja, je bolj splošna označba *konstruktiven* primernejša od *performativen* in mi ni treba stopiti v razpravo, ki zadeva aplikabilnost slednjega izraza na vsako od revizijskih praks. V tej povezavi glej tudi moj komentar v 1. opombi.

hudodelcem: moči, da ponovno nariše posebno posledičen segment hudodelčevega sebstva.

Tretja značilnost politične analogije pomaga pojasniti vlogo, ki jo igrajo različni subjekti: hudodelec, žrtev in država. Z vključitvijo v ustrezno prakso ti subjekti uporabljajo svoje normativne moči, da bi spremenili hudodelčeve meje. Od kod prihajajo te moči in v kakšnem odnosu so druga z drugo? Četudi mora grobo govoreč odgovor temeljiti na posebnem interesu za hudodelsko dejanje vsakega od teh treh subjektov, nas četrta značilnost politične analogije uči, da so te sile sporne in nejasne, tako da utegne biti iz tega izvirajoča mejna črta nedoločena in slabo definirana. Rezultat tega je, da je povezava med tremi praksami kontingentna in ohlapna: kesanje ne zahteva odpuščanja niti obratno; podobno velja glede na pomilostitev. Utegnejo obstajati različne različice enega in istega sebstva. Poleg tega je prednost te razlage, da ko vztraja na logični neodvisnosti praks, poudarja tudi njihovo vzajemno povezanost. Čeprav so možna neskladna risanja meja istega sebstva, obstaja znaten pritisk za sovpadanje, ki ga izvajata dva glavna dejavnika. Eden sestoji iz razlogov, ki sprožajo katerokoli od treh praks. Ker so po sedanjem gledišču ti razlogi za ponovno risanje hudodelčevih meja na poseben način, bodo razlogi, ki sprožijo eno od revizijskih praks, povabili tudi druge prakse. Drugi dejavnik zadeva pomen samega dejstva, da je stranka, ki ima domnevno moč, da to stori, potegnila mejo na poseben način. Tako kot v politični areni je tudi v zadevah sebstva prednost v uniformnosti in soglasju, ki zadeva lokacijo mejne črte in posledično prizadevanje, da bi priznali ali potrdili mejo preprosto zato, ker že uživa neko normativno podporo.

Naposled, peta značilnost političnega primera osvetljuje vrsto spremembe v hudodelcu, ki jo vključujejo revizijske prakse. Kot smo videli prej, moramo najti pojmovanje spremembe, ki je dovolj močno, da podpre in pojasni prenehanje negativnih naravnanosti do krivca, ne da bi bilo tako močno, da prekine identiteto. Ponovno risanje državne meje, da bi izključili kos zemlje, je živa ponazoritev te srednje osnove.

Sebstvo in njegovo preteklost

Razlaga revizijskih praks vzdolž smeri, ki jo predlaga politična analogija, se zdi privlačna. Toda ali je analogija primerna? Dve skrbi prideta takoj na misel. Prvič, ali je sebstvo zadostno podobno državi v relevantnih pogledih, da bi tako analogijo podprlo in jo naredilo plodno? Drugič, čeprav sprejmemo analogijo med sebstvom in državo na sploh, se razširitev na revizijske prakse utegne zdeti zgrešena. Sprememba, opisana v primeru Arkadije, je prostorska in zadeva Arkadijino teritorialno obliko, medtem ko je ustrezna sprememba v primeru revizijskih praks časovna in vključuje diahrono obliko sebstva. Prostorske spremembe so vsakdanjost. Ali ne pomeni njihova uporaba kot modela za spremembe, ki zadeva pretekle dogodke, srečno izogibanje ali zanemarjanje težavnih vprašanj, ki predvsem vzbujajo naše zanimanje za revizijske prakse?

Najprej si bom ogledal drugo skrb. Temelji na opazki, da obstaja razlika med časom in prostorom glede spremembe: lahko preuredimo objekte v prostoru, vendar ne dogodkov v času. Izključitev onesnaževalca iz geografskega dosega Arkadije je lahka, vendar je to povsem nepodobno izključitvi hudodelskega dejanja iz časovnega dosega sebstva. Bistvo mojega odgovora je zanikati premiso – namreč, da politični primer vključuje spremembo, ki je prostorska v pomenu, da se razlikuje v točki izvedljivosti od pokazno časovnih sprememb, ki jih povzročajo revizijske prakse. Tu je argument zakaj. Sprememba v meji Arkadije je res geografska in zato prostorska sprememba: Arkadija je bila skresana in zmanjšana v velikosti; njen teritorij se je skrčil. Tako se zdi, da je sprememba podobna tistemu, kar se zgodi, ko je drevo zmanjšano v velikosti, tako da so njegove veje obrezane, ali skala zmanjšana, ko je del nje odklesan. Toda videz vara. Zmanjšanje velikosti drevesa ali skale dejansko sestoji iz fizičnih postopkov, obrezovanja ali odklesanja, in iz materialnih rekonfiguracij, ki jih povzročita. Nasprotno, zmanjšanje velikosti Arkadije ne vključuje nobenih takih fizičnih postopkov in nobene materialne spremembe. Vse na tleh ostane, tako rekoč, tako, kakršno je bilo. Še posebej, onesnaževalec ne spremeni svojega mesta in njegove emisije še naprej prizadevajo isto regijo kot prej. Iz česa potem sestoji sprememba meje? Kako osvobodi Arkadijo odgovornosti?

Da bi odgovorili na ta vprašanja, si je treba zastaviti temeljnejše vprašanje: zakaj je Arkadija predvsem odgovorna za onesnaževalca? Splošen odgovor bi se glasil, da je onesnaževalec na teritoriju Arkadije in tvori del nje. Čeprav je ta odgovor veljaven in igra neizogibno pragmatično vlogo v naših običajnih opravkih z vrstami vprašanj, ki jih ponazarja sprememba meje Arkadije, pa več skriva kot razkriva. Na globlji pojasnjevalni ravni je na voljo informativnejši odgovor. Ta odgovor je, v grobem, naslednji. Raje kot se primeri, da je država odgovorna za X zato, ker je X znotraj njenih meja, je ravno obratno: za X je rečeno, da je znotraj državnih meja in šteje za del te države, kolikor in v smislu, da država nosi odgovornost zanj. Reči o onesnaževalcu, da je v Arkadiji, ne pomeni podrobno določiti njegove geografske lokacije v istem smislu kot pokazati, da je sto milj južno od Skalnatega gorovja. Namesto tega pomeni pokazati normativno, jurisdikcijsko lastnost, lastnost, ki namiguje na zapleteno omrežje institucionalnih in drugih normativnih ureditev, ki ga je mogoče povzeti, čeprav nekako grobo, s trditvijo, da je Arkadija odgovorna za ta onesnaževalec. Zdaj lahko ponudimo en sam odgovor na dve vprašanji, ki smo ju zastavili o spremembi arkadijske meje. Odgovor na vprašanje, kaj je sprememba meje in na vprašanje, kako osvoboditi Arkadijo od odgovornosti, je en in isti: sprememba meje *je* naposled ravno realokacija odgovornosti, ki zadeva onesnaževalca.

Kako pomiriti ta dva odgovora, ki sem ju primerjal – običajen, pragmatičen odgovor, ki gleda na dejstvo, da je onesnaževalec znotraj meja Arkadije, kot na osnovo odgovornosti Arkadije zanj, in teoretičen, pojasnjevalni odgovor, ki obrne to trditev? Kako je mogoče realokacijo odgovornosti ustrezno pojasniti s spremembo meje, ko je sprememba meje zgolj realokacija ali pa pomeni prerazdelitev odgovornosti? Če bi bili popolnoma pravični do teh težavnih

vprašanj, ki se zastavljajo, bi nas to odpeljalo predaleč, vendar je bistvo zadeve mogoče na kratko pokazati z obravnavo različice izvirnega primera. Zamislite si, da se v primeru Arkadije običajni dogodki na mejni črti ne stekajo v eni sami geografski lokaciji: nekateri ljudje lahko vstopajo na ozemlje Arkadije na eni točki, medtem ko drugi lahko vstopajo drugje; carina se plačuje na nekaterih domnevnih »vstopnih točkah«, ne pa na drugih. Arkadija je le delno odgovorna za nekatere dogodke na nekaterih razpršenih ozemljih, medtem ko so drugi odgovorni za ostala dogajanja in druge regije itn. Na neki točki bi taka ureditev očitno oropala govor o *meji* vsakršnega pomena, na približno tej točki pa bi bil prazen tudi vsakršen govor o *Arkadiji*.

Nepraktičnost te alternativne ureditve, vsaj v svetu, kakršnega poznamo ali mislimo, da ga poznamo, je tudi očitna. Taka nepraktičnost rabi kot zastor v ozadju odra za razumevanje pragmatične vloge postvarjenja *meje* in *države*. Čeprav državna meja ni nič drugega kot odsev takih normativnih ureditev, kot sem jih omenil, nudi razne norme in naravnanosti z neizogibnim žariščem in tako dopušča lahko konsolidacijo tistega, kar bi bilo sicer tako kognitivno kot praktično nerodna zmešnjava takih norm in naravnanosti. Prakse spremembe meja, kakršne so pogodbe, so ustrezna sredstva, da kruto na mah povzročijo spremembo celega niza norm in naravnanosti, ki jih imamo za običajne dogodke mejne lokacije, spremembo, ki bi jo bilo mogoče načelno, vendar pa ne dejansko, narediti po kosih s sklicevanjem na usmerjajočo ali združujočo idejo meje ali njene spremembe. Ko torej navajamo, kot dejansko počnemo, lokacijo meje ali njene spremembe kot temelj za sodbo o odgovornosti, preprosto izkoriščamo prednost usmeritve in združevanja, ki jih te ideje nudijo.

Poudaril sem odnos meja in njihovih sprememb predvsem za prerazdelitev odgovornosti, vendar bi bilo treba priznati, da je običajno vložek večji. Pomembni so tudi drugi dejavniki, kakršne so naravnanosti in navezanosti raznih ljudi, ki zadevajo ozemlje, za katerega gre. Toda če upoštevamo te tradicionalne dejavnike, čeprav to nedvomno zapleta zadeve, to ne zadene moje glavne poante. Da bi poanto videli jasneje, moramo razlikovati med dvema pomenoma *prostorskega:* v *prostoru* in *nanašajoč se na prostor*. Obrezovanje dreves in razbijanje skal sta prostorska v prvem pomenu, saj vključujeta v bistvu prerazdelitev materije v *prostoru*. Spreminjanje državne meje je, nasprotno, prostorsko v drugem pomenu; je spreminjanje omrežja normativnih relacij kot tudi drugih razumevanj in naravnanosti, *ki se nanašajo na* poseben kos zemlje. Podoben razloček se torej nanaša tudi na *časovno*. Po eni strani bo časovna sprememba zahtevala spremembo v sosledju dogodkov. Temeljno načelo vsaj naše zdravorazumske metafizike je, da časovne spremembe te vrste – v nasprotju z ustreznimi prostorskimi spremembami – niso mogoče. Drugi pomen časovnega je kajpada pomen, ki se *nanaša na* ali *zadeva čas*. Spremembe v pomenu, ki ga pripisujemo preteklim dogodkom, v naših naravnanostih do njih, in kar je najpomembneje za naše smotre, v njihovih normativnih razvejanostih, so časovne v tem drugem, neškodljivem pomenu.

Zdaj lahko z natančnostjo prepoznamo zgrešeno premiso ugovora analogiji med časovno spremembo sebstva in geografsko spremembo države. Ugovor

implicitno gleda na prostorsko spremembo meje in ustrezno na časovno spremembo, ki jo naredijo revizijske prakse, kot na tiste, ki vključujejo prvi pomen ustreznih pridevnikov, medtem ko dejansko vključujejo drug pomen. Vpliv, ki ga to ima na argument, mora biti zdaj jasen. Tako kot ponovno risanje Arkadijinih meja ne zahteva nobene preureditve materialnih objektov, temveč sestoji namesto tega iz zmanjšanja v prostorskem obsegu ali polju nanašanja nekaterih norm in naravnanosti, še posebej glede na onesnaževalca, tudi za revizijske prakse pri ponovnem risanju časovnih meja sebstva ni nujno, da se vmešajo v sosledje dogodkov; vse, kar morajo narediti, je skrčenje v časovnem obsegu ali polju JI nekaterih norm in naravnanosti, še posebej glede na pretekla hudodelstva.

Ti premisleki pomagajo preseči eno metafizično prepreko glede analogije revizijskih praks z mejami Arkadije. Toda dodatna prereka ostaja. To je prva skrb, ki sem jo omenil prej: ali je sebstvo tako, da so njegove meje in oblika produkt ali odsev teh reči kot norm, praks in naravnanosti? Prevladujoče pojmovanje sebstva vodi k negativnemu odgovoru. To je gledišče o človeških bitjih kot naravnih vrstah, ki niso relevantno različna od dreves in živali. Vprašanje, kje se konča drevo in ali je mačka ujela miško, ima določen odgovor, ki ga nobene količina ukvarjanja z normami in naravnanostmi ne bo prizadela. V skladu s tem pojmovanjem mora biti enako tudi z ljudmi. Da bi to prepreko odstranili, bi morali to pojmovanje sebstva spremeniti ali razkrinkati, vendar to ni moj sedanji cilj. Namesto da bi prepreko odstranil, se ji zgolj poskušam izogniti tako, da pokažem na drugo široko veljavno pojmovanje sebstva ali, bolje, na družino takih pojmovanj, s katero sta povezani politična analogija in metafora meje in v okviru katere je pripisovanje pomena revizijskim praksam, kot to počnem jaz, bolj smiselno.

Mnogi misleci so o sebstvu govorili v dramaturških, narativnih ali semiotičnih okvirih.[23] Te podobe in metafore se tesno prilegajo drugi široki temi. Gledišče, da »človek nima bistva« in si mora svoje lastno ustvariti, izvira vsaj tako daleč nazaj kot v petnajsto stoletje,[24] vendar je dobilo nov zagon in pomen v dvajsetem stoletju in oblikovalo skupno osnovo za nekatere najbolj vplivne in drugače različne šole mišljenja nedavne preteklosti, kakršne so eksistencializem, postmodernizem in komunitarizem. Mogoče je razločiti dve glavni različici na to temo, ki sta še posebej relevantni za našo sedanje zanimanje: ena poudarja idejo *samokonstitucije*, druga pa idejo *družbene konstrukcije*.[25] Obe domnevno

[23] Dramaturška perspektiva je najbolj znamenito povezana z delom Erwina Goffmana, na primer, z *Encounters* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961), str. 85-152 in z *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (Chicago: Northwestern University Press, 1974). Za vire, ki slikajo literaturo o dveh drugih pristopih, ki jih omenjam, glej Charles Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) in Marya Schechtman, *The Constitution of Selves* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989) o narativnih pojmovanjih in Norbert Wiley, *The Semiotic Self* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) o semiotičnem pojmovanju.

[24] V dobro znano besedilo Giovannija Pica dela Mirandolle, *Oration on the Dignity of Man,* prev. A. Robert Caponigri (Washington: Regency Gateway, 1956).

[25] Povezava med idejo samokonstitucije in politično analogijo je eksplicitna v prispevku J. Davida Vellemana, »The Self as Narrator«, v *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays,* ur. Joel Anderson in John Christman (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) str. 56. Glej

opisujeta, kako kot človeška bitja ustvarjamo sami sebe, z *mi*, ki se interpretira bodisi distributivno – vsak posameznik je avtor svoje identitete – da bi dalo prvo različico, bodisi skupno – družbene prakse, diskurzivne in druge, oblikujejo naše sebstvo, da bi dalo drugo različico. V obeh primerih se samooblikovanje dogaja v mediju pomena: sebstvo je produkt spleta pomenov, ki se vrtijo okrog raznih objektov in dogodkov, najbolj pomembno okrog človeškega telesa in njegove kariere. To je kajpada zelo kratek oris teh pojmovanj sebstva, vendar upam, da so dovolj znana, da je oris prepoznaven. In ne glede na to, kakšne podrobnosti določajo in razlikujejo razne različice, se zdi verjetno, da so za vse norme, prakse in naravnanosti natanko tiste vrste gradiva, ki tvorijo sebstvo in ga obkrožajo.[26] Četudi torej med konstitucijo države in sebstva nedvomno obstajajo ogromne razlike, je kljub temu odprta pot za poučno analogijo med obema. Se posebej, sodbe o individualni odgovornosti kot tudi druge osebne norme in naravnanosti, ki jih običajno potrjujemo z nanašanjem na konstituente in meje predikata sebstva, so tudi vrste dejavnikov, ki oblikujejo sebstvo in razmejujejo njegove meje.[27] Odstranitev metafizičnih preprek za razlago revizijskih praks kot spreminjajočih meje sebstva daje kajpada zgolj kvalificirano podporo tej razlagi. Četudi razlaga ne naleti na nepremagljive metafizične prepreke, ali ustreza dejstvom? Se posebej se bo ugovarjalo, da se revizije v časovnih mejah sebstva, čeprav dojemljive, nikoli ne zgodijo. Na primer, če bi odkrito vprašali, ali je naredila hudodelsko dejanje, bi hudodelka morala priznati, da ga je naredila, kljub temu da se je pokesala in da ji je bilo odpuščeno in je bila pomiloščena. Gotovo, za zadevo ni verjetno, da bo nastala v teh okoliščinah. Za pravega skesanca ni primerno, da vztraja pri preteklem hudodelstvu, za hipotetičnega spraševalca, ki bi opozoril na grd dogodek, pa bi sodili, da je nepošten in otopel. Vendar se zdi, da zgolj možnost takega priznanja postavlja na laž trditev, da revizijske prakse opravijo sploh kaj takega, kar bi se približalo odstranitvi hudodelstva s področja sebstva hudodelca.

tudi Tamar Schapiro, »What Is a Child?«, *Ethics* 109 (1999), str. 715.

[26] Primerjaj gledišče Maxa Schelerja na kesanje kot tisto, ki ne vključuje spremembe preteklosti, temveč spremembo pomena, s katerim oskrbimo preteklost, na primer, v »Repentance and Rebirth«, v *On the Eternal in Man* (Hamden; CT: Shoe String Press, 1972), str. 35. O Schelerjevih gledišči na ta predmet razpravlja Peter H. Spader, »A Change of Heart: Scheler's *Ordo Amoris*, Repentance and Rebirth«, *Listening* 21 (1986), str. 188. Pamela Hieronymi v podobnem smislu poudarja družben pomen hudodelskega dejanja kot tudi kesanja in odpuščanja in povezuje družben pomen s vplivi revizijskih praks na identiteto hudodelca, v »Articulating an Uncompromissing Forgiveness«, str. 549-551.

[27] Čeprav so pojmovanja sebstva, na katera namigujem, v širšem smislu gostoljubna do mojega pristopa, pa brez nadaljnjega argumenta, ki se ga tu ne morem lotiti, ne razrešijo vseh vprašanj, ki nastanejo z različico »askriptivizma«, s katerim soglašam. To gledišče sem nekako popolneje izrazil v »Responsibility and the Boundaries of the Self«, *Harvard L. Rev.* 105 (1992), str. 959; popravljena različica se pojavlja kot 7. poglavje moje knjige *Harmful Thoughts: Essays on Law, Self, and Morality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002). Za prejšnjo relevantno razpravo glej H. L. A. Hart, »The Ascription of Responsibility and Rights«, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 49 (1949), str. 171; P. T. Geach, »Ascriptivism« in George Pitcher, »Hart on Action and Responsibility«, oboje objavljeno v *Philosophical Review* 69 (1960), str. 221-225 in 226-235.

Da bi ublažili ta ugovor, nam je treba zgolj natančneje pogledati dejstva. Ta so, kot menim, da jih je oponent naštel, zapletena. Eno dejstvo, dejstvo, ki daje ugovoru njegove želo, je protidejstveno priznanje. Toda enako očitno dejstvo je, da je priznanje povečini protidejstveno ali hipotetično in ga izzove – če ga sploh – neprimerno vprašanje, ki naj bi nedvomno povzročilo ogorčenje in zaničevanje. Če pa se je hudodelstvo kajpada za vselej zapisalo v hudodelčevo preteklost, kot namiguje oponent, bi bili slednji vidiki situacije zagonetni. Raziskovanje resnice utegne biti včasih domnevno netaktno ali neokusno, vendar zakaj naj bi, kot se dogaja v tem primeru, naletelo na resen odpor? Kako se nam lahko bagranje preteklosti zdi ne le sramotno, temveč tudi nepošteno? Tukaj očitno delujejo pomembne norme, ki jih pogovorno izkazujejo izrazi, kakršen je »naj bo preteklost preteklost«, ki so narejeni za to, da odvračajo sklicevanje na preteklost tako, da naredijo tako sklicevanje neprimerno. S prepovedjo grobe kršitve teh norm, se prestopek ne bo pojavil, razne naravnanosti in druge razvejanosti, ki so z njim povezane, pa bodo učinkovito iztrebljene. To so močna dejstva, ki jih je treba razložiti, nič manj kot tisto, kar se zgodi, ko so norme kršene in preteklost izkopana.

Predlagana razlaga ponuja premočrtno pojasnitev vseh teh dejstev. Resna hudodelstva nespremenljivo mečejo dolgo senco na hudodelčevo življenje v obliki trajnih negativnih naravnanosti in drugih posledic. Ko zaradi postopka revizijskih praks ta senca izgine, moramo skleniti, da je njen vir v hudodelčevem življenju odstranjen. Vendar je to le polovica zgodbe. Možnost – ne glede kako oddaljena -, da bo preteklo hudodelstvo lahko še vedno prišlo na površje, mora biti tudi razložena. Ključ je poanta, ki sem jo naredil prej in zadeva nedoločenost spremembe meje Arkadije: razne stranke lahko potegnejo državno mejo na različne načine, ne da bi obstajala ena sama najbolj pomembna avtoriteta ali dejstvo, da bi izbralo med njimi ali da bi jih za vselej pomirila. Podobna nedoločenost, produkt množice tekmujočih različic, se nanaša na časovno obliko sebstva. Revizijske prakse so vir nove različice sebstva, iz katerega je hudodelsko dejanje izključeno. Ko je ta različica nastanjena in uzakonjena, nadomesti prejšnjo kot superiorna ali bolj avtoritativna. Dokler se te različice trdno držijo, kot se povečini zgodi, je hudodelstvo res izključeno iz sebstva in ne meče sence. Toda nova različica ne izbriše druge, jo zgolj spodrine. Če torej kdo vztraja, grobo ali otopelo, pri izkopavanju stare različice in pri zatekanju k njej, ta ni strogo govoreč v zmoti, temveč je zgolj krut ali top.[28]

[28] Naj na kratko omenim dve vprašanji, ki se utegneta zastaviti. Eno zadeva odnos med revizijskimi praksami in kaznovanjem. Moja razlaga namiguje, da so revizijske prakse nekonsistentne z nenehnim vztrajanjem pri kaznovanju, tako da se morajo pojaviti bodisi po kaznovanju ali pa kot nadomestek zanj. Za nasprotno gledišče glej, na primer, Jeffrie Murphy, v Murphy in Hampton, *Forgiveness and Mercy*, str. 33. Glej tudi gledišče Anthonyja Duffa, da je smoter kaznovanja povzročanje in izražanje kesanja, v *Trials and Punishment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 8.-10. poglavje in »Punishment and Penance – A Reply to Harrison«, *The Aristotelian Society Suppl.*, 62. zv. (1988), str. 153-167. Drugo vprašanje zadeva status same revizijske prakse glede na rekonstituirano sebstvo. Na primer, če zaradi svojega kesanja nisem več avtor hudodelskega dejanja, ni nič več, na kar bi se moje dejanje prilepilo ali o čemer bi bilo. Ali to dejansko pomeni, da sem oropan zaupanja, da sem se pokesal in sem sicer izključen iz tega, da bi sam proces kesanja štel za del mojega življenja? Lahko uzrem tri odgovore.

Meje revizije

Mnogi verjamejo, da ima odpuščanje svoje meje in da so nekatera dejanja neoprostljiva: neznanskost zla se utegne upirati naši zmožnosti preseganja resentimenta.[29] Ne da bi razpravljal o tem gledišču, pripominjam, da ne in tudi domnevno ne ponudi nikakršnega načelnega razloga proti odpuščanju celo najbolj nezaslišanih zločinov; zgolj poudarja nezmožnost ljudi, da bi to storili. Ker se za odpuščanje na splošno misli, da je dobra stvar, se zdi, da je ta nezmožnost obžalovanja vredna zunanja omejitev. Še več, ta pristop odpre vrzel med kesanjem in odpuščanjem. Za psihološke omejitve odpuščanja ni treba, da imajo svojega dvojnika v primeru kesanja, za omejitve pa v obeh primerih vsekakor ni verjetno, da so enake. Torej lahko vzniknejo primeri, v katerih se hudodelec res kesa hudodelstva brez upanja odpuščanja. Tesnejša kot je vez med odpuščanjem in kesanjem, bolj bo to stanje stvari moteče.[30] Moja predlagana razlaga se standardno razlikuje v obeh teh vidikih. Prvič, raje kot da bi se osredinile na psihološke omejitve žrtve, omejitve, ki jih implicira moja razlaga, odsevajo normativni pomen hudodelčeve identitete. Drugič, ker se omejitve osredinijo na hudodelca, ki je običajen objekt vseh revizijskih praks, se ne nanašajo zgolj na odpuščanje, temveč v enakem obsegu tudi na kesanje in pomilostitev. Velikost zla ima tu tudi neko vlogo, vendar je njena pomembnost drugačna kot v standardni razlagi in v igro prihajajo dodatni premisleki. Omejitve revizijskih praks je mogoče najbolj razumeti v luči neke prejšnje pripombe. Ko sem razpravljal o spremembe meje Arkadije, sem poudaril ravnovesje med kontinuiteto in spremembo, ki jo ponazarja ta primer: odstraniti onesnaževalca iz ozemlja Arkadije pomeni osvoboditi Arkadijo od njene odgovornosti, medtem ko se ohranja njena integriteta kot objekta teh sprememb in kot koristnika te osvoboditve. Ker po mojem gledišču revizijske prakse ponovno razmejijo časovne meje sebstva, razmejitev ne more biti tako obsežna, da bi dejansko uničila hudodelčevo sebstvo ali pomenila spremembo identitete. Okoliščine hudodelčeve identitete torej postavljajo meje revizije. Čeprav bodo posebna pojmovanja sebstva in spreminjajoče se okoliščine identitete imele različne posledice za dovoljen obseg revizijskih praks, je splošna poanta - premočrtna. Premisleki o identiteti izključujejo revizijo, ko hudodelstvo tako

Prvi je priznati, da iz uspešnega postopka kesanja dejansko izhaja, daje celotna epizoda, vključno s kesanjem, odstranjena iz sebstva. Zaupanje do kesanja je dejansko izgubljeno skupaj s krivdo za prekršek. Druga možnost je razmejitev med storjeno krivico in revizijsko prakso, tako da prvo odstranimo iz meje sebstva, vendar ohranimo drugo. Tisto, kar naredi ta domnevno nekoherenten predlog zmožen življenja, je narativno pojmovanje sebstva. Ker za zgodbo ni treba, da vsebuje odgovor na vsako vprašanje, za katero njena zgradba pripovedi prosi, je možno, da je proces kesanja del narativa, medtem ko pušča vprašanje, za kaj je bilo kesanje, neodgovorjeno. Tretja možnost in možnost, ki sem ji najbolj naklonjen, je zanikati, da mora biti revizijska praksa bodisi znotraj bodisi zunaj meje sebstva. Nasprotno, sama praksa je označevalec meje sebstva. V skladu s tem pojmovanjem je vprašanje glede revizijske prakse, ali sodi v ali zunaj časovne meje sebstva, podobno spraševanju glede na Arkadijo, na kateri strani njene meje leži sama meja.

[29] Glej, na primer, Golding, »Forgiveness and Regret«, str. 112.

[30] To je nekatere napeljalo k temu, da omalovažujejo psihološke težave in zanikajo vsakršno omejitev odpuščanja. Glej, na primer, Trudy Govier, "Forgiveness and the Unforgivable«, *Am. Phil. Q.* 36 (1999), str. 59.

močno grozi znotraj hudodelčevega sebstva, da odstranitev hudodelstva ne bi imelo za posledico življenja zmožno ali prepoznavno različico sebstva.[31] Resnost storjenega hudodelstva očitno ohrani svojo pomembnost znotraj te razlage.[32] Prizadevanje večje krivice običajno zahteva večje napore in odločnost od prizadevanja manjše krivice, značilnosti duha in značaja, od katerih je dejanje odvisno, pa so verjetno prodorne in osrednje. Torej ne utegne biti mogoče, da bi dosegli čisto odstranitev nezaslišanega hudodelstva, ne da bi v procesu uničili identiteto hudodelstva.

Moja razlaga tudi opozarja na omejujoče dejavnike, drugačne od velikosti zla. Ne da bi poskušal biti izčrpen, bom omenil tri. Eden zadeva način, kako naj se meri nepravičnost. Če je hudodelec škodil mnogim posameznikom, si bo standardno gledišče prizadevalo oceniti hudodelstvo distributivno. Zmožnost ljudi, da bi presegli resentiment, je verjetno bolj občutljiva za hudodelstvo, ki ga je izkusil vsak od njih. Žrtve torej lahko ugotovijo, da je možno odpustiti njihove posamezne škode brez pogleda na agregatno škodo. V moji razlagi, nasprotno, prevladuje agregatna škoda. Ker nas zanima predvsem splošen pomen hudodelskega obnašanja v življenju *hudodelca*, je skupna vsota škodljivih dejanj primernejša mera. Drug dejavnik je trajanje škodljivega dejanja znotraj hudodelčevega življenja. Revizija je manj primerna in zanjo je manj verjetno, da bi zadovoljila okoliščine identitete v primeru strelca, ki je ubijal skozi celo življenje, kot v primeru nekoga, ki je prej v življenju za šalo ubil enako število ljudi v enem samem streljanju. Četudi so zločini enako strašni, *če* so storjeni kot del trajajoče kariere, jih to naredi za osrednejši vir pomena in za določujočo značilnost življenjske zgodbe kot celote. Tretji dejavnik zadeva razloček med »osebnimi« in »neosebnimi dejavnostmi«, kakršne so tiste, storjene v uradnem položaju. Ker slednje značilno zahtevajo in jih morda določa velika mera samostojnosti in predalčkanja, so sorazmerno omejene znotraj sebstva hudodelca in so ločene od njegovega preostanka. Ob sicer nespremenjenih okoliščinah je lažje ponovno ustvariti življenja zmožno različico sebstva z odstranjenimi neosebnimi hudodelstvi kot v primeru nekoga, ki je storil hudodelstva z osebnega položaja.

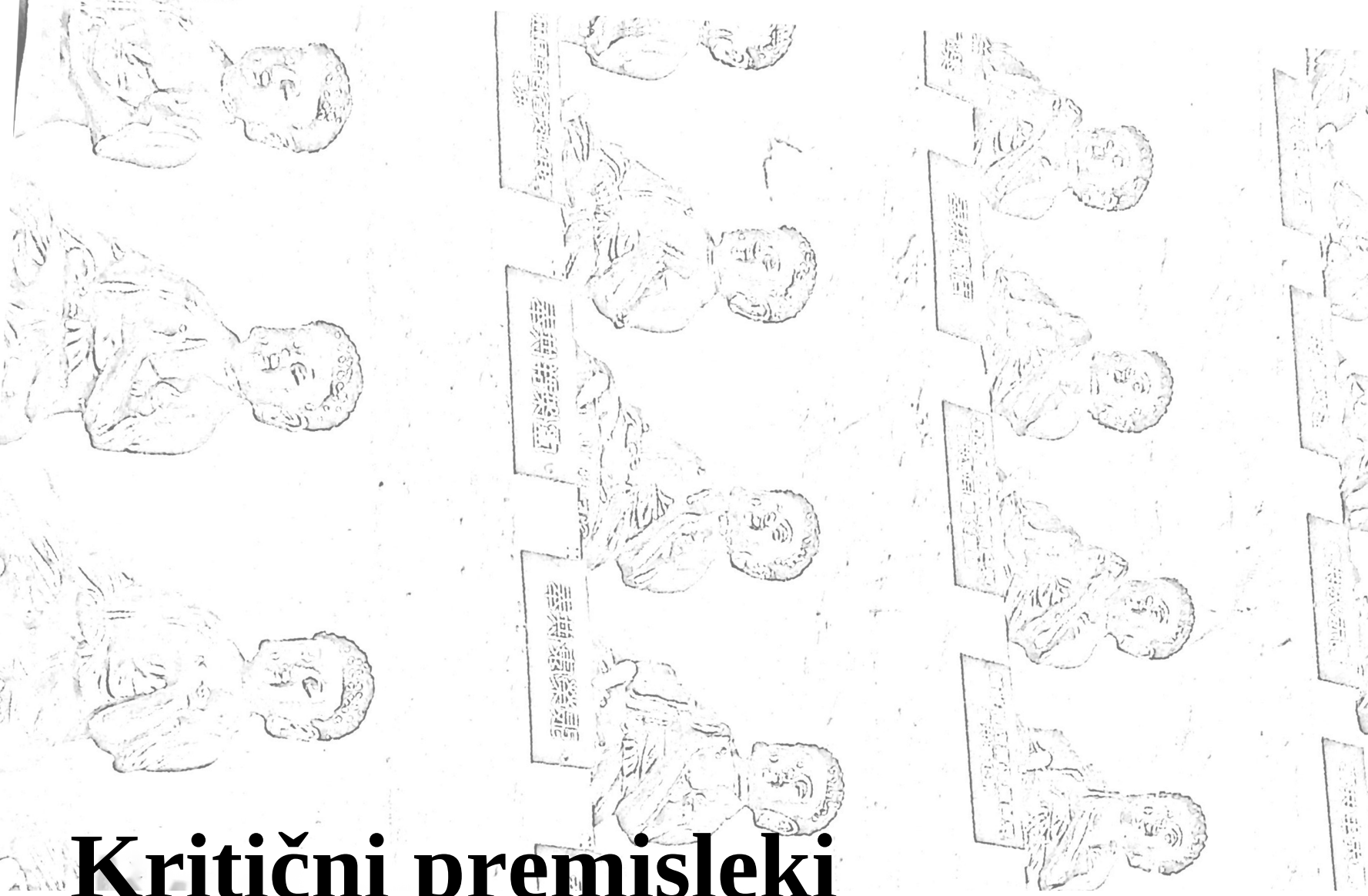
[31] Kljub površinski podobnosti se moja poanta razlikuje od stališča, ki ga kritizira Trudy Govier. Ko uporabi primer Pola Pota, Govier preučuje možnost, da »je v takem primeru moralna oseba določena s svojimi dejanji tako veliko časa svojega življenja, da naposled ne moremo potegniti moralnega razločka med temi grozljivimi dejanji, ki jim je posvetila tako veliko svojega življenja, in osebo; kakršna je« (ravno tam, str. 68). Govier zavrne to linijo sklepanja in dokazuje, da »smo šli predaleč, če vztrajamo, da so nekateri ljudje postali tako neizbrisno zli, da ni nobene možnosti za njihovo moralno spremembo ... Mnoge osebe se spremenijo, spremenijo pa se tudi nekatere osebe, ki so bile krive grozljivega zla«, str. 69. To pa je v bistvu v prihodnost usmerjeno pojmovanje revizijskih praks in, implicitno, odzivnih naravnanosti, ki sem ga kritiziral že prej. Ta pristop ne jemlje dovolj resno pomena še nadaljnje prisotnosti preteklih grozljivosti v življenju osebe in identitete povsem neodvisno od katerihkoli posledičnih sprememb v naravnanostih ali vrednotah osebe. V prihodnost usmerjena sprememba srca sama po sebi ne pojasni, zakaj odzivi na te značilnosti identitete osebe niso več primerni.

[32] Prim. Lang, "Forgiveness«, ki našteje ta in druge dejavnike kot tiste, ki vplivajo na to, ali je dejanje v načelu neoprostljivo. Ni mi povsem jasno, katera teorija naj bi združila te premisleke po njegovem pojmovanju.

Še en končni komentar. Prej sem pripomnil, da so omejitve, za katere se običajno misli, da se nanašajo na odpuščanje, povečini zadeva psihologije žrtve, še posebej njene končne zmožnosti preseči resentiment. To se zdi grobo dejstvo in – glede na vrednost odpuščanja – obžalovanja vredno. Ali so omejitve, ki jih revizijskim praksam vsiljujejo okoliščine hudodelčeve identitete, kakorkoli drugačne? Ali niso tudi one obžalovanja vredni okovi na tistem, kar bi lahko bil blažji in prizanesljivejši svet? To je sitna misel, zato je pomembno podčrtati temeljno razliko med tema dvema množicama omejitev. V nasprotju s psihologijo žrtve je identiteta hudodelca v operacijo revizijskih praks bistveno všteta že od začetka. Da bi to videli, se spomnite, da igrajo odzivne naravnanosti, kakršni sta krivda in resentiment, odločilno vlogo pri določanju odgovornosti osebe in da s takim početjem sodelujejo pri konstrukciji sebstva. Revizijske prakse so torej vključene v to konstrukcijo s postavljanjem meja obsegu ali operaciji odzivnih naravnanosti. Toda njihova zmožnost takega početja je spet omejena z omejitvami, ki temeljijo na identiteti. Glavna poanta je naslednja: konstrukcija sebstva, kot karkoli drugega, mora biti v skladu z nekaterimi imperativi. Ko gradite hišo, ne morete najprej zgraditi strehe. Taki imperativi niso zgolj omejitve podjetnosti, temveč so ravno tako tudi omogočujoče okoliščine. Omejitve, utemeljene na identiteti, katerim so podvržene revizijske prakse, tvorijo del ene same množice imperativov, ki vodijo in omogočajo konstrukcijo sebstev. Odzivne naravnanosti, omejitve, ki jim jih vsiljujejo revizijske prakse in na identiteti utemeljene omejitve, ki omejujejo zmožnost revizijskih praks, da bi končale odzivne naravnanosti, vse to so prepletajoči se deli enega in istega podjetja, podjetja ustvarjanja sebstva ali, kar pomeni isto stvar, da smo nekdo.

Opomba

Za njihove koristne komentarje, bi se rad zahvalil mojim prijateljem in kolegom Brucu Ackermanu, Georgu Fletcherju, Chaimu Gansu, Ruth Gavison, Paulu Hoeberju, Niku Kolodnyju, Andreiu Marmorju, Seanu Shiffrinu in Stevu Sugarmanu kot tudi udeležencem Bay Area Forum for Law and Ethics (BAFFLE) na sestanku na APA – Eastern Division Annual Meeting, in the Law, Philosophy and Political Theory Workshop v Berkeleyju in na simpoziju, na katerem temelji ta knjiga.



Kritični premisleki

Friderik Klampfer
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

O praktični etiki Petra Singerja

Singerjeva *Praktična etika* je eden najboljših uvodov v zapletena moralna vprašanja, pred katera nas postavljajo odločitve o ustvarjanju, krojenju in uničevanju človeških in ne-človeških življenj, sploh. Stališča in argumenti v njej so jasno prepoznavni in razumljivi, tako da jih je mogoče brez težav rekonstruirati in oceniti. Čeravno ni bila napisana s tem namenom, je knjiga zato (tudi) idealen učbenik iz bioetike. Njena tematska širina (ki je ni ta predstavitev niti približno zaobjela) je osupljiva, Singerjevi odgovori in rešitve dovolj kontroverzni, da pustijo le redke bralce ravnodušne, njegovi argumenti pa ravno dovolj sofisticirani, da jih nenaklonjen, a intelektualno pošten bralec ne more odpraviti kar z zamahom roke. Bralcem je pri tem v pomoč avtorjeva redko videna intelektualna poštenost, ko ta brez sleherne zadrege kar sam prizna omejen domet lastnega argumenta, morebitno protiintuitivnost njegovega sklepa ali pa, denimo, težavnost izbire med različnimi različicami utilitaristične etike. Navkljub razmeroma častitljivi starosti knjige pa večina v njej vsebovanih zamisli in argumentov zaenkrat uspešno kljubuje zobu časa. Razprave, ki so jih Singerjeva prelomna razmišljanja če že ne sprožila, pa vsaj pošteno razvnela, so se v času od izida druge, dopolnjene izdaje leta 1993 seveda premaknile naprej, k novim argumentom, razlikovanjem in poudarkom. Ker pa je bil vpliv vseh teh neskončnih filozofskih razprav ne le na sočasni institucionalni, zakonodajni okvir, ampak tudi na, če sem nekoliko patetičen, vest človeštva prej ko ne skromen (edina izjema sta dekriminalizacija aktivne prostovoljne evtanazije v posameznih evropskih državah in pa sprejem zakonodaje, ki varuje blaginjske interese nečloveških živali v živilski in kozmetični industriji ter znanstvenih poskusih), se bralec težko izogne vtisu, da so Singerjeva stališča, argumenti in predlogi ohranili vso svojo svežino in aktualnost.

H knjigi je, tako kot k vsaki drugi, seveda mogoče pristopiti z napačnimi pričakovanji. Zato je na mestu naslednje svarilo. Knjiga ni presek najsodobnejših bioetiških razprav. Kdor se želi poučiti o najnovejših različicah argumenta iz potencialnosti ali o zadnjem stanju razprave na področju populacijske ali okoljske etike, bo moral poseči po novejši, komaj še pregledni literaturi na zadevno temo. Odlike knjige tičijo drugje. *Praktična etika* ostaja zaenkrat še nepresežen zgled za primerjalne prednosti in slabosti dosledne uporabe načel utilitaristične etike in njihovih praktičnih implikacij v tako različnih sferah človeškega življenja, kot so naš odnos do rojstva in smrti, do trpljenja živali, do izkoriščanja naravnih virov, do potreb migrantov in do stiske revnih in bolnih prebivalcev Tretjega sveta. Od bralcev, ki so jim intuitivno bližja deontološka moralna načela in razlikovanja in imajo bolj malo posluha za pozive k vsakokratnemu preštevanju in primerjanju koristi, bo Singerjev dosledno utilitaristični pristop zahteval kar nekaj potrpljenja.

Singerjeva *Praktična etika* pa ni le manifest utilitaristične praktične etike. Je tudi in predvsem vzorno delo reformistične ali revizionistične etike. Sam avtor namreč etike ne razume kot deklo običajne morale, katere primarna naloga je, da pojasni in upraviči kar največ intuitivnih moralnih sodb in da, če je treba, pokrpa tudi očitna neskladja in protislovja, temveč kot njeno kritično refleksijo. Avtor si zato ne beli glave s tem, kje vse in kako zelo njegova stališča odstopajo od ustaljenih, prevladujočih oziroma samoumevnih predstav o tem, kaj je prav in kaj narobe. Kljub načelni brezbrižnosti pa se, če vzamemo za preizkusni kamen moralne teorije (proti)intuitivnost njenih implikacij, Singerjev preferenčni utilitarizem obnese presenetljivo dobro. Širša, laična javnost bo verjetno najtežje prebavila degradacijo, ki jo človeški zarodki, plodovi, anencefalični novorojenci, bolniki v nepovratni komi in druge človeške ne-osebe v Singerjevem moralnem univerzumu doživijo z razvrstitvijo med drugorazredne člane moralnega kluba, po s tem povezano idejo o zamenljivosti oziroma nadomestljivosti nekaterih človeških življenj ter njegov (pogojni) zagovor detomora in evtanazije brez privolitve. Ker pa kritični domet nekaterih svojih najbolj spornih tez vnaprej zameji kar sam, s tem ko jih delegira na raven kritične morale, je kontrast med utilitaristično etiko in običajno moralo nazadnje bolj bled, kot pa se je bralcu nakazoval skozi branje. Rahljanje moralnih spon in izklapljanje še zadnjih moralnih varovalk pred nepovratnim zdrsom človeštva v moralno pogubo je zadnje, kar bi lahko očitali avtorju, kot je Singer. Pa čeprav so tovrstni očitki pogosti in oglušujoči. Če kaj, bo njegova različica morale od-ljudi-za-ljudi za večino bralcev prezahtevna. Ne sili nas namreč le k vnovičnemu premisleku in posledično spremembi nekaterih naših trdno ukoreninjenih stališč in prepričanj, temveč tudi k radikalni spremembi našega življenjskega sloga, ki ni bil le udoben, ampak v svoji udobnosti tudi bolj ali manj samoumeven.

Ključne besede: bioetika, utilitarizem, detomor, evtanazija.

Prva izdaja *Praktične etike* avstralskega filozofa Petra Singerja je izšla že davnega leta 1979. Takoj po izidu je postala klasika sodobne bioetike in je še danes obvezno branje in referenčna točka moralnih razprav o abortusu, evtanaziji, odnosu do revnih, ravnanju z nečloveškimi živalmi in kopici drugih tem. V drugi izdaji, ki je bila objavljena štirinajst let kasneje in po kateri je narejen tudi pričujoči slovenski prevod, je avtor posamezna izvorna poglavja temeljito predelal in dodal nekaj novih, ki delno pokrivajo slepe pege iz prve izdaje (denimo poglavji o etiki migracij in etiki okolja), delno pa precizirajo, poglabljajo, pojasnjujejo in osvetljujejo njegove izvorne teze, stališča in argumente. Po zaslugi naše najprodornejše humanistične založbe, Krtine, lahko slovenska laična in strokovna javnost to sodobno klasiko zdaj prebirata v izvrstnem in tekoče berljivem slovenskem prevodu. Skrajni čas torej, da se o Singerju, tem verjetno najbolj razvpitem, hkrati pa najmanj razumljenem živečem moralnem filozofu, poučimo iz prve roke in ne, kot se je rado dogajalo v preteklosti, iz povzetkov, ki so jih po svojih močeh priredili in za svoje potrebe prikrojili raznovrstni in raznobarvni politični aktivisti in ideološki kritiki. Hkrati je to Singerjeva verjetno najbolj filozofska knjiga. Nikjer drugje (to velja tudi za njegovo edino doslej prevedeno knjigo, *Razmislimo znova o življenju in smrti)* se trdovratnih metafizičnih, epistemoloških in pojmovnih problemov ne loteva s tako vnemo in obsežnim logiškim in pojmovnim orodjem, kakor v poglavjih o

abortusu in uporabi nadštevilnih, »odvečnih« človeških zarodkov za raziskave. Knjiga tako po svoje rehabilitira Singerja ne samo kot vplivnega javnega intelektualca in popularizatorja moralne filozofije, temveč tudi kot prvorazrednega filozofa, ki je s svojo kritiko moralnih samoumevnosti v marsičem oral ledino, ki pa mu je uspelo ob tem ponuditi tudi nekaj svojih izvirnih analiz in rešitev najbolj perečih in zagatnih moralnih problemov. Od preloma tisočletja dalje se namreč čedalje redkeje podaja v abstraktnejše, bolj filozofske vode, na mesto filozofske refleksije pa stopa poljudno, že skoraj publicistično pisanje, ki naj ljudi ozavesti in spodbudi k političnemu angažmaju.[1]

Knjigo uvaja poučno poglavje o tem, kaj etika je oziroma ni. Singer v njem prepričljivo pomete z nekaterimi zgrešenimi laičnimi, pa tudi filozofskimi pojmovanji o značaju te tradicionalne filozofske discipline. Etika ni sistem enostavnih, rigidnih pravil, ki ne bi mogla dohajati zapletenosti življenjskih situacij; še zdaleč nima opraviti primarno, kaj šele izključno s spolnostjo;[2] pa tudi nič subjektivnega in relativnega ni. Tudi z moralnim relativizmom, ki vidi v morali zgolj bolj ali manj zvest vsakokratni odsev ali prerez lokalnih navad in običajev, opravi na hitro. Če je namreč vsebina vsake morale bolj ali manj naključen proizvod lokalno specifične zgodovine in kulture, na čem potem temelji razumska avtoriteta, ki si jo ta lasti nad nami? Moralni relativizem nas zato hitro pripelje v miselno slepo ulico – ne le, da se s tem oropamo edinega učinkovitega orodja za analizo, kritiko in moralno obsodbo krivičnih praks in ustanov v svoji lastni kulturi, moralne sodbe za povrh izgubijo za moralo značilno normativnost in se skrčijo na gole sociološke opise v danem trenutku in v dani skupnosti prevladujočih stališč, norm in vrednot.

Singerjev zagovor utilitaristične etike

Kaj torej etika je? Kako poteka oziroma naj bi potekala etična presoja? Kakšne vlogo igra v njej razum? Osrednjo ali obrobno? Kako je videti razumno utemeljevanje moralnih sodb? V odgovoru na omenjena vprašanja izriše Singer pojmovanje morale, ki je obenem tradicionalno in kontroverzno. Ko sodimo, da je nekaj moralno pravilno ali nepravilno, ali da imamo dober moralni razlog za to, da nekaj storimo ali opustimo, pravi, ne trdimo ne, da bi to radi storili, in ne, da bi nam tako ravnanje koristilo. Da bi neko odločitev ali izbiro upravičili moralno, jo je treba upravičiti ne toliko pred samim seboj, kot nekaj zame

[1] Tu imam v mislih zlasti dva aktivistična priročnika, knjigo *Etika prehranjevanja. Zakaj so naše prehranske odločitve pomembne?* iz leta 2007 in *Življenje, ki ga lahko rešiš* iz leta 2009. Opisani prelom pa se nakazuje že v knjigi *Etika v delovanju. Henry Spira in gibanje za pravice živali*, ki je izšla leta 1999.

[2] Zakaj v knjigi ni obravnavana spolnost? Ker ne sproža nobenih takih filozofsko zanimivih moralnih vprašanj in dilem, ki jih ne bi, recimo, sprožala tudi uporaba avtomobilov. Prej je res nasprotno -da so po varnostni in okoljevarstveni plati vprašanja prevoznih sredstev kvečjemu še bolj pereča. V prepričanju, da je spolnost kot taka moralno nevtralna, se tako pridruži Igorju Primorcu, ki v svoji knjigi *Etika in seks* zapiše: »Nobenega takega moralnega problema ali dileme ni, ki bi jih spolnost sprožala *kot spolnost*.«

koristnega, kolikor pred vsemi drugimi ljudmi, ki jih ta odločitev ali izbira posredno ali neposredno zadeva. Z drugimi besedami, moralno gledišče je po svoji naravi gledišče univerzalne, obče skrbi – sili nas namreč, da pri presoji lastnega ravnanja in ravnanja drugih presežemo sebično skrb za lastne interese in zavzamemo položaj nekakšnega nepristranskega gledalca oziroma idealnega opazovalca, ki priznava »interesom drugih enako težo kakor svojim« (Singer, 2008: 21). To je tradicionalno in ne pretirano sporno pojmovanje o tem, kaj naj bi bilo značilno za moralo in moralno presojo v nasprotju z, denimo, preudarnostjo (čeprav ga Singer malce optimistično pripiše skoraj celotni moralni tradiciji, od svetopisemskega Zlatega pravila preko stoiške ideje univerzalnega naravnega zakona in Kantovega kategoričnega imperativa do britanskih moralistov in, končno, utilitarističnega načela koristi). Singer pa stopi še korak dlje, ko zapiše: »Univerzalni aspekt etike po mojem mnenju ponuja prepričljiv, čeprav ne odločilen razlog za privzetje splošno utilitarističnega stališča« (Singer, 2008: 23). V moralo vgrajena univerzalnost oziroma nepristranskost naj bi, skratka, po njegovem od vseh moralnih teorij najbolje podpirala prav utilitarizem. Toda kako neki naj bi nas nekaj tako abstraktnega in neopredeljivega, kot je moralnemu gledišču inherentna univerzalnost, pripeljalo do nečesa tako konkretnega in določenega, kot je zahteva po maksimiranju skupne koristi?

Z drugimi besedami, kako pridemo od navidez nedolžne in teoretsko nevtralne zahteve po univerzabilnosti moralnih sodb (UNIVERZABILNOST) »Če (moralno) sodiš, da moraš (ali pa smeš) storiti *x v* okoliščinah O, potem doslednost (oz. inherentna univerzabilnost moralnega najstva) zahteva, da sodiš, da mora (ali pa sme) vsakdo ravnati enako v okoliščinah, ki so O dovolj podobne, ki se, skratka, od *O* ne razlikujejo v nobeni obči (tj. neideksirani) lastnosti« do sklepa, ki očitno favorizira čisto določeno moralno teorijo in načelo, namreč a

UTILITARIZEM) je tista edino prava morala po svoji naravi (vsaj v minimalem smislu) utilitaristična, ker da nam v vsaki situaciji predpisuje »potek delovanja, ki bo najverjetneje maksimiral korist vseh vpletenih«?

Singer sklepa takole: »Če privzamem, da morajo biti etične sodbe izrečene z univerzalnega stališča, privzamem tudi, da moji lastni interesi ne morejo, zgolj zato ker so moji, veljati več kakor interesi nekoga drugega. Ko mislim etično, mora biti moja sicer zelo naravna skrb za moje lastne interese razširjena na interese drugih ... Zdaj moram upoštevati interese vseh tistih, ki jih moja odločitev zadeva. To od mene terja, da pretehtam vse te interese in sprejmem takšen potek delovanja, ki bo najverjetneje maksimiral korist vseh vpletenih. Tako moram vsaj na neki stopnji moralne presoje izbrati potek delovanja, ki ima v seštevku najboljše posledice za vse vpletene« (prav tam).

Od univerzabilnosti morale do utilitarizma naj bi nas torej pripeljali trije preprosti koraki: (i) od izključne skrbi za lastne interese do enakega upoštevanja vseh interesov; (ii) od enakega upoštevanja vseh interesov do enake skrbi zanje; in (iii) od enake skrbi za vse interese do maksimiziranja skupne koristi, tj. do prizadevanja, da bi uresničili kar največ interesov kar največjega števila ljudi.

Singerjeva kratka, z velikimi zamahi čopiča izrisana izpeljava utilitarizma iz pojma moral(n)e(ga gledišča) je med recenzenti že ob izidu poskrbela za nekaj vroče krvi. Argument je že skoraj sumljivo preprost in ker je tak, se neizogibno opira na vrsto predpostavk. Vsaj dve taki problematični, a neproblematizirani predpostavki lahko zasledimo: (1) da je moralna skrb zgolj podaljšek preudarne skrbi, v smislu, da imata obe opraviti s človeškimi interesi (z edino razliko v obsegu – medtem ko je za preudarnost značilna pristranska, sebična skrb za lastne interese, je za moralo značilna nepristranska, nesebična skrb za interese vseh vpletenih); in pa da (2) je vse, kar je dobro, dobro (zato, ker je dobro) za nekoga, in vse, kar je slabo, (tako zato, ker je) slabo za nekoga (nič, nobeno dejanje ne more biti dobro ali slabo samo po sebi, neodvisno od svojega pozitivnega oziroma negativnega vpliva na blaginjo nekoga). Enačenje morale s skrbjo za (četudi splošne ali skupne) interese in koristi odpira vrata dvema resnima ugovoroma: (i) da našo pozornost preusmerja na napačen objekt (ker da bi morala moralna skrb primarno in neposredno veljati osebam, njihovim interesom pa le sekundarno in posredno) in pa (ii) da jo brez razloga zoži (če namreč določeno dejanje ne pomaga uresničiti ali onemogočiti kakih interesov, potem je v skladu s Singerjevim merilom moralno nevtralno – toda ali nam množica dejanj, ki so intuitivno napačna, čeprav niso škodljiva, ne daje slutiti, da morajo biti poleg koristnosti in škodljivosti moralno relevantne še kake druge lastnosti vzgibov, značajev in dejanj: pravičnost in krivičnost, krepostnost in pregrešnost, dejstvo, da izražajo pravilno oziroma nepravilno naravnanost do drugih, dejstvo, da spoštujejo oziroma kršijo pravice ali avtonomijo nekoga ipd.)?

Se ni torej Singer z izpeljavo utilitarizma nemara prenaglil? Niti ne. Pri formuliranju svojega sklepa je namreč previdnejši, kot pa mu priznajo neusmiljeni kritiki. Zaveda se, da zmore zahtevo po univerzabilnosti moralnih sodb enako dobro izpolniti tudi veliko z utilitarizmom nezdružljivih moralnih idealov. Utilitaristično stališče torej še zdaleč ni edino, ki izpolnjuje formalni pogoj univerzabilnosti. V spoznanju, da je od univerzalizacije koristoljubnega odločanja do sprejetja utilitarističnega načela koristi samo korak, pa Singer vseeno vidi določeno primerjalno prednost utilitarizma pred konkurenčnimi moralnimi teorijami:

»Utilitaristično stališče je minimalno, je prva stopnja, ki jo dosežemo z univerzalizacijo koristoljubnega odločanja. Če hočemo misliti etično, tega koraka ne moremo preskočiti. Če naj se pustimo prepričati, da bi izstopili iz utilitarizma in sprejeli neutilitaristična moralna pravila in ideale, nam morajo biti za ta nadaljnji korak ponujeni dobri razlogi. Dokler ti niso podani, imamo nekaj razlogov, da ostanemo utilitaristi« (Singer, 2008: 24-25).

In ker sam prepričljivih razlogov za zamenjavo utilitaristične etike s katero od njenih ne-konsekvencialističnih tekmic ne najde, predlaga, da razumemo njegovo knjigo kot »poskus prikaza, kako bi se konsistenten utilitarizem spopadel s številnimi spornimi zadevami« (prav tam). Ta odločitev ima daljnosežne posledice. Bralcem zagotovi enovito in homogeno (kritiki bi verjetno rekli: osiromašeno) moralno vizijo, s čimer jim prihrani moteč moralni

eklekticizem, ki pesti premnoge uvode v bioetiko. Po drugi strani pa si z razvrednotenjem vseh drugih, samostojnih moralnih premislekov (pravičnost, avtonomija, dostojanstvo, pravice, vrline,...) zveže roke in ker utilitarizem, ki je bil na začetku zgolj minimalna morala, tako mimogrede, brez pravega argumenta ustoliči še za edino pravo, samozadostno in celovito moralo, v nejevernih bralcih vzbudi dvom, ali je moralna krajina res tako pusta in enolična kot podoba, ki nam jo izriše v uvodu.[3]

Načelo (moralne) enakosti in njegove implikacije

Če avtor v prvem poglavju dokazuje, da ima morala, podobno kakor preudarnost, primarno ali celo izključno opraviti z interesi (pri čemer se moralno gledišče od preudarnega bistveno razlikuje po dometu – prvo narekuje enako skrb za vse interese, drugo izključno skrb za lastne interese), skuša v drugem svoje pojmovanje moralnega gledišča kot gledišča nepristranske skrbi za interese vseh vpletenih dodatno podkrepiti še s svojevrstnim, »interesnim« tolmačenjem načela moralne enakosti.

O tem, da smo vsi ljudje v temelju moralno enaki, vlada v laični in strokovni javnosti široko soglasje. Ko je treba pojasniti, kako natančno naj razumemo zapoved, da je treba ljudi obravnavati kot moralno enake, pa tudi, na čem točno temelji oziroma kaj nam zagotavlja enak izhodiščni položaj in enako obravnavo pred razsodiščem morale, pa je krhkega soglasja v hipu konec. Ideja o nam vsem skupni človeškosti je sicer simpatična, a tudi nedorečena, pa še poplavi evidence o težko spregledljivih skupinskih in individualnih razlikah med ljudmi le s težavo kljubuje. Drugo poglavje se tako vrti okrog možnih interpretacij in implikacij načela (moralne) enakosti. Da smo vsi ljudje enaki, ne pomeni, da obstaja nek vsem človeškim bitjem skupen nabor zmožnosti in sposobnosti. Bolj kot po teh smo si ljudje podobni po svojih potrebah in interesih. Singer zato načelo enakosti razume normativno in ne opisno – ljudje smo enaki *po moralni plati, v* smislu, da imajo podobni interesi različnih ljudi (pravzaprav vseh živih bitij, ne glede na to, ali ta enoznačno pripadajo človeškemu rodu ali ne) podobno moralno težo. Tudi načelo moralne enakosti se tako nazadnje skrči na, kot je dokazoval v sklepu 1. poglavja, za moralo konstitutivno načelo enakega upoštevanja enakih ali dovolj podobnih interesov. Tako razumljeno nam načelo enakosti nalaga, da moramo pri svojih odločitvah in dejanjih v enaki meri (in v

[3] Singerjev dosledno utilitaristični pristop pa zna bralca občasno tudi prijetno presenetiti. V poglavju, namenjenem okoljski etiki, se tako, denimo, po premisleku izkaže, da je mogoče večino naših dolžnosti glede ohranjanja okolja in smotrne rabe omejenih naravnih virov izpeljati že iz preudarne skrbi za interese sedanjih in prihodnjih generacij ljudi. Slepo, komercialno motivirano izkoriščanje naravnih virov se v tej optiki izkaže za skoraj brez izjeme kratkovidno. Ker so koristi od, denimo, sečnje gozdov, zajezitve rek ipd. skoraj brez izjeme kratkoročne, povzročena škoda pa praviloma dolgoročna (nemalokrat pa celo trajna in nepopravljiva), bo preudarnost – celo če jo omejimo na pristransko skrb za interese pripadnikov človeškega rodu – le izjemoma, če sploh kdaj, dovolila uničevanje celotnih naravnih habitatov v obsegu, kakršnemu smo priča v Južni Ameriki, kjer krčijo pragozdove zaradi pridobivanja novih poljedeljskih površin, ali pa na nekaterih pacifiških otočjih, kjer jih izpodriva množično gojenje sladkornega trsa in podobno dobičkonosnih monokultur.

enakih odmerkih) upoštevati interese vseh vpletenih bitij ne glede na njihovo osebno identiteto, spol, barvo kože, etnično poreklo, čustveno bližino/navezanost, kulturno pripadnost, celo ne glede na njihovo vrstno ali rodovno pripadnost. Morala nam, skratka, nalaga enako nepristransko skrb za interese vseh bitij, tako človeških kot nečloveških (ne pa tudi, kot bomo videli v nadaljevanju, njihove do potankosti enake obravnave). S tem se na razumu utemeljena, verske prtljage osvobojena morala po Singerju začne in konča.[4]

Kateri pa so temeljni človeški interesi, ki jim mora veljati naša primarna skrb in pozornost? Na Singerjevem nekoliko poljubnem seznamu se znajdejo naslednji: interes, da se izognemo bolečini, interes, da razvijemo svoje sposobnosti, interes, da zadovoljimo osnovne potrebe po hrani in zavetju, interes, da navežemo in ohranjamo prijateljske in ljubeče odnose z drugimi ljudmi, in pa interes, da svobodno uresničujemo svoje načrte. Pri tem je dovolj previden, da enakega upoštevanja interesov vseh vpletenih ne pomeša z njihovo enako obravnavo. Načelo enakega upoštevanja interesov ne le da dopušča neenako obravnavo dveh ali več vpletenih oseb, lahko jo celo zahteva. V primeru, ko ena žrtev potresa trpi hude, druga pa precej blažje bolečine, mi pa imamo na voljo samo dve ampuli morfija, nam bo, denimo, narekovalo, da damo obe prvi žrtvi in tako dosežemo stanje, v kateri obe trpita znosne bolečine (raje kot da bi vsaki dali po eno ampulo in bi s tem prvi hude bolečine zgolj nekoliko omilili, medtem ko bi drugo popolnoma osvobodili razmeroma blagih bolečin).

Moralna enakost, kakor jo razume Singer, se torej v prvi vrsti nanaša na izide postopkov in šele posredno na postopke same. Neenaka porazdelitev dobrin je zato čisto legitimna, dokler ljudi izenačuje v tem, kar edino zares moralno šteje, namreč v stopnji (količini?) izpolnjenih preferenc oziroma interesov. Seveda pa preferenčni utilitarizem z zanj značilnim zanimanjem za primerjalno vrednost izidov dejanj ni edini razlog za Singerjevo na prvi pogled presenetljivo strpnost do neenake obravnave. Slednjo nam deloma nalaga že dovolj dobro raziskan fenomen padajoče mejne vrednosti/koristi – ker prinaša enaka količina poljubne dobrine le neznatno korist tistemu, ki je že ima veliko, ogromno pa za onega, ki je ima malo, bi bila njena linearna/enakomerna porazdelitev z moralnega gledišča neoptimalna, ker bi pač skupno korist lahko neprimerno bolj povečali z nelinearno/neenakomerno porazdelitvijo.

Singer se obregne tudi ob z Rawlsom navdihnjeno zamisel, da so socialne razlike med ljudmi sprejemljive zgolj in edino pod pogojem, da izvirajo iz različne uporabe v načelu enakih izhodiščnih zmožnosti. Tak egalitaristični ideal je sicer privlačen, pravi, a žal neuresničljiv. Tudi če bi lahko država po kakovosti bolj ali manj izenačila šole, ki jih otroci obiskujejo, je nemogoče z ukrepi (razen z odvzemom in vzgojo vseh otrok v internatih ali kibucih) izenačiti domače okolje, ki je za ene otroke precej bolj spodbudno kot za druge; pa tudi če

[4] Julia Annas mu tu očita, da s tem ko moralno gledišče skrči na nepristransko skrb za interese vseh vpletenih, povsem spregleda ali pa vsaj zavestno odrine v drugi plan zanjo veliko bolj značilno skrb za same osebe oziroma bitja, ki so nosilci teh interesov. Samo tako se mu lahko nazadnje, sklene nekoliko privoščljivo, pripeti paradoks, da sklicujoč se na univerzalno moralo zapove skrb za interese nečloveških živali, hkrati pa s taisto moralo legitimira njihovo nadaljnje pobijanje (pod pogojem, da je neboleče).

bi nam to uspelo, bi se še zmeraj pokazale posledice razlik v gensko pogojenih sposobnostih, denimo v agresivnosti, inteligenčnem količniku, prostorski zaznavi, govornih sposobnostih ipd. Boljše plačilo za računalniško programiranje in slabše za čiščenje pisarn pomeni po njegovem nagrado za višji inteligenčni količnik, skratka za nekaj, za kar nimamo nobenih posebnih zaslug in po čemer se bomo vedno do neke mere razlikovali, in zato je taka plačilna lestvica diskriminatorna in krivična.

Singer zato predlaga, da bi plačilo oziroma dohodek namesto po prirojenih sposobnostih raje odmerili ali po potrebah ali pa po prizadevanjih ljudi. V skladu s tem predlogom bi bili bolje plačani vsi tisti, ki delajo na zgornji meji svojih sposobnosti, ne glede na to, kako sposobni so. Singer pa ni kak od realnosti odtujen utopist ali fantast. Povsem jasno mu je, da vodi tudi do uresničenja tega političnega ideala trnova in vijugasta pot, posuta s pastmi – če bi namreč zdravnike plačevali enako kot kurjače v eni sami državi, si bodo ti raje poiskali delo v tujini, kjer jih bodo plačali neprimerno bolje; v zasebnem sektorju, kjer država nima nobenih pristojnosti pri določanju višine dohodka, lahko pa zaslužek v določeni meri prerazporeja z davki, pa bi bila taka prizadevanja sploh obsojena na propad, ker so tovrstni ukrepi kontraproduktivni – bolj ko višamo davke za premožnejše, bolj narašča delež davčnih utaj. Prevajanje abstraktnega ideala moralne enakosti v nekoliko konkretnejše ukrepe politične in ekonomske politike (porazdelitev moči in pooblastil, udeležba na oblasti, dostop do skupnih, javnih dobrin: zdravstvene nege, izobrazbe, službe, javnih funkcij ipd., porazdelitev premoženja in dohodkov, odprava različnih vrst suženjskih, izkoriščevalskih in zatiralskih odnosov, davčni sistem,...) se tako izkaže za miselno naporno delo, kjer dobronamerna moralna reforma vedno znova trči ob kompleksno družbeno stvarnost in kjer se nam iskanje bližnjic in preprostih rešitev hitro maščujeta.

Vrednost človeškega življenja in napačnost ubijanja odraslih človeških oseb

Osrednji del knjige tvorijo 4., 5., 6. in 7. poglavje. V njih skuša Singer pojasniti, zakaj je narobe ubijati ljudi, zakaj je od vseh bitij najbolj problematično ubijanje odraslih človeških oseb in zakaj bi morali najprej temeljito razmisliti, nato pa enkrat za vselej opustiti tradicionalno moralo z njenim brezpogojnim in brezizjemnim zavračanjem splava, detomora in evtanazije ob hkratni strpnosti do trpinčenja in ubijanja ne-človeških živali. Ker so bila prav ta stališča ob izidu knjige, še bolj pa po njenem prevodu v nemščino v drugi polovici osemdesetih let prejšnjega stoletja predmet žolčnih polemik in celo vzrok za nasilne proteste in demonstracije, jim bom v nadaljevanju posvetil nekaj več pozornosti.

V tradicionalni morali poteka moralna ločnica med človeškimi bitji, ki uživajo polno moralno varstvo od spočetja (ali vsaj rojstva) do smrti, na eni in vsemi drugimi, ne-človeškimi bitji, ki so nam v različnih koristnih vlogah, kot prehranski vir, delovna orodja ali objekt proučevanja in eksperimentiranja, bolj ali manj prosto na voljo, na drugi strani. Toda izrazi »človek«, »človeško bitje« in »človeško življenje« imajo, pravilno opozarja Singer, dvojen pomen:

označujejo lahko pripadnika vrste homo sapiens (tovrstno rodovno pripadnost potrdi ali ovrže preprosta analiza kromosomov v celicah zadevnega organizma) ali pa bitje s točno določenimi značilnostmi (samozavedanje, razumnost, odnos do preteklosti in prihodnosti, sporazumevanje, navezovanje stikov, inteligenca ipd.). Singer z »osebo« razume »razumno in samozavedajoče se bitje«. Če izraz razumemo tako, se težko izognemo priznanju, da se razred ljudi in razred oseb prekrivata le delno – kar nekaj ljudi, torej pripadnikov rodu homo sapiens je, ki niso osebe, ker jim manjkata tako razum kot sposobnost samozavedanja, in verjetno nič manj tistih bitij, ki v biološkem smislu sicer niso ljudje, imajo pa bistvene značilnosti oseb.

Biološka dejstva, vključno z mejo med človeškim rodom in drugimi živalskimi vrstami, so za Singerja moralno nepomembna. Kdor meni, da je nedopustno ubijati ljudi preprosto zato, ker so (v biološkem smislu) ljudje, da pa smemo iz dokaj trivialnih razlogov ubijati vsa druga, ne-človeška bitja, ker ta pač niso ljudje, ker torej ne pripadajo človeškemu rodu, ni veliko boljši od rasista, ki meni, da imajo pripadniki njegove rase neprimerno več pravic kakor pripadniki drugih ras preprosto zato, ker pripadajo njegovi rasi. Specizem in rasizem sta enako zavržni obliki arbitrarne pristranskosti. Tovrstno privilegiranje članov lastnega rodu ni nič bolj utemeljeno in zato nič bolj opravičljivo od privilegiranja pripadnikov lastne rase. In tako kot moralna ločnica ne poteka po meji, ki ločuje človeške rase (če je to seveda sploh plodna znanstvena kategorija), se slabo ujema tudi z mejami med biološkimi vrstami. Singer zato predlaga, da jo zarišemo drugje, med vsemi osebami na eni in vsemi ne-osebami na drugi strani – medtem ko uživajo prve polno moralno varstvo, vključno s pravico do življenja, so druge deležne precej bolj okrnjenega varstva.[5]

Singer tako ohrani hierarhičen moralni univerzum, le da v njem temeljito premeša vloge. Prvorazredno članstvo v moralnem klubu dodeli vsem osebam, nečloveškim enako kot človeškim, z drugo- in tretjerazrednim položajem pa se morajo sprijazniti vse ne-osebe, tako človeške kot ne-človeške. Prepad med enimi in drugimi je globok in pride najbolj očitno do izraza pri odnosu do njihovega ubijanja – medtem ko je naklepen uboj polnokrvne osebe (vsaj proti njeni volji) težko ali sploh nemogoče upravičiti, nam za upravičenje uboja neoseb (pod pogojem, da umrejo neboleče smrti) zadoščajo že razmeroma trivialni razlogi. Ali ni to novo razvrščanje živih bitij na bolj in manj dragocene, bolj in manj zaščitene enako samovoljno, kot je bilo tradicionalno? Kaj bi lahko bilo posebej sporno na uboju osebe, kaj je tisto, zaradi česar je uboj (človeške)

osebe, denimo odraslega človeka, vsaj praviloma, če že ne vedno bolj sporen od uboja ne-osebe, na primer človeškega zarodka?

Singer ponudi štiri možne odgovore. Uboj negativno vpliva na blaginjo drugih človeških oseb oziroma ljudi (klasični utilitarizem);

onemogoči izpolnitev žrtvinih preferenc in načrtov glede prihodnosti (preferenčni utilitarizem);

[5] V primeru zavestnih, čutečih bitij brez sposobnosti samozavedanja se ta skrči na eno samo pravico, namreč pravico do tega, da jim po nepotrebnem ne prizadenemo bolečine.

žrtvi krši pravico do življenja, ki jo imajo zgolj in samo osebe kot bitja, sposobna dojemanja samih sebe kot časovno razsežnih bitij (Tooley);

grobo poseže v avtonomijo žrtve, je izraz njenega skrajnega zanikanja in nespoštovanja.

Razlaga pod (1) sloni na naslednji ideji – edino osebe se zavedajo lastne preteklosti in prihodnosti in oblikujejo želje v zvezi s slednjo, ki bodo ostale v primeru predčasne, nasilne smrti nezadovoljene. Ta razlaga pa je pomanjkljiva. Hedonistični utilitarist namreč ne bo videl nič slabega v neizpolnitvi želja po prihodnosti, ker žrtev tega razočaranja ne bo doživela in zaradi njega ne bo trpela. Utilitarist lahko še vedno trdi, da je uboj napačen, ker nas prikrajša za prihodnje ugodje, le da na ta način ne more pojasniti, kaj je posebej sporno na ubijanju *oseb*. Moralno ločnico med osebami in ne-osebami lahko klasični, hedonistični utilitarist ohrani le v primeru, da bodo za uboj prej ali slej izvedeli drugi ljudje, ki jim bo to nagnalo strah v kosti. Ali pa v primeru, da utilitarizem dejanj zamenja z utilitarizmom pravil in poišče dobre utilitaristične razloge, zaradi katerih bi se bilo dobro vzdržati ubijanja oseb vedno in brez izjeme, tudi tedaj torej, ko posamičen uboj zaradi zagotovljene tajnosti ne bi povečal skupne količine bolečine in trpljenja na svetu. Je pa malo čudna njegova trditev, da je po merilih preferenčnega utilitarizma uboj osebe napačen, kadarkoli onemogoči izpolnitev katere od žrtvinih preferenc v zvezi s prihodnostjo (Singer celo govori o »preferenci glede svojega prihodnjega obstoja«), ne da bi hkrati izpolnil kako drugo (enako ali bolj pomembno?) preferenco. Drug, bolj resen očitek predlogoma pod (1) in (2) bi bil, da so tovrstne utilitaristične razlage že na prvi pogled nepopolne. Ubijanje bi moralo biti nedopustno zaradi tega, kar smrt naredi žrtvi, oziroma tega, za kar jo prikrajša – psihološka škoda, ki bi jo utegnili zaradi uboja utrpeti drugi, lahko igra v tej zgodbi kvečjemu stransko, nikakor pa ne glavne vloge. Preferenčni utilitarizem se ne izkaže za veliko bolj obetavno alternativo – če bi bilo ubijanje res nedopustno primarno ali izključno zato, ker žrtvi onemogoči uresničiti preference, ki jih je oblikovala v zvezi z lastno prihodnostjo, ali ne bi s tem prižgali zelene luči za uboj vseh oseb brez posebnih preferenc glede svoje prihodnosti? Še več, čemu neki bi sploh, kdorkoli verjel, da je onemogočanje tovrstnih preferenc nekaj najhujšega, kar nas lahko doleti, ko pa niso te preference v primerjavi z drugimi, razmeroma trivialnimi preferencami nič posebnega?

S tem pa za utilitaristične teorije še ni konec vseh muk. Tudi v populacijski etiki, se zdi, se utilitaristi različnih barv težko izognejo nekaterim neprijetnim zagatam in zadregam. Klasični utilitaristi verjamejo, da smo dolžni v vsem, kar počnemo, kar najbolj povečati skupno količino ugodja, sreče ali zadovoljenih preferenc v svetu. To dolžnost lahko izpolnimo na dva osnovna načina:

tako da povečamo število (minimalno, dovolj, ravno prav) prijetnih življenj ali pa tako da naredimo že obstoječa življenja prijetnejša.

Za klasičnega utilitarista sta obe poti vsaj na prvi pogled moralno enakovredni – dokler obe vodita do enakega povečanja skupne količine ugodja, ni nobenega razloga, zakaj bi dal ta eni prednost pred drugo. Izbira med prvim, tako imenovanim totalnim utilitarizmom, ki v enačbi enako upošteva izpolnitev

preferenc že obstoječih in na novo ustvarjenih bitij, in drugim, tako imenovanim utilitarizmom predhodne eksistence, ki daje izpolnitvi preferenc že obstoječih bitij odločilno prednost pred izpolnitvijo preferenc novoustvarjenih bitij, se zdi v celoti stvar okusa, o okusih pa se, kot pravi znan pregovor, ne razpravlja. Brž ko si ogledamo njune implikacije, pa se zadeva močno zaplete. Vsaka od navedenih različic utilitarizma nas namreč pripelje do drugačnega, a zato nič manj protiintuitivnega sklepa. V skladu s prvo, totalnim utilitarizmom, bomo, denimo, dolžni spočeti in roditi vsakega otroka, o katerem bomo lahko z določeno gotovostjo predvidevali, da bo živel dovolj prijetno življenje. To pa še ni vse. Kot je prepričljivo dokazal Derek Parfit, mora totalni utilitarist požreti še en protiintuitiven, kar malce »odvraten sklep« *[a repugnant conclusion]* – priznati mora, da obstaja za vsak svet z manj prebivalci, ki uživajo zelo prijetna življenja, nek alternativni, precej bolj naseljen svet, v katerem so življenja ljudi ravno še nad mejo znosnosti, nadalje, da je ta drugi svet, merjeno z vatli totalnega utilitarizma, boljši od prvega, in končno, da smo zato moralno dolžni prvi svet postopoma spremeniti v drugega. A tudi z utilitarizmom predhodne eksistence so resne težave. Vsaj na prvi pogled namreč podpira protiintuitivno sodbo, da ni nič narobe z zavestnim spočetjem in rojstvom otroka s klavrnimi življenjskimi obeti, tudi tedaj ne, kadar bi lahko namesto njega spočeli in rodili otroka obetavno prihodnostjo.[6] Utilitaristu ostaja v tolažbo spoznanje, da vlada običajni, predfilozofski morali v zvezi s populacijsko etiko še neprimerno več; zmeda (glej spodnji seznam intuicij).

Singer je optimist in verjame, da je mogoče celo vrsto navidez raznorodnih, celo nezdružljivih intuicij pojasniti z (od Shakespearja sposojeno) metaforo življenja kot potovanja (življenja krhka barka na negotovi poti), s čimer bi v populacijsko etiko vnesli nekaj prepotrebnega miselnega reda:

zakaj Parfitovi nosečnici ravnata narobe, če ne preprečita prizadetosti, ko bi jo lahko (ker pošljeta svoja otroka na potovanje s slabšimi obeti za uspeh, kot bi jih ta dva lahko sicer imela);

zakaj zavestna bitja lahko nadomestimo, onih, ki se ob tem še zavedajo samih sebe kot časovno razsežnih bitij, pa ne (??);

zakaj ni narobe, če ne spočnemo otroka, ki bi živel v celoti gledano prijetno življenje (ker tak popotnik še ni naredil nobenih načrtov in si zastavil nobenih ciljev);

[6] Do omenjene sodbe naj bi nas privedlo naslednje sklepanje: utilitarizem predhodne eksistence zanika, da bi nam dejstvo, da bo otrok, ki bi ga lahko spočeli, živel prijetno življenje, dovolj dober razlog za njegovo spočetje; toda če prihodnje prijetno življenje ni dovolj dober razlog za spočetje otroka, potem tudi njegovo prihodnje neprijetno življenje ne more biti zadosten razlog proti njegovemu spočetju. Vendar pa sklepanje z »prihodnje prijetno življenje ni zadosten razlog za spočetje« na »prihodnje klavrno življenje ni zadosten razlog proti spočetju« ni veljavno. Lahko namreč hkrati verjamemo, da paru, ki ne načrtuje otroka, dejstvo, da bi lahko spočel otroka, ki bi živel srečno življenje, ne priskrbi zadostnega razloga za njegovo spočetje, in pa da paru, ki načrtuje otroka, dejstvo, da bi ga čakalo klavrno življenje, priskrbi zadosten razlog za to, da tega otroka ne spočne. To se lepo ujema z intuicijo velike večine ljudi, da se prvi par z nespočetjem ne bi pregrešil zoper moralo, drugi s spočetjem pa, in z enako razširjeno predstavo, da nam morala sicer ne zapoveduje ustvarjati srečnih ljudi, da pa od nas vseeno zahteva, da moramo, če jih že ustvarjamo, po najboljših močeh poskrbeti, da bodo (lahko) srečni.

zakaj je narobe spočeti otroka s klavrnimi življenjskimi obeti (ker ga pošljemo na potovanje, na katerem sta mu usojena kronično nezadovoljstvo in nenehno razočaranje);

zakaj je bolj narobe ubiti mladostnika kakor novorojenca ali starostnika (novorojenec še ni izdelal načrtov, ki bi mu jih lahko s predčasno prekinitvijo potovanja pokvarili, medtem ko je starostnik večino svojih načrtov ali že uresničil ali pa je enkrat za vselej zamudil priložnost, da jih uresniči).

Vsi Singerjevi odgovori pa niso enako prepričljivi. Vzemimo anencefaličnega otroka, to je otroka, ki se je rodil praktično brez možganov. Tak otrok ne bo imel nobenih preferenc, ki bi ostale nezadovoljene (tako da ni jasno, kakšen dolg, ki ga ne moremo poravnati, naj bi vknjižili v moralni register, ko ga zavestno ustvarimo), pa tudi nobenih popotnih načrtov in ciljev ne, ki mu bodo nujno spodleteli. Ne vidim, kako bi lahko z modelom moralnega registra ali s prispodobo o življenju kot potovanju ustrezno pojasnili našo trdno intuicijo, da bi se bilo spočetju in rojstvu takega otroka najbolje izogniti.

Našega odnosa do ne-človeških živali, vključno z njihovim ubijanjem, ne ureja eno samo moralno načelo, ker so živali preprosto preveč različne. Singer postavi moralni zid med samozavedajoče se živali, ki jim dolgujemo enako varstvo pred ubijanjem kot umsko prizadetim ljudem s podobnimi mentalnimi sposobnostmi, in zgolj zavestne živali, ki si z nami delijo interes za izogibanje bolečini (kar jih naredi upoštevanja vredne), ne pa tudi za nadaljnji obstoj. Zavestne živali so zato zamenljive – dokler velja, da smo njihovo prijetno življenje prekinili na neboleč način, lahko izgubo njihovega življenja enakovredno nadomestimo tako, da ustvarimo druge živali z enako ali podobno prijetnim življenjem, ki ne bi bila obstajala, če ne bi bili hoteli z njo nadomestiti živali, ki je po naši volji prenehala obstajati. To (ob predpostavki, da se ne zavedajo sebe kot časovno razsežnih bitij) upravičuje pašno vzrejo piščancev za zakol (ne pa tudi industrijske, pri kateri živali trpijo stres in bolečine) in morda pobijanje še kakih drugih zavestnih/čutečih, ne pa tudi zavedajočih se živali zaradi koristi ljudi. Razen tega dopušča ubijanje živali, vzrejenih za zakol, če jim le življenje odvzamemo na kar se da neboleč način. V tem primeru pa mora biti mogoče meso in živalske proizvode pridelati in uživati na moralno neoporečen način.[7]

To je ena od redkih točk, na katerih je sodobna filozofska teorija pretrgala spone s Singerjevim preferenčnim utilitarizmom in postavila zahteve po radikalni spremembi našega odnosa do živali na nove temelje, medtem ko si je sočasni aktivizem zastavil nove, bolj ambiciozne cilje. Kakorkoli radikalni so bili morda Singerjevi pozivi videti pred tremi desetletji, nazadnje se iztečejo v zahtevo po izboljšanju kakovosti življenja služnih živali. Do ideje, da nam morala narekuje, naj jih dokončno osvobodimo iz služnosti ljudem, ostaja namreč Singer do današnjega dne ambivalenten. Za mnoge zagovornike pravic živali je njihova vsaj minimalna blaginja v razmerah prisilnega služenja preprosto premalo ambiciozen cilj. Ti se v imenu pravic živali ne zavzemajo za povečanje kletk, temveč zahtevajo njihovo izpraznitev *(»not bigger cages, but empty cages«)*.

[7] Singerje načela svoje »etike prehranjevanja« podrobneje razdelal v knjigi z naslovom *Etika prehranjevanja. Zakaj so naše prehranske odločitve pomembne* iz leta 2007.

Prihodnost bo pokazala, kdo bo v tem razgretem spopadu nazadnje slavil, »dobrotniki« ali »osvoboditelji« živali.

Splav in moralni status zarodka in plodu

Konzervativnega argumenta proti splavu:

Narobe je ubiti nedolžno človeško bitje.

Zarodek je nedolžno človeško bitje.

Torej je narobe splaviti.

se Singer loti tako, da opozori na dvoumnost izraza »človeško bitje« – če z njim mislimo človeško osebo, je prva premisa resnična, druga pa neresnična (zarodek ni nedolžna človeška oseba, saj ni razumen in se ne zaveda samega sebe); *če* z njim označujemo pripadnika vrste homo sapiens, pa je druga premisa sicer resnična, zato pa postane problematična prva premisa (vse prej ko samoumevno je, da če ljudi ne smemo ubijati, potem je to zato, ker pripadajo čisto določeni biološki vrsti homo sapiens – pripadnost človeškemu rodu je po Singerju enako malo moralno pomembna kot pripadnost beli rasi).

Če pogledamo dejanske lastnosti človeškega plodu, pravi Singer, bomo videli, da se pri tistih, ki so edino moralno pomembne (zavest, samozavedanje, sposobnost čutiti bolečino in ugodje, razumnost, avtonomija), ta odreže precej slabše od, denimo, telet, prašičev ali celo zasmehovanih kokoši, medtem ko merjen po enakih merilih človeški zarodek ne dohaja niti rib.

Glede uporabe plodovnega tkiva se Singer zavzame za kar največjo svobodo odločanja nosečnice, ki je pripravljena splaviti, da bi ga priskrbela, oziroma ženske, ki je pripravljena iz istega razloga zanositi, in zavrača pokroviteljske zakone, ki ženskam omejujejo svobodo odločanja bodisi z namenom, da preprečijo porast števila splavov, ali pa z izgovorom, da ženske na tak način varujejo pred pritiski in izkoriščanjem. Je pa zanimivo, da se komercializaciji in prodaji plodovnega tkiva postavi po robu z vsaj na prvi pogled neutilitarističnim argumentom. Izbira med socialno politiko, ki temelji na solidarnosti sorodnikov in tujcev z bolniki, in socialno politiko, ki temelji na tržnih načelih, pravi, je izbira med dvema tipoma družbe, od katerih je prvi iz cele vrste razlogov bolj zaželen od drugega – upreti se je treba, pravi, komercializaciji vseh vidikov našega vsakdanjega življenja?! Toda čemu neki bi se utilitarist spotaknil ob vseobsegajočo komercializacijo? Seveda je mogoče, da se bo po tehtnem premisleku izkazalo, da je komercializacija škodljiva in da se moramo zato njenemu vdoru na vsaj nekatera področja našega življenja (reprodukcija, medosebni odnosi, politika,...) upreti, če želimo povečati skupno količino ugodja v svetu. A tak sklep bi bilo treba podpreti s samostojnim argumentom, ki pa ga bomo pri Singerju iskali zaman.

Detomor

Argumenti v prid splavu so, priznava Singer, *eo ipso* tudi argumenti v prid detomoru oziroma uboju novorojencev.[8] Ti se namreč v moralno relevantnih lastnostih – zavedanju samega sebe, sposobnosti čutenja bolečine, razumnosti, sposobnosti navezovanja stikov ipd. – ne razlikujejo (bistveno) od plodu. Doslednost zato od nas zahteva, da če ne priznavamo interesa za nadaljnji obstoj (in na njem temelječe pravice do le-tega) plodu, ga bomo prisiljeni odreči tudi novorojencu.

To samo po sebi ne bi bilo tragično, če bi lahko detomoru ugovarjali iz drugih razlogov. Težava nastopi, ker se zdi, da v primeru novorojencev eden za drugim odpadejo tudi vsi preostali pomisleki, ki jih imamo v zvezi z ubijanjem odraslih človeških oseb:

ubijanje novorojencev ne bo povzročalo vsesplošnega strahu, ker bo v času, ko bomo postali sposobni tako grožnjo dojeti, vsak od nas že prestar, da bi ga lahko omenjena praksa še ogrožala (klasični utilitarizem);

novorojenci nimajo nobenih preferenc in načrtov glede prihodnosti, ki bi jim jih onemogočili zadovoljiti in uresničiti (preferenčni utilitarizem);

novorojenci nimajo pravice do življenja, ki bi jim jo z ubojem kratili, ker se niso sposobni dojemati kot časovno razsežna bitja (Tooley);

novorojenci niso avtonomna bitja, zato njihovega ubijanja ne moremo obsojati z argumentom, da bi z odvzemom življenja nedopustno kršili njihovo avtonomijo.

Novorojenci tako po svojem moralnem statusu v ničemer ne odstopajo od drugih zavestnih bitij, ki jim manjka sposobnost samozavedanja. Brez predstave o lastni prihodnosti jim namreč manjka želja po prihodnjem obstoju, brez želje interes in brez interesa pravica. Ker niso avtonomna bitja, se z ubojem tudi ne moremo pregrešiti zoper njihovo avtonomno voljo.

»Novorojenci so čuteča bitja, ki nimajo ne razuma ne samozavedanja. Če novorojence obravnavamo same po sebi, torej neodvisno od drže njihovih staršev, in upoštevamo, da pripadnost človeški vrsti nima nobenega vpliva na moralni status, morajo glede usmrtitve zanje veljati ista načela kakor za živali, ki so čuteče, vendar niso razumne in se ne zavedajo samih sebe« (Singer 2008: 177). Zgornji odlomek je dober kandidat za najbolj kontroverzno misel celotne knjige. Iztrgan iz konteksta razprave in brez naknadnih oslabitev bi utegnil

Singerju celo nakopati očitek, da si njegova razmišljanja sploh ne zaslužijo oznake »etična«. Kaj, se bo verjetno vprašal za Singerjevo pamet in lastno moralno integriteto zaskrbljen bralec, bi sploh lahko motiviralo tako moralno pošastno trditev? Kakšno sklepanje neki bi nas lahko privedlo od bolj ali manj neproblematične premise, ki ugotavlja, da so novorojenci čuteča, ne pa tudi že razumna in sebe zavedajoča se bitja, do skoraj neverjetnega sklepa, da jih

[8] To seveda ne velja za tiste, ki vidijo moralno pomembno razliko med človeškim plodom in novorojencem v dejstvu, da se je drugi že rodil, prvi pa še ne. Singerju ta izhod iz zagate ni na voljo, ker vztraja, da se s porodom spremeni le fizična lokacija zadevnega bitja (prej je bilo v materinem telesu, zdaj je zunaj njega), ta pa ne more biti moralno pomembna.

smemo zato podobno kot katerokoli drugo zavestno žival ubiti iz razmeroma trivialnih razlogov. A Singer ima tudi tokrat v roki solidne (čeprav ne nujno zmagovalne) karte. Splošno sprejeto »resnico«, po kateri imajo novorojenci enako pravico do življenja kot mladostniki ali odrasle osebe, zavrne s pomočjo naslednjega argumenta, ki si ga izposodi od Michaela Tooleya in s katerim ta dokazuje, da imajo pravico do življenja zgolj in samo osebe, bitja torej, ki jih krasita razum in sposobnost samozavedanja.

Vsakič, ko A-ju kratimo pravico do *X-a*, onemogočamo neko njegovo željo po X-u.

Oziroma (1*) Ni pravice brez ustrezne želje.

Pravica do življenja je pravica do svojega nadaljnjega obstoja.

Pravice do življenja torej ne more imeti, kdor si ni sposoben želeti svojega nadaljnjega obstoja kot samostojne entitete.

Tovrstno željo so po definiciji sposobne oblikovati samo osebe.

Torej lahko edino osebe uživajo pravico do življenja (in ker novorojenci (še) niso osebe, tudi pravice do življenja nimajo).

Zgornji argument pa ni brez pomanjkljivosti. Dve še posebej bijeta v oči. Prva je specifično pojmovanje (temelja) pravic, na katero se opira, druga pa nevarnost, da so premise argumenta premočne in da zato argument dokazuje preveč. Naj pričnem od zadaj. Če zarodku in plodu odrečemo pravico do življenja z argumentom, da si nista sposobna želeti/oblikovati preference do svojega prihodnjega obstoja, brez katere da take pravice pač ni, potem bomo, se zdi, prisiljeni do pike enak sklep sprejeti tudi v zvezi z novorojenci. Zgornji argument, ki je bil sicer izvorno zamišljen kot podpora splavu, tako bolj ali manj avtomatično, po logiki stvari, priskrbi moralno legitimnost še detomoru oziroma uboju novorojencev, to pa je že cena, ki jo bodo pripravljeni plačati le redki zagovorniki pravice do splava. Prvi očitek je še resnejši. Celoten argument namreč stoji in pade s prvo premiso. Ta pravi, da pravice do poljubnega X-a ni mogoče imeti brez ustrezne želje po X-u oz. preference do X-a. A zakaj neki bi sploh sprejeli tako specifično pojmovanje pravic, še zlasti, če vemo, do kako protiintuitivnih sklepov (lahko) vodi? Ali ne bo nasprotniku vedno na voljo preprosta moorovska strategija – da namreč argument zavrne z utemeljitvijo, da nam je neresničnost sklepa precej bolj samorazvidna od domnevne resničnosti premis, ki naj bi ga podpirale? Tudi če govorijo v prid omenjeni povezavi med pravicami in preferencami tehtni neodvisni razlogi – in taki razlogi nedvomno obstajajo[9] –, ali jih ne bi veljalo v luči opisanih težav še enkrat temeljito premisliti in prevrednotiti? In končno, zakaj bi verjeli, da so pravice sploh odvisne od nečesa tako naključnega, kot so naše preference do različnih stvari? Kako sploh lahko preference, ki so preprosto (vsaj za aktualne preference to

[9] Tooleyjev argument najdete v knjigi *Splav in detomor (Abortion and Infanticide*, Oxford, 1983). Slovenski bralec najde lep primer zagovora in uporabe takega preferenčnega pojmovanja pravic v Joel Feinberg, »Pravice živali in prihodnjih generacij«. *Analiza*, 1/1 (1997), str. 139-150 in John Harris, *Vrednost življenja: uvod v medicinsko etiko*, Ljubljana: Krtina, 2002.

velja) en vidik psihološke danosti in/ali konstitucije, utemeljujejo sfero normativnega in preskriptivnega, pravil in dolžnosti?

Uboj (usmrtitev) telesno in umsko prizadetih otrok

Ker običajni zadržki do ubijanja ljudi v primeru, ko se otrok rodi hudo prizadet, odpadejo, postane edini upoštevanja vreden, odločilen dejavnik pričakovana kakovost otrokovega življenja. Kot primer življenja, ki ga ni vredno živeti z vidika subjekta samega, navaja Singer spino bifido, ki je v težjih oblikah povezana s paralizo udov, inkontinenco in umsko prizadetostjo, kot primer precej neprijetnega, a v celoti gledano kljub vsemu še znosnega življenja pa hemofilijo. V prvem primeru se oba, totalni preferenčni utilitarizem (TPU) in utilitarizem predhodne eksistence (UPE) strinjata, da je za takega otroka najbolje, da mu pomagamo umreti brez dodatnega trpljenja. Primer hemofiličnega novorojenca je bolj zapleten. UPE njegovo usmrtitev prepoveduje, ker tak novorojenec že obstaja in ker mu bo njegovo življenje zelo verjetno prineslo več ugodja kot trpljenja. Implikacije TPU-ja pa bodo, nasprotno, odvisne od alternativ – če bo v primeru njegove smrti tega otroka nadomestil drug otrok z boljšimi življenjskimi obeti (ob dodatnem pogoju, da mati zdravega »nadomestnega« otroka ne bi ustvarila, če bi bila prisiljena obdržati hemofiličnega otroka in skrbeti zanj), ga smemo ubiti, sicer pa ne. Podobno velja za novorojence z Downovim sindromom, katerih življenja so lahko čisto prijetna (kot so pač življenja majhnih otrok), ki pa jih ženske, če je taka diagnoza potrjena v času nosečnosti, redno splavljajo. Plodove torej že obravnavamo kot zamenljive in nadomestljive, zakaj, se vpraša Singer, ne bi tudi novorojencev?

»Ko postane življenje novorojenca tako nesrečno, da ga z notranjega zornega kota bitja, ki naj bi to življenje živelo, ni vredno živeti, hkrati pa niso prisotni nobeni ekstrinzični razlogi, da bi ga še naprej ohranjali pri življenju – denimo čustva njegovih staršev -... bi bilo najboljše, če mu pomagamo umreti brez dodatnega trpljenja. Nekoliko težavnejši problem nastopi v primeru prizadetosti, zaradi katere so otrokovi življenjski obeti sicer znatno manj spodbudni kakor pri normalnem otroku, toda ne tako zelo brezizhodni, da bi bilo otrokovo življenje povsem nevredno, da bi ga živel ... Kadar smrt (tako) prizadetega novorojenca pripelje do rojstva otroka z boljšimi obeti za srečno življenje, bo sreča v celoti večja, če obolelega otroka usmrtimo. Srečnejše življenje drugega novorojenca odtehta prikrajšanost za srečno življenje prvega. Če potemtakem usmrtitev hemofiličnega novorojenca nima nobenih stranskih učinkov na druge ljudi, se v skladu s totalnim stališčem zdi prav, da ga usmrtimo. Po totalnem gledišču so novorojenci nadomestljivi, podobno kot so nadomestljive živali, ki se ne zavedajo samih sebe« (Singer, 2008: 179).

Tu smo na spolzkem terenu in Singer se zaveda, da mu nasproti ne stoji le Cerkev, ampak tudi običajni moralni čut, ki se le težko sprijazni s trditvijo, da *je* nekaj tako intrinzično dragocenega in svetega, kot je človeško življenje, zamenljivo. Ali ne bi bilo bolj razumno, da namesto teze o nenadomestljivosti

človeškega življenja žrtvujemo totalni utilitarizem? Singerju je tu bolj kot vsa naša zaklinjanja v oporo naše lastno ravnanje. Kadar se z uporabo prednatalne diagnostike, denimo, ugotovi, da bo otrok bolehal za levkemijo (pri moških potomcih ženskih prenašalk okvarjenega gena za hemofilijo je taka verjetnost 50-odstotna) ali Downovim sindromom, nosečnicam rutinsko ponudijo možnost prekinitve nosečnosti in večina jih tako ponudbo tudi sprejme. Vsaj na tako prizadete zarodke in plodove torej že zdaj gledamo kot na nekaj v načelu zamenljivega in nadomestljivega. Zakaj bi se sicer nosečnice odločale splaviti prizadet zarodek, če ne z namenom, da kasneje spočnejo in rodijo (bolj) zdravega otroka? Dejstvo, da je plod prizadet, je torej obče sprejemljiv razlog za splav. Kako je potem mogoče, se sprašuje Singer, da ko enako bolezen diagnosticirajo pri novorojencu, le-ta nenadoma preneha biti sprejemljiv razlog za detomor? »Ne razumem«, zapiše, »kako lahko nekdo zagovarja stališče, da so plodovi pred rojstvom 'nadomestljivi', novorojena deteta pa ne« (Singer, 2008: 181).

Morda ima Singer prav in se splav in detomor razlikujeta le po času, ko bolezen diagnosticirajo, in trenutku, ko prizadeto bitje usmrtijo. Kaj pa pomislek, da bo vsaka odločitev o uboju prizadetega plodu ali novorojenca drugim ljudem podobno prizadetostjo po svoje sporočala, da so njihova življenja brez sleherne vrednosti in da bi bilo zanje bolje, če sploh ne bi obstajali? Tak očitek je bil pogosto slišati na protestih v Nemčiji, kjer se javnost, paralizirana zaradi zgodovinskega bremena zločinov, ki so jih zagrešili pod praporjem nacistične/rasne evgenike, živčno zdrzne ob sleherni omembi »življenja, ki (da) ga ni vredno živeti«, in kjer so Singerjeva heretična razmišljanja, kot plastično opisuje v sklepnem poglavju, pričakali na nož, njega samega zmerjali z nacistom, njegova akademska predavanja pa nasilno prekinjali. Toda ali ni sklepanje, na katerem temelji zgornji očitek, nekoliko prenagljeno? Singerjevi kritiki verjamejo, da ne bi smel nihče presojati, katera življenja so več in katera manj vredna. Ko se zatečemo k prednatalni diagnozi, selektivnem splavu ali genetskem svetovanju z namenom, da bi preprečili spočetje ali rojstvo hudo prizadetega otroka, pa naj bi po njihovem počeli prav to, namreč izrekli sodbo o primerjalni vrednosti človeških življenj. Toda odločitev za splav ali detomor je eno, misel, ki jo tipično motivira, namreč da bi bilo za prizadeti plod ali otroka bolje, da se ne rodi, drugo, trditev, da bi bilo bolje, če osebe s tako prizadetostjo sploh ne bi obstajale, ali celo, da bi jih veljalo iz usmiljenja ubiti, pa nekaj čisto tretjega. Pač pa vsako tako odločitev brez dvoma motivira sodba, da je življenje brez prizadetosti boljše za tistega, ki to življenje živi – zakaj bi sicer, kot se redno dogaja, skušali tovrstne prizadetosti ljudem za vsako ceno prihraniti? Kdor to zanika, si ne bi smel zdraviti zlomljene noge, ker na ta način implicitno priznava, da je življenje človeka s pohabljeno nogo manj vredno od življenja človeka z zdravo nogo. Na očitek, da z vsakim poskusom, da bi preprečili obstoj človeka z določeno prikrajšanostjo, po svoje razvrednotimo življenja vseh ljudi s podobno prikrajšanostjo, Singer odgovarja, da je taka sodba hkrati nujna in pravilna. In končno, v čem je (moralno pomembna) razlika med prekinitvijo nosečnosti zaradi slabih življenjskih obetov hudo prizadetega plodu in usmrtitvijo enako hudo prizadetega novorojenčka?

Se pa skuša Singer kljub temu ograditi od obtožbe, da s tem odpira sezono lova na novorojence. Prvič, med ubojem plodu in ubojem novorojenca je pomembna razlika v tem, da si plodu starši običajno ne želijo, do novorojenca pa imajo praviloma dovolj naklonjen odnos, da so ga pripravljeni vsaj oddati v rejo oziroma v posvojitev, če si ga že ne želijo sami vzgajati in skrbeti zanj. V vrstah drugih, moralno relevantnih okoliščin se bosta torej splav in detomor dovolj razlikovala, da ne bo mogoče očitati arbitrarnosti tistim, ki zagovarjajo prvega in obsojajo drugega. Singerja njegov preferenčni utilitarizem ne obvezuje na kak skrajni radikalizem. Prvič, vse kar trdi, je, da ni uboj novorojenca *sam po sebi, intrinzično* nič bolj napačen od uboja plodu. Kar sploh ni tako zelo navzkriž z običajno, predfilozofsko moralo, ki bo, če sploh, iz obče prepovedi ubijanja pripravljena izvzeti le peščico novorojencev – tiste, ki so tako hudo prizadeti, da bi njihovi starši raje videli, da se ne bi rodili, in ki jih zaradi hude prizadetosti ni pripravljen tudi nihče posvojiti. In drugič, sodba o intrinzični enakovrednosti splava in detomora dobi svojo pravo veljavo šele v domeni kritične morale; zakonodajo in intuitivno moralo pa bi bilo po njegovem bolje zasnovati na dovolj jasni in prepoznavni ločnici in otrokovo rojstvo je zanjo daleč najboljši kandidat.

Evtanazija

Tu so največ gneva povzročila Singerjeva stališča o sprejemljivosti evtanazije brez bolnikove privolitve (v sicer skrbno in tekoče prevedeni knjigi malce nespretno prevedene kot »neprostovoljna evtanazija«). Ta so spet, podobno kot njegov zgoraj opisan odnos do detomora, prizadela in užalila zlasti ljudi z različnimi oblikami prizadetosti. Singer se brani, da ni nikdar zagovarjal evtanazije za nikogar, ki je v podobnem položaju kot invalidi, ki so protestno prekinjali njegova predavanja, kvečjemu za novorojence s tako resnimi oblikami prizadetosti, da ne bodo nikoli sposobni dojeti, da so živa bitja s preteklostjo in prihodnostjo – in da zato njegova stališča ne ogrožajo nikogar, ki si želi oziroma si je sposoben želeti še naprej živeti.

Neprostovoljno evtanazijo bi v načelu lahko zagovarjali paternalistično, z utemeljitvijo, da bomo na ta način bolnika rešili neznosnih muk. Ni si težko zamisliti situacije, ko je agonija bolnika tako zelo huda in nedvomna, da pričnejo utilitaristični premisleki počasi prevladovati nad štirimi osnovnimi vrstami zadržkov proti ubijanju oseb (proti njihovi volji). Toda če naj bo tovrstna paternalistična odločitev legitimna, bi moralo biti res, svari Singer, da smo sposobni bolje od bolne osebe same presoditi, kdaj je njeno življenje tako slabo, da ga preprosto ni več vredno živeti. Vendar pa ne moremo biti o upravičenosti svojih sodb o tem, ali je življenje določene osebe še vredno, da ga živi, nikoli dovolj trdno prepričani. Edini trdni dokaz, ki si ga lahko obetamo, da je njeno življenje še vredno živeti, je, da si ta oseba dejansko želi še naprej živeti.

V nasprotju z nacistično ideologijo, kjer je bila vsemogočna oblast tista, ki je v imenu po svoje razumljene skrbi za narodni ali rasni blagor odrejala, kdo sme živeti, kdo pa mora umreti, prenaša zato Singer pooblastilo za odločitve o

predčasni smrti z države na posameznike. Ti, se pravi subjekti življenj sami (ali pa, kot v primeru človeških bitij brez sposobnosti razumne presoje, njihovi zakoniti varuhi in skrbniki), smejo edini oceniti, ali je podaljševanje njihovega lastnega življenja (oziroma življenja njihovih otrok) smiselno. Kdor se strinja, da ni vsako življenje takšno, da bi ga bilo vredno živeti in torej smiselno podaljševati v nedogled, hkrati pa brezpogojno nasprotuje evtanaziji z izgovorom, da nima nihče pravice odločiti, da je življenje nekoga drugega brez vrednosti, ta mora pojasniti, kako naj sprejmemo odločitev o predčasnem končanju življenja v primeru bolnika, ki ni (bil nikoli) sposoben izraziti svojih preferenc v zvezi z lastnim življenjem, brez vsaj posrednega ovrednotenja njegove kakovosti.

Če sta skepticizem in zadržanost do predlogov o tem, kako izmeriti vrednost človeških življenj za tiste, ki ta življenja živijo, do neke mere umestna v kontekstu razprav o predčasni prekinitvi življenja človeških ne-oseb, pa se zdita vsaj v nekem precej drugačnem kontekstu, v kontekstu polemik o naših dolžnostih v zvezi s pomanjkanjem, ki ga trpijo in zaradi katerega vsakodnevno umirajo revni in bolni prebivalci Tretjega sveta, nekako umetna in za la privlečena. Vsi se strinjamo, da so življenjske razmere teh ljudi človeka nevredne in da imajo tudi oni vso pravico do človeka vrednega življenja. Singer se to problematiko spoprime v dveh obširnih poglavjih, enem o revščini in drugem o migracijski politiki, in kot bi lahko pričakovali, plujejo tudi tukaj njegova stališča proti toku. Njegova stališča glede pomoči revnim in bolnim v oddaljenih delih sveta so znana vsaj od objave zdaj že znamenitega članka z naslovom *Lakota, obilje in morala* leta 1972. Pomoč ljudem, ki trpijo absolutno revščino, ni, kot radi verjamemo, stvar naše dobre volje, supererogatorno dejanje, to je dejanje, ki je sicer moralno hvalevredno, ne pa tudi obvezno. Nudenje humanitarne pomoči v tej ali oni obliki je, nasprotno, moralna dolžnost vseh prebivalcev razvite zahodne države, ki živijo razmeroma udobno življenje, izvira pa iz bolj obče moralne dolžnosti vsakogar od nas, da pomaga preprečevati moralno zlo vedno in povsod tam, kjer je to v njegovi ali njeni moči, se pravi kjer in kadar mu/ji za to ni treba žrtvovati česa (vsaj približno enako) moralno pomembnega. Kdor torej ne daruje v humanitarne namene, čeprav bi lahko, ta ne dosega minimalnih standardov moralne spodobnosti in bo upravičeno predmet moralnega zgražanja in obsojanja. Če je humanitarna pomoč obvezna, koliko mora potem vsak darovati? Kdaj bo veljalo, da smo svojo dolžnost do revnih in bolnih izpolnili? V zvezi z vprašanjem vsebine humanitarne oziroma, kot bi ji lahko rekli, samarijanske dolžnosti, glede obsega in trajanja pomoči, ki smo jo dolžni nuditi, izvede Singer v knjigi presenetljiv obrat. Če je namreč v izvornem članku (neprepričljivo) dokazoval, da moramo razdajati svoje dohodke in premoženje vse dotlej, dokler ne dosežemo točke, ko bi se z nadaljnjim razdajanjem sami znašli na drugi strani, med tistimi, ki pomoč potrebujejo, je v knjigi nekoliko bolj spravljiv (in realističen, bi lahko dodali), in predlaga, da je vsak dolžan v te namene odvajati najmanj desetino svojih tekočih prihodkov oziroma razdeliti vsaj desetino svojega premoženja. Glede na to, da povprečen zahodnjak za te zadeve trenutno nameni desetkrat manjši znesek, nas,

če verjamemo Singerju, vse skupaj čaka še veliko dela, preden si bomo lahko spet z mirno vestjo pogledali v obraz.

Singer je podobno kritičen tudi do prevladujoče, skoraj brez izjeme restriktivne migracijske politike bogatih zahodnih držav. Predstavo, da imajo člani dane politične skupnosti edini pravico kolektivno določati pogoje, ki bi jih moral izpolniti sleherni novi kandidat za članstvo v njej, označi za nevarno iluzijo, privid in hišo brez temeljev. Analogija med politično skupnostjo in zasebnimi klubi in združenji, na katero se ta priljubljena predstava opira, pa je povsem zgrešena. Ko odpade ta nadvse priljubljen izgovor za zapiranje meja, gradnjo zidov in mučne administrativne postopke, ki čakajo večino prosilcev za azil, še zlasti pa ekonomske migrante, se izkaže, da bi morali, če želimo ohraniti prijeten občutek lastne moralne spodobnosti, odpreti vrata precej večjemu kontingentu beguncev kot v preteklosti, tudi če to morda zahteva, da se bomo morali, da bi jih oskrbeli z vsem, kar potrebujejo za aktivno življenje, odreči nadstandardnemu udobju, ki ga trenutno uživa večina od nas: nekaj teniškim igriščem, kopališčem, smučarskim centrom ipd.

Sklepna ocena

Če sklenem. Singerjeva *Praktična etika* je eden najboljših uvodov v zapletena moralna vprašanja, pred katera nas postavljajo odločitve o ustvarjanju, krojenju in uničevanju človeških in ne-človeških življenj, sploh. Stališča in argumenti v njej so jasno prepoznavni in razumljivi, tako da jih je mogoče brez težav rekonstruirati in oceniti. Čeravno ni bila napisana s tem namenom, je knjiga zato (tudi) idealen učbenik iz bioetike. Njena tematska širina (ki je ni ta predstavitev niti približno zaobjela) je osupljiva, Singerjevi odgovori in rešitve dovolj kontroverzni, da pustijo le redke bralce ravnodušne, njegovi argumenti pa ravno dovolj sofisticirani, da jih nenaklonjen, a intelektualno pošten bralec ne more odpraviti kar z zamahom roke. Bralcem je pri tem v pomoč avtorjeva redko videna intelektualna poštenost, ko ta brez sleherne zadrege kar sam prizna omejen domet lastnega argumenta, morebitno protiintuitivnost njegovega sklepa ali pa, denimo, težavnost izbire med različnimi različicami utilitaristične etike. Navkljub razmeroma častitljivi starosti knjige pa večina v njej vsebovanih zamisli in argumentov zaenkrat uspešno kljubuje zobu časa. Razprave, ki so jih Singerjeva prelomna razmišljanja če že ne sprožila, pa vsaj pošteno razvnela, so se v času od izida druge, dopolnjene izdaje leta 1993 seveda premaknile naprej, k novim argumentom, razlikovanjem in poudarkom. Ker pa je bil vpliv vseh teh neskončnih filozofskih razprav ne le na sočasni institucionalni, zakonodajni okvir, ampak tudi na, če sem nekoliko patetičen, vest človeštva prej ko ne skromen (edina izjema sta dekriminalizacija aktivne prostovoljne evtanazije v posameznih evropskih državah in pa sprejem zakonodaje, ki varuje blaginjske interese ne-človeških živali v živilski in kozmetični industriji ter znanstvenih poskusih), se bralec težko izogne vtisu, da so Singerjeva stališča, argumenti in predlogi ohranili vso svojo svežino in aktualnost.

H knjigi je, tako kot k vsaki drugi, seveda mogoče pristopiti z napačnimi pričakovanji. Zato je na mestu naslednje svarilo. Knjiga ni presek najsodobnejših bioetiških razprav. Kdor se želi poučiti o najnovejših različicah argumenta iz potencialnosti ali o zadnjem stanju razprave na področju populacijske ali okoljske etike, bo moral poseči po novejši, komaj še pregledni literaturi na zadevno temo. Odlike knjige tičijo drugje. *Praktična etika* ostaja zaenkrat še nepresežen zgled za primerjalne prednosti in slabosti dosledne uporabe *načel* utilitaristične etike in njihovih praktičnih implikacij v tako različnih sferah človeškega življenja, kot so naš odnos do rojstva in smrti, do trpljenja živali, do izkoriščanja naravnih virov, do potreb migrantov in do stiske revnih in bolnih prebivalcev Tretjega sveta. Od bralcev, ki so jim intuitivno bližja deontološka moralna načela in razlikovanja in imajo bolj malo posluha za pozive k vsakokratnemu preštevanju in primerjanju koristi, bo Singerjev dosledno utilitaristični pristop zahteval kar nekaj potrpljenja.

Singerjeva *Praktična etika* pa ni le manifest utilitaristične praktične etike. Je tudi in predvsem vzorno delo reformistične ali revizionistične etike. Sam avtor namreč etike ne razume kot deklo običajne morale, katere primarna naloga *je*, da pojasni in upraviči kar največ intuitivnih moralnih sodb in da, če je treba, pokrpa tudi očitna neskladja in protislovja, temveč kot njeno kritično refleksijo. Avtor si zato ne beli glave s tem, kje vse in kako zelo njegova stališča odstopajo od ustaljenih, prevladujočih oziroma samoumevnih predstav o tem, kaj je prav in kaj narobe. Kljub načelni brezbrižnosti pa se, če vzamemo za preizkusni kamen moralne teorije (proti)intuitivnost njenih implikacij, Singerjev preferenčni utilitarizem obnese presenetljivo dobro. Širša, laična javnost bo verjetno najtežje prebavila degradacijo, ki jo človeški zarodki, plodovi, anencefalični novorojenci, bolniki v nepovratni komi in druge človeške ne-osebe v Singerjevem moralnem univerzumu doživijo z razvrstitvijo med drugorazredne člane moralnega kluba, pa s tem povezano idejo o zamenljivosti oziroma nadomestljivosti nekaterih človeških življenj ter njegov (pogojni) zagovor detomora in evtanazije brez privolitve. Ker pa kritični domet nekaterih svojih najbolj spornih tez vnaprej zameji kar sam, s tem ko jih delegira na raven kritične morale, je kontrast med utilitaristično etiko in običajno moralo nazadnje bolj bled, kot pa se je bralcu nakazoval skozi branje. Rahljanje moralnih spon in izklapljanje še zadnjih moralnih varovalk pred nepovratnim zdrsom človeštva v moralno pogubo je zadnje, kar bi lahko očitali avtorju, kot je Singer. Pa čeprav so tovrstni očitki pogosti in oglušujoči. Če kaj, bo njegova različica morale od-ljudi-za-ljudi za večino bralcev prezahtevna. Ne sili nas namreč le k vnovičnemu premisleku in posledično spremembi nekaterih naših trdno ukoreninjenih stališč in prepričanj, temveč tudi k radikalni spremembi našega življenjskega sloga, ki ni bil le udoben, ampak v svoji udobnosti tudi bolj ali manj samoumeven.

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.

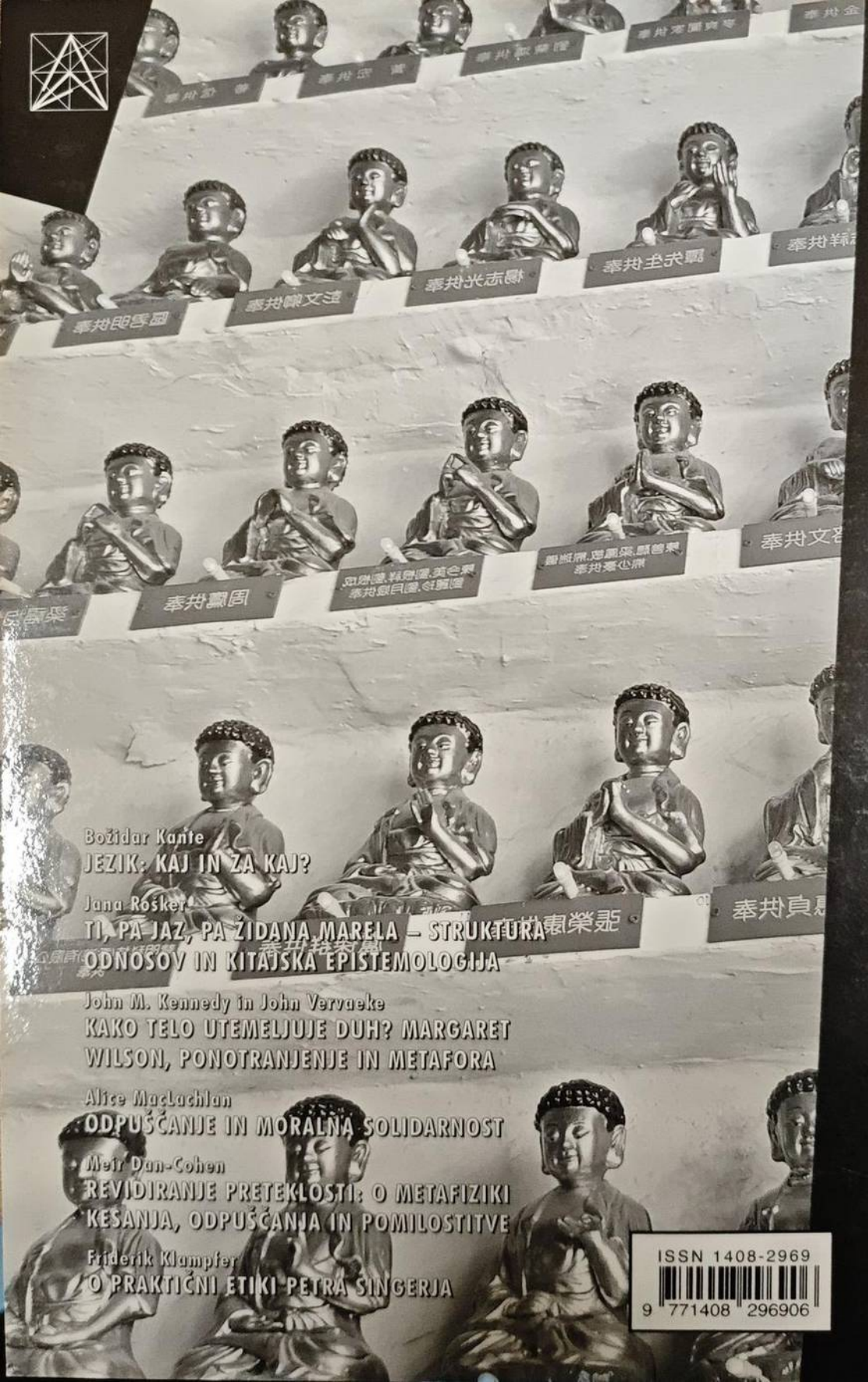
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



Božidar Kante
JEZIK: KAJ IN ZA KAJ?

Jana Rošker
TI, PA JAZ, PA ŽIDANA MARELA – STRUKTURA ODNOSOV IN KITAJSKA EPISTEMOLOGIJA

John M. Kennedy in John Vervaeke
KAKO TELO UTEMELJUJE DUH? MARGARET WILSON, PONOTRANJENJE IN METAFORA

Alice MacLachlan
ODPUŠČANJE IN MORALNA SOLIDARNOST

Meir Dan-Cohen
REVIDIRANJE PRETEKLOSTI: O METAFIZIKI KESANJA, ODPUŠČANJA IN POMILOSTITVE

Friderik Klampfer
O PRAKTIČNI ETIKI PETRA SINGERJA

ISSN 1408-2969
9 771408 296906