

ANALIZA



01

2015 letnik 19.

ANalIZA, časopis za *kritično misel*, številka 1, leto XIX., 2015

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

Oblikovanje: K.reG@

Tisk:

Grafični studio OK, Maribor, Lavtarjeva ulica 7d, 2000 Maribor

Naklada: 200 izvodov

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

ISSN 1408-2969

Kazalo

Filozofija umetnosti

Tim Koprivnik

Deabsurdizacija »umetnosti« z novim pogledom
(novo definicijo in teorijo umetnosti) 5

Vzročnost, emergentizem in sistemska kompleksnost

Jana Logar

Problem navzdol usmerjene vzročnosti v luči teorije
sistemske kompleksnosti 29

Jezik in intence

Paul Grice

Pomen 55

Multikulturalizem

Brian Barry

Multikulturalizem in skupine 67

Tim Koprivnik

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Deabsurdizacija »umetnosti« z novim pogledom (novo definicijo in teorijo umetnosti)

V tem članku zagovarjamo tezo, da je (do)sedanje razumevanje umetnosti na točki, kjer je pojem »umetnosti« pravzaprav absurden. Zakaj? Ker je umetnost v primežu Menonovega paradoksa. Rešitev? Nov pogled na »umetnost«. Ta nov pogled predstavimo v tem članku, ki pa umetnosti ne reši zgolj absurdnosti, temveč ji tudi zada (ponovno¹) pomembno vlogo v človeškem življenju. Da pa bomo prišli do tega novega pogleda, se bomo morali dotakniti treh bistvenih tem, ki se tičejo filozofije umetnosti. V 1. delu se bomo ukvarjali z osnovnim/temeljnim vprašanjem: »kakšne vrste pojem sploh je umetnost?«. Naš odgovor bo takšen, da bomo nadalje morali odgovoriti tudi na vprašanje: »kakšna je funkcija umetnosti?«. V 2. delu se bomo ukvarjali s vprašanjem: »kako bi bilo potrebno vrednotiti umetnost?«. Da zgolj povzamemo: na dva načina. V zadnjem, 3. delu pa se bomo ukvarjali s vprašanjem: »katera je ustrezna teorija umetnosti?«. Pokazali bomo, da so vse (do)sedanje teorije neustrezne, da pa sta dve vendarle dobra osnova, iz katere se da razviti ustrezno teorijo umetnosti. In to teorijo bomo imenovali »formalistični konceptualizem«.

Ključne besede. Menonov paradoks, funkcija umetnosti, teorije umetnosti, formalizem, konceptualizem, formalistični konceptualizem.

0 Uvod

Kaj je umetnost? Ljudje že od nekdaj (že od prazgodovine) ustvarjajo (slikajo, ki-parijo, pojejo itd.) dela, katera nato označimo za umetnost. Ampak jasno je, da je

¹ Ponovno zato, ker je umetnost nekoč že imela pomembno vlogo, namreč za religijo (predvsem za krščanstvo), ki je umetnost uporabila za »propagando« stvari (v življenju), ki jih je potrebno ljubiti ter stvari (v življenju), ki se jih je potrebno bati in sovražiti (de Botton, 2011).

naša določitev nekaterih del za umetnost popolnoma nerelevantna/nekorektna, če ne obstajajo kriteriji, ki določajo, kaj je umetnost in kaj ne. Če pa imamo dobre kriterije, potem imamo (vsaj v načelu) tudi pravo teorijo umetnosti (in torej tudi pravo definicijo umetnosti). Vidimo pa, da slednje nimamo – vse dosedanje definicije se soočajo z mnogimi problemi. Iz tega torej sledi, da je govorjenje o »umetnosti« povsem absurdno, saj, kot že rečeno, ni upravičeno. Povsem jasno je, da če ne vemo, kaj je *X*, potem tudi ne moremo ničesar označiti za *X*. Povedano drugače: če ne vemo, kaj iskati, potem tega tudi ne moremo najti. Tega se je zavedal že tudi slavní filozof Platon, ki v delu *Menon* razpravlja ravno o tem paradoksu. Iz tega tudi sledi ime »Menonov paradoks«. A kljub temu očitnemu paradoksu, ljudje (in to prav vsi: tako umetniki sami, kritiki, filozofi ter opazovalci (gledalci, poslušalci itd.)) to počnemo/počnejo že od nekdaj: nekaj *štejemo/štejejo* za umetnost, po drugi strani pa sploh *ne vemo*, kaj umetnost je. Zdi se, da bi morali Platona bolj resno preučiti. Seveda se nam sedaj zastavi vprašanje: kako naj rešimo ta paradoks? Priznati je potrebno, da so se nekateri filozofi in drugi ljubitelji umetnosti v preteklosti vendarle trudili poiskati dobro teorijo umetnosti (sicer jim je to, žal, vedno znova spodletelo), je pa res, da je danes ta projekt skorajda (če že ne povsem) zaustavljen. Zdi se, da so se danes filozofi in drugi ljubitelji umetnosti odločili za preprosto taktiko: problem (torej paradoks) preprosto pozabiti. To je seveda, tako menimo, in upam, da tudi vi, velika napaka in velik minus za umetnost samo.

Sami smo mnenja, da do sedaj vseh možnih rešitev za 'deabsurdizacijo' umetnosti še nismo izčrpali. Trdimo, da lahko dosedanji neuspeh v veliki meri pripišemo osnovni napaki, ki so jo filozofi in drugi ljubitelji umetnosti počeli, namreč zamenjevali so vprašanje: »*kaj je bistvo umetnosti*« in »*kaj se šteje za umetnost*«. Med njimi je namreč zelo razširjeno mnenje, da bi morala dobra teorija umetnosti zajeti vse izdelke, ki so se kdajkoli šteli za umetnost. Seveda je to povsem neumna zahteva, saj, če se nekaj šteje za umetnost, pa *to v resnici ni*, zakaj bi potem to dobra teorija umetnosti morala zajeti? Povedano drugače: Če se nekaj šteje za umetnost, to še ne pomeni, da nujno tudi je umetnost. Lahko smo namreč nekaj napak določili za umetnost. Dejansko je vprašanje »*kaj se šteje za umetnost*« samo po sebi povsem nepomembno, saj če (pravilno) odgovorimo na vprašanje »*kaj je bistvo umetnosti*«, lahko posledično (pravilno) odgovorimo tudi na vprašanje, kaj naj se šteje za umetnost in kaj ne; v obratni smeri pa, kot smo to ravnokar pokazali, ne velja.

Kako torej dobiti odgovor na vprašanje »*kaj je umetnost/kaj je bistvo umetnosti*«? Pravzaprav naloga niti ni tako težka, kot se (morda) zdi na prvi pogled. Če sprejmemo, da vprašanje »*kaj je umetnost?*« ni znanstveno vprašanje, na katerega bi lahko dobili odgovor s pomočjo eksperimentiranja, opazovanja, računanja itd.,

temveč filozofsko, sledi da bo pravilen odgovor tisti, ki bo 1) logično ustrezen² in 2) izmed vseh možnih najbolj zdravorazumski.³ Takšen odgovor pa, tako menimo, je mogoče najti.

Glavna tema članka bo torej predstavitev in zagovor naše definicije (in posledično tudi teorije) umetnosti. Da pa nam bo to uspelo, se bomo morali dotakniti treh bistvenih tem, ki se tičejo filozofije umetnosti. V 1. delu se bomo ukvarjali z osnovnim/temeljnim vprašanjem: »kakšne vrste pojem sploh je umetnost?«. Naš odgovor bo takšen, da bomo nadalje morali odgovoriti tudi na vprašanje: »kakšna je funkcija umetnosti?«. V 2. delu se bomo ukvarjali s vprašanjem: »kako bi bilo potrebno vrednotiti umetnost?«. Da zgolj povzamemo: na dva načina. V zadnjem, 3. delu pa se bomo ukvarjali s vprašanjem: »katera je ustrezna teorija umetnosti?«. Pokazali bomo, da so vse (do)sedanje teorije neustrezne, da pa sta dve vendarle dobra osnova, iz katere se da razviti ustrezno teorijo umetnosti. To teorijo bomo imenovali »formalistični konceptualizem«.

1 Vrsta in funkcija umetnosti

Kakšne vrste pojem je umetnost?

Sami smo mnenja, da če je potrebno kje začeti, da pridemo do soglasja o tem, kaj je dobra definicija (in posledično teorija) umetnosti, je potrebno začeti pri samem razumevanju koncepta »umetnosti«. Odgovor na to vprašanje je ključnega pomena; je osnovna podlaga, iz katere je potrebno začeti, da bomo lahko rešili problem glede tega, kaj šteti za umetnost in kaj ne. V splošnem obstajata dva pristopa k odgovoru na to vprašanje. Prvi pristop je *funkcionalizem*, kjer se pojem umetnosti razume funkcionalno. Funkcionalni pojem je, na primer, strup⁴. »Tisto, kar stori, da je neka stvar strup, so njeni škodljivi učinki. *Funkcija* strupa je torej njegova škodljivost« (Kante, 1998: 24). Enako naj bi bilo po tem pristopu tudi s pojmom umetnosti. Umetnost se tako po tem pristopu razume kot neko stvar, ki ustvari neke pozitivne učinke, kot stvar, ki ima neko svojo, posebno funkcijo. Drugi pristop je *proceduralizem*. Ta trdi, da je pojem umetnosti proceduralen/postopkoven. Proceduralen pojem je, na primer, viteštvo. Naziv viteštva se namreč dodeljuje kot priznanje za izjemne osebne dosežke in v javni službi. Nekdo s kraljevskim pooblastilom podeljevanja tega naslova tako nekoga imenuje za viteza. Po tem pristopu naj bi tako neko delo bilo umetnost, ker je umetnostni kritik rekel, da je umetnost. To poanto lahko tudi ponazorimo s stavkom: »Slika ne visi v galeriji

² Logično ustrezen v smislu, da bo v skladu s pravili/zakoni logike, to je, ne sme biti protisloven, zgrajen na napačnih premisah, napačno izpeljan itd.

³ Zdravorazumski v smislu, da bo imel največ dobrih razlogov za njegovo sprejetje, da se bo najbolje skladal z ostalimi prepričanji (ki so z njim kakorkoli povezane), za katere že vemo, da so resnična itd.

⁴ Glej S. Davies, *Definitions of Art*, Ithaca in London: Cornell University Press, 1991, str. 27.

zato, ker je umetnina, temveč, nasprotno, je umetnina zato, ker visi v galeriji.« (Kante, 1998: 26).

Kateri pristop je pravilen, funkcionalizem ali proceduralizem? Menimo, da lahko že z zgolj logičnega vidika (to je s takšnega, kjer je nekaj že po pravilih/zakonih logike ustrezno ali ne, problematično ali ne) ugotovimo, kateri je pravilen. S funkcionalizmom z logičnega vidika ni nič narobe. Nobenega logične težave/»luknje« ni, če trdimo, da je nekaj umetnost zato, ker ima značilno, to je umetniško funkcijo. S proceduralizmom pa ni tako. Proceduralizem bi lahko sprejeli le, če bi nekdo *upravičeno* imel pooblastila, s katerimi bi nekaj oklical za umetnost. Povsem legitimno pa se lahko vprašamo, zakaj bi to sploh bilo potrebno? Namreč, če imamo dobre razloge (upravičenje), s katerimi nekaj okličemo za umetnost, potem smo zmožni povedati tudi, kaj je umetnost oziroma katere kriterije moramo doseči, da nekaj okličemo za umetnost. Poanta je torej ta: zakaj bi imeli nekoga z upravičenimi pooblastili, ko pa tako ali tako imamo dobre razloge, s katerimi nekaj okličemo za umetnost. Oseba z upravičenimi razlogi je povsem odveč. Če pa, po drugi strani, dobrih razlogov nimamo, potem pa tako ali tako *nismo upravičeni* soditi o tem, kaj je umetnost in kaj ne. Proceduralisti so mnenja, da načeloma ni nekih jasnih kriterijev/dobrih razlogov, s katerimi bi prepoznali umetnino. Posledično morajo torej reči, da je nekaj za umetnost potrebno oklicati/določiti. Ta oklicanost/določitev nečesa za umetnost pa je povsem *poljubna*, kar pomeni, da proceduralisti zdrsnejo v relativizem (ali pa v subjektivizem) in posledično v protislovje. Proceduralizem je tako, ali odvečen oziroma nepotreben (1. možnost) ali protisloven (2. možnost). Pravi pristop je torej funkcionalizem. Sedaj, ko smo ugotovili, da je umetnost *funkcionalen pojem*, pa moramo ugotoviti, kaj bi ta funkcija umetnosti lahko bila.

Kaj je funkcija umetnosti?

Tudi glede odgovora na to vprašanje v umetnosti ni soglasja, zato pravzaprav niti ni čudno, da prav tako ni soglasja o tem, katera definicija in teorija umetnosti je pravilna. Obstaja mnogo različnih odgovor, ki pa so prav vsi problematični. Sami smo mnenja, da je zdravorazumski le en odgovor, in sicer: funkcija umetnosti je »sporočanje dobrih⁵ idej na ustrezen, to je umetniški način«. Kaj to pravzaprav pomeni? Definicija ima dva dela. (1) Z besedno zvezo »na ustrezen, to je umetniški način«, ločimo umetnost od drugih disciplin in znanosti. Jasno je namreč, da umetnosti ne moremo vreči v isti koš kot znanost, zato je potrebno določiti kriterije, s katerimi ju ločimo. Vidimo lahko, da ima vsaka svojo posebno »obliko«, s katero sporoča ideje. Za znanost je značilno, da se piše v strogem, za navadne bralce težje razumljivem, objektivnem in brezčutnem jeziku. Piše o stvareh, ki ni-

⁵ »Dobre« ideje so tiste, ki nam kažejo/sporočajo zanimive, drugačne vidike gledanja na svet, vsakdanje življenje, nas naučijo česa novega, nas moralno izboljšujejo, nas pristno nasmejijo, nam vzbujajo domišljijo.

so vsakdanje, strogo se mora držati znanstvenih pravil, to je, temeljiti mora na opazovanju, eksperimentiranju, računanju itd., predvsem pa je zanjo bistveno to, da je zgolj deskriptivna.⁶ Umetnost pa je, po drugi strani, predvsem normativna,⁷ povezana je (tudi) z domišljijo, ni prikazana v jeziku, ki ga običajni bralec ne bi razumel, govori o vsakdanjih stvareh, to je o stvareh, s katerimi se ljudje dnevno srečujemo. Zelo pomembna razlika je tudi ta, da o nekem umetniškem delu lahko razpravljamo vsi, medtem ko tega ne moremo reči za, na primer, kvantno fiziko (ki spada v disciplino znanosti) – če nimamo vsaj nekega osnovnega znanja na tem področju, o tej zadevi ne moremo razpravljati. Prav tako v umetnosti eksperimentiranje, znanstveno opazovanje in računanje nima kaj iskati. V umetnosti se riše, piše, poje itd. Skratka, umetnost se ukvarja z drugimi stvarmi in jih tudi prikazuje/sporoča na drugačen način. »Oblika« v *tem smislu*⁸ torej razumemo kot način sporočanja idej. Ker se načina sporočanja idej v znanosti in umetnosti razlikujeta, imata torej drugačno obliko. Če neko delo ne zadosti kriterijem umetniške oblike, potem tega dela ne moremo oklicati za umetniškega. (Enako velja tudi za znanost).

(2) Besedna zveza »sporočanje dobrih idej« predstavlja poanto, da bi (seveda ob ustrezni obliki) umetnost morali razumeti kot *nekaj, kar naj bi sporočalo neke ideje*. Če so te dobre (in če je torej sporočanje idej doseženo na ustrezen, to je umetniški način), potem je to umetnost. Če pa so sporočene ideje slabe (četudi ob ustrezni obliki), ali pa sploh ni jasno, kaj naj bi neko delo sporočalo, potem to ni umetnost. Seveda se lahko sedaj vprašamo: »zakaj bi umetnost sploh morala sporočati ideje?«. Ker, kot prvo, ali ni za vsako disciplino značilno, da sporoča neke ideje, in da se v glavnem med seboj razlikujejo ravno zaradi različnih sporočenih idej? Recimo, fizika sporoča ideje o obnašanju snovi v prostoru in času, biologija o živih organizmih, kemija o kemijskih elementih in njihovih značilnostih, sociologija o družbah, ekonomija o gospodarstvih itd. Kako naj bi drugače sploh razločevali med, na primer, fiziko in biologijo? Sama »oblika« je pri obeh pravzaprav ista, zato ta ne more biti kriterij. Razliko naredi ravno »sporočilnost«. Vidimo torej, da čisto vsaka disciplina sporoča neke ideje. Tako ni jasno, zakaj tega ne bi počela tudi umetnost.

Kot drugo, ali ne bi bilo že nasploh neumno ustvarjati, risati, pisati, peti itd., če ne bi za vsem tem stalo neko sporočilo/ideja, ki bi to risanje, pisanje, petje itd. *utemeljevalo*? Ali ni lepota umetnosti ravno v odnosu med dobro narisanimi črtami, linijami, barvami itd. in tega, kaj je umetnik želel s temi črtami, linijami, barvami

⁶ Stvari zgolj opisuje in ne podaja nobenih normativov (na primer, kako bi se morali obnašati). Zanima jo zgolj resnica, in to je vse. Povedano drugače: zanima jo zgolj vprašanje »kakšno (nekaj) je.«

⁷ Prvenstveno je njena naloga, da nam podaja norme oziroma da nas uči kakšen biti in kako ravnati, kako živeti itd. Povedano drugače: zanima jo predvsem vprašanje »kakšno naj (nekaj) bo.«

⁸ V tem smislu zato, ker bomo v 3. delu prav tako uporabljali pojem »oblika«, vendar v povsem drugem smislu. Podobnost med njima bo le terminološka in nič več.

itd. sporočiti, torej med obliko in sporočilnostjo? Ali ni nekaj umetnost ravno zaradi tega, ker je umetnik s svojo obliko tako dobro predstavil to, kar je želel sporočiti? Kako naj bi drugače sploh ocenili, ali je nekaj umetnost, če ne bi bilo jasno, kaj je umetnik z obliko želel sporočiti? Tako bi lahko rekli, da je oblika zgolj nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za to, da je nekaj umetnost. Zadosten pogoj dosežemo s sporočilnostjo. Res je sicer, da obstajajo dela, ki jih štejemo/jo za umetnost, pa nimajo nobenega sporočila. Sami smo mnenja, da takšnih del ne smemo šteti za »umetnost v pravem smislu«, ampak jih je potrebno obravnavati na drugačen način. (O tem, kako, bomo videli v naslednjem delu. V 2. delu bomo namreč poskušali pokazati, da je umetnost potrebno vrednotiti na dva načina).

Kot lepo pove tudi Alain de Botton, ki našo poanto zadene do potankosti:

»Obstajata dve res neumni ideji, ki lebdita v modernem svetu in ki zavirata moč umetnosti: Prva ideja je ta, da bi umetnost morala biti vredna zavoljo same sebe, da bi umetnost morala živeti v hermetičnem mehurčku, ki ne bi smel imeti nič s tem težavnim svetom. Ne bi se moral bolj ne strinjati. Druga stvar, v katero verjamemo pa je ta, da umetnost ne bi smela razlagati same sebe, da umetniki ne bi smeli povedati, kaj nameravajo, ker če bi, bi uničili urok in bi bilo za nas prelahko. Zato tudi imamo tako pogosto občutek, ko smo v muzeju – priznajmo si –: 'Ne vem, za kaj gre'« (de Botton, 2011).

2 Vrednotenje umetnosti

Obstaja več teorij vrednotenja umetnosti. Lahko bi jih razdelili v dva razreda. V prvega bi spadale osebni subjektivizem, intuicionizem, emotivizem, relativizem in kritični singularizem, v drugega pa instrumentalistične teorije. V tem razdelku bomo vsako izmed njih na kratko predstavili in na koncu pokazali, kateri dve teoriji vrednotenja umetnosti sta pravilni.

Osebni subjektivizem je teorija, ki predlaga definicijo temeljnih vrednostnih pojmov v zvezi z umetnostjo v okviru psiholoških stanj osebe/subjekta in podpira stališče, da *ni nobenih kritičnih načel*, navajanje razlogov pa naj bi bilo nesmiselno dejanje. Po tej teoriji »dobro« pomeni »ugajati meni«, pri čemer se izraz »meni« nanaša na kateregakoli govorca. Ima dve prednosti. Kot prvo, v nekem smislu obstaja tesna in pomembna povezava med tem, da je umetnina dobra, in (preprostim) dejstvom, da nam ugaja. In kot drugo, podpira tisto, kar imenujemo »vrtinec okusa«, to je dejstvo, da se lahko tisto, za kar mislimo, da je v umetnosti dobro, od obdobja do obdobja spreminja, še več, da se lahko to spreminja celo v različnih obdobjih življenja enega samega človeka. Ima pa tudi vsaj eno slabost: onemogoča vsakršno razpravo med kritiki, saj ima vsakdo vedno prav. Po tej teoriji sta oba stavka, »Janezu slika ugaja« in »Jožetu slika ne ugaja«, resnična (povzeto po: Kante, 1998: 143–145), saj, ker ni kritičnih načel, preprosto ne moremo reči,

da ima en prav, drugi pa se moti. Prav imata oba, saj psihološka stanja oseb ne morejo biti zmotna. Sicer obstajajo še drugi (postranski) ugovori, ki pa jih ne bomo omenjali, saj bomo osebni subjektivizem kasneje ovrgli oziroma, če smo zares natančni, *omejili* na svoj način.

Intuicionizem je teorija, ki se, kot že ime pove, sklicuje na intuicijo. Croce,⁹ ki je bil eden izmed najbolj znanih zagovornikov intuicionizma, umetnost razume kot neko vizijo ali intuicijo, umetnika pa kot ustvarjalca podob ali fantazem. Intuicija ni čutno spoznavanje, zato predmet intuicije ni empirična lastnost (ali nabor empiričnih lastnosti), temveč *zgolj neka posamezna podoba, ki obstaja v zavesti* (povzeto po: Kante, 1998: 101), kar posledično pomeni, da pravilnosti ali nepravilnosti posameznih (domnevnih?) intuicij ne moremo empirično preveriti. Ta teorija sicer obljublja nek objektivni način vrednotenja umetnosti, kar bi pomenilo možnost odprave nesoglasij glede estetskih lastnosti. Lepota, bi rekli intuicionisti, je lastnost predmeta in obstaja v predmetu, izkusi pa jo lahko vsakdo, ki ima zmožnost njenega dojetja. Iz objektivnega statusa lepote sledi, da mora imeti eden od udeležencev v sporu glede tega, ali je nek predmet lep ali ne, vselej prav, saj predmet bodisi ima lastnost lepega bodisi je nima. Oseba, ki v tem sporu nima prav, je v tem primeru slepa za lepoto, kar pomeni, da *nima intuitivne zmožnosti dojetja lepote* (povzeto po: Kante, 1998: 145–147). Intuicionizem spremljata dva glavna problema: 1) intuicija ni vedno resnična/pravilna in 2) nemogoče je (empirično) dokazati, da ima en v sporu glede tega, ali je nekaj lepo (oziroma ali je nekaj umetnost ali ne), prav, drugi pa ne. Že to, da je *nepreverljiv*, pa je dovolj velik razlog za to, da ga zavrnamo.

Emotivizem je teorija, ki soglaša z intuicionizmom v trditvi, da v umetnosti vrednostnih pojmov ni mogoče opredeliti, vendar pa potem ubere svojo pot in trdi, da se ti izrazi ne nanašajo na nič, temveč *zgolj izražajo čustva in občutke*. Ayer,¹⁰ ki ima posebej znano različico te teorije, trdi, da oseba, ki gleda neko sliko in pravi »Ta slika je lepa«, ne trdi ničesar o sliki, temveč preprosto izraža svoj pozitiven občutek do slike. Pomen tega stavka je torej enak pomenu stavka »Ta slika – hura!« (povzeto po: Kante, 1998: 148) To posledično pomeni, da ne obstajajo objektivna kritiška načela, vrednotenja pa ni mogoče logično podpreti. Kljub temu pa emotivisti trdijo, da je mogoče dati prepričljive razloge za vrednotenje. Po njihovem so namreč občutki in čustva prepričljivi razlogi. Ugovorov emotivizmu je veliko, vseh pa ne bomo omenjali, ker bomo tudi emotivizem ovrgli na svoj način. Menimo, da je ta teorija napačna zato, ker zmotno trdi, da so občutki in čustva prepričljivi razlogi za vrednotenje. Emotivisti namreč spodbijajo tezo, da so prepričljivi razlogi nujno nekaj objektivnega in razumnega. To se zdi (malce) problematično, saj se, kot prvo, že sam koncept »prepričljivosti« implicitno povezuje

⁹ Glej B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari: Laterza, 1945 in Croce, B. (1998): »Čista intuicija in lirični značaj umetnosti«. *Anthropos* 30, št. 4–6, str. 127–138.

¹⁰ Glej A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover, 1946, str. 102–114.

z nečim objektivnim in razumnim/racionalnim, kar pa čustva, občutki in okusi definitivno niso. Kot drugo, za subjektivne zadeve (občutke, čustva, okus) prepričljivih razlogov tako ali tako *ne rabimo*, ker sploh niso nekaj, kar bi bilo potrebno upravičevati. Kako in zakaj naj namreč nekdo upraviči svoj občutek »Ta slika je lepa« ali pa »Ta oseba me vizualno privlači«? Nekomu je vseh takšen videz, drugemu ne, in to je vse. Koncept »prepričljivosti« torej pri subjektivnih zadevah nima kaj za iskati. Tako je tudi emotivizem potrebno ovreči.

Relativizem je teorija, ki trdi, da so načela, ki se jih nekdo drži v kritiki, posledica njegove odločitve, ne pa upravičenja. Načela niso niti resnična niti neresnična, temveč preprosto utelešajo odločitve, da nekaj hvalimo, nekaj pa ne. Tisto, kar naredi to stališče za (zares) relativistično, je, da sama načela niso upravičena, temveč se *zanje zgolj poljubno odločamo*. »Estetska vrednost je odvisna od ...«, pri čemer lahko manjkajoči del stavka dopolnimo z »družba«, »skupina«, »posameznik« itd. Odrpno vprašanje pa je, kaj je s tem pravzaprav mišljeno. Ali nam dopolnitev tega stavka imenuje stranko, ki je vir vrednosti oziroma ki vrednost postavlja ali pa zgolj nakazuje stranke, za katere je vrednost veljavna/resnična?¹¹ Če nam dopolnitev tega stavka imenuje stranko, ki je vir vrednosti oziroma ki vrednost postavlja, potem relativizem trdi, da imajo umetnine neko vrednost le, če ima neka posamezna oseba ali skupina, ko naleti na umetnino, neko posebno izkustvo. Drugače povedano, v zadevah estetske vrednosti obstaja neka avtoriteta, relativizem pa nekako pokaže, kdo bi utegnil ta avtoriteta biti (povzeto po: Kante, 1998: 149–152). Če relativizem ubere to pot, potem mu ne ostane nič drugega, kot reči, da je »*umetnost vredna, resnična za ...*«. To pa je tako ali tako stališče osebnega subjektivizma. Če pa relativizem zgolj nakazuje stranke, za katere je vrednost veljavna oziroma resnična, potem *ne pove nič relevantnega*. Nič ne pove o tem, kako vrednotiti umetnost, ampak le predstavi, za katere stranke vrednotenje umetnosti velja. Tako tudi relativizem ne more biti prava teorija vrednotenja umetnosti.

Kritični singularizem je teorija, ki priznava, da navajanje razlogov v kritiki sicer ima določeno vlogo, vendar pa vrednostni izrazi dejansko ne vrednotijo. Tudi ni kritičnih načel in zato se ne zastavlja vprašanje upravičujočih načel. Vrednostni izrazi imajo določeno vlogo v postopku, njihova edina funkcija pa je *privleči pozornost na razne kvalitete umetnine* (povzeto po: Kante, 1998: 152–153). Tudi tukaj opazimo osnoven problem vseh subjektivno naravnanih teorij vrednotenja: umetnosti ne moremo objektivno vrednotiti, saj ni objektivnih kritičnih načel. Vendar pa gre kritični singularizem dejansko še dlje, saj pravi, da kritiška načela sploh niso pomembna. Strogo gledano to pomeni, da je pravzaprav vse lahko (dobra) umetnost. Ne moremo reči, da je nekaj slaba umetnost, nekaj pa dobra. *Vsaka je svojstvena* in zato nezmožna primerjave z ostalimi. Kritični singularizem je, v

¹¹ To je dilema, na katero odgovarja tudi Richard Wollheim: R. Wollheim, *Art and Its Objects*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, str. 235–238.

nekem smislu, še bolj absurdno stališče kot ostale subjektivistične teorije. Zdi se nesmiselno trditi, da je nasploh nemogoče vrednotiti in primerjati razna dela zgolj zaradi tega, ker je vsako delo mogoče na nek način razred zase. Trditi, da prav nobene stvari ni mogoče na noben način primerjati s kakšno drugo stvarjo pa je, povsem jasno, preradikalno stališče. Tako moramo tudi kritični singularizem zavrniti.

Vidimo, da imajo vse subjektivno (intuicionisti se sicer smatrajo za objektiviste) naravnane teorije vrednotenja umetnosti naslednji skupni problem: trdijo, da ni objektivnih kritičskih načel v umetnosti. Posledica je, da je potemtakem pravzaprav prav *vsaka stvar lahko umetnost*. Če posameznik meni (čuti), da je zanj neka stvar umetnost, potem je pač umetnost. Objektivistično naravnane teorije vrednotenja umetnosti temu nasprotujejo. Za začetek naj povemo, da obstaja več različic objektivistično naravnanih teorij. Ena izmed bolj znanih je na primer teorija Monroea Beardsleyja, ki zagovarja tole različico: »*X* je dober estetski predmet, pomeni, *X* je zmožen ustvariti dobra estetska izkustva (to je estetska izkustva precejšnje velikosti)« (Beardsley, 1981: 530). Opazimo torej, da je po tej logiki bistvo umetnosti v tem, da *nekaj ustvari*, na primer po Beardsleyjevi različici dobra estetska izkustva. Drugih različic ne bomo omenjali, saj je za namen tega članka dovolj že poznavanje njihovih skupnih potez. Navadno jih imenujemo instrumentalistične teorije, saj umetnost razumejo kot *sredstvo/instrument za doseganje ene ali več drugih stvari, ki jih cenimo*. Predvsem pa je sedaj bistveno to, da opazimo, da prav vse trdijo, da *obstajajo kritiška načela*, s katerimi lahko umetnost objektivno vrednotimo. In to je tisto, kar zagovarjamo tudi sami: obstajajo neki kriteriji, s katerimi je mogoče objektivno oceniti neko delo za umetnost oziroma ne-umetnost. Natančneje pa o tem v naslednjem razdelku.

Do sedaj smo predstavili bistveno razliko med dvema razredoma teorij vrednotenja umetnosti. Videli smo, da je prvi razred *subjektivno naravnan*, saj te teorije umetnost bolj povezujejo s čustvi, občutki, intuicijami in okusom. Vse to pa je že v osnovi nemogoče objektivno meriti. Kako naj namreč objektivno merimo ali vrednotimo neko čustvo, nek okus, neke intuicije? Tako torej zaključijo, da objektivni kriteriji v umetnosti ne obstajajo. Drugi razred pa je *objektivno naravnan*, saj te teorije trdijo, da objektivna kritiška načela v umetnosti obstajajo. Tako bi lahko dejali, da umetnost (vsaj delno) povezujejo z razumom.¹² Nekaj je umetnost, nekaj ne. Lahko podamo analogijo s trditvijo o okroglosti Zemlje: neumno je reči, da je za nekoga Zemlja okrogla, za koga drugega pa ploščata. Tukaj torej ne pride v poštev, da rečemo, da sta obe mnenji pravilni, to je tako tisto, ki trdi, da je okrogla kot tisto, ki trdi, da je ploščata. Pravilno je le eno, saj je le eno *razumno*.

¹² Razum je namreč nekaj objektivnega.

Ugovor Humu

Intuicionizem, emotivizem, relativizem in kritični singularizem smo že ovrgli. Intuicionizem zato, ker je nepreverljiv in ker je intuicija pogosta napačna, emotivizem, ker napačno definira koncept »prepričljivosti«, relativizem zato, ker ali zapade v osebni subjektivizem ali pa je povsem nerelevanten, kritični singularizem pa zato, ker po njem stvari med seboj sploh ni možno primerjati in posledično ovrednotiti, kar je preradikalno stališče. Nismo pa (povsem) ovrgli osebnega subjektivizma, saj je v določenem pogledu pravilen. O tem, v katerem pogledu, bomo hitro ugotovili. Preden pa to naredimo, se dotaknimo tudi dela *O merilu okusa*, v katerem njegov avtor David Hume, škotski filozof iz 18. st., razpravlja o tem, ali je možno objektivno vrednotiti umetnost oziroma, če smo bolj natančni, lepoto in okus. Sam filozofskim skeptikom, ki trdijo, da ni objektivnega merila pri vrednotenju okusa, nasprotuje. Za začetek pravi:

»Obstaja vrsta filozofije, ki predstavlja nemožnost, da bi kdajkoli dosegli kakršnokoli merilo okusa. Razlika med sodbo in čustvom je, pravijo, zelo velika. Vsa-ko čustvo je pravilno, kajti čustvo se nanaša na nič mimo samega sebe in je vselej realno, kadarkoli se ga človek zaveda. Toda vsa določila razuma niso pravilna, saj se nanašajo na nekaj, kar je onstran njih samih, namreč na realno dejstveno stanje. Med tisočimi različnimi mnenji, ki jih različni ljudje utegnejo imeti o istem predmetu, obstaja eno in zgolj eno, ki je pravilno in resnično ... Nasprotno, od tisočih različnih čustev, ki jih vzbuja isti objekt, so vsa pravilna, saj nobeno čustvo ne predstavlja tistega, kar je realno v objektu« (Hume, 1999: 51).

To stališče, ki ga zagovarja tako imenovani filozofski skeptik, je stališče, ki ga v nekem smislu zagovarjamo (oziroma ga še bomo) tudi sami. Filozofski skeptiki trdijo, da *lepota ni realna lastnost stvari*, temveč zgolj učinek, ki ga ta stvar naredi na duha. Čeprav Hume zagovarja isto metafiziko glede barv, lepote in okusa (torej glede sekundarnih lastnosti) kot filozofski skeptik, pa je vseeno prepričan, da je lepoto možno objektivno meriti. Zanj torej objektivna lepota obstaja. Trdi, da je eden od očitnih vzrokov, zakaj mnogi nimajo ustreznega občutka lepote, pomanjkanje tiste prefinjenosti domišljije, ki je nujna za sporočanje takšnih izbranih občutkov. Kot dokaz za to, poda znano zgodbo iz *Don Kihota*:

»Obstaja dober razlog, pravi Sančo zemljiškemu gospodu, z velikim nosom, za to, da si prisvajam pravico sodbe o vinu: ta lastnost je v naši družbi dedna. Nekoč so dva moja sorodnika poklicali, da bi dala svoje mnenje o sodu, za katerega vsebino se je domnevalo, da je izvrstna, saj je izvirala iz stare in dobre trgovine. Eden od njih ga preizkuša, preučuje in po zrelem premisleku razglasi, da je vino dobro, samo če ne bi imelo neznatnega okusa po usnju, ki ga je zaznal v njem. Drugi, ki je uporabil enake varnostne ukrepe, prav tako presodi v prid vina, vendar z zadržkom zaradi okusa železa, ki ga je lahko zlahka razločil. Ne morete si predstavljati, kako so obadva smešili zaradi njunih sodb. Toda, kdo se je smejal na koncu? Ko

so sod izpraznili, so na dnu našli star ključ s privezanim kožnim jermenom« (Hume, 1999: 54).

Hume želi s tem primerom pokazati, da obstajajo ljudje, ki imajo prefinjen okus, torej ljudje, ki imajo tako fine organe, da ne dovolijo, da bi jim kaj ušlo in so hkrati tako natančni, da zaznajo vse primesi. To so strokovnjaki, kompetentni sodniki o umetnosti. Le-ti imajo prakso (praksa nas namreč izboljšuje), so sposobni primerjati različne umetnosti, so svobodnega duha (so brez predsodkov, znajo zavzeti distanco do situacije in so nepristranski) ter imajo zdrav razum. Hume namreč trdi, da je razum bistven del okusa:

»Ko kritik nima prefinjenosti, sodi brez kakršnegakoli razlikovanja in ga vzbujajo zgolj močnejše in bolj otipljive lastnosti predmeta: bolj prefinjeni dotiki gredo mimo neopaženi in zanemarjeni. Kjer mu ne pomaga praksa, njegovo sodbo spremljata zmeda in omahovanje. Tam, kjer ne uporablja primerjave, postajajo predmet njegovega občudovanja najbolj ničevne lepote, take, ki bi prej zaslužile ime hibe. Kjer je pod vplivom predsodka, so vsa njegova naravna čustva sprevrnjena. Kjer primanjkuje zdravega razuma, ni sposoben razločiti lepote načrta in sklepanja, ki sta najvišji in najizvrstnejši. Večina ljudi se muči z eno ali drugo izmed teh nepopolnosti in zato opažamo, da je resnični sodnik v lepih umetnostih, celo v najbolj uglajenih obdobjih, zelo redka lastnost. Bistra pamet, združena s prefinjenim čustvom, izboljšana s prakso, izpopolnjena s primerjavo in očiščena vseh predsodkov, je edina, ki kritiku daje pravico do te vredne lastnosti. Skupna sodba takih ljudi, kjerkoli naj jih že najdemo, je pravo merilo okusa in lepote« (Hume, 1999: 57).

Hume meni, da je s temi primeri dokazal, da okus vseh posameznikov ni enakovreden.¹³ Po njegovem mnenju bi tako morali nekaterim ljudem dati prednost pri presoji umetnosti (okusa, lepega, zanimivega ipd.) v primerjavi z ostalimi.

Ali ima Hume prav? Četudi sprejememo njegov dokaz, da okušalne sposobnosti vseh posameznikov res niso enakovredne, da eni res imajo bolj razvite okušalne brbončice kot drugi in da so tako eni bolj kompetentni pri presoji okusa kot drugi, pa to pravzaprav ne dokazuje tistega, kar Hume misli, da dokazuje. To, da nekdo prepozna okus železa v vinu, še nič ne pove o *okusu samega železa* in *okusu samega vina*. Hume bi dejansko mogel, da bi dokazal, da je okus res objektivno, podat razlog, da je okus vina boljši od, na primer, jagodnega soka, ali pa, da ima pomaranča boljši okus kot jabolko. To pa je, več kot očitno, absurdno. Preprosto ne moremo podati razumne razlage, da je nek okus objektivno pravilen oziroma napačen. Ta »okus« lahko seveda potem razširimo tudi na »estetski okus«. Kot pove tudi Kante:

¹³ Pazite, da ne zamenjujete koncepta »enakovrednosti« in »enakosti«. »Neenakovredni« stvari sta neenako vredni, torej je ena bolj vredna kot druga, medtem ko »neenaki« stvari zgolj nista enaki, sta torej različni; iz tega pa še ne sledi, da sta, ker sta različni, tudi neenakovredni.

»Mislim, da se motimo, če domnevamo, da bo Beethoven ugajal prav vsakemu človeku, ki je brez predsodkov in zmožen prefinjenega razlikovanja« (Kante, 1998: 138).

Sami smo torej mnenja, da »lepot« ni tako absoluten pojem, kot trdi Hume. Trdimo, da je potrebno lastnosti v umetnosti *vrednotiti na dva načina*, saj se le-te med seboj razlikujejo že po sami naravi. Trdimo, da so nekatere lastnosti v umetnosti *subjektivne*, nekatere pa *objektivne narave*. Subjektivne narave so tiste lastnosti, ki so povezane z okusom, čustvi in občutki, saj je le-te nemogoče objektivno vrednotiti, objektivne narave pa so tiste lastnosti, ki so povezane z razumom, saj je te lastnosti možno, pa tudi potrebno, objektivno vrednotiti. Mislimo, da je takšno razločevanje lastnosti v umetnosti sprejemljivo skoraj za vsakogar. Da bomo še bolj jasni, podajmo nekaj subjektivnih lastnosti v različnih vrstah umetnosti. V glasbeni umetnosti sta subjektivni lastnosti harmonija in melodija (to je glasba brez teksta). Zakaj? Zdi se absurdno trditi, da obstajajo kritiška načela, s katerimi lahko določimo, kaj je dobra melodija in kaj ne. Katere razloge naj namreč podamo, da je neka melodija dobra oziroma slaba? Neka melodija je posamezniku *preprosto všeč*. *Ustreza njegovemu okusu* (ki pa je, kot smo ravnokar pokazali, subjektiven). Preprosto ne moremo podati razumne razlage, da je nek okus pravilen oziroma napačen.

V slikarski umetnosti pa so subjektivne lastnosti *same* črte in barve. Katere razumne razloge naj namreč podamo, da je ta črta ali pa ta barva lepša kot druga? Črt in barv samih po sebi ne moremo objektivno vrednotiti. Objektivno lahko vrednotimo le *povezavo med črtami in barvami ter sporočilom slike*. Povedano drugače, objektivno lahko vrednotimo le sliko v celoti, ko je torej v sliko vključena tudi njena »sporočilnost«. Kaj slika sporoča, pa bomo videli le takrat, ko bo dobro narisana, torej takrat, ko bo »oblika« dobra – ko bodo črte in barve med seboj dobro usklajene, prepoznavne itd. Če pa je iz slike nerazvidno, kaj naj bi bilo njeno sporočilo, potem tudi črte in barve niso dobro uporabljene. Ni nam jasno, kako lahko zgolj vsoto nekih črt in barv štejemo za umetnost. (Takšno je bilo recimo formalistično slikarstvo).¹⁴ Če je to umetnost, potem ne vemo, zakaj tudi 3-letnega otroka, ki nekaj čečka, ne bi šteli za umetnika? Reči hočemo, da so črte in barve dobro uporabljene ravno takrat, ko lahko iz njih razberemo, kaj naj bi predstavljale. Če pomena ni, potem ne vemo, zakaj šteti ta skupek/vsoto črt in barv za umetnost, nek drug skupek pa ne. Ali ni to, ker ni objektivnih kriterijev, le neka poljubna določitev, kaj bomo šteli za umetnost in kaj ne? Ker ni objektivnih kriterijev za določitev, katera črta (ali barva), je sama po sebi dobra in katera ne, ne moremo reči, da je slika »umetnost v pravem pomenu«. Lahko trdimo, da »nam je všeč«, ne moremo pa trditi, da je »umetnost«. Tukaj se torej srečamo z *osebnim subjektivizmom*. S subjektivnim vrednotenjem ni nič narobe, dokler se zavedamo,

¹⁴ Za formalistično slikarstvo namreč sporočilnost nima nobenega pomena. Pomembna je le »oblika«, to je črte in barve.

da v njegovem okviru ne moremo govoriti o umetnosti v pravem pomenu besede. Povsem očitno je, da nekaterih stvari v umetnosti ne moremo objektivno vrednotiti. Takrat se je pač potrebno zateči k subjektivnemu vrednotenju.

Kot že rečeno, neka melodija nam je preprosto všeč, in *to je dovolj*. Ne moremo pa reči, da je, ker nam je všeč, že umetnost. Če imamo pesem z melodijo in sporočilom, bomo lahko objektivno vrednotili le sporočilo ter povezavo/zvezo med melodijo in sporočilom. Povezava pa je slaba, če je, na primer, sporočilo pesmi žalostno (na primer govori o vojnih grozotah), melodija pa je plesna. To dvoje pač *ne gre skupaj*. Vendar pa ni zgolj melodija tista, ki je subjektivna, saj se že samo petje zdi velikokrat težko objektivno vrednotiti. Res je sicer, da v splošnem obstajajo neki objektivni kriteriji o tem, ali nekdo zna peti ali pa »fuša«/»kiksa« tone, in tako v tem smislu lahko govorimo o objektivni oceni *petja*, ne moremo pa govoriti o objektivni oceni *samega glasa* neke pevke ali nekega pevca. Nekaterim ljudem je namreč (bolj) všeč hrapav glas, drugim (bolj) nežen, spet tretjim elektronsko preurejen itd. Nekaterim je glas neke pevke ali nekega pevca *všeč*, drugim ne, vendar pa ne eni ne drugi ne bodo mogli reči, da imajo prav ravno oni. *Tega ne morejo storiti, ker, kot smo že zgoraj trdili, svojega prepričanja ne morejo razumno utemeljiti*.

Drugače pa je pri vrednotenju »sporočilnosti«. Tukaj je možno objektivno, razumno oceniti, ali je nekaj dobro ali ne, saj za le-to obstajajo objektivna kritiška načela. Ponazorimo to z dvema primeroma iz, tokrat, filmske umetnosti. Kot prvo, recimo, da imate dva filma, kjer je v enem filmu povsem razvidno, kaj želi avtor z njim povedati, v drugem filmu pa ni niti približno jasno, kaj naj bi bilo njegovo sporočilo. Mislimo, da bi se vsi strinjali, da je prvi film, če je seveda sporočilo dobro¹⁵ in prikazano na ustrezen, to je umetniški način, dober. Za drugi film tega preprosto ne moremo reči. Kaj je namreč poanta gledanja filma, ki nima nobene sporočilnosti? Ali ni to zgolj potrata časa? Kot drugo, recimo, da imate dva filma, kjer se en film dotika globokih, temeljnih (filozofskih, znanstvenih, eksistencialnih, etičnih, družbeno-političnih itd.) vprašanj,¹⁶ drugi film pa prikazuje le to, kako štirje bogataši v Las Vegasu porabljajo denar za drogiranje, pijančevanje, seksanje z živalmi (največkrat opazimo, da se seksa s kravami in ovčami), uničevanje tuje lastnine itd. Kateri film je boljši? Ali ne drži, da prvi film govori o zanimivih, pomembnih življenjskih vprašanjih, medtem ko je drugi film popol-

¹⁵ »Dobro« v smislu, da nam kaže (sporoča) zanimive, drugačne vidike gledanja na svet, nas nauči nekaj novega in pomembnega, nam, v splošnem, daje misliti. Nekaj podobnega trdi tudi Martha Nussbaum, ki zagovarja nekakšen »kultivacijski pristop« glede funkcije umetnosti, kjer ne gre toliko za pridobivanje novih moralnih vpogledov, temveč bolj za izostrovanje etično ustreznih veščin in zmožnosti (npr. zmožnosti bolj prefinjenega moralnega razlikovanja, izostrovanje domišljije, čustev ter splošne zmožnosti moralnega premisleka) (povzeto po: Kante, 2001: 169).

¹⁶ Da naštejemo (le) nekaj takšnih filmov: *K-PAX*, *Mindwalk*, *12 Angry men*, *Kinsey*, *Pay It Forward*, *Paths of Glory*, *V for Vendetta*, *Nothing but the truth*, *Judgement at Nuremberg*, *Prisoners*, *Trash*, *Her*, *Das Experiment*, *Into the Wild* itd. Ko jih boste pogledali, vam bo takoj jasno, kaj je naša poanta.

noma idiotski – uro in pol kazanja popolnih neumnosti. Kako si naj sploh razlagamo sporočilo tega filma (če, hipotetično sprejmemo, da ga ima)? Da je to dobro življenje in da bi morali vsi to početi? Da je super uničevati tujo lastnino in se obnašati kot totalni bedak, ki gleda samo na svojo rit in nima nobenega čuta za druge ljudi in živali? Filme, ki niso sposobni prikazati kaj več, kot takšne neumnosti, pač ne moremo šteti za umetnost. Žalostno je seveda, da takšnih filmov ni malo, temveč, ravno nasprotno, ogromno.¹⁷

Lahko bi nam sicer ugovarjali, da je sporočilo filma ravno v tem, da nam s kazanjem takšnih stvari sporoča, da je to početje potrata časa. Poanta ugovora bi torej v tem primeru bila, da dejansko v filmu obstaja dobro sporočilo, le da ga sami nismo znali razbrati. Menimo, da ima ugovor prav le v nekem omejenem smislu, in sicer v tem, da nas opozarja, da iz tega, da nekdo filma ni razumel, še ne sledi, da film sploh nima sporočila. To je definitivno res, vendar pa smo kljub temu mnenja, da mora biti sporočilnost v filmu toliko jasno prikazana, da bo razvidna tudi manj izobraženemu gledalcu. To pa, tako menimo, je možno narediti. Kot je lepo rekel Albert Einstein: »Če ne moreš [neke stvari] pojasniti enostavno, potem je ne razumeš dovolj dobro«. To seveda ne pomeni, da mora sporočilnost biti razvidna že brez kakršnegakoli (večjega) miselnega navora, vendarle pa se zdi razumno trditi, da je stvari/ideje mogoče pojasniti tudi na preprost(ejši) način, kar posledično pomeni, da se od ustvarjalcev filmov razumno pričakuje, da ustvarijo filme tako, da so njihova sporočila (vsaj) čim bolj razumljiva, (vsaj) čim večjemu številu ljudi. Tako bo torej le tisti ustvarjalec filma, ki bo sposoben prikazati željeno sporočilo v filmu, upravičeno oklican za »umetnika«. Še nekaj: film zaradi tega, ker bo predstavljen na razumen način, ne bo izgubil na nobeni vrednosti, temveč, ravno nasprotno, ogromno pridobil. Če se torej vrnemo na naš primer filma o štirih bogataših, vidimo, da tukaj sporočilo ni bilo razvidno.

Naj tudi povemo, da sami ne trdimo, da obstaja *X* število sporočil, ki jih morajo vsi filmi zajeti, če želijo biti dobri. Prav nasprotno, trdimo, da se *dobra sporočila skozi čas spreminjajo*. Včasih je bilo, na primer, zelo dobro sporočilo (kar se, ponovno, tiče filmske umetnosti), da je razizem nemoralen in neupravičen. Ta sporočilnost je torej *aktualna* predvsem takrat, ko je razizem zelo razširjen. Ko pa razizem izgine, bo seveda manj smiselno dalje ustvarjati filme o tej tematiki. Tudi v znanosti bi bilo manj smiselno govoriti, na primer, o kreacionizmu, če bi vsi ljudje (ali pa vsaj velika večina ljudi) dojeli, da smo se razvili iz nižjih vrst živali. Seveda je povsem jasno, da se razizma v nekaterih predelih sveta še danes nismo

¹⁷ Da naštejemo (le) nekaj takšnih filmov: *Movie 43*, *Jack and Jill*, *LOL*, *John Tucker Must Die*, *Heaven Is for Real*, *Fifty Shades OF Gray*, *Sex Tape*, *A Million Ways to Die in the West*, *The Legend of Hercules*, *The Hobbit: The Battle Of The Five Armies*, *Saving Christmas*, *The Twilight*, *Disaster Movie*, *The Hottie & the Nottie*, *The Wicker Man*, *House of the Dead*, *Pain & Gain*, *On Deadly Ground*, *5 Steps to Danger*, *Rambo III* itd. Videli boste, da ali so ti filmi popolnoma neumni (da nimajo nobene pametne zgodbe, nobenega pametnega sporočila, da zgolj poneumljajo ljudi) ali pa da dejansko o nekaterih stvareh celo lažeje (prikazujejo stvari (na primer zgodovino) na neresničen način) – takšni so recimo zadnji trije filmi.

otresli. Tako so filmi na tematiko rasizma tudi v sedanjem času aktualni. Prav tako je tudi v znanosti potrebno še vedno govoriti o evolucionizmu, saj kaj hitro spoznamo, da še danes veliko ljudi verjame v to, da smo ljudje stvaritev Boga. Ko pa bomo ljudje te ideje, enkrat za vselej, dokončno sprejeli in ponotranjili, bo, kot že rečeno, manj smiselno (ali celo nesmiselno) še dalje sporočati takšne ideje. Takrat bodo pač prednost dobila druga sporočila. Lep primer tega, kako bi po našem mnenju umetnost morala izgledati v današnjem času, so, na primer, dela uličnega umetnika Banksyja, ki na ustrezen, to je umetniški način sporoča dobre ideje: sporoča, kako je kapitalizem pokvarjen sistem, kako nam reklamna industrija vsiljuje mnenja in nepotrebne, neumne želje, ter kako nas sedanji izobraževalni in nasploh celoten družbeni sistem, poneumlja. Seveda bo tudi v tem primeru, ko/če se bomo enkrat rešili kapitalističnega sistema, sporočanje teh idej manj smiselno. Skratka, sporočilnost ni absolutna, ampak *relacijska, spreminja se glede na potrebe človeka oziroma družbe*.

Opazite lahko, da veliko povezujemo moralo in umetnost. Nekateri filozofi, predvsem pa umetniki, bi temu ostro nasprotovali, sami pa menimo, da je morala nepogrešljiv del umetnosti. Iz tega seveda ne sledi, da mora vsako umetniško delo govoriti le o tem, kako moramo biti ljudje moralni. Povezovanje morale in umetnosti je le posledica jasno razvidnega dejstva, da je morala sestavni del umetnosti in jo je zato potrebno upoštevati. Pri znanosti pač tega ni (toliko), ker se ukvarja zgolj s spoznavanjem sveta ter stvari v njem, in tako ni normativna, temveč zgolj deskriptivna. Umetnost pa se ukvarja z vsakodnevnim življenjem, ki je polno situacij, ki zahtevajo moralne odločitve. Zato menimo, da umetnosti ne moremo povsem ločiti od morale. Bistvo umetnosti je ravno to, da nas sili k razmisleku, nam postavlja vprašanja, seznanja z vsakodnevnimi zagatami življenja, nas uči in izboljšuje. Umetnost je tako tudi (oziroma predvsem) normativna. Kot smo že dejali, ne trdimo, da mora vsako umetniško delo govoriti o tem, kako moramo biti ljudje moralni. Nekatera umetniška dela sploh nimajo nobene zveze z moralo, zato je od njih tudi popolnoma nesmiselno zahtevati, da so moralna. Ko pa umetniška dela s svojimi idejami/sporočili pridejo navzkriž z moralnimi vprašanji, je od njih smiselno zahtevati, da ta moralna vprašanja predstavijo relevantno, resnicoljubno ter tudi vzpodbujajo k premisleku, kako bi bilo potrebno v teh primerih ravnati.

Treba pa je tudi sprejeti mnenje, da je umetnost tista, ki se mora prilagajati človeku, in ne obratno. Tako kot to počne tudi vsaka druga disciplina, naj to počne tudi umetnost. Ni jasno, zakaj naj bi umetnost bila izjema, kot to zagovarjajo nekateri filozofi in umetniki. Umetnost je, in mora biti, orodje/sredstvo, tako kot tudi vsaka druga disciplina, in to je povsem normalno. S tem, ko umetnost razumemo delno *instrumentalizirano*, ne sledi, da je ne moremo ceniti tudi *same po sebi*, kot to ponovno nekateri trdijo. Kot pravilno pravi tudi Stephen Davies: »V tem, da dopuščamo, da je estetsko zanimanje za glasbeno delo ... zanimanje tako za delo samo po sebi kot tudi kot možno sredstvo za prijetno izkustvo, ni nikakršne ne-

združljivosti vse dotlej, dokler ugotavljamo, da je ugodje, za katerega je glasba domnevno sredstvo, ugodje, v celoti navezano na individualnost glasbenega dela in vanj vključeno» (Davies, 1987: 316). In tako kot znanost zaradi tega, ker se jo uporablja kot orodje za spoznavanje sveta, ne izgubi intrinzične vrednosti, je tudi umetnost ne. Umetnost bi morali ceniti ravno zaradi tega, ker je *dobro orodje*, ki ustvarja lepša in boljša življenja oziroma, kot pravi Alain de Botton, ker »je eno izmed orodij, s katerimi izboljšujemo našo družbo« (de Botton, 2011).

Možen ugovor naši ideji vrednotenja umetnosti

Lahko bi nam ugovarjali, da dajemo subjektivnemu vrednotenju premajhen pomen. Sami namreč trdimo, da lahko subjektivno vrednotimo le »obliko« (na primer melodijo). Odgovarjamo takole: Res je, na nek način je za določitev tega, ali bo nekaj umetnost ali ne, dejansko pomembno zgolj objektivno vrednotenje »sporočilnosti«. Vendar pa to ne pomeni, da je »oblika«, na primer melodija pri pesmi, ki jo je možno le subjektivno vrednotiti, že nasploh povsem nepomembna. Sicer bo moral nek posameznik kljub temu, da mu melodija ni všeč, sporočilo pesmi pa je objektivno dobro, sprejeti, da je ta pesem umetnost, ne bo pa mu treba trditi, da mu je pesem tudi všeč. Nenazadnje se ljudje vedno sami odločamo, kaj bomo brali, poslušali, gledali itd., tako da nas glede tega oklicanost nečesa za »umetnost«/»ne-umetnost« ne omejuje. Preprosto se lahko ne strinjamo z drugimi glede melodije. Je pa res, da se ne bomo morali ne strinjati z drugimi glede tega, ali je sporočilo neke pesmi dobro ali ne, saj, kot že rečeno, za to obstajajo razumni razlogi/kriteriji. Če pa kdo trdi, da gre še vedno za preveliko omejenost, kar se tiče subjektivnega vrednotenja umetnosti, no, potem mu žal ne moremo več pomagati, saj takšen človek, če malce natančneje razmislimo, dejansko trdi, da ga omejuje *razum*.

Kdaj je sedaj delo »umetnost«? Če imamo pesem, ki ima po našem okusu dobro, lepo melodijo, ima pa slabo sporočilo, potem ta pesem *ni* »umetnost v pravem pomenu«. Za to pesem bomo lahko rekli, da »nam je všeč«, ne pa tudi, da je »umetnost nasploh«/»umetnost v pravem pomenu besede«. Če ima pesem dobro sporočilo, pa ni pomembno, ali nam je melodija všeč ali ne, potem je ta pesem »umetnost nasploh«. Če pa nam ni všeč niti melodija, pa tudi sporočilo ni dobro, potem ta pesem »sploh ni umetnost«.

3 Kombinirana teorija umetnosti

Kaj reči o dosedanjih teorijah umetnosti? Nekatere so že iz logičnega vidika problematične (teorija družinskih podobnosti, ki je protislovna),¹⁸ nekatere zahtevajo nesmiselne stvari (emotivizem),¹⁹ nekatere so preširoke (organicizem),²⁰ nekatere zahtevajo premalo (intuicionizem).²¹ Menimo pa, da obstajata dve teoriji, ki sta sicer sami po sebi prav tako problematični, a če eno izmed njiju malce popravimo in nato združimo z drugo, dobimo teorijo, ki ji uspe zelo dobro pojasniti, kaj je umetnost oziroma kaj bi morala biti: v mislih imamo (A) formalizem in (B) konceptualizem.

(A) Formalizem je teorija, ki trdi, da je tisto, kar določa, ali je neko delo (na primer neka slika) umetnost ali ne, to, ali ima neko *značilno, pomenljivo formo/obliko*. Formalisti pravijo, da je umetnost lahko reprezentacijska/sporočilna, vendar je ta reprezentacija zgolj naključna, ne pa bistvena lastnost umetnine (reprezentacijska vsebina umetnine je v strogem smislu nepomembna za njen umetniški status). Za formaliste je, recimo, *glasba časovna igra zvočnih form*. Formalistična definicija umetnosti se glasi takole: »*X* je umetnina, če in samo če je *X* načrtovan predvsem tako, da bi imel in kazal značilno formo«. Glavni problem formalistov je, da ne povedo, kaj je ta značilna forma. Njihovi nezadovoljivi odgovori se glasijo: (1) delo ima značilno formo, če nas privlači; (2) značilna forma je taka, da v prejemniku vzbudi posebno stanje duha; (3) vsakdo ve, kaj je značilna forma, vsakdo jo lahko prepozna (vključuje razmerja, simetrije, asimetrije, ravnovesja, presenetljiva neravnovesja, napetosti, enotnost, kontrast ipd.). Poleg tega pa se formalisti motijo, ko domnevajo, da reprezentacija/vsebina/sporočilo ni pomembna za umetniški status. Pogosto umetnine namreč imajo in kažejo značilno formo zgolj zaradi njihove reprezentacijske vsebine. Ena izmed takšnih umetnin je, na primer, znana Bruegelova slika *Ikarjev padec*.

¹⁸ Po eni strani namreč trdi, da je nemogoče najti klasično definicijo umetnosti (to je definicijo, ki zajema nujne in zadostne pogoje), po drugi strani pa trdi, da če med deli obstajajo podobnosti, potem so umetnost. Ker je potrebno definirati (kar pa se naredi ravno z nujnimi in zadostnimi pogoji), katere so te podobnosti, tega pa ta teorija ne sme, zapade v protislovje.

¹⁹ Emotivizem trdi, da mora delo izražati umetnikova čustva, prav tako pa zahteva, da mora umetnik imeti enaka čustva kot tisti, ki to delo opazujejo. Niti najmanj ni jasno, zakaj se to dvoje zahteva. Ni namreč jasno, zakaj bi moralo umetniško delo izražati zgolj čustva, torej, zakaj ne bi tudi sporočanje idej, ki niso čustvena, ne bila umetnost. Druga zahteva pa je že iz praktičnega vidika (skorajda) nemogoča: kako naj se namreč pričakuje, da ima umetnik enaka čustva kot opazovalec (ki po možnosti živi 500 let kasneje)? Pripomba: to je zgolj ena različica te teorije!

²⁰ Organicizem trdi, da je tudi narava umetnost (da so tudi naravne stvari umetniške stvaritve). Ampak, kako naj ocenjujemo človeško umetnost enako kot naravno umetnost? Med človekom in naravo obstaja kvalitativna razlika – človek ustvarja z namenom, narava ne –, zato je metanje človeka in narave v isti koš absurdno.

²¹ Intuicionizem trdi, da je umetnost že zgolj tisto, kar je v umetniku samem, torej je pomembna le njegova ideja, ne pa tudi medij, to je delo samo. Če trdimo to, potem smo vsi ljudje umetniki (saj vsi mislimo); še več, iz tega sledi, da je vse umetnost.

(B) Konceptualizem je teorija, ki ne zadeva form ali materialov, temveč ideje in pomene. Konceptualizma ni mogoče opredeliti v okviru kakršnegakoli medija ali sloga. Prevzema raznolike forme: predmete iz vsakdanjosti, fotografije, zemljevide, videe, diagrame, še posebej pa besede, pogosto pa tudi razne kombinacije omenjenih form. Vidimo torej, da pri konceptualizmu »oblika«/»forma« ni pomembna, šteje le »sporočilo«/»ideja« nekega dela. Vprašanje pa je sedaj, če konceptualizma ne definirata niti medij niti slog, kako lahko potem spoznamo umetnino, ko nanjo naletimo? Konceptualisti bi odgovorili, da je umetnina lahko: (1) *readymade* – predmet iz zunanjega sveta, katerega se preprosto okliče za umetnost (na primer Duchampov *Vodomet*) ; (2) intervencija/poseg, v kateri je neka podoba, besedilo ali stvar postavljena v nepričakovan kontekst, tako da privlečemo pozornost na ta kontekst (na primer sliko postavimo v muzej ali na ulico); (3) dokumentacija, kjer je dejansko delo, koncept ali dejanje lahko predstavljeno z dokaznim gradivom zapiskov, zemljevidov, diagramov, skic ali, najbolj pogosto, s fotografijami; (4) beseda ali stavek.

Seveda konceptualisti na zgornje vprašanje ne odgovorijo zadovoljivo, saj že prva in druga možnost jasno kažeta na to, da umetnine po tej teoriji ni mogoče prepoznati, ampak se za umetnino nekaj *zgoj* okliče. Vidimo torej, da konceptualisti štejejo umetnost za proceduralen pojem, za proceduralizem pa smo že pokazali, da je pravzaprav protisloven. Tretja in četrta možnost kažeta na nove težave, saj če sprejmemo, da je lahko dokumentacija ali pa nek stavek umetnost, *izgubimo mejo med znanostjo in umetnostjo*. Zdi se, da je konceptualizem premalo »umetniški«, saj premalo oziroma sploh ne poudarja značilne oblike/forme. Posledično se zgodi, da je umetnost lahko pravzaprav karkoli, takšna teorija pa je seveda preširoka.

Vidimo, da sta obe teoriji, če ju obravnavamo posamično, problematični. Menimo pa da, če formalizem malce popravimo in ga nato združimo s konceptualizmom, dobimo zelo dobro teorijo umetnosti; imenujmo jo »formalistični konceptualizem«. Formalizem ima prav, ko trdi, da mora umetnost imeti neko značilno »obliko/formo«. Njegova težava pa je, da ne more uspešno pojasniti, kaj je ta značilna oblika/forma. Sami to težavo rešimo, saj »obliko« definiramo kot (*poseben*) način sporočanja idej.²² Tukaj je potrebno poudariti, da sami govorimo o »obliki« na dva načina: enkrat pojem »oblika« uporabljamo kot način sporočanja idej, s katerim torej umetnost ločimo od drugih disciplin; drugič pa pojem »oblika« uporabljamo za sestavne dele oziroma lastnosti v umetniškem delu, ki jih je potrebno vrednotiti subjektivno (na primer pri glasbi melodijo). Imamo pa, kot smo spoznali iz 2. dela, torej tudi sestavne dele v umetniškem delu, ki jih je potrebno vrednotiti objektivno (na primer pri glasbi tekst pesmi). Tako se je potreb-

²² Spomnimo se 9. strani.

no zavedati, da za obe zadevi sicer uporabljamo enak pojem (»oblika«), vendar pa pomen ni enak.²³

Prav tako formalizem ne more reči, da je značilna oblika tisto, kar nas privlači, ali pa tisto, kar v nas vzbudi posebno stanje duha. Če sprejmemo to, potem sprejmemo (osebni) subjektivizem v celoti, saj takšne stvari niso objektivne, ljudi namreč privlačijo različne stvari. To pa je problem, ker potem umetnosti sploh ni mogoče objektivno vrednotiti. Zato je potrebno formalizem združiti s konceptualizmom, ki s svojo »sporočilnostjo« reši umetnosti popolne subjektivnosti, saj je »sporočilnost« možno, in tudi potrebno, objektivno vrednotiti. Formalisti imajo delno prav, ko sprašujejo: »Ali ni mogoče glasbe najboljše opisati kot časovno igro zvočnih form?« Res je, na neki ravni, to je na ravni melodije, glasba je časovna igra zvočnih form. *Ni pa res, da je celotno glasbeno delo časovna igra zvočnih form.* Časovna igra zvočnih form v glasbenem delu je le melodija in, če se v glasbenem delu tudi poje, tudi glas pevke ali pevca. Vsebina/tekst/besedilo/sporočilo/sporočilnost pa ni časovna igra zvočnih form. Tako je glasbeno delo sestavljeno iz »oblike« in »sporočilnosti«. Zato je naš predlog za ustrezno teorijo umetnosti kombinacija formalizma in konceptualizma, tako imenovani »formalistični konceptualizem«.

4 Zaključek

V tem članku smo zagovarjali tezo, da je (do)sedanje razumevanje umetnosti na točki, kjer je pojem »umetnosti« pravzaprav absurden. Zakaj? Ker je umetnost v primežu Menonovega paradoksa. Rešitev? Nov pogled na »umetnost«. Ta nov pogled smo predstavili v tem članku, ki pa umetnosti ne reši zgolj absurdnosti, temveč ji tudi da pomembno vlogo v človeškem življenju. Da pa smo lahko prišli do tega novega pogleda, smo se morali dotakniti treh bistvenih tem, ki se tičejo filozofije umetnosti. V 1. delu smo se ukvarjali z osnovnim/temeljnim vprašanjem: »kakšne vrste pojem sploh je umetnost?« in prišli do odgovora, da je funkcionalen pojem. Ker smo izbrali ta odgovor, smo bili primorani odgovoriti tudi na vprašanje: »kakšna je oziroma kakšna bi morala biti funkcija umetnosti?«. Zagovarjali smo tezo, da je funkcija umetnosti sporočanje dobrih idej na ustrezen, to je umetniški način. V 2. delu smo se ukvarjali z vprašanjem: »kako vrednotiti umetnost?«. Trdili smo, da je umetniško delo sestavljeno iz dveh delov: oblike in sporočilnosti. Obliko je potrebno vrednotiti subjektivno, saj glede nje ne obstajajo objektivna kritiška načela. Je povezana s čustvi, občutki in okusom, ki jih je že nasploh nemogoče objektivno vrednotiti. Sporočilnost nekega dela pa je potrebno vrednotiti objektivno, saj glede tega obstajajo objektivna kritiška načela. Sporočilnost je namreč povezana z razumom. V zadnjem, 3. delu pa smo predlagali

²³ Lahko bi se sicer tem komplikacijam izognili tako, da bi uporabljali dva različna pojma, a se žal nismo mogli domisliti nobene ustrezne terminološke alternative.

združeno teorijo umetnosti, tako imenovani formalistični konceptualizem, saj menimo, da čeprav sta obe teoriji (formalizem in konceptualizem), če ju obravnavamo posamično, sicer problematični (tako kot tudi vse ostale teorije umetnosti), pa, če ju združimo, dobimo ustrezno teorijo umetnosti.

Deabsurdization Of »Art« With New View (New Definition And Theory Of Art)

In this article we are trying to defend the thesis, that our present understanding of art is at the point, in which the concept of »art« is actually absurd. Why? Because art is captured by Meno's paradox. Solution? New point of view on »art«. This new view, we represent in this article. With this new view will art (again get very important role. But to reach this new view on art, we will have to confront with three essential subjects in philosophy of art. In the first part we will occupy ourselves with the most essential question: what kind of concept is art? Our answer will be that kind that we will also have to answer on the question, what function does art have. In the second part we will occupy ourselves with question: how art should be valued? Just a hint: in two ways. And in the last, third part we will occupy ourselves with question: what theory of art is adequate/correct? We will show, that all so-far-known theories of art are wrong, but however we think, that there are two theories, which have a good basis to develop adequate/correct theory of art. We will call this combination of two theories »formalistic conceptualism.«

Keywords: Meno's paradox, function of art, theories of art, formalism, conceptualism, formalistic conceptualism.

Literatura

- Ayer, J. A. (1946): *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover.
- Beardsley, M. (1970): *The Possibility of Criticism*. Detroit: Wayne State University Press.
- Beardsley, M. (1981): *Aesthetics*. Indianapolis in Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Company, str. 530.
- Croce, B. (1998): »Čista intuicija in lirični značaj umetnosti«. *Anthropos* 30, št. 4–6, str. 127–138.
- Croce, B. (1945): *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari: Laterza, 1945.
- Carroll, N. (1999): *Philosophy of Art*. London in New York: Routledge.
- Davies, S. (1991): *Definitions of Art*. Ithaca in London: Cornell University Press
- Davies, S. (1987): "The Evaluation of Music". V Philip Anderson (ur.), *What is Music: An Introduction to the Philosophy of Music*, New York: Haven Publications, str. 305–325.
- De Botton, A. (2011): *Atheism 2.0. TED Talk*.
- Hume, D. (1998): "O merilu okusa". *Analiza* 3, št. 1, str. 49–62.
- Kante, B. (2001): *Filozofija umetnosti*. Ljubljana: Jutro.
- Nussbaum, M. C. (1990): *Love's Knowledge*. New York in London: Oxford University Press.
- Weitz, M. (1999): "Vloga teorije v estetiki". *Analiza* 3, št. 2, str. 85–95.
- Wittgenstein, L. (1984): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/aM: Suhrkamp.
- Wollheim, R. (1980): *Art and Its Objects*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jana Logar

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Problem navzdol usmerjene vzročnosti v luči teorije sistemske kompleksnosti

V članku je obravnavan problem vzročnega vplivanja višje ali celostne ravni sistema na njegove gradnike, predvsem v kontekstu emergentizma in teorije sistemske kompleksnosti. Gre za pojem pristno novih navzdol usmerjenih vzročnih moči, ki pa so s stališča moderne znanosti – kot v svoji kritiki emergentizma izpostavlja Jaegwon Kim – problematične. V nadaljevanju so predstavljena tri različna pojmovanja navzdol usmerjene vzročne zveze in aplikacija formalne vzročnosti, ki jo opredeljuje pojem »omejujočih pogojev«, na kompleksne biološke sisteme. V kontekstu teorije sistemske kompleksnosti je navzdol usmerjeno vzročnost torej mogoče razumeti kot kontekstualno omejevanje v organizaciji sistema, kjer višja raven koordinira možne interakcije med sestavnimi deli sistema in kot taka predstavlja tudi znanstveno upravičeno in raziskovalno perspektivno stališče. V zaključku so izpostavljene pomanjkljivosti omenjenega pojmovanja vzročnosti in predstavljeni nadaljnji izzivi.

Ključne besede: navzdol usmerjena vzročnost, emergenca, Jaegwon Kim, formalna vzročnost, sistemska kompleksnost.

1. Uvod

Problem tako imenovane »navzdol usmerjene vzročnosti« [downward causation] (včasih imenovan tudi problem navzdol usmerjenega določanja ali »makro« določanja) – to je vprašanja vzročnega vpliva nekega sistema ali celote na njegove sestavne dele oziroma pojava višje ravni na procese ali entitete nižje ravni – je dandanes prisoten predvsem v tistih filozofskih in znanstvenih razpravah, ki zadevajo pojem emergenc. Ideja takšne vrste vzročnosti je v emergentizmu ključna predvsem zato, ker morajo biti emergentne lastnosti, če naj te ohranjajo svoj poseben status v ontologiji sveta, oziroma sploh igrajo kakšno razlagalno vlogo,

vzročno učinkujoče na procese nižjih ravni.¹ V nekem smislu je tako, kot zapiše Jaegwon Kim, »navzdol usmerjena vzročnost ravno poanta, *raison d'être* emergentističnega programa« (Kim, 2008: 438).

Sama ideja navzdol usmerjene vzročnosti implicira hierarhično urejen sistem področij oziroma slojevit model sveta s hierarhično razslojeno strukturo »ravnj« ali »redov« entitet in njihovih lastnosti.² In morda ni naključje, da je govor o najrazličnejših ravneh – kot na primer: raven opisa, raven razvoja, raven organizacije, raven kompleksnosti, raven razlage, raven analize, raven jezika itn. – vseprisoten tako v filozofski kot tudi v literaturi drugih področij znanosti prav v času, za katerega bi lahko dejali, da je zaznamovan s povratkom emergentizma.³ Če je namreč za klasični, britanski emergentizem znano, da je ta po silnem napredku empiričnih naravoslovnih znanosti v srednjih letih 20. stoletja – predvsem z novimi odkritji na področju fizike elementarnih delcev, molekularne biologije ter biokemije, ki so še okrepili poudarjanje ekskluzivne vloge redukcionističnega pristopa v eksaktnih znanostih – kmalu doživel zaton,⁴ pa je v zadnjih desetletjih zanimanje za emer-

¹ Čeprav lahko v nivojsko razslojenem modelu razlikujemo med tremi vrstami vzročne moči – to je med *vzročnostjo znotraj istega nivoja*, *navzgor usmerjeno vzročnostjo* ter *navzdol usmerjeno vzročnostjo* – pa je Jaegwon Kim pokazal, da tako prva kot druga vselej že predpostavljata tudi možnost navzdol usmerjene vzročnosti (Kim, 1992: 136, Kim, 1999: 22–24, Kim, 2000: 309–310), saj če »[...] emergentne lastnosti nimajo navzdol usmerjenih vzročnih moči, potem nimajo sploh nobenih vzročnih moči in se, posledično, domnevno emergentni pojavi izkažejo za gole epifenomene [...]« (Kim, 2000: 311).

² Četudi je različnih ravni sistema lahko mnogo, pa bomo v nadaljevanju, zavoljo lažjega razumevanja, razločevali le med »makro« ali »višjo« in njej pod ležečo, »mikro« ali »nižjo« ravno sistema, pri čemer lahko – odvisno od konteksta – govor o ravneh zadeva le raven opisa oziroma razlage ali pa raven v ontološkem smislu.

³ Achim Stephan izpostavlja štiri faze emergentizma; zgodovina razvoja pojma emergence po njegovem sega nazaj do 19. stoletja, do filozofije J. S. Milla (1843) in G. Lewesa (1875), ki sta uvedla pojem emergentnih učinkov. Emergentizem se nato, predvsem v filozofiji biologije, ponovno pojavi na začetku 20. stoletja kot nasprotje vitalizmu na eni in filozofiji mehanicističnega redukcionizma na drugi strani, z glavnimi zagovorniki, tako imenovanimi »britanskimi emergentisti«, S. Alexandrom (1920), C. L. Morganom (1923) ter C. D. Broadom (1925). Tretja faza je pod vplivom logičnega pozitivizma sredi 20. stoletja prinesla predvsem ostre kritike in dvome glede znanstvene relevantnosti koncepta emergence, četrta faza ter ponoven razcvet emergentizma pa sovпада s številnimi razpravami tistega časa, ki se tičejo predvsem tako imenovanega problema »duh-telo« ter z idejami, ki so jih k omenjenim razpravam prispevali M. Bunge (1977), K. Popper (1977), R. Sperry (1980), J. J. C. Smart (1981) idr. (Stephan, 1992: 25–49). K fazam, ki jih omenja Stephan, bi lahko pridali peto, sedanjo fazo, ki – poleg še vedno aktualnih raziskav na področju nevroznanosti – vključuje pojem emergence tudi na drugih področjih molekularne in sistemske biologije ter na področju teorije kompleksnih sistemov nasploh.

⁴ Britanski filozofi s konca 19. in začetka 20. stoletja, ki so zagovarjali emergentistični pristop, so pojem emergence aplicirali predvsem na področje biologije in kemije. V tem času so številni biologi še zagovarjali stališče vitalizma, to je prepričanje, da v naravi obstaja neka nesnovna substanca, entelehija, oziroma življenjska esenca – *élan vital*, ki je razlog »oživljenosti« nekaterih organizmov. Na drugi strani je predvsem med fiziki prevladovalo mehanicistično pojmovanje narave, ki je, nasprotno, vse naravne pojave in njihove značilnosti razlagalo le z osnovnimi fizikalnimi zakoni, ki delujejo na mikro molekularni ravni. Emergentisti pa so ubrali srednjo pot: na eni strani so zavračali dualizem substanc in niso sprejemali nefizičnih substanc, po drugi strani pa so bili prepričani, da se nekaterih kompleksnih sistemov ne da reducirati, oziroma jih razložiti zgolj s poznavanjem vedenja njihovih osnovnih komponent. Trdili so, da je vse, kar obstaja, sestavljeno iz osnovnih fizičnih delcev, hkrati pa so verjeli, da se na višjih stopnjah organiziranosti materije lahko pojavijo nove kvalitete (npr. posebne konfiguracijske sile) ali novi temeljni

genco ponovno v vzponu. Paul Davies v predgovoru k zborniku *The Re-Emergence of Emergence* (2006) zapiše, da je eden izmed glavnih razlogov za to pojav sodobnih znanstvenih raziskav sistemske kompleksnosti, med katere sam uvršča med seboj sorodne teorije, kot na primer: teorijo kaosa, teorijo omrežij, teorijo nelinearnih dinamičnih sistemov ter teorijo samoorganizacije. In četudi nobena izmed naštetih teorij ne zanika moči ter izdatne vloge redukcionistične metodologije v sodobni znanosti, pa bi vendar lahko rekli, da je vsem skupno ravno preseganje mehanicističnega konceptualnega okvirja in preizpraševanje *univerzalne veljavnosti* ontološkega in/ali epistemološkega redukcionizma. Najsplošnejša oznaka zaenkrat sicer še neenotno definirane teorije sistemske kompleksnosti se namreč tiče dejstva, da lahko sistem, ko ta v svoji organizacijski strukturi doseže določeno stopnjo kompleksnosti, začne izkazovati neke pristno nove, *emergentne* strukturne lastnosti, ki jih na primarnejši ravni njegovih elementarnih delov ni in ki jih je zato tudi potrebno obravnavati na celosten, neredukcionističen način. »Slojevit model sveta implicira, da se teorij višjega reda z redukcijskim manevrom ne da odpraviti, vendar pa redukcija pri tem ohranja razlagalno vlogo znotraj modela, namreč kot orodje, ki lastnosti višje organizacijske ravni navezuje na mikro strukturo nižjega reda. [...] priznavamo torej razlagalno vlogo redukcije, ne da bi se hkrati zavezali ontološki simplifikaciji, ki je večnivojska teorija ne dopušča« (El-Hani & Pereira, 2000: 123–124).

Tako bi za teorijo sistemske kompleksnosti nasploh in za z njo tesno povezane, predvsem na področju evolucijske biologije ponovno aktualne razprave o samoorganizaciji naravnih sistemov lahko rekli, da vsaj v dveh ozirih izpodbijajo znanstveno-redukcionistični fundamentalizem ter v nekem smislu tudi presegajo standardno pojmovanje vzročnosti. Prvi se nanaša na prepričanje, da kompleksni, samoorganizirajoči se sistemi izkazujejo navzdol usmerjene vzročne moči, to je, da emergentne lastnosti višje ravni sistema vzročno določajo njegove komponente na nižji ravni, drugi pa se tiče predstave, da je za razlago vedenja takšnih sistemov potrebno ponovno uvajanje (in reinterpretacija) aristotelskega pojma formalnega ali oblikovnega vzroka [*causa formalis*] ter s tem tudi preseganje vzročnega monizma: »V znanosti in filozofiji je sicer možna smotrna uporaba pojma navzdol usmerjene vzročnosti, vendar le v širšem kontekstu vzročne razlage. Pogosto se namreč pojem vzročnosti kar enači z običajno rabo izraza – to je s pojmom učinkujoče ali dejavne vzročnosti, vendar pa če navzdol usmerjeno vzročnost obravnavamo kot primer učinkujoče vzročnosti, potem to tvori njeno močno različico, ki pa znanstveno ni sprejemljiva. Zato je potrebno pojem vzročnosti razširiti, da bi s tem osmislili tudi sam pojem navzdol usmerjene vzročnosti« (Emmeche *et al.*, 2000: 17). Četudi sta obe tezi s stališča moderne znanosti problematični, pa

zakoni, ki jih ni mogoče zvesti ali jih napovedati iz zakonov mikro ravni. Predvsem razvoj in nove ugotovitve v naravoslovnih znanostih pa je pokazal, da je sklicevanje na takšne posebne temeljne sile in zakone nepotrebno, ter je tako zavrnil stališče klasične emergentistične teorije (McLaughlin, 1991: 49–93).

morda ravno »sodobne raziskave na področju samoorganizacijskih nelinearnih dinamičnih sistemov predstavljajo ponovno uveljavitev in demistifikacijo znanstvenega preučevanja emergence in s tem tudi pripomorejo k razjasnitvi in razumevanju pojma navzdol usmerjene vzročnosti« (*ibid.*, 2000: 15).

Pojem samoorganizacije namreč zadeva vprašanje nastanka [*emergence*] urejenih makro struktur, globalno koherentnih vzorcev oziroma konfiguracij, ki se spontano pojavijo na določeni organizacijski stopnji sistema in brez posredovanja centralnega ali sistema zunanjega nadzora vzniknejo iz množstva prvotno neodvisnih komponent, vendar pa so nanje nezvedljive (Heylighen, 2001: 253–258 & 2008: 2–7). V enem izmed člankov referenčnega zbornika o pojmu emergence, *Introduction – Reductive and Nonreductive Physicalism* (1992), B.-O. Küppers tako ugotavlja, da »[...] nova paradigma samoorganizacije jasno kaže, da je proces molekularne samoorganizacije bistveno podvržen principom odbiranja in optimizacije, ki jih je možno v celoti zvesti na že znane zakone fizike. Vendar po drugi strani rezultati kažejo tudi na notranjo omejenost redukcionističnega raziskovalnega programa. Čeprav lahko torej obstoj določenih robnih pogojev v celoti razložimo kot splošen pojav znotraj okvira fizike, pa fizikalno ni mogoče izpeljati tudi njihove podrobne strukture« (Küppers, 1992: 255).

Dejstvo, da so med določenimi naravnimi sestavi ter okolji, za katere se zdi, da so sicer medsebojno povsem nepovezani, vidni neki vsem skupni, podobni vzorci in forme,⁵ pa je napeljalo na idejo, da mora v teh sistemih obstajati nekakšna vzročnost, ki je – za razliko od klasičnega, učinkujočega ali dejavnega vzročnega vzroka [*causa efficiens*] – vsaj deloma neodvisna od sestavnih elementov sistema, in ki pojasni *formo* oziroma vzorec, ki jo kaže kompleksen sistem kot celota. Tako se je porodila ideja, da je v proces samoorganizacije kompleksnih struktur vključena neke vrste formalna ali oblikovna vzročnost⁶ [*causa formalis*], razumljena v smislu, da *forme* sistema kot celote oziroma konfiguracije višjega reda izkazujejo navzdol usmerjeno vzročno moč na entitete ali procese nižjega reda.

⁵ Philip Ball v svoji zanimivi knjigi *The self made tapestry: pattern formation in nature* (2004) izrazi podobno misel, da namreč lahko »v preučevanju vzorcev, ki jih spontano tke narava sama, ugotovimo, da se nekateri izmed njih pojavljajo spet in spet v različnih situacijah, za katere pa se zdi, da nimajo ena z drugo ničesar skupnega. Ob tem se je težko vzdržati sklepa«, še nadaljuje, »da se kompleksna tapiserija tke po nekem arhetipskem načrtu [...]. Umetniške forme narave so morda res spontane, prav gotovo pa niso naključne« (Ball, 2004: 5). Nekaj poglavij za tem pa praktično ponovi svojo misel, ko zapiše, da so »v biosferi mnoge strukture bioloških organizmov tako močno podobne tistim v anorganskem svetu, da se številni raziskovalci težko vzdržijo analogij ali celo trditev, da morajo med njihovimi mehanizmi rasti obstajati neke temeljne podobnosti« (*ibid.*: 130). Glej tudi: Bak (1997), Davies (2004), Goodman (1997), Kauffman (1993 & 1995).

⁶ Philip Clayton, urednik zbornika sodobnih razprav o emergenci, je uvodoma, navezujoč se na razpravo o aktualnosti štirih aristotelskih vzrokov, zapisal, da je: »formalna vzročnost – vpliv forme, strukture ali funkcije nekega predmeta na njegove dejavnosti – verjetno najbolj plodovita od teh aristotelskih opcij« (Clayton, 2009: 4). Poleg Emmeche *et al.* (2000), El-Hani & Pereira (2000) in Moreno & Umerez (2000), glej tudi Tabaczek (2013), Deacon (2009), Juarrero (1999), Van de Vijver (1998).

Idejo, da se navzdol usmerjeno vzročnost lahko obravnava kot določeno vrsto formalne vzročnosti, lahko sicer najdemo že pri ameriškemu filozofu C. S. Peirceu (glej npr.: Hulswit (2002), Querioz & El-Hani (2012)), ponovno se pojavi v kontekstu razprav o sistemski kompleksnosti in samoorganizacije, v pričujočem besedilu pa bomo podrobneje predstavili in kritično pretresli predvsem idejo navzdol usmerjene formalne vzročnosti, kakor jo pojmujejo Emmeche, Køppe in Stjernfelt (2000) ter jo na področje kompleksnih bioloških sistemov aplicirajo El-Hani & Pereira (2000) ter Moreno & Umerez (2000).

2. Opredelitev pojma emergence

V uvodu k slovenskemu zborniku *Narava mentalnih pojavov* urednica Olga Markič definira pojem emergence takole: »Izraz emergenca se običajno uporablja kot nasprotje redukcije. Če je osnovna ideja redukcije, da »X-i niso nič več kot Y-i«, potem je osnovna ideja emergence, da so »X-i več kot Y-i« oziroma, da »X-i presegajo Y-e«. Čeprav emergentne značilnosti celote ali kompleksa nastajajo iz njenih delov in niso popolnoma neodvisne od njih, pojem emergence implicira, da gre do te značilnosti na nek pomemben in nov način preko (onstran) značilnosti posameznih delov« (Markič, 2007: 11). Emergenca se torej v splošnem nanaša na celokupno vedênje kompleksnih sistemov oziroma njihovih makro lastnosti. Osrednja ideja, ki tako stoji za pojmom emergence, je v tem, da emergentne lastnosti na makro ali višji ravni kompleksnega sistema sicer izhajajo iz osnovnih delcev nižje ravni in so tako v snovnem smislu od njih povsem odvisne, vendar pa hkrati velja, da relacijskih lastnosti kompleksnih komponent sistema ne moremo celostno opisati, če pri tem ne ohranimo določene avtonomnosti višje ravni. Povedano še drugače: standardna interpretacija emergence pravi, da ko nek fizičen sistem, snovno sestojê izključno iz materialnih delov, v svoji organizacijski strukturi doseže določeno stopnjo kompleksnosti, ta začne izkazovati pristno nove kvalitete, ki v nekem smislu presegajo lastnosti sestavnih delov sistema in se tudi vedejo na način, ki ni predvidljiv zgolj na podlagi poznavanja elementov in zakonitosti bazične ravni.

Tudi v svoji opredelitvi pojma emergence El-Hani in Pereira izpostavita štiri njegove glavne značilnosti:

Ontološki fizikalizem: vse, kar v prostorsko-časovnem svetu obstaja, so osnovni fizikalni delci in njihove spojine.

Emergenca lastnosti: ko skupki materialnih delcev dosežejo določeno raven organizacijske kompleksnosti, se v teh kompleksnih sistemih pojavijo pristno nove lastnosti.

Ireducibilnost emergentnih lastnosti: emergentne lastnosti so nezvedljive na in nenapovedljive iz pojavov nižjega reda, iz katerih so nastale.

Navzdol usmerjena vzročnost: entitete višjega reda vzročno vplivajo na nižjo raven svojih gradnikov (El-Hani & Pereira, 2000: 133).

Vidimo torej, da v prvih treh točkah njuna interpretacija emergence ne odstopa bistveno od klasične, saj se od te razlikuje predvsem v načinu, kako avtorja razume meta pojem navzdol usmerjene vzročnosti. Tudi po njunem tako za lastnosti kot entitete višje organizacijske stopnje velja, da so te *po svoji naravi identične* z osnovnimi fizikalnimi (materialnimi) delci, iz katerih so nastale in so od njih odvisne oziroma nad njimi supervenirajo, vendar pa se od njih odločilno *razlikujejo po stopnji strukturne kompleksnosti*: »Emergentist trdi, da so vsi sistemi – ne glede na njihovo stopnjo kompleksnosti – materialni, osnovani na ontološko povsem identičnih fizikalnih delcih, tako da opazna raznolikost med njimi ne izvira iz kakršnekoli substancialne različenosti, temveč se ta kaže v različnih ravneh njihove organizacijske kompleksnosti. [...] emergentist torej entitet višjega reda ne obravnava kot substancialnih novosti, temveč kot novo obliko razporeditve in vedénja gradnikov sistema« (*ibid.*: 134).

Stališče emergentizma tako predstavlja »srednjo pot« med dualizmom substanc in radikalnim redukcionizmom; emergentni pojavi so v svojem materialnem, substancialnem smislu *odvisni* in *reducibilni* na pojave in zakone, ki veljajo na mikro fizikalni ravni, vendar pa so ti tudi *avtonomni*, saj kljub potencialno popolnemu, celostno zaokroženemu poznavanju vseh posameznih stanj gradnikov ter mikro dinamike oziroma »fizike« sistema⁷ v določenem trenutku ne bi mogli *predvideti* in upoštevati novih oblik vedénja sistema, ki se pojavijo, ko ta doseže kritično raven strukturne kompleksnosti. Strukturno kompleksnejša, višja raven sistema se tako odločilno razlikuje od nižje, tako da privede do novih oblik vzporejanja in obvladovanja sestavnih delov sistema na nižji ravni: »[...] kompleksni sistemi so le produkt razvoja enostavnejših sistemov in morajo biti zato tudi zasnovani na temeljni 'mikro' strukturi, vendar pa po drugi strani pristno novi načini organiziranja relacij med njihovimi gradniki tvorijo spremembe v samem vedénju siste-

⁷ Mikro (vzročna) dinamika oziroma »fizika« sistema določa, kako se stanje neke mikro entitete spreminja glede na stanja njenih sosednjih entitet na mikro ravni sistema.

mov, ko ti presežejo določen prag kompleksnosti [...]. Posledično tudi procesov višje ravni ni mogoče v celoti pojasniti zgolj z zakonitostmi, ki vodijo njihove gradnike, ne da bi pri tem upoštevali tudi takšno organizacijsko kompleksnost« (*ibid.*: 119–120). Emergentne lastnosti makro ravni izkazujejo torej tudi določene vzročne moči, ki vplivajo na pojave nižje ravni, vendar pa vzročnost v tem primeru ni razumljena v strogem učinkujoče-časovnem pojmovnem smislu, temveč kot neka vrsta formalne vzročnosti, to je kot oblika prostorsko-časovnega 'zamejevanja' relacijskih lastnosti elementarnih sestavnih delov, ki nastane kot »posledica« neke kompleksne, globalno urejene oblikovne strukture ali vzorca na višji ravni sistema (*ibid.*: 122–123).

Lahko bi torej rekli, kot podobno izpostavlja filozof Evan Thompson (2007), da ima pojem emergence v splošnem, kot tudi v procesu samoorganizacije kompleksnih struktur, dva vidika: »določanje z lokalnega na globalno [*local-to-global determination*], pri katerem se pojavijo nove strukture in procesi na makro nivoju, ter določanje z globalnega na lokalno, kjer globalne strukture ter procesi zamejujejo [*constrain*] lokalne interakcije. [...] Koherentno in urejeno globalno vedénje tako zamejuje ali 'kroji' obnašanje posameznih komponent s tem, da te nimajo več odprtih enakih vedenjskih alternativ, kot v primeru, če ne bi bile soodvisno vpete v ta koherenten in urejen vzorec«. Vendar pa *istočasno* velja, kot še poudari, »da ravno obnašanje posameznih komponent povzroča in ohranja to globalno urejenost« (Thompson, 2007: 61–62).

Kakšne so omenjene »nove oblike vzporejanja in obvladovanja sestavnih delov sistema na nižji ravni«, oziroma kaj točno je mišljeno s pojmom »zamejevanja«, bomo razjasnili nekoliko kasneje, najprej pa si pogledimo kritiko in probleme, ki pritečejo pojmu navzdol usmerjene vzročnosti.

3. Kimova kritika emergentizma in navzdol usmerjene vzročnosti

Navzdol usmerjena vzročnost, ki opredeljuje pojem emergence, danes predstavlja vir najbolj perečih problemov in nestrinjanj glede znanstvene relevantnosti pojma emergence ter emergentističnega stališča nasploh. Že po definiciji pojem emergentnih lastnosti pove, kot smo videli tudi v opredelitvi El-Hania in Pereire, da so te opremljene s pristno novimi navzdol usmerjenimi vzročnimi močmi, ki pa s stališča moderne znanosti veljajo za vse prej kot neproblematične.

Filozof Jaegwon Kim, eden izmed glavnih kritikov ideje emergentizma, se dobro zaveda paradoksnega značaja, ki priteče pojmu navzdol usmerjene vzročnosti; kakor izpostavlja v svojih člankih, se tako imenovana ideja »refleksivne navzdol usmerjene vzročnosti« – to je ideja, ki združuje navzgor usmerjeno določanje in navzdol usmerjeno vzročno moč – na nek način zdi nekoherentna. Kako namreč lahko lastnosti višje ravni nastanejo [*emerge*] iz pogojev nižje ravni, če pa prve hkrati tudi vzročno vplivajo na slednje; kako lahko na primer, se sprašuje Kim,

življenje nastane iz določenih fizikalno-kemičnih lastnosti – ali pa zavest vznikne iz določenih možganskih oziroma nevroloških procesov – če pa naj bi pojav na višji ravni istočasno tudi že vplival na te iste lastnosti ali procese nižje ravni, iz katerih je pravzaprav izšel (Kim, 2000: 311, 314)? Če je namreč »vzročnost tranzitivna, kar naj bi v splošnem tudi bila, mar opisano sklepanje ne implicira neke vrste sámopovzročanja, kar pa je očiten nesmisel« (Kim, 1999: 28)? Povedano še drugače: ker lastnosti na višji ravni izhajajo iz pogojev na nižji ravni, se tako prve, brez prisotnosti in ustrezne konfiguracije slednjih, sploh ne bi pojavile. Kako je potemtakem možno, da omenjene lastnosti na višji ravni vzročno vplivajo in spreminjajo pogoje, iz katerih izhajajo? »Ali je domneva, da četudi je prisotnost X -a v celoti »odgovorna« za nastanek Y -a (obstoj Y -a je popolnoma odvisen od X -a), Y nekako vendarle lahko vzročno vpliva na X , sploh koherentna« (Bedau, 2008: 177)? Zdi se torej, kot trdi Kim, da je v samem pojmu refleksivne navzdol usmerjene vzročnosti, vsaj v kolikor se ta vzročna zveza odvija simultano ali sinhrono, prisotna neka notranja, neodpravljiva krožnost [*causal circularity*], ki krši tako imenovano »načelo aktualnosti vzročne moči«⁸ in tako ogroža koherentnost pojma navzdol usmerjene vzročnosti in s tem celotno idejo emergence.

Krožnosti in nekoherentnosti, ki ogrožata znanstveno verodostojnost pojma refleksivne navzdol usmerjene vzročnosti, se lahko po Kimu izognemo le, če jo pojmujeemo v diahronih okvirjih, to je, če med vzrokom in posledico obstaja določen *časovni zamik*: »stališče sinhrono refleksivne navzdol usmerjene vzročnosti je nesmiselno in skoraj gotovo nekoherentno, medtem ko se za primere diahrone refleksivne navzdol usmerjene vzročnosti zdi, da jih omenjene metafizične težave ne zadevajo. [...] Za primer, ko emergentna lastnost celote (M), ki nastane v času (t) in povzroči, da neki njen sestavni del (a) v času ($t+\Delta t$) zadobi lastnost (Q), velja, da zaradi časovnega zamika med vzrokom in posledico problem vzročne krožnosti izgine, načelo aktualnosti vzročne moči pa ni kršeno, saj lastnost (Q), ki izhaja iz sestavnega dela (a) v času ($t+\Delta t$), ni hkrati že eden izmed pogojev, iz katerih nastane lastnost celote (M) v času (t)« (Kim, 2000: 315–316).

⁸ Kim načelo aktualnosti vzročne moči definira takole: »Če naj predmet x ob času t vzročno ali določujoče vpliva v skladu z lastnostjo P , mora x v času t že imeti lastnost P . Kadar x v času t šele pridobi lastnost P , ne moremo reči, da v času t že poseduje lastnost P in tako ne more vzročno ali določujoče vplivati v skladu z lastnostjo P « (Kim, 2000: 315).

Vendar pa se tudi diahroni različici navzdol usmerjene vzročnosti ne uspe v celoti izogniti vsem problemom, saj, kot skuša dokazati Kim, vzročnost višje ravni krši tako imenovano »načelo zaprtosti fizične domene«, imenovano tudi »načelo vzročne zaprtosti elementarne ravni« ali pa se ta »sesede« v vzročnost osnovne, nižje ravni, s čimer postane pojem navzdol usmerjene vzročnosti povsem odvečen. Njegovo utemeljevanje⁹ sloni na treh načelih, ki jih mora po njegovem sprejeti vsak zagovornik fizikalizma (tudi emergentnega, nereduktibilnega fizikalizma):

Načelo fizične realizacije: vsak emergenten dogodek ali lastnost M mora izhajati iz [*realized by*] (ga mora določati ali mora supervenirati nad) nekim fizičnim dogodkom ali lastnostjo (to je njegove »emergentne baze«).

Načelo vzročnega nasledstva: če je v nekem sistemu emergentna lastnost M realizirana zaradi fizične baze P , potem so vzročne moči M -ja identične vzročnim močem P -ja.

Načelo vzročne zaprtosti fizične domene: vsak fizičen dogodek, ki ima svoj vzrok v času t , ima fizičen vzrok v času t . Tako velja, da nam pri iskanju vzroka nekega fizičnega dogodka, nikoli ni potrebno stopiti izven fizične domene (Kim, 1993: 336–357).

Ključno vprašanje, ki si ga nato zastavi Kim, je, čemu naj ne bi osnovna fizikalna baza, ki določa emergenten pojav, v celoti nadomestila tega emergentnega pojava kot vzroka vseh njegovih domnevnih učinkov. Tako imenovani problem »vzročno-razlagalne izključitve« ali problem »vzročno-razlagalne predeterminiranosti«, ki ga je Jaegwon Kim izpostavil v seriji svojih člankov, namreč izraža iz prepričanja, da ima vsak dogodek na elementarni ravni tudi svoj zadostni vzrok na tej mikro ravni. Če pa vendarle zatrdimo, da ima nek učinek na mikro ravni svoj zadostni vzrok tudi na makro ravni (makro pojav ima navzdol usmerjeno vzročno moč), potem se znajdemo v situaciji, kjer za en sam dogodek dopuščamo obstoj dveh različnih, a sočasnih zadostnih vzrokov. Tako bi v opisani situaciji dva različna vzroka tekmovala za razlagalno ustreznost nekega dogodka na mikro ravni. Vendar pa ima že po tako imenovanem »Ockhamovemu načelu« razlagalno prednost enostavnejša in s stališča fizikalizma osnovnejša razlaga: če za razlago nekega dogodka na mikro ravni zadostuje vzrok na mikro ravni, potem ni jasno, zakaj naj bi se z vzrokom na makro ravni sploh ubadali (Kim, 2008: 441–442 in Kim, 1992: 135).

⁹ Kimovo utemeljevanje sicer poteka na modelu vzročnosti z mentalne na fizično raven, vendar lahko njegovo argumentacijo zlahka prenesemo tudi na druge modele, npr. na vprašanje vzročne zveze med dogodki biološke in fizikalne ravni.

Končna poanta Kimove argumentacije je tako v tem, da je pojem sinhrona navzdol usmerjene vzročnosti nekoherenten, zagovorniki diahrona različice pa morajo ali priznati, da je pojem navzdol usmerjene vzročnosti odvečen, ker lahko domnevne vzročne moči emergentnih pojavov vselej že nadomestimo z vzročnimi močmi osnovnih elementov mikro ravni, na katerih ti emergentni pojavi temeljijo, ali pa morajo zavrniti načelo vzročne zaprtosti elementarne fizične ravni.¹⁰ Srž Kimove kritike je tako v tem, da izpostavljeni problemi ne krepijo le skepticizma do sinhrona ali diahrona različice navzdol usmerjene vzročnosti, temveč spodkopavajo same temelje emergentističnega projekta nasploh. Ker je namreč srčika emergentističnega nauka v tem, da so lastnosti višjih ravni nereducibilne na osnovne pogoje, iz katerih nastajajo, saj ti le tako predstavljajo dejansko avtonomno domeno v ontologiji sveta, potem je nujno, da tem priznamo tudi nove vzročne moči, saj jih sicer lahko okličemo le za gole epifenomene.¹¹ Vendar pa so zgoraj opisani argumenti iz nekoherentnosti ali vzročne krožnosti, vzročne izključitve in (ne)zaprtosti elementarne ravni pokazali, da je privzetje teze o vzročni avtonomnosti emergentnih pojavov še kako problematično. Kim tako predstavnike emergentizma postavi pred neprijetno dilemo: ali morajo ti sprejeti redukcijo makro kompleksnih pojavov na osnovne pogoje ali pa priznati, da višja kompleksna raven sploh nima vzročnih moči in morajo posledično sprejeti stališče epifenomenalizma. V obeh ponujenih opcijah gre namreč ravno za zavrnitev osnovnih načel emergentističnega nauka.

Preden bomo skušali pokazati, da ugovori in izpostavljeni problemi vsaj v celoti ne zadevajo tudi primerov s področja kompleksnih sistemov, si pogledimo še pojmovanje treh različic navzdol usmerjene vzročne moči, ki temeljijo na – za možnost »odgovora« na Kimovo dilemo – ključnemu razlikovanju med učinkujočo in formalno vzročnostjo.

¹⁰ Omenjeno načelo priznavajo tako zagovorniki strogega reduktibilnega fizikalizma kot tudi predstavniki emergentnega fizikalizma. Nasprotno pa je »močna« oblika emergentizma, kjer vzročno-nomološke moči na makro ravni lahko kršijo zakone elementarne ravni in neodvisno od njih spreminjajo potek mikro dogodkov, privlačna za tiste, ki zagovarjajo emergentni dualizem, vendar pa morajo ti priznati, da v principu ne more obstajati popolna fizikalna teorija fizičnih pojavov in morajo, ob prizadevanju po celostnosti teorije, deducirati razne nereducibilne nefizikalne vzročne moči.

¹¹ Samuel Alexander je epifenomenalizem zavnil takole: »[Ta] predpostavlja, da v naravi obstaja nekaj, kar ne počne ničesar, kar ne služi nobenemu namenu – nekakšna vrsta noblese torej, ki je odvisna od dela svojih podrejenih – temveč je vzdrževano le zavoljo nastopaštva in moči ter bo čez čas nedvomno odpravljen« (citirano po Kim, 2008: 436). Alexander je zato postavil tezo, da mora imeti vse, kar opišemo s predikatom realnega, novega in nereduktibilnega, tudi pristno nove vzročne moči.

4. Različice navzdol usmerjene vzročnosti

V članku »*Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation*« C. Emmeche, S. Køppe in F. Stjernfelt predstavijo izvirno klasifikacijo treh različnih vrst navzdol usmerjene vzročne zveze – *močno*, *srednjo* ter *šibko* vrsto –, ki temelji na različnih predpostavkah glede razmerja ter posebne narave entitet na višji ravni in entitet na nižji ravni. Pri tem je močna navzdol usmerjena vzročna moč razumljena kot neke vrste »*učinkujoča ali dejavna*« vzročnost [*causa efficiens*], medtem ko sta preostali dve prikazani kot različici navzdol usmerjene »*formalne ali oblikovne*« vzročnosti [*causa formalis*].

4.1. Močna navzdol usmerjena vzročnost

Definicija močne navzdol usmerjene vzročnosti privzema, da entitete ali procesi na višji ravni izkazujejo *učinkujočo* ali *dejavno vzročno moč* na procese oziroma pojave nižje ravni. Poleg tega za to vrsto vzročnosti, kakor jo razumejo omenjeni avtorji, velja tudi, da so zadevne ravni medsebojno strogo ločene ter neodvisne druga od druge. Četudi entitete nižje ravni sestavljajo tiste na višji ravni, pa se slednje »po svoji substancialni zgradbi kvalitativno razlikujejo od entitet na nižji ravni« (Emmeche *et al.*, 2000: 19). Z drugimi besedami: močna navzdol usmerjena vzročnost implicira substancialni dualizem, ki posledično tudi krši tako imenovano domnevo o »inkluzivnosti nivojev«¹² in tako neposredno spreminja zakonitosti, ki veljajo za procese na nižji ravni.

Emmeche in soavtorji omenjenega članka takšno vrsto vzročnosti, ki je npr. značilna v dualizmu substanc klasične filozofije duha in za vitalistično teorijo biologije, zavrnejo, saj morajo zagovorniki tako imenovanega »emergentnega dualizma« deducirati razne nefizikalne vzročne moči – entelehijo, vitalno moč, moč duše ipd. – pri katerih je znanstvena razlaga že po definiciji izključena. Poleg tega ti, podobno kot Jaegwon Kim, priznavajo načelo vzročne zaprtosti elementarne ravni (v kolikor o pojmu vzročnosti govorimo v klasičnem, časovnem smislu vzročne zveze), močna različica navzdol usmerjene vzročnosti pa s kršitvijo osnovnih mikro zakonov to načelo razveljavlja. Ta vrsta vzročnosti pa je zanje problematična tudi zato, ker zamenjuje tako imenovano »mereološko« relacijo, to je zvezo med celoto in njenimi deli, z vzročno zvezo; v nasprotju z učinkujočo navzdol usmerjeno vzročno močjo, pri kateri gre za bistveno časovni proces, mereološka zveza ni časovna in torej tudi ni vzročna v klasičnem smislu učinkujoče ali dejavne vzročnosti. S tem tudi zavrnejo Kimov predlog diahrone različice

¹² Hipoteza o inkluzivnosti ali fizikalni soodvisnosti nivojev pravi, da četudi višjih sistemskih ravni ni mogoče enostavno zvesti na elementarnejše ravni, pa prve v materialnem smislu vendarle temeljijo na nižjih ter tako tudi ne kršijo zakonov nižje ravni (Tabaczek, 2013: 4).

navzdol usmerjene vzročnosti in pojmujejo navzdol usmerjeno vzročno moč v sinhronem smislu.¹³

4.2. Navzdol usmerjena vzročnost srednje vrste

Za srednjo navzdol usmerjeno vzročno moč je bistvena ontološka predpostavka, da »višje ravni sistema ni mogoče reducirati na obliko ali določeno ureditev [*organization*] njegovih sestavnih delov. Tako za višjo raven ne velja le, da sestoji iz gradnikov nižje ravni, temveč tvori tudi svojo lastno substanco« (ibid.: 16). Entiteta na višji ravni je sicer posledica realizacije ene izmed številnih možnih stanj na nižji ravni, vendar pa lahko pri tem prejšnja stanja višje ravni razumemo kot dejavnike »izbire« pri tej realizaciji. Sama vzročnost te vrste je tako definirana s pojmom robnih, oziroma natančneje, omejujočih [*constraining*] pogojev: »entitete višje ravni so omejujoči pogoji za emergentno delovanje nižjih ravni« (ibid.: 25), kar pa ne pomeni, da višja raven le omejuje »dejavnosti na nižji ravni«, temveč tudi določa »kateri pojav na višji ravni bo sledil iz danega stanja nižje ravni« (ibid.: 25). V kontekstu teorije kompleksnih sistemov bi tako lahko pojem »omejitve« [*constraint*] razumeli kot relacijsko lastnost delov, ki jo imajo ti zaradi svoje integracije ali poenotenja v celoto systemskega omrežja. Kot lepo zapiše Alicia Juarrero, je torej pojem omejevanja v tem smislu formalni ali topološki pojem. Oblika, konfiguracija ali topologija nekega sistema namreč omejuje ali preprečuje določena možna obnašanja delov, ki bi jih ti lahko imeli sami po sebi, to je neodvisno od celote, vendar pa jim hkrati, na podlagi stanj, ki so lahko dostopne sistemu kot celoti, nove možnosti s tem tudi odpira (Juarrero, 1999: 132–133).

Entiteta na višji ravni, kot pravi substancialni pojav, ima torej vlogo omejujočih pogojev za vedênje oziroma nadaljnjo dinamiko entitet ali procesov na nižji ravni, to vlogo pa lahko razumemo kot neko vrsto formalne vzročnosti. Rečeno isto z drugimi besedami: »za višjo raven so značilna *organizacijska načela* – neke vrste zakonitosti [*lawlike regularities*], – ki vplivajo na porazdelitev dogodkov in snovi na nižji ravni« (Emmeche *et al.*, 2000: 25), vendar pa za razliko od močne različni-

¹³ Kot primer napačnega razumevanja navzdol usmerjene vzročnosti v sodobnih znanstvenih razpravah navajajo Emmeche in ostali primer žive celice, razumljene kot emergentne entitete. Pogosto je namreč celica, da bi poudarili njen specifično biološki karakter, ki nastane iz njene fizikalno-kemijske osnove, opisana kot živa substanca, ki določa in povzroča spremembe v interakcijah med njihovimi neživimi fizikalno-kemijskimi sestavnimi deli. »Vendar pa«, zapišejo avtorji, »če si ta domnevno vzročni proces ogledamo na mikroskopski ravni, takšne vrste učinkujoče vzročnosti sploh ne bomo našli. Proces namreč niti ni časoven niti omenjen dogodek nima takšne vzročne moči na drugega. Seveda je očitno, da biološka celica v nekem smislu 'vodi' ali 'vpliva' na biokemični proces, ki se dogaja v njej – vendar pa pri tem njena zgradba vseskozi ostaja biokemična. [...] Tako bi lahko rekli, da celico sestavljajo biokemični procesi, vendar pa takšna relacija ni niti časovna (je mereološka) in torej niti vzročna v učinkujočem smislu vzročnosti« (ibid.: 20). Napaka torej po njihovo nastane ob predpostavki, da lahko celica in biokemični procesi obstajajo neodvisno drug od drugega, a da med njimi vendarle obstaja učinkujoča vzročna vez. V tem smislu je napačna tudi ideja navzgor usmerjene učinkujoče vzročnosti iz biokemične osnove na celico; rečemo lahko namreč le, da molekule in omenjene biokemične reakcije celico sestavljajo [*consist*], ne pa, da jo tudi povzročajo [*cause*].

ce, srednja vrsta navzdol usmerjene vzročnosti ne vključuje ideje *učinkujoče vzročnosti* v strogem temporalnem smislu, to je ne dovoljuje neposrednega učinkujočega vplivanja domnevno neodvisne višje ravni na nižjo ter s tem tudi vplivanja na same zakone, ki veljajo na nižji ravni. Čeprav se torej tako opredeljena navzdol usmerjena vzročnost uspe izogniti radikalnemu dualizmu in vitalizmu, pa ima ideja, da omejujoči pogoji višje ravni določajo, kateri pojav na višji ravni bo izšel iz nekega danega stanja nižje ravni za posledico tudi, da lahko »isti sestavni deli nižje ravni ustrezajo vrsti različnih pojavov na višji ravni« (*ibid.*: 25).

Če v nekaj točkah še enkrat povzamemo ključne elemente pri opredelitvi navzdol usmerjene vzročnosti srednje vrste, lahko tako rečemo, da: (i) entiteta na višji ravni nastane ob določeni realizaciji enega izmed več možnih stanj na nižji ravni; (ii) v tem procesu lahko vsa pretekla stanja višje ravni razumemo kot dejavnike izbire za stanja na nižji ravni; (iii) natančnejšo opredelitev omenjenih »dejavnikov izbire« dobimo z uvedbo pojma robnih pogojev, namreč v smislu, da igrajo določene ureditve entitet in stanj na višji ravni vlogo robnih pogojev za vedenje nižjih ravni, s tem da omejujejo ter tako tudi določajo, kateri pojav na višji ravni bo izšel iz danega stanja na nižji ravni; (iv) pojmovanje višjih ravni sistema kot omejujočih pogojev pa lahko razumemo kot organizacijska načela, kot nekakšne norme razporejanja, ki učinkujejo na stanja in na porazdelitev elementov nižje ravni; (v) srednja različica navzdol usmerjene vzročnosti je zavezana tako imenovanemu »konstitutivnemu iredukcionizmu«, to je ideji, da se višje ravni ne da zvesti na obliko ali ureditev sestavnih delov, četudi višja raven sistema v ontološkem smislu v celoti sestoji iz entitet na nižji ravni, zaradi česar je entitete višje ravni potrebno obravnavati kot prave substancialne pojave.

4.3. Šibka navzdol usmerjena vzročnost

Za tretjo, šibko različico navzdol usmerjene vzročnosti velja, da predstavlja višja raven le določeno obliko razporeditve sestavnih delov na elementarni ravni, tako da makro raven sistema sama po sebi ne predstavlja realne substancialne ravni, temveč je ta razumljena zgolj kot specifična raven organizacije: »Višjo raven lahko razumemo kot novo raven organizacije, to je kot določeno urejenost, celostnost, kot vzorec ali strukturo, skratka, kot določeno *obliko* razporeditve njenih sestavnih delov« (*ibid.*: 26). Čeprav torej entitete na višji ravni v celoti sestojijo iz entitet nižje ravni, pa se njihova forma ali struktura, v skladu s katero so razporejene entitete nižje ravni, šteje za ireducibilno. Tako na primer celice kot celote ni mogoče reducirati na seštevke njenih delov, saj ta sestoji »iz specifičnega niza prostorskih in morfoloških odnosov med posameznimi deli« (Emmeche *et al.*, 1997: 106).

Omenjeni avtorji to različico navzdol usmerjene *formalne vzročne moči* primerjajo s pojmom »privlačnika« [*attractor*] v dinamičnih sistemih, ki ga v splošnem lahko opredelimo kot stabilno množico ali območje stanj v faznem prostoru, v katero ali h kateremu »gravitira« nadaljnji razvoj sistema. Z vidika biološke ravni

lahko tako npr. organizme po njihovem obravnavamo kot zapletene atraktorje, ki »urejajo« vedênje organskih molekul na biokemični ravni, s čimer pa je tudi »obstoj teh privlačnikov v nekem (platonskem) smislu predhoden dejanskemu obstoju določenega posameznega živega organizma« (Emmeche *et al.*, 2000: 27).¹⁴

Šibka navzdol usmerjena vzročnost se tako od srednje različice, čeprav gre pri obeh za formalno vzročno moč, vendarle razlikuje najmanj v treh ozirih: prvič, makro raven sistema ni obravnavana kot substancialna raven, ampak kot raven organizacije; drugič, vpliv makro ravni na mikro raven elementarnih delov ni pojmovan z izrazjem omejujočih pogojev, kot v srednji različici, kjer je pojem omejitve in s tem tudi pojem privlačnika razumljen kot *posledica* samega procesa nastajanja [*emergence*], temveč so, nasprotno, ti atraktorji pri šibki navzdol usmerjeni vzročnosti pojmovani kot abstraktne, brezčasne strukture: »šibka navzdol usmerjena vzročnost s svojim bolj strukturnim pristopom, teh privlačnikov ne šteje za rezultat nastajanja ali kot posledico kontingentnega zgodovinskega procesa [...]« (*ibid.*: 32). In tretjič, pri šibki navzdol usmerjeni vzročnosti se en in isti pojav na nižji ravni ne more nikakor skladati z več različnimi pojavi na višji ravni in se tako nek dinamičen sistem, odvisno od njegovega začetnega stanja, razvija v smeri zgolj enega določenega privlačnika (ki pa se sam ne razvija).

Opredelitev šibke navzdol usmerjene vzročne zveze lahko tako strnemo z naslednjimi trditvami: (i) entiteta na višji ravni, ontološko gledano, v celoti sestoji iz določene ureditve oziroma razporeditve entitet na nižji ravni; (ii) forma, oblika ali ureditev višje ravni je sicer nezvedljiva na nižjo raven, vendar pa pri tem višje ravni ne smemo obravnavati kot pravih substancialnih pojavov; (iii) za razliko od srednje različice, šibka navzdol usmerjena vzročnost ne dopušča interpretacije robnih pogojev kot omejujočih pogojev; (iv) z uvajanjem izrazja faznega prostora so entitete višje ravni opredeljene s pomočjo pojma privlačnikov, ki vplivajo na

¹⁴ Kakor sta v svojih delih dokazovala tudi teoretična biologa Stuart Kauffman in Brian Goodwin, v dejstvu, da biološke vrste sestavljajo urejeni ter stabilni organizmi, niti ne gre za posledico nekega mističnega, »čudežnega« procesa niti ne *zgolj* za posledico naravnega odbiranja, kakor velja v neodarvinizmu, temveč je stabilnost po njunem posledica nekih notranjih, formalnih lastnosti v organizaciji organizma. Nasprotno, pa je problem forme v neodarvinizmu reduciran na problem funkcionalne prilagoditve; dandanes namreč med biologi prevladuje mnenje, da forma zgolj sledi funkciji. To pomeni, da je oblika ali struktura neke biološke enote – pa naj gre pri tem za proteinsko molekulo, okončino, organizem ali za kolonijo – takšna, da ta daje določenemu organizmu (oziroma genom) kar največje možnosti za njegovo preživetje. Določena forma je tako »izbrana« iz palete drugih možnosti – je posledica naravnega evolucijskega izbora. Vendar pa samega *izvora* bioloških form z naravno selekcijo ne moremo zadovoljivo razložiti: ne zato, ker bi bila ta napačna, temveč zato, ker nam ta ne pove ničesar o mehanizmi njihovega nastanka. Darvinizem sam po sebi ne daje odgovora, kateri vzorci sploh lahko nastanejo in kateri ne, ampak poda le razlago, zakaj nekateri izmed njih v določenih živalskih in rastlinskih vrstah vztrajajo, ne pa tudi v drugih (npr. razlike v habitatu). Naravna selekcija ne pove, kaj sploh je na »paleti možnosti«; je sicer močno orodje za retrospektivno racionalizacijo, toda le redko, če sploh kdaj, za samo predikcijo. Tako ostajata vprašanji, ali ima narava zares neskončno možnosti pri odbiru določenih naravnih vzorcev in kako vsak posamezen izmed teh sploh vznikne, s stališča neodarvinistične paradigme, odprti. (glej: Ball (2004), Goodwin (1997), Kauffman (1993, 1995)).

dinamiko nižje ravni. Tako bi lahko rekli, da višjo raven označujejo formalni vzroki v samoorganizaciji sestavnih delov na nižji ravni.

Četudi Emmeche, Køppe in Stjernfelt trdijo, da sta tako srednja kot šibka različica navzdol usmerjene formalne vzročnosti obetajoči in znanstveno legitimni, saj »nobena izmed njiju ne vključuje kakršnekoli metafizično nevzdržne ideje časovnega vzročnega procesa z višje na nižjo raven« (*ibid.*: 32), pa je stališče Morena & Umereza (2000) ter El-Hania & Pereire (1999, 2000), ki o pojmu navzdol usmerjene formalne vzročnosti razpravljajo predvsem v kontekstu kompleksnih bioloških sistemov, tesneje povezano s formulacijo navzdol usmerjeno vzročnost *srednje* vrste.

5. Aplikacija navzdol usmerjene formalne vzročnosti na kompleksne biološke sisteme

Moreno & Umerez se na pojem formalne navzdol usmerjene vzročne moči sklicujeta, ko razpredata o vprašanju celične organizacije ter organizacije bioloških struktur nasploh, pri čemer formalno vzročnost povezujeta s pojmom informacije; osnovni tip formalne vzročnosti v bioloških sistemih je namreč zanj genetska informacija: »Z aristotelskim izrazjem bi tako lahko rekli, da so molekule DNA neke vrste formalni vzrok proteinom v biološki celici, ker specifično zaporedje njihovih nukleotidov prenaša »idejo« oziroma »formo« proteinom (Moreno & Umerez, 2000: 109), pri čemer pa je formalno navzdol usmerjeno vzročno zvezo med informacijami na makroskopski ravni in molekularnimi komponentami ter kemijskimi procesi med njimi na mikroskopski ravni po njunem mogoče razumeti v kontekstu omejujočih pogojev: »informacijske komponente (molekule DNA) uokvirjajo [*constrain*] kemijske reakcije nižjega reda, ki sestavljajo celico« (*ibid.*: 115). Moreno in Umerez tako trdita, da nekaterih kompleksnih bioloških procesov ter sistemov ni mogoče razložiti zgolj na ravni osnovnih fizikalno-kemijskih zakonov, temveč je njihova organizacija odvisna tudi od delovanja informacijskih zapisov na višji ravni, ki vplivajo na razvoj fenotipa nekega organizma. S tem, ko informacija vpliva na nižjo raven molekularnih interakcij, se ta kaže kot neke vrste ekspliciten formalni vzrok, ki snov preoblikuje v skladu z danim vzorcem. Ker pa je tvorba informacijskih vzorcev odprt proces, ki je bistveno neodvisen od dinamike na ravni njihove materialne osnove, izkazujejo informacije neko kompozicijsko zmožnost, ki – poleg tega, da omogoča odprt razvoj – predstavlja tudi glavno razliko med fizikalno (učinkujočo) in formalno vzročnostjo (*ibid.*: 99, 114).

Podobno tudi El-Hani & Pereira poudarjata, »da je potrebno tako prepletenost snovi in forme, kot tudi vlogo struktur višjega reda kot omejujočih in obvladujočih [*controlling*] pogojev za relacijske lastnosti sestavnih delov kompleksnega sistema, obravnavati kot ključni lastnosti entitet na višji ravni« (El-Hani & Pereira, 2000: 135), pri čemer pa imajo same oblike višjega reda tudi svoj evolutijski

moment, saj se te formirajo šele v procesu razvoja celotnega sistema in niso, v platoničnem smislu, »dane vnaprej«. Višja raven sistema tako topološko omejuje oziroma »koordinira« porazdeljene vzročno-učinkujoče interakcije med posameznimi komponentami s tem, da omejuje sicer širok nabor interakcijskih možnosti. To pomeni, da narave lokalnih interakcij ne moremo v celoti razumeti, če v razlago ne vključimo tudi vloge, ki jo imajo opisi na višji oziroma celostni ravni sistema: »[...] razvoj kompleksnega sistema moramo pripoznati kot dogajanje, ki ga v svoji osnovi določa učinkujoči vzročni proces. Toda po drugi strani prav tako velja, da je konfiguracija ali forma sistema nenapovedljiva zgolj na podlagi te učinkujoče vzročnosti, ampak sistem višjega reda svojo formo razkriva šele v procesu svojega lastnega razvoja. Navzdol usmerjeno formalno vzročnost sistema, ki določa meje sistema in povzroči, da so sestavni elementi porazdeljeni v skladu z nekim redom [...], moramo zato obravnavati kot samostojen vzročni pojav« (*ibid.*: 136). Medtem ko torej učinkujoči vzročni procesi igrajo vlogo pri osnovni materialni strukturi, ki tvori sistem, pa je formalno vzročnost po njunem mnenju bolje razumeti kot navzdol usmerjeno vzročnost. Po eni strani lahko potemtakem sestavne dele ter učinkujoče vzročne povezave med njimi štejemo za materialne vzroke kompleksnih sistemov, medtem ko, po drugi strani, »realizirajoča se« forma tega sistema omejuje možne učinkujoče vzročne povezave med sestavnimi deli. »Kompleksnejša, višja raven sistema se tako od predhodne nižje ravni ne razlikuje zgolj glede na interakcije med osnovnimi elementi, temveč predvsem z ozirom na svojstven način koordinacije teh interakcij« (*ibid.*: 137).

Primer, ki ga v svojem zagovoru avtonomnosti organizacijsko kompleksnejše (biološke) ravni podata, je vizualna percepcija plenilca (Q), ki pri plenu aktivira specifični vedenjski vzorec bega (Q^*) pred nevarnostjo, ki jo predstavlja njegova zaznava plenilca. Tako prvi, kot tudi drugi pojav na višji biološki ravni (Q in Q^*) snovno gledano v celoti sestojita iz osnovnih fizikalno-kemičnih lastnosti nižje ravni, to je fotokemičnih dogodkov na očesni mrežnici plena (P) ter aktivacije njegovih mišic (P^*). Vendar pa avtorja, nasprotno kot Jaegwon Kim, ne trdita, da zato vzročna zveza na višji ravni »kolabira« v fizikalno vzročnost na nižji ravni, temveč menita, da ob je neupoštevanju biološke navzdol usmerjene vzročnosti, razumljene v smislu formalne in funkcionalne¹⁵ vzročnosti, v vzročni zvezi med P in P^* sploh težko najti kakršen koli smisel: ta je smiselna šele v kontekstu celotne organske mreže, ki koordinira senzorične, možganske in hormonalne aktivnosti v organizmu (El-Hani & Pereira, 1999: 349–350).

Čeprav opisano stališče priznava biološko navzdol usmerjeno vzročno moč, pa ta s tem ne krši ideje vzročno-razlagalne izključitve, ki jo je v svoji kritiki izpostavil

¹⁵ El-Hani in Pereira, enako kot Emmeche in ostali, prvoten smisel aristotelskega »teleološkega ali smotrnega vzroka« [*causa finalis*] nadomeščajo s pojmom »funkcionalne vzročnosti«, s katerim se nanašajo na vlogo posameznega gradnika, če je ta vpet v procesualno celoto sistema, oziroma na vlogo določenega vedenja, gledano z vidika stabilnosti (ali preživetja) nekega sistema skozi čas.

Jaegwon Kim, temveč je, nasprotno, – ker vključuje dva različna modusa vzročnosti – v celoti skladna s trditvijo, da posamezen dogodek ne sme imeti več kot enega zadostnega razloga ali več kot ene vzročne razlage (ker bi sicer veljalo, da je dogodek vzročno/razlagalno predeterminiran). Ne gre torej za to, da proces na višji biološki ravni (Q^*) določata dva različna učinkujoča vzroka (Q in P^*), temveč se vloga vzročnih moči na višji sistemski ravni ohranja v specifičnem smislu formalne in funkcionalne vzročnosti. V nasprotnem primeru, v odsotnosti takšne organizacijske kompleksnosti, ki je značilna za organsko mrežo oziroma za biološki sistem kot celoto, ki »koordinira« procese znotraj organizma in jim daje pomen, tudi zveza med fizikalno-kemičnima procesoma P in P^* namreč ne more biti primerno ter v celoti razumljena.¹⁶

6. Navzdol usmerjena formalna vzročnost kot možen »odgovor« na kritike Jaegwona Kima

Navzdol usmerjeno vzročnost je v kontekstu teorije sistemske kompleksnosti torej mogoče razumeti kot neke vrste kontekstualno omejevanje v organizaciji sistema, kjer višja ali celostna raven sistema koordinira oziroma omejuje možne interakcije med posameznimi sestavnimi deli sistema. Tako pojmovana navzdol usmerjena vzročnost ustreza topološkemu vplivu, ki ga ima celoten sistem na svoje sestavne procese in posamezne elemente na nižji ravni, »usmerjenost navzdol« pa lahko razumemo kot metaforo za formalno ali topološko vplivanje celote na lokalno raven njenih gradnikov. Pri omenjenem vplivu torej ne gre za neko sistemu zunanjo silo (v časovno-prostorskem smislu), temveč za medsebojno povezanost in prepletenost med procesi znotraj sistema, ki strukturirajo kontekst in ozadje lokalnih interakcij na način, da dopuščajo pojav določenih dogodkov, ki se sicer ne bi primerili. Tako pojmovane »organizacijske meje« pa, kot smo videli, zgoraj omenjeni avtorji enačijo s pojmom navzdol usmerjene formalne vzročnosti. »Če entitete na nižji ravni tvorijo višjo sistemsko raven, je nabor možnih relacij med njimi omejen, saj vpetost v celoto sistema povzroči, da je porazdelitev med njegovimi sestavnimi gradniki časovno-prostorsko bolj urejena, kot bi bila v njegovi odsotnosti. [...] ista entiteta na nižji ravni lahko torej izkazuje različne vedenjske vzorce, ki so odvisne od forme ali konfiguracije procesov sistema na višji ravni, katerega del ta entiteta je. Entitete na nižji ravni so torej »zavezane« specifičnemu vzorcu omejevanja, ki ga določa struktura višje ravni, v katero so vpete in v skladu s katerim se modificirajo njihove medsebojne relacije ter, posledično, tudi nji-

¹⁶ Podobno meni tudi fizik Paul Davies, ko zapiše, da: »misterij življenja ni toliko v naravi sil, ki delujejo na posamezne molekule, katere tvorijo nek organizem, temveč v načinu, kako celoten sestav deluje skupaj koherentno in kooperativno. Biologija se ne bo nikoli spravila s fiziko, če slednja ne bo spoznala, da vsaka nova raven v hierarhični organizaciji snovi poraja tudi nove kvalitete, ki so na atomistični ravni še nerelevantne« (Davies, 2004: 101).

hove vzročne moči. [...] Vendar pa ta modifikacija ni enaka posledici, ki jo prinaša učinkujoči ali dejavni vzročni dogodek, temveč jo je primerneje razumeti kot vpliv prepletenega niza omejitev na možne interakcije med posameznimi komponentami sistema, ki ga lahko razlagamo kot primer formalne vzročnosti» (El-Hani & Queiroz, 2005: 175–176).

Pojem navzdol usmerjene vzročnosti, razumljen kot vpliv neke splošne, globalne strukture ali vzorca na lokalno raven gradnikov, vzbuja dvom o univerzalni veljavnosti Kimovega načela »aktualnosti vzročne moči« ter iz tega načela izpeljane teze o nekoherentnosti sinhrone navzdol usmerjene vzročnosti. Težava z omenjenim načelom je, na primer, lepo vidna pri pojavu tako imenovanih Rayleigh-Bénardovih konvekcijskih valov, kjer vzorec urejenega gibanja valov (ki ga lahko imamo za primer splošnega strukturnega vzorca) sicer nastane iz dinamike med posameznimi molekulami tekočine, ki se dogaja na lokalni ravni, vendar pa ta vzorec valov *istočasno* zamejuje razpoložljiva stanja gibanja tem istim molekulam. Kot navaja Robert Bishop je tako: »[...] pojav samoregulativnega globalnega vzorca sočasen spremembam, ki zadevajo dostopnost nadaljnjih stanj sistema. V nasprotnem primeru, če namreč procesa ne bi bila sočasna, do vzorca sploh ne bi prišlo« (Bishop, 2002: 9). Zdi se torej, da je – nasprotno, kot trdi Kim – ideja sinhrone reflektivne navzdol usmerjene vzročnosti povsem koherentna, če le ta ni pojmovana kot učinkujoča vzročnost, pri kateri sta vzrok in posledica drug drugemu zunanja, temveč je globalno-lokalen formalni vpliv razumljen v smislu omejujočih pogojev, ki so del sistema samega.

Čeprav je torej s stališča teorije sistemske kompleksnosti Kimova teza o nekoherentnosti pojma sinhrone navzdol usmerjene vzročnosti neupravičena, pa bi lahko pokazali, kot sicer nakazujejo že zgornji primeri, da so vsaj deloma problematični tudi njegovi ugovori zoper diahrono navzdol usmerjeno vzročnost ter posledična zavrnitev emergentizma nasploh, ki ga izraža dilema: ali redukcija makro kompleksnih pojavov na osnovne pogoje ali pa sprejetje stališča epifenomenalizma. Njegovi argumenti namreč zanikajo možnost, da ima lahko makro organizacija sistema sploh kakršenkoli vpliv na mikro raven njegovih sestavnih delov: »reči, da je forma ali neka makro urejenost sistema vzročno učinkujoča, v resnici pomeni le podati makro opis vzročnih dogodkov na mikro ravni. Tak opis je sicer lahko epistemološko zelo koristen, vendar pa se, v ontološkem smislu, vso vzročno delovanje dogaja na bazični ravni, zaradi česar lahko to makro urejenost štejemo za epifenomen (Kim, 1999: 33). Kim torej ne priznava, da do določenih interakcij na nižji ravni pride ravno zaradi načina organiziranosti lokalnih procesov, ki jih določa makro raven sistema kot celote. Da pa ima urejenost ali forma sistema vendarle nek vpliv na nižjo lokalno raven, pa je jasno že iz dveh razlogov: prvič, do enega in istega vzorca ali makro strukture lahko pride, četudi je možno, da so skupki gradnikov, ki ta vzorec sestavljajo, spremenljivi. To pomeni, da je ureditev sistema na makro ravni »odporna« ali pa vsaj deloma neodvisna od sprememb, ki se dogodijo lokalni

ravni njegovih gradnikov; ter, drugič, lahko bi pokazali, da je prisotnost neke specifične ureditve ali forme sistema nujna za pojav določenih posledičnih dogodkov, medtem ko za posamezne gradnike to ne velja.

Čeprav torej »celoten problem predeterminiranosti, ki ga Kim izpostavlja pri pojmu diahrone navzdol usmerjene vzročnosti, izgine, če vzročnost pojmujeemo kot formalno in ne kot učinkujočo vzročnost« (Tabaczek, 2013: 18), pa bi lahko rekli, da je eden od razlogov, zakaj Kim zavrača pojem emergence in navzdol usmerjene vzročnosti tudi v tem, da emergentnih lastnosti ne istoveti s samo formo ali organizacijo makro nivoja, kot to velja v primeru sodobnih teorij sistemske kompleksnosti, temveč naj bi se emergentne lastnosti od te forme, po njegovem mnenju, kvalitativno razlikovale in celo nad njo supervenirale. V tem smislu je na mestu tudi kritika Menna Hulswita, namreč, da ni povsem jasno, kakšna je narava tako imenovanih »*relat*« – kakšen je ontološki status tistega, kar povzroča in tistega, kar je povzročeno – ter kakšen sploh je natančen pomen pojma »povzročanja« pri navzdol usmerjeni formalni vzročnosti, kakor jo razumejo Emmeche in ostali.

7. Kritika navzdol usmerjene formalne vzročnosti in nadaljnji izzivi

Menno Hulswit svojo kritiko začenja z ugotovitvijo, da je pojasnjevalna shema Emmecheja in ostalih obremenjena z razmišljanjem, ki se vse preveč nagiba v smer substancialne metafizike: entitete na višji in na nižji ravni označujejo kot substance ali pa kot substancialne forme, ne da bi pri tem svoje stališče na kakršenkoli način podkrepili (Hulswit, 2006: 276). Vendar pa se nasprotno zdi, da je za razumevanje sistemske kompleksnosti ter pojavov, ki izhajajo iz sorodnih idej, kakršne so samoorganizacija, emergence, kompleksne mreže, fraktalni vzorci ipd., bolj ploden pristop, ki stabilnost kompleksnih form razlaga v okviru dinamičnih odnosov med dogodki, to je v okviru procesne filozofije, kjer se procesi štejejo za osnovnejše ontološke kategorije od samih substanc (glej npr.: Deacon (2009), Hulswit (2002, 2006), Queiroz & El-Hani (2005, 2012)). Hulswit nato nadaljuje, da je njihova opredelitev ontološkega statusa entitet na višji in nižji ravni nedosledna v obeh različicah navzdol usmerjene formalne vzročnosti, saj jih enkrat enačijo s konkretnimi substancialnimi formami, drugič s procesi in spet tretjič s splošnimi vzorci ali zakonom podobnimi pravilnostmi. V grobem Hulswit sicer razločuje med dvema vrstama možnih vzročnih *relat* – *splošnimi principi* (zakoni, zakonom podobne pravilnosti, forme, organizacijski vzorci, robni in omejujoči pogoji) ter *konkretnimi entitetami* (posamezni procesi ali dogodki, specifične lastnosti, substance ali substancialne forme) – in meni, da je v okviru teorije kompleksnosti navzdol usmerjene vzroke primerneje ena-

čiti s prvimi,¹⁷ lahko pa se strinjamo, da so njegova opozorila na mestu in bi bilo potrebno navzdol usmerjeno formalno vzročnost umestiti v jasno, znanstveno ustrezno in konsistentno pojmovno shemo.

Vendar pa se glavni očitek, ki ga poda Hulswit, nanaša na nejasnost pomena, ki ga Emmeche in ostali pripisujejo pojmu vzročnosti, saj se ta »sploh ne nanaša na samo *vzročnost*, temveč bolj na navzdol usmerjeno *razlago* ali na navzdol usmerjeno *določanje* (Hulswit, 2006: 279), za kar je tudi izbira izraza »navzdol usmerjena formalna vzročnost« po njegovem povsem neprimerna. Čeprav glagole, kot so: omejevati, razmejevati, odbirati, urejevati, organizirati, ustrojiti, uokvirjati ipd., po navadi povezujemo s pojmom vzročnosti, pa je njihov pomen v resnici bližji *določanju* [*determination*], kot pa samemu *povzročanju* [*causation*]; kot poudarja Hulswit, je namreč glavna razlika med pojmom v tem, da prvi vsebuje neko nujnost (v smislu nujnega, ne pa tudi zadostnega pogoja: nek pojav lahko določa drugega, ne da bi ga s tem tudi povzročil), medtem ko vzročnost pomeni bolj izvršiti, izpeljati ali povzročiti [*bringing about*] (*ibid.*: 281). Četudi torej navzdol usmerjena vzročnost ni pojmovana kot učinkujoča ali dejavna, temveč kot formalna vzročnost, pa pri splošnih principih, organizacijskih vzorcih ali atraktorjih, kot meni Hulswit, vendarle sploh ne gre za formalne *vzroke* določenih mikro procesov: »ti morda lahko pomagajo opisati, kako se procesi razvijajo, ne razložijo pa dejstva, da se ti procesi pojavijo. Tako se zdi, da pri tako imenovani »navzdol usmerjeni formalni vzročnosti«, ne gre niti za vrsto navzdol usmerjene *vzročnosti* niti za vrsto navzdol usmerjene *razlage*, ampak predvsem in najprej za navzdol usmerjeno *določanje*« (*ibid.*: 282).

Tudi na tej točki Hulswitove kritike se lahko strinjamo, da je s stališča teorije systemske kompleksnosti primernejše kot o pojmu navzdol usmerjene formalne *vzročnosti* govoriti o pojmu strukturnega ali formalnega navzdol usmerjenega *določanja*, saj gre, kot menita tudi El-Hani in Queiroz, pri prvemu za »*produktivno* dogajanje, ki prinaša neke nove učinke, določanje pa je predvsem *subtraktivno* dogajanje, ki omejuje možnosti v vedênju sestavnih delov sistema, in tako nove učinke prej odpravlja, kot pa da bi jih proizvajal, vendar s tem tudi omogoča, da sistem kot celota, zaradi usklajenega obnašanja med njegovimi deli, kaže izboljššan nabor zmogljivosti. Posledično omejitve, ki jih organizacijska načela sistema nalagajo na svoje gradnike, nimajo le negativnega učinka na slednje, temveč tudi pozitivnega, saj omogočajo, da ti izdatno sodelujejo v procesih s tem, da usmerjajo njihovo vedênje v smeri nekega določenega nabora delovanja« (El-Hani & Queiroz, 2005: 186).

¹⁷ Kimova kritika pojma emergence je najpogostejše uperjena proti primerom, ki jih navajal nevropsiholog Roger Sperry in je tako tudi močno zaznamovana s Sperryjevim pojmovanjem navzdol usmerjene vzročnosti, ki je vzroke istovetil s konkretnimi dogodki. Čeprav vsi problemi, ki jih prinaša pojem navzdol usmerjene vzročnosti, ne izginajo, če vzroke enačimo s splošnimi principi, pa se ti, kot menita El-Hani in Queiroz »še zaostrijo, če se vzročne relate šteje za partikularije na različnih nivojih organizacije« (El-Hani & Queiroz, 2005: 180).

Četudi se torej s kritičnimi pripombami, ki jih je Menno Hulswit naslovil na pojem navzdol usmerjene formalne vzročnosti, kakor so ga formulirali Emmeche in ostali, lahko strinjamo pa nas upravičenost njegovih dvomov glede omenjenega pojma ne sili v to, da bi morali celotno idejo zato tudi zavreči. Nasprotno, njegove kritične opazke in vprašanja lahko razumemo kot podlago za nadaljnje raziskave in razprave o relevantnosti ideje navzdol usmerjenega formalnega ali strukturalnega določanja.

The Problem Of Downward Causation In The Context Of Complex Systems Theory

The article is concerned with the problem of higher-level causal influence of a system upon its constituents, mainly in the context of emergentism and complex systems theory. The concept of genuinely new downward causal powers is – as pointed out by Jaegwon Kim – problematic from the viewpoint of modern science. Three different conceptualizations of downward causal relations and the application of formal downward causation, as defined by the notion of »constraining conditions«, in the field of complex biological systems, are discussed. Downward causation in the context of complex systems theory can therefore be understood as contextual constraining within the system's organization, whereby the higher levels coordinate possible interactions between the system's constituents – and, as such, can be said to represent a scientifically valid and promising research venue. In the conclusion, shortcomings of the above conceptualization of causality are highlighted and future challenges presented.

Keywords: downward causality, emergence, Jaegwon Kim, formal causality, complex systems theory

Literatura:

- Bak, P. (1999). *How Nature Works: The Science of Self-Organized Criticality*. New York: Copernicus, Springer Verlag.
- Ball, P. (2004). *The Self-made Tapestry: Pattern Formation in Nature*. New York: Oxford University Press.
- Bedau, M. A. (2008). »Downward Causation and Autonomy in Weak Emergence«. V Bedau, M. A. & Humphreys, P. (ur.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. London: A Bradford Book, The MIT Press, str. 155–188.
- Clayton, P. (2009). »Conceptual Foundation of Emergence Theory«. V Clayton, P. & Davies, P. (ur.), *The Re-Emergence of Emergence*. New York: Oxford University Press, str. 1–31.
- Bishop, R. C. (2002). *Downward Causation in Complex Systems*. Glasgow: British Society for the Philosophy of Science Annual Meeting.
- Davies, P. (2004). *The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe*. Pennsylvania: Tempelton Foundation Press.
- Davies, P. (2009). »Preface«. V Clayton, P. & Davies, P. (ur.), *The Re-Emergence of Emergence*. New York: Oxford University Press, str. viii–xiv.
- Deacon, T. (2009). »Emergence: The Hole at the Whell's Hub«. V Clayton, P. & Davies, P. (ur.), *The Re-Emergence of Emergence*. New York: Oxford University Press, str. 111–150.
- El-Hani, C. N. & Pereira, A. M. (1999). »Understanding biological causation«. V Hardcastle, V. G (ur.), *Where Biology Meets Psychology: Philosophical Essays*, Cambridge: MIT Press, str. 333–356.
- El-Hani, C. N. & Pereira, A. M. (2000). »Higher-level Descriptions: Why Should we Preserve them?«. V Andersen, P. B., Emmeche, C., Finnemann, N. O. & Christiansen, P. V. (ur.). *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, Oxford: Aarhus University Press, str. 118–142.
- El-Hani, C. N. & Querioz, J. (2005). *Downward Determination*, internetni vir: <http://www.abstracta.pro.br/revista/Number2/v1n2a3elhani.pdf>
- Emmeche, C., Køppe, S. & Stjernfelt, F. (2000). »Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation«. V Andersen, P. B., Emmeche, C., Finnemann, N. O. & Christiansen, P. V. (ur.). *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, Oxford: Aarhus University Press, str. 13–34.
- Emmeche, C., Køppe, S. & Stjernfelt, F. (1997). »Explaining Emergence – Towards an Ontology of Levels«. *Journal for General Philosophy of Science*, 28. Kluwer: Academic Publishers, str. 83–119.

- Goodwin, B. (1997). *How the Leopard Changed its Spots: The Evolution of Complexity*. London: A Phoenix Paperback (Orion Books).
- Heylighen, F. (2001). »The Science of Self-organization and Adaptivity«. V *The Encyclopedia of Life Support Systems*, 5 (3). Oxford: Eolss Publishers, str. 253–280.
- Heylighen, F. (2008). »Complexity and Self-Organization«. V Bates, M. J. & Maack, M.N. (ur.), *Encyclopedia of Library and Information Sciences*. Taylor & Francis, str. 1–20.
- Hulswit, M. (2002). *From Cause to Causation: A Peircean Perspective*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hulswit, M. (2006). »How Causal is Downward Causation«. *Journal for General Philosophy of Science*, 36. Springer, str. 261–287.
- Juarrero, A. (1999). *Dynamics in Action: Intentional Behaviour as a Complex System*. Cambridge: A Bradford Book, The MIT Press.
- Kauffman, S. (1993). *The Orgins of order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Kauffman, S. (1995). *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*. London: Penguin Books.
- Kim, J. (1992). »Downward Causation« in Emergentism and Nonreductive Physicalism«. V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J (ur.), *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. New York, Berlin: de Gruyter, str. 119–138.
- Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1999). »Making Sense of Emergence«. *Philosophical Studies*, Volume 95, št 1-2, Springer, str. 3–36.
- Kim, J. (2000). »Making Sense of Downward Causation«. V Andersen, P. B., Emmeche, C., Finnemann, N. O. & Christiansen, P. V. (ur.). *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, Oxford: Aarhus University Press, str. 305–321.
- Kim, J. (2008). »The Nonreductivist's Troubles with Mental Causation«. V Bedau, M. A. & Humphreys, P. (ur.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. London: A Bradford Book, The MIT Press, str. 427–445. Slovenski prevod: »Neredukcionistove težave z mentalno vzročnostjo«. V Markič, O. & Bregant, J. (ur.) (2007). *Narava mentalnih pojavov*. Maribor: Aristej, str. 255–276.

- Küppers, B.-O. (1992). »Understanding Complexity«. V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J (ur.), *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. New York, Berlin: de Gruyter, str. 241–256.
- Markič, O. (2007). »Mentalni pojavi v naravnem svetu: vprašanje emergence«. V Markič, O. & Bregant, J. (ur.) (2007). *Narava mentalnih pojavov*. Maribor: Aristej, str. 9–28.
- McLaughlin, B. P. (1991). »The Rise and Fall of British Emergentism«. V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J (ur.), *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. New York, Berlin: de Gruyter, str. 49–93.
- Moreno, A. & Umerez, J. (2000). »Downward Causation at the Core of Living Organization«. V Andersen, P. B., Emmeche, C., Finnemann, N. O. & Christiansen, P. V. (ur.). *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, Oxford: Aarhus University Press, str. 99–117.
- Querioz, J. & El-Hani, C. N. (2012). »Downward Determination in Semiotic Multi-level Systems«. *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 19, 1–2.
- Stephan, A. (1992). »Emergence - A Systematic View on its Historical Facets«. V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J (ur.), *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. New York, Berlin: de Gruyter, str. 25–48.
- Tabaczek, M. (2013). »The Metaphysics of Downward Causation: Rediscovering the Formal Cause«. *Zygon*, zv. 48, št 2., str. 1–31.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Pomen

V obravnavo vzemimo naslednje stavke:

»Te pike pomenijo (so pomenile) ošpice«.

»Te pike mi niso pomenile ničesar, vendar so zdravniku pomenile ošpice«.

»Sedanji proračun pomeni, da bomo imeli težko leto«.

(1) Ne morem reči »Te pike so pomenile ošpice, vendar on ni imel ošpic«, in ne morem reči »Sedanji proračun pomeni, da bomo imeli težko leto, vendar ga ne bomo imeli«. To je tako, kot bi v primerih, ki so podobni zgornjim, rekli: *x je pomenil, da p in x pomeni, da p ima za posledico p*.

(2) Iz stavka »Te pike pomenijo (so pomenile) ošpice« ne morem izpeljati nobenega sklepa o tem, »kaj je (bilo) mišljeno s temi pikami«; na primer, nisem upravičen reči »To, kar je bilo mišljeno z onimi pikami, je bilo to, da je imel ošpice«. Prav tako ne morem iz izjave o sedanjem proračunu izpeljati sklepa »Kar je bilo mišljeno s sedanjim proračunom, je to, da bomo imeli težko leto«.

(3) Iz stavka »Te pike so pomenile ošpice« ne morem izpeljati nobenega sklepa v pomenu, da je nekdo ali kak drug s temi pikami menil to-in-to. *Mutatis mutandis*, enako velja za stavek o sedanjem proračunu.

(4) Za nobenega od zgornjih primerov ne morem najti reformulacije, v kateri bi glagolu »pomeniti« sledila stavek ali besedna zveza v narekovajih. Tako stavka »Te pike so pomenile ošpice« ni mogoče preoblikovati v »Te pike so pomenile 'ošpice'« ali v »Te pike so pomenile, 'da ima ošpice'«.

(5) Po drugi strani pa lahko za zgornje primere poiščemo približna preoblikovanja, in sicer takšna, ki se začenjajo z besedno zvezo »Dejstvo, da...«; na primer »Dejstvo, da je imel te pike, je pomenilo, da je imel ošpice« in »Dejstvo, da je bil sedanji proračun tak, kot je bil, pomeni, da bomo imeli težko leto«.

Sedaj pa zgornje tri stavke primerjajmo z naslednjima:

»Ti trije zveni zvonca (na avtobusu) pomenijo, da je avtobus poln«.

»Ta pripomba, 'Smith ni mogel nadaljevati brez težav in prepиров', je pomenil, da se je Smithu zdela njegova žena nepogrešljiva«.

(1) Uporabim lahko prvi stavek in nadaljujem »Ampak (avtobus) pravzaprav sploh ni poln – sprevodnik se je zmotil«; in lahko uporabim tudi drugi stavek in nadaljujem »Ampak Smith je pravzaprav zapustil svojo ženo pred sedmimi leti«. Na tem mestu bi torej lahko rekli, *x pomeni, da p in x je pomenil, da p*, nima za posledico *p*.

(2) Iz prvega stavka lahko izpeljem izjavo »kaj je (bilo) mišljeno« z zveni zvonca, iz drugega stavka pa lahko izpeljem izjavo »kaj je (bilo mišljeno)« z navedeno pripombo.

(3) Iz prvega stavka lahko izpeljem zaključek, da je nekdo (npr. sprevodnik) mislil ali da bi moral vsekakor zaradi zvončkanja misliti, da je avtobus poln; podobno lahko izpeljem za drugi stavek.

(4) Prvi stavek lahko preoblikujemo v obliko, pri kateri glagolu 'pomeniti' sledi besedna zveza v navednicah, to je »Ti trije zveni zvonca pomenijo 'avtobus je poln'«. Enako velja za drugi stavek.

(5) Stavek kot je »Dejstvo, da je zvonec zazvonil trikrat, pomeni, da je avtobus poln«, ni spremenjena oblika pomena prvega stavka. Oba sta sicer lahko resnična, vendar nimata niti približno istega pomena.

Kadar so izrazi 'pomeni', 'pomeni nekaj', 'pomeni, da' uporabljeni na način, kot so uporabljeni v prvem sklopu stavkov, bom govoril o pomenu oziroma pomenih, v katerih so ti izrazi rabljeni, kot o *naravnem* pomenu oziroma pomenih omenjenih izrazov. Kadar pa so izrazi uporabljeni na način, kot so uporabljeni v drugem sklopu stavkov, bom govoril o pomenu oziroma pomenih, v katerih so ti izrazi rabljeni, kot o *nenaravnem* pomenu oziroma o pomenih omenjenih izrazov. Okrajšavo »pomen_{NN}« bom uporabljal za razločevanje nenaravnega pomena ali pomenov od naravnega pomena ali pomenov.

Zaradi prikladnosti predlagam, da pod rubriko naravnih pomenov glagola 'pomeniti' vključimo tudi takšne pomene tega glagola, ki so uprimerjeni v stavkih vzorčnega primera »*A* misli (je mislil) *narediti* to-in-to (z *x*-om)«, pri čemer je *A* človeški akter. Nasprotno, kot kažejo zgornji primeri, sem pod rubriko nenaravnih pomenov glagola 'pomeniti' vključili tudi tiste, ki jih najdemo v stavkih vzorčnega primera »*A* meni (je menil) nekaj z *x*« ali »*A* meni (je menil) z *x*, da...«. (To je morda preveč toga, vendar nam bo rabilo za označbo).

Ne vztrajam pri tem, da je vse oblike uporabe glagola 'pomeniti' zlahka, očitno in natančno sodijo v eno od teh dveh skupin, ki sem ju razložil, vendar mislim, da bi morali biti v večini primerov vsaj precej močno nagnjeni k prilagoditvi rabe glagola 'pomeniti' prej eni kot drugi skupini. Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je naslednje: »Kaj več lahko rečemo o razlikovanju med primeri, kjer bi morali trditi, da je beseda uporabljena v naravnem pomenu, in primeri, kjer bi morali trditi, da je beseda uporabljena v nenaravnem pomenu?« Zastavljanje tega vprašanja nam seveda ne bo preprečevalo, da bi poskusili dati pojasnitev »pomena_{NN}« v okviru enega in drugega naravnega pomena glagola 'pomeniti'.

Mislim, da je to vprašanje o razlikovanju med naravnim in nenaravnim pomenom tisto, na kar ljudje naletijo, ko pokažejo zanimanje za razlikovanje med »naravnimi« in »konvencionalnimi« simboli. Vendar mislim da je moja formulacija boljša. Nekatere stvari, ki lahko pomenijo_{NN} nekaj, niso znaki (npr. besede niso znaki), in nekatere stvari niso konvencionalne v nobenem običajnem smislu (npr. nekatere kretnje/geste); medtem ko nekatere stvari, ki imajo naravni pomen, niso znaki tistega, kar pomenijo (glej primer s sedanjim proračunom).

Najprej želim na kratko razmisliti in zavriniti nekaj, kar bi lahko imenoval vzročni tip odgovora na vprašanje »Kaj je pomen_{NN}?« Morda lahko poskusimo, na primer skupaj s C. L. Stevensonom,¹ trditi, da za to, da x pomeni_{NN} nekaj, mora x (v grobem) imeti težnjo, da pri publiki povzroča neko držo (kognitivno ali kak drugo), in v primeru govorca imeti težnjo, da ga ta drža povzroča; te težnje pa so odvisne od »izdelanega procesa pogojevanja spremljanja uporabe znakov v komunikaciji«. ² To očitno ne bo dovolj.

(1) Sedaj pa pogledajmo primer, kjer bo izjava, če sploh izpolnjuje pogoj pomeniti_{NN} nekaj, opisne oziroma informativne vrste in kjer bo torej relevantna drža kognitivna, na primer prepričanje. (Izraz »izjava« sem uporabil kot nevtralno besedo za nanašanja na kateregakoli kandidata za pomeniti_{NN}; ima primerno dvoumnost dejanje-objekt). Brez dvoma velja, da so mnogi ljudje nagnjeni k temu, da si oblečejo frak, ko mislijo, da nameravajo iti na ples. Prav tako ni dvoma, da bi veliko ljudi, ko zagleda nekoga, ki si oblači frak, sklepalo, da se ta oseba odpravlja na ples. Vendar ali to zadošča za to, da oblačenje fraka pomeni_{NN}, da se nekdo odpravlja na ples (ali dejansko ne pomeni_{NN} sploh ničesar)? Očitno ne. Nič ne pomaga, da se sklicujemo na omejevalno frazo »odvisno od izdelanega procesa pogojevanja...« Kajti če vse to pomeni, da je odziv na oblačenje fraka nekako priučen oziroma pridobljen, potem trenutnega primera ne more izključiti kot enega od pomenov_{NN}. Vendar če moramo resno vzeti drugi del omejevalne fraze (»spremljanja uporabe znakov v komunikaciji«), potem je razlaga glagola pomeniti_{NN}

¹ *Ethics and Language* (new Haven: 1944), 3. pogl.

² *Ravno tam*, str. 57.

očitno krožna. Prav tako lahko morda rečemo, »*X* ima pomen_{NN}, če je uporabljen v komunikaciji,« kar, čeprav je res, ni v nobeno pomoč.

(2) Če to ne zadostuje, obstaja težava – mislim, da pravzaprav ista težava –, ki jo prepozna že Stevenson: kako se lahko izognemo govorjenju, na primer, da je stavek »Jones je visok« del tega, kar je mišljeno s stavkom »Jones je atlet«, kajti če nekomu povemo, da je Jones atlet, se bo ta začel nagibati k prepričanju, da je Jones visok. Stevenson se tukaj zateče k sklicevanju na lingvistična pravila, in sicer na pravilo jezikovnega dopuščanja, da »so atleti lahko tudi ne-visokih«. To pomeni reči, da nam pravilo ne prepoveduje govoriti o »ne-visokih atletih«. Vendar zakaj nam slednje ni prepovedano? Ne zato, ker ne gre za slabo slovnico ali ker ni nevljudno in tako naprej, ampak najverjetneje zato, ker ni brez pomena (ali, če je to premočno, zato, ker na noben način ne krši pravil pomena obravnavanih izrazov). Vendar se zdi, da nas to ponovno vodi v krožnost. Povrhu vsega, kdo želi vprašati, zakaj – če se je upravičeno sklicevati na pravila, da bi razlikovali med tem, kaj je mišljeno in tem, kaj je predlagano – to sklicevanje ni bilo storjeno prej, v primeru stokanja na primer, da bi se ukvarjali s tistim, kar je Stevenson prvotno uvedel v obliki omejevalne besedne zveze o odvisnosti od pogojevanja.

Zdi se, da se pri vzročni teoriji te vrste, ki smo ga ravnokar pojasnili, pojavlja še ena pomanjkljivost, in sicer, da smo tudi, če jo sprejememo takšno, kot je, oskrbljeni samo z analizo izjav o *standardnem* ali splošnem pomenu »znaka«. Pripravljenih ni nobenih predpisov o ravnanju z izjavami o tem, kaj je posamezni govorec ali pisec mislil z znakom ob določeni priložnosti (kar se lahko razhaja tudi s standardnim pomenom znaka); niti ni očitno, kako bi lahko teorijo prilagodili, da bi zagotavljala take predpise. Kdo bi lahko s kritiko šel še dlje in vztrajal pri tem, da vzročna teorija zanemarja dejstvo, da pomen znaka (v splošnem) potrebuje razlago v okviru tega, kar tisti, ki uporabljajo znak, mislijo (ali bi morali misliti) z njim ob določeni priložnosti; in tako je zadnji pojem, ki ga vzročna teorija ne razloži, pravzaprav osnoven. Naklonjen sem tej bolj radikalni kritiki, čeprav se zavedam, da je ta poanta protislovna.

Ne predlagam, da bi morali preučiti kako nadaljnjo teorijo »vzročno-tendenčne« vrste. Sumim, da se nobena taka teorija ne bi mogla izogniti težavam, ki so analogne tem, ki sem jih očrtal, ne da bi popolnoma izgubila svojo zahtevo po razvrstitvi kot teorije te vrste.

Sedaj bom poskušal narediti drugačno in upam, da tudi bolj obetavno potezo. Če lahko pojasnimo pomene

» x je pomenil_{NN} nekaj (v določeni situaciji)« in

» x je pomenil_{NN}, da to-in-to (v določeni situaciji)«

in pomene

» A je menil_{NN} nekaj z x -om (v določeni situaciji)« in

» A je menil_{NN} z x -om, da to-in-to (v določeni situaciji)«,

potem lahko razumno pričakujemo, da nam bo to pomagalo pri

» x pomeni_{NN} (brezčasno) nekaj (da to-in-to)«,

» A pomeni_{NN} (brezčasno) z x -om nekaj (da to-in-to)«,

in pri razlagi izrazov »pomeni isto kot«, »razume«, »izhaja iz« in tako naprej. Za trenutek se pretvarjajmo, da se moramo soočiti samo z izjavami, ki so lahko informativne in opisne.

Prvi poskus bi bil predlog, da » x pomeni_{NN} nekaj« bi bilo resnično, če je govorec nameraval, da z x pri »občinstvu« sproži neko prepričanje in da reči, kakšno je bilo prepričanje, bi bilo reči, kaj je x pomenil_{NN}. To pa ne bo dovolj. Lahko bi namreč pustil B -jev robec blizu prizorišča umora z namenom, da bi pri detektivu sprožil prepričanje, da je B morilec; vendar si ne bi smeli želeli reči, da je robec (oziroma to, da sem ga pustil tam) karkoli pomenil_{NN} ali da je to, da sem ga pustil na prizorišču umora, pomenilo_{NN}, da je B morilec. Očitno moramo navsezadnje dodati vsaj to, da je za to, da x karkoli pomeni_{NN}, nujno ne samo, da mora biti to »izrečeno« z intenco, da povzroči določeno prepričanje, ampak mora tudi govorec hoteti, da bi »občinstvo« prepoznalo intenco, ki stoji za izjavo.

Čeprav je to morda bolje, kljub temu ni dovolj dobro. Premislimo torej naslednje primere:

(1) Herod obdari Salomo z glavo Janeza Krstnika na pladnju.

(2) Zaradi občutka omedlevice, se otrok zateče k materi, da opazi njegovo bledico (v upanju, da bo iz videnega prišla do lastnega zaključka in pomagala).

(3) Pustil sem porcelan, ki ga je razbila hčerka, ležati na tleh, da ga vidi moja žena.

Tukaj se zdi, da smo priča primerom, ki zadoščajo pogojem, ki smo jih do zdaj dali za pomen_{NN}. Na primer, Herod je želel Salomo prepričati, da je Janez Krstnik mrtev in nedvomno tudi hotel, da Saloma spozna, da je bil njegov namen, da Saloma verjame, da je Janez Krstnik mrtev. Podobno velja za ostala dva primera.

Vendar gotovo ne mislim, da bi si morali želeti reči, da imamo tukaj primere pomenov_{NN}.

To, kar si želimo najti, je razlika med, na primer, »namerno in odkrito nekomu dati vedeti« in »povedati« in med »pri nekom sprožiti razmišljanje« in »povedati«.

Izhod iz tega je morda naslednji. Primerjajte torej naslednja dva primera:

(1) Gospodu *X* sem pokazal fotografijo gospoda *Y*, ki prikazuje pretirano intimen odnos z gospo *X*.

(2) Narisal sem risbo gospoda *Y*, ki se obnaša na tak način, in jo pokazal gospodu *X*.

Ugotovil sem, da želim zanikati, da je v (1) fotografija (oziroma moje kazanje fotografije gospodu *X*) sploh karkoli pomenila_{NN}, medtem ko želim zatrditi, da je v (2) risba (oziroma moje risanje in kazanje risbe) menila_{NN} nekaj (da je bil gospod *Y* pretirano intimen) ali vsaj, da sem z njo menila_{NN}, da je bil gospod *X* pretirano intimen. Kakšna je razlika med tema dvema primeroma? Gotovo je v primeru (1) prepoznanje s strani gospoda *X* moje intence, da povzročim, da je prepričan, da je nekaj med gospodom *Y* in gospo *X*, (bolj ali manj) irelevantno za to, da ta učinek ustvari fotografija. Fotografija naj bi gospoda *X* napeljala na sum zoper gospo *X*, tudi če bi jo namesto, da mu fotografijo pokažem, po naključju pustil v njegovi sobi, jaz pa (kot pokazatelj fotografije) se tega ne bi zavedal. Vendar bi to naredilo razliko v učinku moje risbe na gospoda *X*, ne glede na to, ali me obravnava kot nekoga, ki ga ima namen obvestiti (oziroma ga v nekaj prepričati) o gospe *X* ali ne, in ne kot nekoga, ki zgolj čečka, oziroma nekoga, ki poskuša ustvariti umetniško delo.

Vendar se zdi, da bi pristali v drugačni težavi, če sprejmemo zgornjo razlago. Kajti oglejmo si zdaj namrščenost. Če se namrščim spontano, v običajnem sledju dogodkov, potem lahko nekdo, ki me gleda, moje mrščenje upravičeno obravnava kot naravni znak nezadovoljstva. Toda če se mrščim namerno (zato, da sporočam svoje nezadovoljstvo), potem lahko gledalec, pod pogojem, da je prepoznal mojo intenco, še *zmeraj* sklepa, da sem nezadovoljen. Ali potem ne bi smeli reči, če ne moremo pričakovati nobene razlike v gledalčevem odzivu glede tega, ali ima moje mrščenje kot spontano ali kot mišljeno, da je informativno, da moje mrščenje (namerno) ne pomeni_{NN} ničesar? Mislim, da se je to težavo mogoče spoprijeti; čeprav ima v splošnem namerno mrščenje enak učinek (kar zadeva povzročanje prepričanja o mojem nezadovoljstvu) kot spontano mrščenje, lahko pričakujemo, da ima enak učinek zgolj *ob predpostavki*, da ga občinstvo vzame kot mišljeno, da sporoča nezadovoljstvo. To je, če odvzamemo prepoznanje intence in pustimo druge okoliščine (vključno s prepoznavanjem mrščenja kot namernega), potem moramo težnjo za ustvarjanje prepričanja šteti kot oslABLJENO ali uničeno.

Morda lahko povzamemo tisto, kar je nujno, da A z x -om pomeni nekaj, tako kot sledi. A mora z x pri publiki hoteti povzročiti prepričanje, prav tako pa mora tudi hoteti, da je njegova izjava spoznana kot tako mišljena. Vendar te intence niso neodvisne; prepoznavanje je mišljeno s strani A , da odigra svojo vlogo pri povzročanju prepričanja; in če tega ne stori, potem bo nekaj narobe pri izpolnitvi A -jevih intenc. Povrhu tega mislim, da A -jeva namera, da mora prepoznanje odigrati to vlogo, implicira, da on domneva, da obstaja možnost, kjer bo v resnici odigrala to vlogo; da ne šteje za očitno, da bo pri občinstvu povzročeno prepričanje ne glede na to, ali je intenca izza izjave prepoznana ali ne. Na kratko lahko morda rečemo, da je približno enako reči » A je z x -om menil_{NN} nekaj« in » A je izrekel x z intenco povzročiti prepričanje s pomočjo prepoznanja te intence«. (Zdi se, da to vsebuje reflektivni paradoks, a v resnici tega ne počne).

Sedaj je morda čas, da opustimo pretvarjanje, da se moramo ukvarjati zgolj z »informativnimi« primeri. Pa začnimo z nekaterimi primeri imperativov oziroma kvazi-imperativov. V moji sobi je zelo pohlepen mož, za katerega si želim, da odide; s tem namenom torej skozi okno vržem bankovec. Ali lahko tukaj govorimo o pomenu_{NN}? Ne, kajti z obnašanjem, ki sem ga izvršil, nisem mislil, da bo njegovo prepoznanje mojega smotra kakorkoli vplivalo na to, da bi odšel. To ustreza primeru s fotografijo. Če sem po drugi strani pokazal na vrata in ga malce potisnil, potem bi lahko moje vedenje upravičeno obravnavali kot tvorjenje pomenljive_{NN} izjave samo zato, ker bi bilo prepoznanje moje namere načrtovano z moje strani, da bi učinkovalo na pospešitev njegovega odhoda. Še ena dvojica primerov bi bila (1) policist, ki ustavi avto, tako da mu stoji na poti, in (2) policist, ki ustavi avto z mahanjem.

Ali pa se na kratko posvetimo še drugi vrsti primerov. Če bi, kot izpraševalec negativno ocenil študenta, bi mu s tem lahko povzročil obup, ogorčenost ali ponižanje; in če sem zloben, lahko to storim namerno in celo hočem, da prepozna mojo intenco. Vendar se ne bi smel nagibati k temu, da izjavim, da je moja podelitev negativne ocene karkoli pomenila_{NN}. Po drugi stani, če na ulici nekoga ignoriram, se čutim nagnjenega, da bi to enačil s primeri pomena_{NN}; zdi se mi, da je to nagnjenje odvisno od dejstva, da nisem mogel razumno pričakovati, da bo ta oseba obupana (ogorčena ali ponižana), razen če ne prepozna moje intence, da ga prizadenem na tak način. (Za primerjavo: če bi mi moj kolidž v celoti prenehal izplačevati plačo, bi jih obtožil, da so me uničili; če bi plačo zmanjšali za šest penijev, bi jih morda obtožil, da so me užalili; z nekim vmesnim zneskom pa mogoče ne bi povsem vedel, kaj reči).

Morda potem lahko oblikujemo naslednje posplošitve:

(1) Izjava »*A* je z *x* pomenil_{NN} nekaj« je v grobem enaka kot »*A* je z izjavo o *x* nameraval povzročiti nekatere učinke pri občinstvu s pomočjo prepoznanja te intence«; temu bi lahko dodali, da je vprašanje o tem, kaj je *A* mislil, vprašanje o natančni opredelitvi mišljenega učinka (čeprav seveda vedno ni možno dobiti jasnega odgovora, ki bi vseboval »da« stavek, na primer, »prepričanje, da...«).

(2) Izjava »*x* je pomenil nekaj« je (v grobem) enaka kot »Nekdo je mislil_{NN} nekaj z *x*«. Tudi tukaj se bodo pojavili primeri, kjer to ne bo povsem delovalo. Nagibam se k trditvi, da (kar se tiče semaforjev) sprememba na rdečo pomeni_{NN}, da se bo promet ustavil; ampak nenaravno bi bilo reči »Nekdo (na primer cestno podjetje) je s spremembo rdeče luči mislilo_{NN}, da se bo promet ustavil«. Kljub temu se zdi, da gre tukaj za *neko* vrsto nanašanja na intence nekoga.

(3) Izjava »*x* pomeni_{NN} (brežčasno), da to-in-to« je na prvi pogled enaka nekaterim trditvam o nepovezanosti izjav o tem, kaj »ljudje« (nejasno) nameravajo (s sposobnostjo »prepoznanja«) povzročiti z *x*. Sedaj bom povedal nekaj ravno o tem.

Ali bo vsaka vrsta mišljenega učinka zadostovala ali obstajajo morda primeri, kjer je mišljen katerikoli učinek (skupaj z zahtevanimi sposobnostmi), pa vendar ne bi smeli govoriti o pomenu_{NN}? Recimo, da sem odkril neko osebo, ki je zgrajena tako, da ko ji povem, da kadarkoli sem zagodrnjal na poseben način, sem želel, da zardi ali da utрпи neko fizično bolezen. Nato je vedno, ko je ta oseba prepoznala godrnjanje (in s tem mojo intenco), zardela ali utrpela neko bolezen. Ali bi potem morali želeli reči, da je godrnjanje pomenilo_{NN} nekaj? Mislim, da to ni tako. To kaže na dejstvo, da za to, da ima *x* nek pomen_{NN}, mora mišljeni učinek biti nekaj, kar je v nekem smislu znotraj nadzora občinstva, da mora želen učinek biti na nek način znotraj nadzora občinstva ali da je v nekem smislu »razloga« prepoznanje intence, ki stoji za *x*-om, za občinstvo razlog in ne zgolj vzrok. Morda se lahko zdi, da gre tu za neke vrste besedno igro (»razlog za prepričanje« in »razlog za delovanje«), vendar mislim, da to ni resno. Čeprav ni nobenega dvoma, da so z enega gledišča vprašanja o razlogih za verjetje vprašanja o dokaznem gradivu in so torej popolnoma drugačna od vprašanj o razlogih za delovanje, je kljub temu prepoznanje govorčeve intence pri izjavljanju *x* (opisna izjava), imeti razlog za prepričanje, da to-in-to, vsaj dokaj podobno kot »imeti motiv za« sprejetje tega-in-tega. Zdi se, da odločitve »da« vključujejo odločitve »za« (in to je razlog, zakaj lahko »zavrnilo verjetje« in smo tudi »prisiljeni v verjetje«). (Primer »ignoriranja na ulici« potrebuje nekoliko drugačno obravnavo, saj se nekdo v nobenem neposrednem smislu ne more »odločiti«, da bo užaljen, vendar lahko zavrne, da je užaljen). Potem se zdi, kot da bi mišljen učinek moral biti nekaj z nadzorom publike ali je vsaj neka *vrsta* stvari, ki je pod njenim nadzorom.

Preden preidem na ugovor ali dva, še ena poanta. Mislim, da iz tega, kar sem povedal o povezavi med pomenom_{NN} in prepoznavanjem intence, sledi, da (kolikor imam prav) je samo tisto, kar lahko imenujem govorčeva prvotna intenca, relevantno za pomen_{NN} izjave. Kajti če izjavim x z namenom (s pomočjo prepoznavanja te intence) povzročiti učinek E in hočem, da ta učinek E vodi k nadaljnjemu učinku F , potem kolikor se za pojav učinka F misli, da je odvisen izključno od učinka E , ne morem imeti učinka F niti za najmanj odvisnega od prepoznavanja moje intence, da povzročim E . To je, če (recimo) nameravam s posredovanjem informacij pri nekom doseči, da stori nekaj, potem to ne more biti relevantno za pomen_{NN} moje izjave, da bi opisal, kaj hočem, da stori.

Sedaj se lahko zastavi vprašanje o moji, precej preprosti uporabi besed, kakršni sta »intenca« in »prepoznavanje«. Zavračam vsakršno intenco naseljevanja vsega našega govorečega življenja z vojskami zapletenih psihičnih pojavov. Nimam upanja, da bi razrešil kakršnekoli filozofske uganke o nameravanju, vendar pa želim na kratko potrditi, da ni nobene posebnih težav, ki bi nastopile z mojo rabo besede »intenca« v povezavi s pomenom. Najprej so tukaj primeri, kjer izjavo spremlja ali pa je pred njo zavesten »načrt« ali eksplicitna formulacija intence (na primer, razglašam, kako bom uporabil x , oziroma se sprašujem, kako bo »nekaj delovalo«). Prisotnost takega jasnega »načrta« očitno precej močno šteje v prid govorčeve intence (pomena), da je »načrtovana«, čeprav mislim, da ni odločilna; na primer, govorec, ki je razglasil intenco uporabe znanih izrazov na neznan način, lahko zdrsne v znano uporabo. Podobno je z nejezikovnimi primeri: če se sprašujemo po intencah nekega agenta, potem prejšnji izraz močno šteje; kljub temu oseba lahko načrtuje vreči pismo v koš, pa ga vendar da na pošto; ko dvigne svojo roko, se lahko »spomni« in reče bodisi »Sploh nisem nameraval storiti tega« bodisi »Mislim, da sem ga moral nameravati vreči vanj«.

Jasno oblikovane jezikovne (ali kvazi-jezikovne) intence so nedvomno razmeroma redke. V njihovi odsotnosti se bo zdelo, da se bomo oprli na zelo enake vrste meril kot v primeru nejezikovnih intenc, kjer je splošna raba. Za govorca velja, da namerava sporočiti, kar se običajno sporoča (ali je običajno mišljeno, da se sporoči) in pri tem zahtevamo dober razlog za sprejetje, da se posamezna raba razhaja s splošno rabo (na primer, nikoli ni poznal ali pa je pozabil splošno rabo). Podobno je v nejezikovnih primerih: za nas se domneva, da menimo običajne posledice naših dejanj.

Če ponovimo: v tistih primerih, kjer obstaja dvom, recimo, katero od dveh ali več stvari govorec namerava sporočiti, si prizadevamo sklicevati na kontekst (jezikovni ali kakšen drug) izjave in se sprašujemo, katera od alternativ bi bila relevantna za druge stvari, ki jih govorec izraža ali počne ali katera intenca bi v posamezni situaciji ustrezala nekemu smotru, ki ga govorec očitno ima (na primer, oseba, ki ob požaru prosi za »pumpo«, s tem ne misli »pumpe« za kolo). Nejezikovne vzporednice so očitne: kontekst je merilo v reševanju vprašanja, zakaj je

oseba, ki si je pravkar položila cigareto v usta, z roko segla v svoj žep; relevantna za očiten cilj je merilo pri reševanju vprašanja, zakaj mož beži pred bikom.

V nekaterih jezikovnih primerih kasneje vprašamo govorca o njegovi intenci in v redkih takšnih primerih (tistih zelo težkih, kot v primeru filozofa, ki je zaprosen, da razloži pomen nejasnega odlomka iz enega svojega dela) odgovor ne temelji na tistem, kar se spomni, ampak je bolj podoben neki odločitvi, odločitvi o tem, kako naj razumemo tisto, kar je rekel. Temu tu ne morem najti nejezikovne vzporednice, vendar je primer tako poseben, da ni videti, da prispeva bistveno razliko.

Vse to je zelo očitno; a pokazati, da so merila za presojanje jezikovnih intenc zelo podobna merilom za presojanje nejezikovnih intenc, je gotovo pokazati, da so jezikovne intence zelo podobne nejezikovnim.

Brian Barry

Prevedel Božidar Kante

Multikulturalizem in skupine

Teorije skupinskih pravic

1. Koncept skupinske pravice

V I. delu smo si ogledali raznolike predloge za obravnavo posameznikov na nek poseben način zaradi njihovega članstva v neki kulturno definirani skupini. Te pravice so bile pravice posameznikov, ne pa skupin. To se včasih zanika, to zanihanje pa je ustvarilo velik del neupravičene zmede v literaturi. Tako Bhikhu Parekh zapiše, da »mnogo naših teorij enakosti, ker so osredinjene na posameznika, propade, ko so nanešene na skupine, ki zahtevajo zelo drugačno pojmovanje enakosti«. ¹ Primeri, ki jih daje, so primeri, kot sta izjema religioznega klanja in izjema zaščitne čelade pri Sikhih, obravnavani v 2. poglavju. Zdaj je kajpada trivialno res, da se pravilo o nošenju zaščitnih čelad, ki ima izjemo za tiste Sikhe, ki se odločijo, da zanje nima učinka tako, da nosijo turbane, nanaša na vse in zgolj na Sikhe. Vendar je to skupinska pravica zgolj v nezanimivem pomenu, v katerem se lahko za vsako pravilo (na primer, za prost vstop v muzeje za študente in upoko-jence) lahko reče, da je skupinsko pravilo za vse tiste, ki jih zajema: Sikhi uživajo izjemo posamezno, tako kot posamezni študenti in upokojenci. Tako, kot je zapisal Jacob Levy, ker imamo opraviti z »individualno uporabljenimi negativnimi svoboščinami«, so te »pravice izjeme popolnoma odporne na kritiko, da 'skupine ne morejo biti nosilci pravic', kajti medtem ko so skupinsko diferencirane, niso 'skupinske pravice' v kakršnemkoli pomenljivem smislu«. ²

Za predloge za dajanje pozitivnih prednosti članom skupin, ki smo jih obravnavali v 3. poglavju, se zdi, da uvajajo skupinske pravice na bolj zanimiv način. Če razmišljamo o shemi, ki zagotavlja neko sorazmerje mest v letnem sprejemu v prav-

¹ Bhikhu Parekh, »The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy«. *Political Studies* 38 (1990), str. 695–709, 709, poudarki izpuščeni.

² Jacob T. Levy, »Classifying Cultural Rights«, str. 22–66 v Ian Shapiro in Will Kymlicka, ur., *NOMOS 39: Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press, 1997), str. 25 in 28.

nih šolah za člane neke skupine, utegnemo biti v skušnjavi, da jo razlikujemo od izjeme od splošno nanosljivega zakona na sledeč način. Individualno imunost lahko v celoti uveljavlja vsak član skupine, katere člani so upravičeni, da jo uživajo ne glede na dejanja drugih članov skupine. Vsak Sikh, na primer, je upravičen nositi turban na motorju ali ali nositi nož v javnosti ne glede na število drugih Sikhov, ki to počnejo. Da bi delovala shema kvote, nasprotno, ima to za posledico referenco na kolektivnost tistih, ki so kvalificirani, da imajo korist od njenih pogojev. Kajti upravičenost se zatrjuje o skupini, recimo, ameriških črncev kot celoti.

Naj razložim. Predpostavimo, da pravna šola vsako leto rezervira 20% svojih mest za črnce. To ne preskrbi nobenemu posameznemu črncu upravičenost, da gre na pravno šolo. Vendar dejansko zagotovi, da bodo črni študenti – ne glede na njihove rezultate testov v povezavi z ostalimi kandidati – tvorili 20% vpisa. Ali bo rezultat kandidatovega testa dovolj dober ali ne, da bo zagotovil sprejem na pravno šolo, je odvisno od rezultatov testov drugih kandidatov, ki so primerni za vstop v to kvoto. Ob predpostavki, da pravna šola upošteva zgolj rezultate LSAT (standardni test za sprejem), bo to vzpostavilo ločena točkovanja za črne študente in ostale. Za kako visoko se bo izkazalo točkovanje za črne študente za vsako leto, bo odvisno zgolj od kvalitete črnih kandidatov v tistem letu. Preferenčnemu sprejemu kajpada ni treba privzeti te forme. Namesto določanja kvote, bi pravna šola lahko črne kandidate preprosto obravnavala bolj naklonjeno kot druge s podobnimi testnimi rezultati, bodisi neformalno bodisi z dodajanjem nekega vnaprej določenega števila (recimo petdesetih točk) njihovem LSAT rezultatu in s sprejetjem kandidatov z najvišjimi prilagojenimi rezultati. Ta shema ne bi povzročila, da bi bili obeti kateregakoli črnega kandidata odvisni od posebnega učinka drugih črnih kandidatov. Nasprotno, kot v vsakem tekmovalnem sistemu sprejema bi bili obeti vsakega kandidata odvisni od jakosti celotnega polja kandidatov.³

Bistvena poanta je, da je program preferenčnega sprejema – katerokoli od teh oblik že privzame – še vedno program, ki podeli svoje koristi posameznikom (četi tudi posameznikom zaradi njihovega članstva v skupini), ne pa skupini kot taki. Mogoče je reči, da je v interesu vseh črncev, da bi morale biti več črnih pravnikov bodisi ob domnevi, da bodo črni pravniki bolje razumeli in se vživeli v probleme drugih črncev bodisi ob domnevi, da več kot je črnih profesionalcev, bolje je to za status črncev nasploh. Celo če je kajpada ena ali pa da sta obe domnevi

³ Razločevanje med delovanjem sistema kvot in delovanjem preferenčnega sistema bi izginilo, če bi bilo tehtanje vsako leto prilagojeno tako, da bi povzročilo vnaprej določen rezultat, ko bi bilo polje kandidatov že znano. Če to pregledamo zgolj v intervalih nekaj let, lahko obstaja kolebanje v sorazmerjih od leta do leta, odvisno od relativnih jakosti manjšine in večine kandidatov. Zdajšnje stališče vrhovnega sodišča, ki se ukvarja z razločevanjem med kvotami in preferencami, je bilo zelo kritizirano kot neumnost. Moj predlog je, da je to, ali je to tako ali ne, odvisno od natančnega načina, kako je izveden preferenčni sistem. Za razpravo o politiki vpisa na univerzo v praksi glej Patricia Conley, »The Allocation of College Admissions«, str. 25–79 v Jon Elster, ur., *Local Justice in America* (New York: The Russell Sage Foundation, 1995), posebej str. 59–64.

resnični, se koristi črncev nasploh povečajo zgolj kot stranski produkt programa, ki je usmerjen v povečanje možnosti posameznikov. Še vedno ni nobene korporativne bitnosti, ki dobi posebno obravnavo in torej še vedno ni nobenega vprašanja »skupinskih pravic«.

Včasih se predlaga, da individualistična narava liberalizma izključuje vsakršne politike, ki nudijo posebne koristi za ljudi na temelju njihovega članstva v neki skupini. Medtem ko utegne to biti res za liberalizem v nekaterih oblikah, gotovo ni res za egalitarni liberalizem, ki nudi premise za to knjigo. V skladu s tem vsakršna škoda, za katero žrtev ni odgovorna, vzpostavlja *prima facie* zahtevo za izboljšanje ali kompenzacijo. Posledica tega je, da so posebni ukrepi za pomoč onesposobljenim popolnoma upravičeni – in da jih pravičnost res zahteva – kot način kompenzacije za škodo. Iz istega razloga ni nobenega ugovora na temelju egalitarnih liberalnih načel proti posebnim ukrepom za nudenje pomoči članom skupin, oškodovanim na druge načine: z nizkimi prihodki, stanovanji z nizko kvaliteto, nezaposlenostjo (ali službo, ki bi plačevala dovolj za življenje), slabo izobrazbo, z veliko verjetnostjo, da bodo žrtve fizičnega nasilja, z nezdravim okoljem itn.

Politike, ki so usmerjene k tistim, ki doživljajo te ali druge oblike oropanosti, so nedvomno upravičljive in dejansko moralno nujne. Take politike so kajpada univerzalistične v natanko enakem pomenu, kot je univerzalističen zdravstvena pomoč, ki pokriva vsakogar: različni ljudje prejmejo različno obravnavo v skladu z njihovimi potrebami, toda vsakdo z isto potrebo dobi enako obravnavo. Čeprav bi lahko rekli, da vsi člani skupine, ki jo tvorijo ljudje, opredeljeni z neko zdravstveno okoliščino, dobijo posebno obravnavo, je skupina, za katero gre, definirana z zdravstveno potrebo in zgolj zdravstveno potrebo. Podobno, politike, ki merijo na pomoč tistim, ki trpijo družbeno in ekonomsko pomanjkanje, nudijo posebno obravnavo skupini, ki sestoji iz prikrajšanih.

Na skupini utemeljene politike lahko kajpada še vedno zaidejo v težave tam, kjer je skupina opredeljena na način, ki jo naredi bodisi premalo vključujočo bodisi preveč vključujočo. Tako je povsem privlačno – kot način ciljanja virov najbolj učinkovito – reči: »Dajmo kup denarja v izboljšanje razmer v črnske gete notranjega mesta«. Dejansko je res, da so to mesta geografsko najbolj koncentrirane skrajnosti in večkratne oropanosti: njihovi prebivalci so – z besedami naslova knjige Williama Juliuisa Wilsona – »resnično oškodovani«.⁴ Toda »naraščajoče število revnih Evro-Američanov, ki zdaj v veliki meri presegajo število svojih afroameriških dvojnikov«, kaže vse družbene patologije, ki se popularno povezujejo z getom.⁵ Usmerjanje virov zgolj k znotrajmestnim črnskim getom bi tako bila premalo vključujoča politika, ker bi izpustila druge, ki doživljajo podobne oropanosti.

⁴ William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

⁵ Orlando Patterson, *The Ordeal of Integration* (Washington, DC: Civitas/Counterpoint, 1997), str. 4–5.

To ne pomeni reči, da je treba tako politiko divje obsoditi. Večkratne oropanosti v ducatu ali več glavnih mestih se je lažje lotiti kot podobne oropanosti, ki je raztresena okrog tisočih prikoličarskih naselij. Lotiti se težav geta bi bilo veliko bolje kot sploh nič storiti: najboljše ne bi smeli biti dopuščeno kot sovražnik dobrega. To bi bil glavni korak k družbeni pravičnosti, čeprav je ustvaril neenakosti. Hkrati je kajpada dvomljivo, da je taka premalo vključujoča politika dobra politika. Jamči, da bo ustvarila nezadovoljstvo, ki ne more biti odpravljeno kot neupravičeno, med drugimi podobno umeščenimi, ki ne morejo sprevideti, zakaj jim morajo biti zavrjene enake koristi. In gradi politiko na nevarno majhnem volilnem okrožju, ki celo ne prebije svoje politične teže v skladu s svojo številčnostjo. Univerzalistične politike, ki sledijo individualni oropanosti, niso zgolj bolj pravične kot na skupini utemeljene politike; utegnejo tudi biti veliko bolj zmožne privlačiti in ohraniti politično podporo, kljub svojemu večjemu celotnemu strošku. Na primer, zvezni program, ki daje dodatne vire vsaki šoli, ki ima kakršnokoli število otrok, ki trpijo oropanost, bo koristil stotim tisočem šol v celotni državi. Nasprotno, zgolj geto otroci obiskujejo geto šole, tako da dodatni viri za take šole ne bodo neposredno koristili nobenemu zunaj geta.

Preveč vključujoče politike tudi ustvarijo težave. To so politike, ki na slepo srečo ponujajo koristi vsem članom skupine, ki ima naslednjo lastnost: njeni člani so v povprečju oropani glede na povprečje prebivalstva kot celote, vendar nekateri člani sploh niso oropani. Preferenčni sprejem in politike najemanja, ki temeljijo na rasi kot merilu za primernost, ponazarjajo to vrsto prevelike vključljivosti. Čeprav ostaja res, da so ameriški črnci v povprečju prikrajšani, zdaj obstaja cvetoč črnski srednji razred, njihovi otroci pa so glavni koristniki preferenčnega sprejema na vodilne univerze. To se dogaja zato, ker si znotraj sveta črnskih kandidatov prizadevajo pridobiti najvišje testne rezultate, da bi obiskovali najboljše šole in da bi imeli osebne značilnosti tiste vrste, ki jih naredijo, da se zdi, da bodo zlahka ustrezali. Vendar je gotovo sprejemljivo, da bi morali ti otroci izkoristiti svoje priložnosti v splošni tekmi za mesta.

Spet, kajpada, je mogoče dokazovati, da bi bilo še vedno bolje imeti sistem enake porazdelitve na rasi utemeljenih preferenc kot nič. Vendar to niso edine opcije. Bilo bi mogoče izboljšati sistem preferenčnega sprejema z dodatkom ločenih točk za primernost, opredeljene v okviru prihodka staršev. V tej smeri je Orlando Patterson predlagal, da bi preferenčni sprejemi, utemeljeni na skupini, morali biti razdeljeni v dve stopnji, od katerih bi vsaka trajala pet let in od katerih bi prva odstranila iz pokritja otroke dobro stoječih črncev, druga pa otroke vseh črnških staršev razen revnih.⁶ Ta predlog ni brez težav. Prihodek staršev bi domnevno morali uporabiti kot merilo bogastva ali revščine, vendar ni zelo dober nadomestek za materialno oropanost, ker jo prizadeva tako mnogo drugih dejavnikov. Še

⁶ Ravno tam, str. 193.

več, prihodki se spreminjajo od leta do leta, vendar bi bilo nevzdržno vreči otroka iz nekega mesta, ki si ga je pridobil v programu afirmativnega dejanja, v trenutku, ko se je povečal prihodek njegovih staršev, in razdiralno kasneje dodati otroke staršev, katerih prihodek je upadel. Vstop v program bi se torej zgodil glede na višino prihodka danega leta, ki bi utegnil biti netipičen – in bi lahko z njim svojevoljno manipulirati preračunljivi starši tako, da bi ga naredili nizkega v kritičnem letu. Še več, prihodek, četudi bi bil popolnoma stabilen in popoln nadomestek za materialno oropnost, bi bil še vedno podložen težavi, da je kontinuirana spremenljivka. Vsakršno odsekano točkovanje bi torej puščalo otroke na obeh njegovih straneh z neenakimi obeti kljub razliki zgolj enega dolarja v prihodkih njihovih staršev. Kljub temu utegne biti Pattersonov predlog (morda z nekoliko raztegnjeno dolžino dveh stopenj) še vedno v prednosti pred bodisi odstranitvijo vseh preferenc za črnske otroke bodisi ohranjanjem sistema, ki je v praksi v glavnem v korist otrokom profesionalcev.

Veliko manj mi je do Pattersonovega nadaljnjega predloga, da »bi morala nacija«, potem ko se je afirmativno dejanje, utemeljeno na rasi (in spolu), končalo, »začeti program afirmativnega dejanja za vse osebe, rojene kot Američane, iz revnih družin. Ta program bi moral biti neomejen in trajati tako dolgo, dokler bi obstajala revščina sredi bogastva«.7 Osnovanje programa, odprtega za vse Američane, in utemeljenega popolnoma na prihodku, bi neznansko zapletla težave, ki so že prisotne pri uporabi prihodka za ugotovitev primernosti znotraj skupine črnih Američanov. Vendar obstaja globlji ugovor, ki bi še vedno stal tudi, če ne bi praktičnim težavam pripisali nobene teže. Bil bi – tako mislim – popolnoma retrograden korak, če bi na trgu utemeljene neenakosti spremenili v statusne neenakosti in permanentno ustvarili stanje ali kasto revnih ljudi s posebnimi pravicami in privilegiji. Učinek bi neizogibno bil stigmatizacija članov te skupine. Še več, ustvarjanje take skupine bi bil močan vir družbene in politične delitve, cepljenje možnega volilnega okrožja za politike porazdelitve vse do sredine. Kandidati iz odličnih zasebnih šol in javnih šol v ozelenelih predmestjih bi še naprej prihajali v izbrane kolidže zaradi svojih visokih testnih rezultatov in močnih akademskih spričeval. Zgube bi bili obrobni kandidati, čigar starši niso bili dovolj revni, da bi jim omogočili kvalifikacijo za preferenčni sprejem. (K tej točki se bom vrnil v kontekstu politike multikulturalizma v 8. poglavju).

Treba bi bilo pripomniti, da imata posebna obravnava fizično hendikepiranih in posebna obravnava družbeno prikrajšanih skupno lastnost, da se za koristnike domneva, da so to ljudje, ki hočejo isto stvar kot ostalo prebivalstvo in preprosto nimajo virov, ki bi jim omogočili uživanje več teh stvari. Še več, če bi bile take politike uspešne, bi si prizadevale zmanjšati družbeno osamitev in omogočiti svojim koristnikom, da bi naredili prehod vse do družbe glavnega toka. Ta pojem

⁷ Ravno tam.

asimilacijskega krepostnega kroga je v ostrem nasprotju z načelom tovrstnih politik, utemeljenih na skupini, ki ga zagovarjajo teoretiki multikulturalizma. Kajti tisto, kar predlagajo, so na skupini utemeljene politike, ki so prostovoljno mišljene, da v nedogled ohranijo kulturne razlike. Še več, ne zahtevajo pravičnosti takih politik na temelju, da so te potrebne za preobliko neenakosti možnosti. Nasprotno, osnova trditve je, da bo neenako pojmovanje možnosti, celo enake možnosti, še vedno zahtevalo dejanje izboljšave, če vznikne kot rezultat kulturno osnovanih preferenc. Kot sem kajpada dokazoval, ni ničesar nepravičnega o dejstvu, da bodo različni ljudje izbrali različne prvine iz istega nabora izbire v skladu z njihovimi preferencami. Torej medtem ko egalitarni liberalizem ne izključuje posebne obravnave članov nekaterih skupin, je tisto, kar izključuje, natanko tista vrsta posebne obravnave, ki jo zahtevajo multikulturalisti.

Politike, o katerih sem doslej razpravljal, vse štejejo kot politike, ki koristijo posameznikom, čeprav posameznikom, katerih primernost je odvisna od članstva v skupini. V preostanku tega poglavja in v naslednjih dveh poglavjih, ki zajemajo II. del knjige, se bomo premaknili k obravnavi politik, ki imajo za svoj predmet skupine. V žarišču bodo, z drugimi besedami, zahteve, ki jih naredijo ali ki so narejene na račun skupine. Vsaka liberalna družba dopušča neko samoupravljanje oblasti komunalnim skupinam (kakršne so družine) in korporativnim skupinam (kakršne so cerkve), vendar vsaka da nekako različne odgovore na vprašanja dosega te oblasti. Liberalci se znajdejo izpostavljeni protislovnim pritiskom v odnosu na skupine. Zaradi svoje bistvene zavezanosti vrednotam posameznika, ne morejo biti slepi za potencial, ki ga asociacije in skupnosti imajo za zlorabo, tlačenje in izkoriščanje svojih članov. Vendar hkrati priznavajo, da se veliko dobrobiti vsakega normalnega posameznika izpeljuje iz članstva v združenjih in skupnostih. Če je izpolnitev posameznikov odvisna od cvetočih skupnosti, sledi, da morajo skupine imeti pravice do samoupravljanja. Kajti od skupine, ki nima moči, da postavi svoj lasten kurz, ni mogoče pričakovati, da bo imela v sebi veliko življenja.

Ali je tu treba karkoli reči, razen da imamo dve tekmujoči vrednoti, ki ju je treba pretehtati eno proti drugi na osnovi primera do primera? Ali je možno razložiti načelen način odločanja, za katere stvari bi skupine morale biti svobodne, da jih počnejo brez zunanjega vmešavanja in kje je treba potegniti meje te svobode? V tem poglavju si bom drznil zasnovati in braniti dve načeli, za kateri sem prepričan, da nas lahko vodita v premisleku o ustreznem dosegu skupinske svobode v liberalni družbi. V naslednji dveh poglavjih bom potem poskušal nanesti ti načeli – in ju v procesu izboljšati – s premislekom njunih implikacij za dve temi, ki se mi zdita, da ustvarjata največje težave. Peto poglavje bo posvečeno raznolikosti vprašanj, ki jih zastavljajo zahteve religioznih skupin za samoupravo. Potem se bom v 6. poglavju vprašal, katere so prave meje samouprave za eno posebno vrsto skupine: družino. Še posebej se bom osredinil na tekmujoče zahteve staršev in liberalnih držav glede na vzgojo otrok.

Med razpravo si bom prizadeval odgovoriti na kritike liberalizma, ki jih značilno ustvarijo privrženci multikulturalizma. Pogosto se dokazuje, da bodo skupine, katerih člani ne soglašajo z nalogami liberalnega individualizma, neizogibno postavljene v neugoden položaj pri zasledovanju svojih kolektivnih ciljev v primerjavi s skupinami, katerih temeljne zaveze so skladne z liberalnim individualizmom. Kajti skupine prejšnje vrste bodo prisiljene izboljšati svoje prakse tako, da jih bodo uskladile z zahtevami liberalnih načel, medtem ko skupine zadnje vrste ne bodo zašle v nobene take težave. Tako je, kot v I. delu, obtožba, ki jo je treba nasloviti, da se liberalizmu ne uspe izkazati za vrednega svojih obljub. Njegova obljuba enake obravnave za skupine je ravno tako prazna kot njegova obljuba enake obravnave posameznikov, saj ne ponudi enake obravnave za liberalne in neliberalne skupine. Podobno, njegova obljuba svobode je prazna, ker ne spoštuje svobode neliberalnih skupin, da bi uredile svoje notranje zadeve, kot jim narekujejo njihova prepričanja.

Moja strategija v I. delu je bila dvokraka. Dokazoval sem, da so nekatere kritike za »razliko slepega« liberalizma temeljile na zmotnem razumevanju njegovih premis, njegovih implikacij ali obojega. Druge kritike bi morali – tako predlagam – zavrniti na temelju tega, da so bili odgovori, dani z liberalnimi načeli, pravi. Moja obramba proti novi, pravkar orisani, liniji napada bo privzela enako dvojno obliko. Po eni strani bom želel zanikati, da liberalizem temelji na protislovnih premisah, ki so mu včasih pripisane, ali da ima ekspanzivne intervencionistične implikacije, s katerimi ga včasih obremenjujejo nasprotniki. Po drugi strani bom vztrajal, da so skrbi liberalcev za dobrobit posameznikov povsem pravilno neprenosljive, iz česar sledi, da morajo obstajati meje svobode skupin, da počnejo s svojimi člani tisto, kar hočejo.

2. Liberalizem in avtonomija

Preden kasneje v tem poglavju postavim v ospredje svoje lastne ideje, bom razložil tisto, za kar mislim, da je napačno pri načinu gledanja na odnos med liberalizmom in skupinskimi pravicami, ki si je osvojil veliko prostora med političnimi filozofi v nedavnih letih. Kanonično izjavo teze je mogoče najti v članku Williama Galstona z naslovom »Two Concepts of Liberalism«. V skladu s tem obstajata »dve povsem različni štreni liberalne misli«. Ena se ukvarja s promocijo avtonomije posameznika in ima za posledico »zavezanost trajnostnemu racionalnemu preučevanju sebstva, drugih in družbenih praks«. Druga štrena ceni »drugačnost«, razumljeno kot »razlike med posamezniki in skupinami glede takih zadev, kot so narava dobrega življenja, viri moralne avtoritete, razum proti veri in podobno«. ⁸ Alternativna formulacija tistega, kar je v bistvu ista primerjava, predlaga, da »je

⁸ William A. Galston, »Two Concepts of Liberalism«, *Ethics* 105 (1995), str. 516–534, navedek s strani 521.

razprava med liberalci o tem, ali je avtonomija ali toleranca temeljna vrednota znotraj liberalne teorije«.9 V tej vplivni različici antiteze, ki jo pripisujemo Willu Kymlicki, »avtonomija« pomeni v grobem isto, kar meni z njo Galston: psihološko nagnjenje, ki daje veliko prednost sokratskemu izpraševanju tradicionalnih prepričanj in običajnih načinov življenja. »Toleranca« ustreza Galstonovi »različnosti«: tisto, kar morajo tolerirati liberalne države, so prakse skupin, katerih način življenja temelji na zavrnitvi liberalnih idej, kakršni sta enakost in svoboda. V obsegu, v katerem se je ta razlaga, za kaj gre, sama vsilila anglofonski politični filozofiji, je stežka presenetljivo, da je literatura, ki iz tega izvira, zmedena in begajoča. Glede na izbiro med tema dvema interpretacijama je pravi odgovor – tako predlagam – »nobena od zgornjih«. V tem razdelku naj razložim, kaj je narobe s prvim odgovorom. Potem bom v naslednjih dveh razdelkih povedal, kaj se mi zdi napačno glede drugega odgovora. Končen razdelek bo posvečen razvitju moje lastne teorije skupinskih pravic.

Kaj je potem treba reči o pojmovanju liberalizma, ki bi v svoje jedro postavil promocijo avtonomije, razumljene kot nekakšne vrste psihološkega nagnjenja? Nedvomno, veliko liberalcev bi bilo nagnjenih reči, ob sicer nespremenjenih drugih stvareh, da je družba boljša družba, širše kot je med njenimi člani razširjeno nagnjenje, da se sprašujejo, ali je mogoče prepričanja in prakse upravičiti. Vendar je to daleč od tega, da bi identificirali liberalizem z zahtevo, da bi država morala vzeti za svojo misijo zabičevanje avtonomije. John Stuart Mill je dober primer glede tega. Jasno, Mill je mislil, da je bilo dobro, da ljudje razmišljajo o svojih prepričanjih in da uveljavljajo nekakšno samozavedno izbiro glede svojega načina življenja. Kot je zapisal v *O svobodi*:

»Duhovne in moralne zmožnosti se podobno kot mišične krepijo le z rabo. Svojih sposobnosti ne urimo nič bolj, če kaj počnemo zgolj zaradi tega, ker to počnejo drugi, kot bi jih, če bi v kaj verjeli zgolj zato, ker v to verujejo drugi... Kdor prepusti svetu ali svojemu deležu v njem, da namesto njega izbere življenjski načrt, ta ne potrebuje nobene druge sposobnosti razen opičjega posnemanja. Kdor izbere svoj načrt sam zase, pa zaposli vse svoje sposobnosti... Morda bi lahko tudi brez sleherne od teh reči stopal po pravi poti, izogibajoč se nevarnostim. Toda koliko bi bil tedaj v primerjavi z drugimi vreden kot človeško bitje?«.10

Hkrati je Milla kajpada v *O svobodi* obsesivno skrbelo, kako bi državo držal stran od vsakršnega poskusa oblikovanja značaja – celo v obliko, ki jo je štel za obču-dujočo. Posledica je bila ta, da je bilo njegovo stališče o legitimni vlogi države v odnosu do izobraževanja izredno strogo.

⁹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), str. 154.

¹⁰ John Stuart Mill, *O svobodi* (Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, 1994), str. 85–86.

Mill je – daleč od tega, da bi na državo preložil dolžnost zabičevanja avtonomije, vztrajal, da bi morala država v celoti ostati zunaj procesa izobraževanja. Njena vloga bi morala biti omejena na zahtevo zadovoljive izvedbe v letnih javnih izpitih, »pri tem pa polagoma širiti obseg predmetov, da bi postalo na ta način obče pridobivanje in – kar je več od tega – ohranjanje določenega minimuma splošnega znanja v resnici obvezno«. ¹¹ Očeta otrok, ki jim je spodletelo, bi lahko (na način, ki je soroden duhu novih laburistov) »kaznovali z zmerno globo«. ¹² Za raven znanja, ki presega neko temeljno raven, je Mill predlagal, da bi država lahko ponudila potrdila, ki zapisujejo učinek pri prostovoljnih izpitih. Toda tudi ti bi morali biti omejeni »izključno na dejstva in pozitivno znanost«, čeprav ta »dejstva« lahko vključujejo to, »da so določeni avtorji, šole ali cerkve iz teh ali onih razlogov gojili takšne ali drugačne nazore«. ¹³ Še več, Mill je trdil, da bi staršem moralo biti dovoljeno, da pošljejo svoje otroke v šole, kjer so poučevali neko posebno religiozno vero skupaj z ostalim kurikulumom. ¹⁴

Kljub vsemu temu je med sodobnimi političnimi filozofi postala rutina, da uporabljajo izraz »millovski liberalizem«, kot da se nanaša na stališče, da je naloga države, da promovira avtonomijo. Vendar je očitno travestija Millovega stališča, da se ga identificira z vsakršnim takim pogledom na vlogo države. ¹⁵ To kajpada ne pomeni reči, da Mill ni videl nobene povezave med razvojem avtonomne osebnosti in prisotnostjo liberalnih institucij. Kultivacija nagnjenja do sokratskega izpraševanja bi bila očitno resno preprečena, če bi bili tisti, ki so vanjo vključeni, podvrženi temu, da se srečajo z usodo Sokrata. Podobno kot Mill tudi sodobni liberalci lahko in dejansko štejejo kot argument za liberalizem, da liberalna družba omogoča posameznikovo avtonomijo. Vendar jih to nikakor ne zavezuje k predlogu, da bi se država morala vključiti v obvezno zabičevanje avtonomije – izraz, katerega tujost privlači pozornost na posebnost celotnega projekta.

Lahko je poučno primerjati tisto, kar lahko imenujemo »ideal avtonomije«, z »idealom asimilacije«, o katerem smo razpravljali v prejšnjem poglavju. Naj se potem spomnimo, da je »ideal različnosti« Iris Young povsem drugačne narave od njenega »ideala asimilacije«. Medtem ko je bil njen »ideal različnosti« dejansko politični program, načrtovan, da postavo silo države izza nenehnosti skupin-

¹¹ Ravno tam, str. 131.

¹² Ravno tam.

¹³ Ravno tam.

¹⁴ Ravno tam.

¹⁵ Najbolj eminenten med krivci je John Rawls. Millovo aktualno stališče je včasih priznalo: tako je Amy Gutmann opazila, da je Mill nasprotoval tistemu, kar imenuje »državno vsiljeno civilno izobraževanje«, vključno z izobraževanjem »mišljenim, da uči otroke ..., da sami izberejo med različnimi načini življenja«. Amy Gutmann, »Civic Education and Social Diversity«, *Ethics* 105 (1995), str. 557–579, 562. Kljub temu se nenehno nanaša na »millovski liberalizem« kot sinonim za »vsestranski liberalizem«, kjer se oba izraza razumeta, da vključujeta v svojo definicijo zahtevo, da bi morala država vsiliti »poučevanje otrok, da živijo samousmerjajoča ali avtonomna življenja«. Ravno tam, str. 576.

skih identitet, je bil njen »ideal asimilacije« pravi ideal. Bil je preprosto vizija družbe, ki utegne biti privlačna za nekatere ljudi. Edina povezava med njim in med za »razliko slepimi« liberalnimi institucijami je, da te institucije omogočajo realizacijo »ideala asimilacije«. Vendar je to vse: same od sebe ne počnejo ničesar, da bi zgradile družbo, v kateri je udejanjen »ideal asimilacije«. Da bi se to zgodilo, bi morale nepreštevno število individualnih odločitev privzeti neko obliko, če pa tega ne počnejo, se »ideal asimilacije« ne bo udejanil.

Po podobnih smernicah poskušajmo definirati »ideal avtonomije« kot vizijo stanja stvari, v katerem vsi člani družbe posvečajo velik del časa in prizadevanja takim dejavnostim, kot je izpraševanje osnovnih prepričanj in preiskovanju osnovnih načel institucij in praks, v katerih živijo. Nedvomno je to znatno bolj priljubljen ideal kot »ideal asimilacije«, ki ga je definirala Youngova, toda odločilna točka za sedanji namen je, da je odnos obeh idealov do liberalnih institucij podoben. Te institucije nudijo okoliščine, v katerih lahko cvete avtonomija, vendar ne storijo neposredno ničesar, da bi vzpostavile »ideal avtonomije«. V liberalni družbi so ljudje, ki se ne želijo posvečati sokratskemu izpraševanju, popolnoma svobodni, da tega ne počnejo.

»Ideal asimilacije« Youngove nujno oporeka »idealom asimilacije«, ker je njegovo bistvo, da različne pravice in privilegije posameznikom na temelju njihovih skupinskih identitet. Javne politike, zahtevane za zasledovanje različnosti ali tolerance, kot sta ju definirala Galston in Kymlicka, ne oporekajo logično »idealom avtonomije« na enak način. Kljub temu ne more biti nobenega dvoma, da si bo ta učinek prizadeval biti sovražen do kulture osebnosti avtonomije. To ni naključno, ker je – kot bomo videli – predmet političnega programa, oblikovanega za promocijo različnosti ali tolerance, natanko osamiti člane neliberalnih skupin od nevarnosti razjedanja, ki so mu podvržene neliberalne vrednote, ko so izpostavljene svobodi, ki jo ponuja liberalna družba.

Na analogiji z »idealom asimilacije« je mogoče vztrajati še dalje. V prejšnjem poglavju sem dokazoval, da je primer za liberalne institucije mogoče dokazati brez sklicevanja na kakršnokoli težnjo, ki jo utegnejo imeti za olajšanje realizacije »ideala avtonomije«. Zdaj hočem reči – v istem duhu –, da primeru liberalizma ni treba nič več temeljiti na njegovi skladnosti z »idealom avtonomije«. Četudi bo tiste, ki cenijo ta ideal, to nedvomno vodilo k podpori liberalnih institucij, pa je njihove vrline mogoče vzpostaviti brez zatekanja k kakršnemkoli sklicevanju na vrednoto avtonomije. Celotistim, ki ne odobravajo ideala avtonomije, je mogoče dati razloge za podpiranje tiste vrste individualnih pravic, ki jih je mogoče izpeljati iz liberalnih načel.

Andreas Føllesdal je takole zapisal poanto:

»Skrb za individualno zmožnost spreminjanja življenjskih načrtov ne izvira iz domneve, da je to osrednji interes vseh posameznikov ... [Nasprotno], interes za spreminjanje življenjskih načrtov je bistven v naslednjem smislu: prepoznati in moramo imeti za pomembne interese, ki jih nekateri imajo za spremembo religioznih pogledov ali kulturnega članstva brez vladnega posega. V konfliktu mora ta interes šteti več kot interes, ki ga drugi utegnejo imeti za uporabo državne moči, da bi vsilili svoj svetovni nazor«. ¹⁶

Tako lahko trdimo, da bodo ljudje idealno nedvomno zvesti prevladujočim prepričanjem svoje skupnosti, medtem ko hkrati priznavamo, da jih bo v vsaki generaciji zavračalo neko število ljudi. Vprašanje, ki bi si ga morali potem zastaviti, je, kako bi morali obravnavati tiste, ki trpijo to usodo. Vse, kar je potrebno za podporo liberalnega stališča, je sprejeti, da bi bila nepravilna uporaba državne moči, če bi jim naložili kazni, in da bi bila legitimna raba državne moči, če bi delovali tako, da bi onemogočili, da bi bili podvrženi diskriminaciji na trgu dela, trgu stanovanj itn.

Føllesdal podobno predlaga, da za primer »svobode tiska in svobode govora ... ni nujno, da temeljita na stališču, da ima avtonomija posameznikov intrinzično vrednost«. ¹⁷ Primer je mogoče dokazati z argumentacijo, da je potlačanje teh svobod zavezano temu, da naj korupcija nesporno cvete – obstaja pa velika količina zgodovinske in primerjalne evidence, ki podpira to trditev. Širše, če jo olupimo njenih »orientalističnih« pastih, še vedno ostane veliko za povedati o trditvi viktorijanskih liberalcev, da vsaka družba, ki nima svobode izražanja, nosi s seboj semena svoje lastnega propada. Lahko bi tudi rekli (kot sem to storil v 2. poglavju), da bi morali ljudje imeti priložnost preoblikovati svoja življenja z raziskovanjem duhovne, umetniške in znanstvene dediščine človeške rase, osvobojeni cenzure. Ni na treba postavljati univerzalne žetje po znanju – ali celo želje, ki bi bila univerzalna – da bi rekli, da je zatiralna in nepravilna uporaba državne moči, da bi jo zanimali tistim, ki jo iščejo.

Definirajoča značilnost liberalizma so, tako trdim, načela enake svobode, ki so v temelju osnovnih liberalnih institucij: civilna enakost, svoboda tiska in religije, nediskriminacija, enake možnosti itn. Do teh načel lahko pridemo po številnih alternativnih poteh. Še posebej v preteklosti sta bila široko priklicana Bog in Nara-va, da bi ponudila osnovo. Skupaj z večino sodobnih egalitarnih liberalnih filozofov se odrekam vsakršnim takim grandioznim načrtom. Preprosto predlagam, da so liberalna načela najbolj pošten način presoje razprav, ki nujno vzniknejo kot rezultat konfliktnih interesov in nezdružljivih prepričanj o družbenih okoliščinah

¹⁶ Andreas Føllesdal, »Minority Rights: A Liberal Contractualist Case«, str. 59–83, v Juha Räikkä, ur., *Do We Need Minority Rights? Conceptual Issues* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), str. 69.

¹⁷ Ravno tam.

dobrega življenja.¹⁸ Dokazoval sem, da je sklicevanje na pošteno obravnavo zadostno za razlago, kaj je narobe z religioznim preganjanjem in da je sklicevanje na enake možnosti zadostno za razlago, zakaj ne bi smeli vsiliti nevednosti s silo. Če bi kajpada kdo vztrajal, da se zdi, da ima smer argumenta vase vgrajeno neko preferenco za svobodo pred zatiranjem, ne morem reči, da bi moral čutiti potrebo po protestu. Bilo bi, naposled, nekoliko presenetljivo, če liberalizem ne bi izdal pristranskosti do svobode.

Če imam prav, mora biti teza, da sta zgolj dve različici liberalizma, ki sta jo definirala Galston in Kymlicka, zmotna, ker je mogoče podpreti standardne »za razliko slepe« liberalne predpise brez sklicevanja na vrednoto avtonomije, medtem ko je celotna poanta alternativne oblike liberalizma, ki se sklicuje na vrednote različnosti ali tolerance, ta, da ne vodi k tem predpisom. Toda to nas pušča z naslednjim vprašanjem: ali je prva od dveh različic liberalizma, za kateri Galston in Kymlicka trdita, da sta ju identificirali, res sploh pojmovanje liberalizma? Primer proti je premočrten. »Ideal avtonomije« je, tako je mogoče reči, pojmovanje dobrega življenja kot vsako drugo, tako da je vbijanje avtonomije s strani države ravno tako kršenje nevtralnosti med pojmovanjema dobrega, kot je vbijanje, recimo, nekega posebnega religioznega nauka. V odgovor je mogoče dokazovati, da je analogija nenatančna, ker imajo avtonomni ljudje lahko kakršnekoli neodvisna prepričanja, ki si jih želijo. Tisto, kar mislimo, ko rečemo, da so ljudje avtonomni, je preprosto to, da kakršnakoli prepričanja že imajo, bodo predmet premisleka: njihova prepričanja ne bodo zgolj tista, ki so jim jih vbili v glavo njihovi starši, skupnost in šole. Nagnjen sem misliti, da je ta odgovor dovolj dober, da označi liberalizem, ki promovira avtonomijo, za *bona fide* obliko liberalizma. Vendar to ni liberalizem, ki ga želim sam podpreti, moja intenca pa je zagotoviti, da primer, ki ga bom naredil proti dejavni promociji različnosti s strani države, ne bi smel na nobeni točki temeljiti na trditvi, da je dolžnost države, da promovira avtonomijo.

3. Liberalizem in različnost

Privrženci različnosti ali tolerance imajo popolnoma prav, da vztrajajo pri pomembnosti svobode združevanja. So pa kajpada v zmoti, ko predlagajo, da liberalce nekako ovirajo njihova načela, da bi priznali njeno vrednost. Res je, da ima liberalni individualizem posledico, da skupina nima nobene vrednosti preko in čez svojo vrednost za svoje člane (in za druge ljudi zunaj nje), vendar je to povsem združljivo s popolnim priznanjem vloge, ki jo v naši dobrobiti igrajo skupnosti in združenja, katerim pripadamo.

¹⁸ Ta argument sem razvil v *Justice and Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995) in ga nekoliko obširneje branil proti kritikom v »Something in the Disputation not Unpleasant«, str. 186–256, v Paul Kelly, ur., *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-reading Brian Barry's Justice and Impartiality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

Upoštevati bi morali, da je liberalizem predvsem nauk o načinu, kako bi države morale obravnavati ljudi. Sčasoma je postopno prišlo do sprejema tega, da – poleg tega – države morajo vsiliti merila nedržavnim organizacijam. Na primer, rogali bi se načelu, da bi morali enako kvalificirani kandidati imeti enak dostop do služb, če bi ga firme v zasebnem sektorju lahko nekaznovano kršile. Podobno, bilo bi nesmiselno trditi, da bi morali zahtevati nediskriminacijo med potniki zgolj med avtobusnimi kompanijami, ki jih vodi mesto, s posledico, da bi kompanije v lasti zasebnikov bile popolnoma svobodne, da bi ukazale črncem, da se usedejo na zadnje sedeže v avtobusu. Posegi te vrste so bistveni za zagotovilo, da načelo enake obravnave ne postane brez vrednosti na osrednjih področjih življenja ljudi, kakršna so zaposlovanje, stanovanjska politika in potovanja. Vendar je to daleč od tega, da bi imelo za posledico, da mora vsaka skupnost in vsako združenje delovati znotraj omejitev, ki jih je primerno vsiliti državi. Ni nobenega liberalnega načela v pomenu, da morajo biti družinske odločitve sprejete z večinskim glasovanjem ali da starši ne smejo cenzurirati gledanje televizije svojih otrok. Spet, ni nič, kar bi ljudi ustavilo, da pripadajo Cerkvi, ki podeli poslednjo oblast papežu ali patriarhu ali jo avtokratsko vodi karizmatični pridigar. Tudi ni nobenega liberalnega načela, ki prepoveduje Cerkvi dajati napotke svojim članom, da ne berejo nekaterih knjig ali gledajo nekaterih filmov. Celotna poanta liberalnih institucij je, da pustijo ljudi z velikim delom diskretnosti pri njihovem obnašanju, in eden od načinov, kako lahko uveljavljajo to diskretnost je, da prostovoljno sledijo ukazom, ki jih izdajajo telesa, katerih oblast priznavajo.

V tem primeru se je mogoče čuditi, o čem je ves ta prazen hrup. Kaj je tisto, kar si želijo privrženci različnosti ali tolerance in kar liberalna načela niso zmožna pri- nesti? Odgovoru na to vprašanje se lahko približamo s pripombo, da liberalna načela omejujejo moč skupin nad svojimi člani. Tako je okoliščina, v kateri cerkve lahko legitimno povedo svojim članom, kaj delati, ta, da so ti člani svobodni, da so neposlušni, ne da bi bili podvrženi kakršnemukoli kaznovanju (vsekakor na tem svetu), razen izobčenju. Nasprotno, cerkev, ki bi lahko poklicala posvetno oblast (kot jo je poklicala inkvizicija), da bi kaznovala herezijo, odpadništvo ali neposlušnost, bi bila očitno zunaj dopustne mere. Enako nesprejemljiva bi bila po liberalnih načelih cerkev, katere člani bi lahko brez strahu zakonitih sankcij prizadejali fizične rane tistim, ki so jo zapustili ali niso ubogali njenih odločitev.

Podobno, medtem ko liberalna država lahko dopusti velik del diskretnosti staršem pri vzgoji svojih otrok, mora biti ta moč spet omejena. Otroke je treba zaščititi pred starši, ki bi jim prizadeli fizične poškodbe, čeprav je to predpisano s prepričanji staršev ali običaji. Znan primer je primer staršev, ki bi jih religiozna prepričanja vodila k temu, da bi za svoje otroke zadržali zdravniško obravnavo, ki rešuje življenje. Drug zelo publiciran primer je praksa ali natančneje nabor praks, na katere se pogosto nanašajo z imenom ženskega obrezovanja ali klitorisdektomijo, vendar je obsežnejše in natančneje opisana kot pohabljenje ženskih genitalij. Ni nič posebej liberalnega o stališču, da bi morala država v takih primerih poteptati

želje staršev. Vsak nauk, ki daje državi dolžnost, da prepreči fizično poškodbo in da je njenim prebivalcem povzročena smrt, bo imel implikacijo, da bi morala poseči vmes država. Vse, kar je treba reči, je, da je liberalna država taka država.

Če je to liberalno stališče, kaj potem kritiki mislijo, da je z njim narobe? V 2. poglavju sem navajal iz eseja Bhikhu Parekha o »ozkosti liberalizem od Milla do Rawlsa«. Kako se, se lahko vprašamo, kaže ta ozkost? »Liberallec«, pravi Parekh, »privatizira« neliberalne načine življenja in jim zanika javno priznanje, status in podporo.¹⁹ Torej reči, da liberalizem »privatizira« neliberalne načine življenja je preprosto reči, da člani neliberalnih skupin uživajo natanko enake pravice kot kdorkoli drug. Če tako izberejo, so popolnoma svobodni, da se z drugimi udeležijo, recimo, obredov religiozne vere, ki je avtorska, sovražna do žensk in fanatična. Toda okviri, v katerih lahko to delajo, so natanko isti kot tisti, ki so odprti svojim tovarišem sodržavljanom. Država ne da nobene posebne teže normam neliberalnih – ali liberalnih – skupin. To je dejansko bistvo tistega, kaj pomeni reči, da je družba liberalna družba.

Kaj pa o Parekhovi alternativni? Če naj »javno priznanje, status in podpora« sežejo dlje od verbalne geste politikov, morajo biti sestavljeni iz ukrepov, ki podeljujejo posebne zakonske imunitete in moči voditeljem neliberalnih skupin, ki jim bodo omogočile nadzirati njihove člane na načine, ki bi sicer kršili zakon. Potrebno je le malo domišljije, da bi videli, kako so liberalne pravice za posameznike podvržene spodkopavanju s strani koncesij, katerih namera in učinek je okrepiti skupine nasproti članom. Lahko se spomnimo na pritožbo Charlesa Taylorja (o kateri smo razpravljali v prejšnjem poglavju), da je »za razliko slep« liberalizem negostoljubn do različnosti, kajti njegova načela ne morejo narediti prostora za politike, ki merijo na onemogočanje »tistih, ki utegnejo želeiti uiti v imenu nekega individualnega cilja samorazvoja«.²⁰ Lahko si tudi dejansko priključimo v spomin Parekhov lasten opis svobodnega govora kot koristi za pisce in stroška za vsakega drugega in njegove predlagane izboljšave, potlačitev nesposljljivih spisov o religiji.

Prej sem se vprašal, ali bi bilo mogoče teorijo, ki si je zastavila za primarno nalogo države, da promovira avtonomijo, sploh ustrezno opisati kot liberalno teorijo. Brez velikega prepričanja sem predlagal, da se preprosto lahko s težavo prebije kot liberalna teorija. Ko pride do domnevne različice liberalizma, ki naredi različnost ali toleranco za svoja osrednja pojma, se mi zdi kajpada zadeva popolnoma jasna. V sedanjem kontekstu se »različnost« in »toleranca« nanašata na politike, ki bodo sistematično oslabile natanko tiste pravice posameznikov do zaščite pred skupinami, ki bi jih liberalne države morale narediti za svoj posel zagotav-

¹⁹ Bhikhu Parekh, »Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls«, *Times Literary Supplement*, 25. februar 1994, str. 11–13.

²⁰ Charles Taylor, »The Politics of Recognition«, str. 25–73 v Amy Gutmann, ur., *Multiculturalism: Examining the Politics of Difference* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1994), str. 58.

ljanja. Kako je lahko teorija, ki bo požrla liberalna načela, nekakšna oblika liberalizma?

Galston izda skrivnost, tako mislim, z identifikacijo svoje prve različice liberalne teorije z »razsvetljskim liberalizmom«, svoje druge različice pa z »reformacijskim liberalizmom«. ²¹ Pokazal sem že, v 1. poglavju, da ni nobene take stvari kot en sam »razsvetljski projekt«; vse, kar moram tu dodati, je, da je še posebej bizarno enačiti ga s pojmovanjem, da je glavna naloga države vbijati (v nasprotju z omogočanjem) nagnjenje do avtonomije. Domneva, da je obstajal en sam »razsvetljski projekt« je podobno dvomljiva, tankovestni zgodovinarji pa danes raje govorijo o »evropskih reformacijah«, tako da bi poudarili, da bi morali na »reformacijsko obdobje« gledati kot »na čas pluralnih reformacijskih gibanj«. ²² Kljub temu, če obstaja ena posplošitev, ki jo je dokaj varno narediti, potem je to posplošitev, ki jo ponuja sodoben pisec, ki čuti simpatijo do reformatorjev: »toleranca«, pravi, »ni bila dolga obleka reformacije«. ²³

Isti avtor nas modro svari, da »ta življenja v sodobnih pluralističnih in sekularnih družbah zlahka pozabljajo, kako grozeča je bila obtožba neavtorizirane inovacije pri reformistih«. ²⁴ Tako pravi:

»Luther in Calvin ... sta merila na ali se znašla zavezana reformaciji, omejeni na posebne teritorije ..., od prebivalcev [katerih], ko so reformacijo enkrat naredili uradno njihovi vladarji, se je pričakovalo, da se bodo odrekli papizmu in pristali na evangelijsko religijo kot pogoj prebivanja ... Reformacija je na tak način, kakorkoli že omejena in nezadostna, vsaj zagotovila nek približek vključenosti stare Cerkve in je varovala pred neurejenimi (in celo nasilnimi in tisočletnimi) ravnanji in sektaštvom«. ²⁵

Neortodoksne oddaljitve od »papizma« so bile ravno tako anatema kot sam papizem. V naslednjem poglavju bomo videli, da do bili anabaptisti podvrženi neusmiljenemu preganjanju v Evropi, kar razloži prisotnost tako mnogih njihovih duhovnih potomcev v Severni Ameriki. V svojem delu *Defence of the Orthodox Faith* je Calvin »razglasil, da se v primerih herezije mora slava Boga ohraniti ne glede na vse občutke humanosti« in tako upravičeval sežig Servetusa na kolu. ²⁶ Luther pa je, in to je treba imeti v mislih, ne le podpiral vsiljevanja ortodoksnosti med kristjani, temveč je »na koncu svojega življenja besnel proti Judom in sveto-

²¹ Galston, »Two Concepts of Liberalism«, str. 525.

²² Carter Lindberg, *The European Reformations* (Oxford: Blackwell, 1996), str. XII.

²³ Ravno tam, str. 366.

²⁴ Ravno tam, str. 363.

²⁵ Harro Höpfl, *Luther and Calvin on Secular Authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), Uvod, str. VIII-IX.

²⁶ Lindberg, *The European Reformations*, str. 269.

val uničenje njihovih domov, sinagog in knjig kot tudi prepoved judovskih državljanskih pravic«. ²⁷

Celo tam, kjer se je obdržala neka stopnja religioznega pluralizma, kot v dobro znanem primeru nizozemske republike, bi bilo povsem napačno domnevati, da je do tega prišlo kot posledica prostovoljno zasledovane politike tolerance. »V pogodbi iz leta 1576, ki je združila provinci Nizozemske in Zeelandije, je Viljem Oranski prejel mandat, da 'obdrži in ohrani uveljavljanje reformirane evangeličanske religije, ki je povzročil prenehanje in odrekanje uveljavljanju drugih religij, ki so v nasprotju z evangelijem'«. Do »neobičajne stopnje religiozne svobode, [ki] se je razvila v nizozemski republiki«, je prišlo preprosto zaradi »neuspeha cerkve in države, 'da bi soglašali o novih premisah za enotnost kljub najboljšim prizadevanjem obeh'«. ²⁸ Torej lahko sklenemo, da po skoraj stoletju in pol sodobno zgodovinsko znanje podpira Millovo trditev iz *O svobodi*, da »ti, ki so se najprej osvobodili jarma tega, kar se je imenovalo Vesoljna cerkev, se niso bili v splošnem nič bolj kot cerkev sama pripravljeni sprijazniti z obstojem razlik v verskem prepričanju«. ²⁹

Res je seveda, da je oslabitev katoliške cerkve povzročila religiozno različnost med državami v zahodni Evropi. Vendar tega nihče ni imel za okoliščino, ki bi jo bilo treba pozitivno pozdraviti. Rimska katoliška cerkev si je še vedno prizadevala za univerzalnost, medtem »ko so reformatorji izvirno nameravali in še naprej nameravali reformirati celotno krščanstvo«. ³⁰ Tako je bil augsburški mir iz leta 1555, ki je formaliziral neko stopnjo religioznega pluralizma med državami, »začasni 'javni mir', ustvarjen na političnih kompromisih, ki so vsaj za trenutek priznali odvečnost vsiljevanja religiozne ureditve *corpus Christianum*: ena cerkev in en imperij. Mir ... ni bil posledica kakršnegakoli pomena tolerance«. ³¹ V svojem iskanju modela države, ki je tolerirala samoupravne notranje neliberalne skupine kot karkoli drugega kot začasno druge najboljše, bi Galston lahko bolj primerno govoril o »projektu otomanskega cesarstva« kot o »projektu reformacije«.

Domnevajmo kajpada, da bi si morali zamisliti načela, postavljena v augsburškem miru, nanešena ne med države, temveč znotraj držav. Potem bi dejansko dobili približek politike promocije skupinske različnosti z državnim dejanjem. Načelo, da »tam, kjer je en vladar, bi morala obstajati zgolj ena religija«, bi moralo ustre-

²⁷ Ravno tam, str. 370.

²⁸ Ravno tam, str. 307 in 308, notranji navedki s strani 490 iz James D. Tracy, »Public Church, *Gemeente Christi* or *Volkerk*« str. 487–510, v Hans P. Goggisberg in Gottfried Krodel, ur., *The Reformation in Germany and Europe: Interpretations and Issues* (Güterskoh: Güterskoher Verlagshaus, 1993).

²⁹ Mill, *O svobodi*, str. 42.

³⁰ Höpfl, *Luther and Calvin*, str. VII.

³¹ Lindberg, *The European Reformations*, str. 246.

zati maksimi »Kjer je ena skupina, bi moral obstajati zgolj en nabor prepričanj in norm«. ³² In klavzulo o »pravici do emigracije ... za osebe, ki niso voljne sprejeti religije svojega vladarja«, bi za skupine podprla večina sodobnih privrženecv različnosti in tolerance, ki pogosto poudarjajo pomembnost izhoda. Si kajpada ne prizadevajo vztrajati, da morajo biti ljudje realno zmožni uveljaviti to pravico in tudi tu obstaja analogija, ker »emigracija zahteva odplačilo dolgov vladarju, kar bi lahko bilo ekonomsko nemogoče«. ³³

Poanta vsega tega ni preprosto ta, da je »reformacijski liberalizem« oksimoron. Globlja poanta je, da politike, ki jih zagovarjajo v njegovem imenu, niso liberalne. Če je to tako, je naravno vprašati, zakaj bi moral kdorkoli misliti, da imajo politike, ki merijo na promocijo različnosti ali tolerance (kot ju definirajo sodobni politični filozofi), kakršnokoli zahtevo, da štejejo za implikacije liberalizma. Najpomembnejši razlog je, da so mnogi ljudje liberalizem v nedavnih letih enačili s kulturnim relativizmom. V naslednjem poglavju bom pokazal, kako presenetljivo prodorna je postala ta tuja ideja. V preostanku sedanjega razdelka bom na kratko preučil tri druge smeri misli, ki se znova in znova prikažejo med tistimi, ki si prizadevajo dokazati, da obstaja pristna sorta liberalizma, posvečena zasledovanju različnosti ali tolerance.

Prvi argument gre takole: »Liberalec je v teoriji zavezan enakemu spoštovanju oseb. Ker so človeška bitja kulturno vključena, ima njihovo spoštovanje za posledico spoštovanje njihove kulture in načinov življenja«. ³⁴ Ta posebna formulacija prihaja od Bhikhu Parekha, vendar je ideja dokaj obča: animira veliko retorike v *Strange Multiplicity* Jamesa Tullyja, o katero bom razpravljal v 7. poglavju. ³⁵ Očitna težava s tem argumentom je, da so neliberalne kulture značilno – sem v skušnjavi reči – nujno – zavezane kršenju kanonov enakega spoštovanja. Enako spoštovanje ljudi zato ne more imeti posledice spoštovanje njihove kulture, ko te kulture sistematično dajejo prednost, recimo, interesom moških pred interesom žensk.

Vendar iz tega ne izhaja, da skupine, katerih norme nasprotujejo kanonom enakega spoštovanja, lahko legitimno predstavlja liberalna država. Svoboda združevanja je, naj ponovimo, bistvena liberalna vrednota in brani svobodo skupin, katerih norme – med drugimi stvarmi – dajejo mandat za neenako obravnavo moških in žensk. Edina okoliščina glede tega, da je skupina zmožna vsiliti norme svojim članom, je, da morajo biti sankcije, ki podpirajo te norme, omejene na sankcije, ki

³² Glej ravno tam, str. 247.

³³ Ravno tam.

³⁴ Parekh, »Superior People«, str. 13. Ista trditev je postavljena (z istimi besedami) v Bhikhu Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 202–227, v Gottfried Mahajan, ur., *Democracy, Difference and Social Justice* (Delhi: Oxford University Press, 1998), str. 206.

³⁵ James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), posebej str. 1–17 in str. 188–191.

so konsistentne z liberalnimi načeli. Kar to predvsem pomeni, je, da medtem ko je članstvo skupine lahko narejeno za naključno na osnovi uklonitve tem neenakim normam, pa tisti, ki skupino zapustijo ali so izključeni, lahko niso podvrženi tem neupravičenim izgubam. (To idejo bom specificiral na koncu tega poglavja). Kar želim tu poudariti, je, da vrednota, ki jamči svobodo skupin, da delujejo na neli-beralne načine, ni spoštovanje njihove kulture, temveč prej priznanje pomena svobodnega združevanja v življenju ljudi.

Primer, o katerem bom nekoliko dlje razpravljal v naslednjem poglavju, je primer judovskega in muslimanskega zakona o razvezi. Čeprav ta obravnava moške in ženske neenako, je onstran dosega liberalne države, da ga napiše znova, dokler je edini razlog za to, da se ga kdo drži, želja, da ostane član – v dobrem položaju – neke religiozne skupnosti. Kar liberalna država kajpada ne more storiti, je, dati moč zakona religioznim pravilom, ki nasprotuje liberalnim načelom enake obravnave. Če definiramo »skupinske pravice« tako, da so »samoupravne pravice in sredstva [skupnosti] za zaščito svojih religioznih in kulturnih praks«, potem moramo reči, z Yael Tamir, da so take pravice

»bodisi nevarne bodisi imajo majhno pomembnost. So nevarne, če jih je mogoče obrniti navznoter za omejitev pravic svobode članov; so malo pomembne, če jih je mogoče podeliti skupinam, ki obravnavajo svoje člane z enako skrbjo in spoštovanjem. Zelo malo skupin, ki zahtevajo skupinske pravice, se sklada s tem opisom«.36

Chandran Kukathas je dejansko razjasnil, da je običajen razlog za zahtevo skupinskih pravic natanko ta, da se krši zahteve enake skrbi in spoštovanja med člani skupine. »Če liberalizem opisuje nacionalno državo, ki ji vladajo načela liberalne pravičnosti, potem liberalna država ne more upravičiti globoke liberalne pravičnosti. Za mnoge kulturne pravice, ki jih lahko ponudi, niso vredne, da jih imajo«.37 Morda je to tako, vendar iz tega ne izhaja, da obstaja alternativno razumevanje liberalizma, ki bo vzelo pod streho »globoko kulturno različnost« z umikom standardnih liberalnih zaščit za posameznike ali postavilo moč države izza praks, ki kršijo temeljna liberalna načela svobode in enakosti. Sklep, ki ga želim narediti, je, nasprotno, da liberalizem ne more vzeti pod streho »globoke različnosti« in da je prav, da se tega ne dela.

Drug argument, ki naj bi kazal na vzpostavitev povezave med liberalizmom in promocijo različnosti s strani države, je mogoče tudi obravnavati v obliki, v kateri ga predstavlja Parekh. V skladu s tem »liberalec ... dokazuje, [da] kulturna različnost poveča obseg razpoložljivih možnosti«.38 Vsak liberalec, ki je dokazoval

³⁶ Yael Tamir, »Who Do You Trust?«, *Boston Review* 22 (oktober/november 1997), str. 32–33.

³⁷ Chandran Kukathas, »Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's »*Multicultural Citizenship*, *Journal of Political Philosophy*« 5 (1997), str. 406–427, 426.

³⁸ Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 207.

tako, bo v zmoti. Sam Parekh v istem članku nekoliko kasneje pravi, da »kulture niso možnosti«, iz česar očitno izhaja, da eksistenca niza različnih kultur ne »poveča obsega 'možnosti'«. ³⁹ Dejansko si multikulturalizem prizadeva omejiti obseg možnosti, odprtih za vsakega danega posameznika. »Čeprav so si prizadevale 'legitimizirati heterogenost v britanski nacionalni kulturi' ..., so multikulturne politike paradokсно 'ustvarile prostor za separatistična in fundamentalistična gibanja, ki si prizadevajo vsiliti uniformnost in homogenost vsem svojim pripadnikom'.⁴⁰ Moj edini spor s takim načinom postavljanja je, da ne morem videti nič paradoksnega v kombinaciji heterogenosti med skupinami in homogenostjo znotraj njih. Če bo država dala svoje prisilne moči poskusom ohraniti kulturno posebnost skupin, si je težko zamisliti, kako je to mogoče storiti na kakršnekoli način, ki ne krepí rok tistih znotraj vsake skupine, ki želi vsiliti svojim članom uniformna pričanja in standarde obnašanja.

Različica Parekhovega koraka, ki je včasih narejena, je pokazati na entuziazem Johna Stuarta Milla za različnost v *O svobodi* in potem narediti sklep, da mora – ker je Mill arhetipski liberallec – različnost biti liberalna vrednota. Torej je povsem res, da Mill proti koncu 3. poglavja *O svobodi* dokazuje, da je »izredna raznolikost njihovih značajev in kultur« tista, ki je naredila »evropsko družino narodov za napredujoč in ne negiben namesto za stacionarni del človeštva«. ⁴¹ Kljub temu si je treba priklicati v spomin, da je naslov tega poglavja »O individualnosti kot enem od elementov blaginje«, ne pa »O različnosti ...«. Različnost je za Milla res dragocena, vendar zgolj toliko, kolikor je izraz individualnosti. Kot zapiše Mill v odlomku s precej neprijetno okrašenostjo:

»Človeška bitja ne postanejo plemenit in čudovit predmet opazovanja zato, ker bi v enoličnosti zabrisala vse tisto, kar je v njih individualnega, temveč zaradi tega, ker to individualno kultivirajo in spodbujajo v mejah, ki jim začrtujejo pravice in interesi drugih«. ⁴²

Gotovo je očitno, da Millova hvala različnosti ne more brez grotesknega izkrivljanja vplivati na podporo, na primer, tako imenovanega do različnosti prijateljskega liberalizma Charlesa Taylorja: vrste, ki ni »nevtralna med tistimi, katerih vrednota ostaja zvesta do kulture naših prednikov, in onimi, ki si jo utegnejo žele ti opustiti v imenu nekega individualnega cilja samorazvoja«. ⁴³ Položiti moč dr-

³⁹ Ravno tam, str. 212.

⁴⁰ R. D. Grillo, *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective* (Oxford: Clarendon Press, 1998), str. 212, notranji navedki iz N. Yuval-Davis, »Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain«, str. 278–291 v J. Donald in A. Rattansi, ur., »Race«, *Culture and Difference* (London: Sage, 1992), str. 283.

⁴¹ Mill, *O svobodi*, str. 98.

⁴² Ravno tam, str. 89.

⁴³ Taylor, »The Politics of Recognition«, str. 58.

žave izza vrednot prednikov utegne promovirati različnost med skupinami s preprečevanjem svojevoljne prilagoditve neki drugi množici vrednot. Vendar je to mogoče storiti zgolj s poteptanjem individualnosti, ki jo je cenil Mill. »Kot bi kdo pričakoval«, piše Parekh, »millovski liberalizem ne ceni različnosti *per se*, temveč *liberalno* različnost«.44 Torej bi to *morali* pričakovati, ob tem, da je »liberalna različnost« razumljena, da pomeni preprosto kakršnokoli različnost, ki je združljiva z liberalnimi institucijami.

Sam Parekh ne razume – in tega ni treba reči – »liberalne različnosti« na ta način: sledi Galstonu in Kymlicki pri domnevi, da je edina različnost, ki jo dovoljuje millovski liberalizem, tista, ki je »omejena znotraj ozkih meja individualističnega modela človeške odličnosti«, ki jo izenačuje z avtonomijo.45 Če sta »liberalni način življenja« in »avtonomni način življenja« obravnavana kot sinonimna na način, kot sta pri Parekhu, je jasno, da nam še enkrat ponujajo zmotno izbiro med avtonomijo in različnostjo.46 Liberalni načini življenja bi morali biti preprosto definirani kot tisti načini življenja, karkoli že utegnejo biti, ki niso združljivi z eksistenco liberalnih institucij. Potem lahko pokažemo tisto, kar Parekhovo pojmovno rokohitrstvo prikriva, da tako razumljenim liberalnim načinom življenja ni treba ceniti avtonomije.

Tretji in zadnji argument, ki si ga bom tu ogledal, se obrača na razloček javno/zasebno. Postalo je dejanska ortodoksija, še posebej med feminističnimi kritiki liberalizma, da je to nauk, ki je edinstveno navezan na zaščito »zasebne sfere«. To se potem jemlje, kot da pomeni, da so liberalci zavezani umiku iz javnega preiskovanja in poseganja v tisto, kar se dogaja znotraj družin. Ta trditev je zgodovinsko nepravilna vse do točke perversnosti. Bilo bi bolj korektno reči, da je položaj večine družb, ki so obstajale v svetu, bil položaj, v katerem je javna sfera zadevala odnose med gospodinjstvi: oblika vladanja je bila dejansko liga gospodinjstev, ki so jih predstavljale njihove glave. Znotraj gospodinjstev so njihove (moške) glave imela bolj ali manj proste roke nad svojo ženo (ali ženami), otroci, služabniki in – tam, kjer so obstajali – sužnji. Tako je John Stuart Mill v *The Subjection of Women* pripomnil, da »je imel mož davno (vendar je bilo to pred krščanstvom) moč življenja in smrti nad svojo ženo. Proti njemu se ni mogla obrniti na noben zakon; on je bil njeno edino sodišče in zakon«.47 V starem Rimu je oče imel moč tudi nad življenjem in smrtjo nad svojimi otroci. To je torej ločitev javne in zasebne sfere z maščevanjem. Vendar bi bila karikatura predlagati, da je to značilno liberalna ideja. Povsem nasprotno: liberalci so tisti, ki so v ospredju prizadevanj za odpravo legalnih brezpravnosti žensk, da bi naredili posilstvo v zako-

44 Parekh, »Superior People«, str. 12, poudarki v izvirniku.

45 Ravno tam.

46 Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 207.

47 John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, v Collini, ur., *On Liberty and Other Writings*, str. 146–147.

nu za kazniv prestop, da bi priganjali k bolj dejavnemu poseganju policije v incidente domačega nasilja, in za preganjanje zlorab otrok in da bi vztrajali, da bi morali biti starši legalno obvezani skrbeti za izobraževanje svojih otrok.

Mill je bil tu vzor. Daleč od tega, da bi podpiral pojmovanje, da družine sodijo »v zasebno sfero«, je dokazoval, da tvorijo »primer, kjer ... je [sentiment svobode] popolnoma napačno umeščen. Oseba bi morala biti svobodna, da stori, kar hoče v svojih lastnih zadevah, vendar ne bi smela biti svobodna, da stori, kar hoče pri delovanju za drugega pod pretvezo, da so zadeve drugega njegove lastne zadeve«. ⁴⁸ Millove omejitve imajo še naprej moč. Obstaja še naprej zahrbtna tendenca domnevati, da so interesi otrok nekako vsebovani v interesih njihovih staršev. Konservativci, ki čezmerno hvalijo tako imenovane »družinske vrednote«, so kajpada tisti, ki so značilno krivi za to napako – tako kot v Millovem času. Liberalci se bolj značilno ukvarjajo z zaščito otrok pred starši z vztrajanjem pri prepovedi zlorab, kakršne so telesno kaznovanje, genitalno pohabljenje deklic in starševska prisila poroke. V tem liberalci gredo proti ugovorom bolj konsistentnih entuziastov za kulturno različnost, kot bomo videli.

4. Kulturni relativizem in toleranca

Definirajoča značilnost liberalizma je moralna in religiozna toleranca. Prepričanja v smislu, da so nekatere oblike obnašanja (na primer, homoseksualni odnosi med privoljujočimi odraslimi) grešni ali nenaravni, ne utegnejo biti naložena z zakonom: ni posel zakona, da regulira obnašanje vse dotlej, dokler ne krši omejitev, ki jih je naložila liberalna država za zaščito posameznikov. To ne pomeni, da sami liberalci ne morejo imeti jasnih pogledov o resnici nekih religioznih naukov in zmotnosti drugih ali splošneje o moralni vrednosti dejanj, ki so zakonsko dopuščena. Preprosto zanikajo, da lahko država legitimno okrne pravice, ki jih jamčijo liberalna načela, da bi kaznovala prepričanja ali dejanja, na katera gledajo z neodobravanjem in želijo naložiti isti samozanikujoči predpis tudi neliberalcem. Večina liberalcev tudi pravilno zatrjuje, da bi država morala ščititi ljudi pred diskriminacijo na osnovi takih stvari, kot je njihova religija ali spolna orientacija.

Liberalna toleranca – kot smo pravkar videli – se razširi na notranje zadeve neliberalnih skupin, če ostanejo znotraj okvira liberalnih zakonov. Kar ni na voljo za grabež, je kajpada ta okvir sam na sebi. Natanko ta meja tolerance je tista, ki jo izzivajo tisti, ki dokazujejo, da obstaja višja oblika liberalizma, ki daje največjo prednost »različnosti« in »toleranci«. Tako sem vesel, da soglašam s Chandranom Kukathasom, da je »v bistvu liberalizem ideja tolerance«. ⁴⁹ Vendar sam ne sogla-

⁴⁸ Mill, *On Liberty*, str. 104–105.

⁴⁹ Chandran Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 69–104, v Shapiro in Kymlicka, ur., *Ethnicity and Group Rights*, str. 99.

šam z njegovo interpretacijo te bistvene ideje. Njegov predlog je, da bi morali – v imenu liberalne tolerance – opustiti standardna liberalna jamstva za posameznike proti zlorabi s strani skupin. Rekel sem, da je svoboda združevanja pomembna liberalna vrednota. Toda Kukathas ji daje tako osrednjo vlogo, da premesti domala vse drugo: »ko gleda na pravico do združevanja kot temeljno, daje znatno moč skupini in zanika drugim pravico do posega v njene prakse – bodisi v imenu liberalizma bodisi kakega drugega moralnega ideala«.50

Prej sem navedel Kukathasa takole: »Če liberalizem opisuje nacionalno državo, ki ji vladajo načela liberalne pravičnosti, potem liberalna država ne more upravičiti globoke kulturne različnosti. Za mnoge kulturne pravice, ki jih lahko ponudi, niso vredne, da jih imajo«.51 Moj odgovor je bil, da bi to lahko bilo tako, toda vse, kar je sledilo, je bilo, da je liberalizem nezdržljiv z nekaterimi različicami »globoke kulturne različnosti«. Kukathasova drža je povsem drugačna. Ali bi njegovo gledišče, se sprašuje, »tvegalo podporo nepravičnosti znotraj manjšinskih skupnosti?« Njegov odgovor je naslednji:

»če uveljavljati pravico pomeni dati vsaki osebi, kar ji pripada, je odgovor odvisen od tega, kaj mislimo, da ji pripada. Težava je v tem, da imajo različne kulturne skupnosti drugačna pojmovanja o tem, kaj posameznikom pripada ali do česar so upravičeni, in v mnogih primerih ta pojmovanja ne bodo cenila tistih svoboščin in enakosti, ki vidno nastopajo v liberalnih pojmovanjih pravičnosti«.52

Kot to stoji, kajpada ne izraža težave; zgolj pokaže neko dejstvo. Težava postane zgolj, če domnevamo, da bi moralo biti vsaki skupnosti dopuščeno, da bi udejani-la svoje lastno pojmovanje pravičnosti. Če to storimo, bodo rezultati jamčili, kot pravi Kukathas, da »po liberalnih merilih utegne znotraj nekaterih kulturnih skupnosti obstajati nepravičnost. Svoboda molitve ne utegne biti spoštovana; ženskam utegnejo biti nedostopne priložnosti, pravice posameznikov, da se izrazijo, pa so lahko resno omejene.53

Kukathas je – tako sem prepričan – opravil pomembno delo z izostrovanjem spornega vprašanja med liberalizmom in oporekanjem, ki gre pod ime »različnosti« ali »tolerance« in je dejansko oblika moralnega relativizma. Kot sem omenil v prejšnjem razdelku, se včasih predlaga, da je liberalizem nujno zavezan moralnemu relativizmu. Bhikhu Parekh, na primer, trdi, da imajo liberalci »epistemološke osnove« za cenjenje »kulturne različnosti in pluralizma«.54 In povsem razja-

⁵⁰ Chandran Kukathas, »Are There any Cultural Rights?«, str. 228–256, v Will Kymlicka, ur., *The Rights of Minority Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1995), str. 239.

⁵¹ Kukathas, »Multiculturalism ad Fairness«, str. 426.

⁵² Kukathas, »Are There any Cultural Rights?«, str. 251.

⁵³ Ravno tam.

⁵⁴ Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 207.

sni (če ni bilo dovolj jasno iz konteksta), da to pomeni, da bi liberalci morali podpirati ukrepe za zagotovitev trajanja načinov življenja, ki kršijo liberalna načela. Kajti pove nam, da »liberalci ne morejo konsistentno privilegirati in braniti liberalen način življenja«. ⁵⁵ Stališče, da je ta način življenja »edino 'pravi'«, je, pravi on, »stališče, ki ga liberalec ne more upravičiti, ne da bi si naprtil spreminjanje [*sic*- morda »predpisal«?] krožnosti«. ⁵⁶

Če liberalec ni nekdo, ki verjame, da je liberalizem pravičen (z ali brez narekovanja), kaj je potem liberalec? Definirajoča lastnost liberalca je, tako predlagam, da je to nekdo, ki trdi, da obstajajo nekatere pravice proti zatiranju, izkoriščanju in krivici, do katerih je vsako posamezno človeško bitje upravičeno, da postavlja zahtevo in da sklicevanja na »kulturno različnost« in pluralizem v nobenih okoliščinah ne posekajo vrednosti osnovnih liberalnih pravic. Po tem merilu Kukathas ni liberalec, toda nič bolj ni niti Kymlicka, kljub svečanim zagotavljanjem nasprotnega, kot bom pokazal. Dejansko je spor, ki je med njima potekal v številnih publikacijah v zadnjem desetletju, nekoliko podoben boju malenkostnih razlik. Ali to pomeni, da ni mnogo liberalcev med vrstami anglofonskih političnih filozofov? Sploh ne: velik delež tistih, ki ne pišejo o multikulturalizmu, je liberalen. Pomeni zgolj to, da ni mnogo liberalcev med tistimi, ki simpatizirajo z multikulturalizmom, kot oni sami radi trdijo.

Posvetimo se zdaj Kukathasu, ki piše takole:

»Vse družbe v različnih stopnjah nudijo zavetje raznolikosti religij, jezikov, etnij in kulturnih praks in tako raznolikosti moralnih idealov. Javno področje ... je nekakšen dogovor, ki odseva potrebo ljudi različnih načinov, da razvijejo nekatera skupna merila, s katerimi gre uravnavati njihovo medsebojno delovanje – ob predpostavki, da je to medsebojno delovanje neizogibno«. ⁵⁷

Kukathas razkrivajoče predlaga, da se vrsta »moralno skupnega« lahko pojavi, da bi ponudila norme, ki preprečujejo spopad med skupinami, po analogiji z načinom, kako »so pravila skupnega vzniknili in se sčasoma razvila, da bi se lotila vzajemnega delovanja med skupnostmi na področjih, kjer ne obstajajo pravice lastnine in utegne obstajati spopad glede uporabe skupnih virov«. ⁵⁸

To je očitno vizija družbe, ki veliko dolguje anarhističnemu mišljenju. Zgodba o vzniku – v odsotnosti kakršnekoli politične avtoritete – normativnega okvira, da bi uravnavali uporabo skupnih virov, je zgodba, ki jo radi pripovedujejo anarhisti in Kukathas eksplicitno pove, da je njegov predlog, da »isti proces lahko razloži,

⁵⁵ Ravno tam.

⁵⁶ Ravno tam.

⁵⁷ Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 84.

⁵⁸ Ravno tam.

kako javna sfera vznikne iz medsebojnega delovanja med skupinami ali skupnostmi, katerih razlike ležijo manj v konfliktnih interesih za uporabo zemlje kot v njihovih razlikujočih se moralnih prepričanjih.⁵⁹ Torej je podstatna domneva »tolerance« moralna anarhija. Ne obstajajo vseobsegajoče norme, po katerih bi bilo mogoče soditi skupine in skupnosti – ali vsaj nobene take sodbe ne morejo legitimno tvoriti temelj za uveljavljanje politične avtoritete.

Izredno težka napaka je ideja, da je moralni relativizem mogoče priklicati kot temelj religiozne in drugih oblik tolerance. *Ex nihilo nihil fit* in to velja tudi za nihilizem. Enako zmotna varianta je tudi predlog, da moralni relativizem jamči za vrednoto skupinske različnosti. John Gray, na primer, piše, da »vrednotni pluralizem« (kar je v njegovem slovarju drugo ime za moralni relativizem) implicira, »da je različnost dobra stvar, [tako] izhaja, da 'bo človeški svet še vedno bogatejši po vrednosti, če ne vsebuje zgolj liberalnih družb, temveč tudi neliberalne režime, ki dajejo zavetje truda vrednim oblikam življenja, ki bi sicer propadle'«. ⁶⁰ Da bi opisali način življenja kot truda vreden, bi kajpada morali imeti neko splošno merilo vrednosti, kar je natanko tisto, kar premisa argumenta zanika. (To poanto bom obširneje obravnaval v 7. poglavju).

Različnost bi lahko alternativno postavili v ospredje kot ravno tako univerzalno vrednoto: z več različnosti, je mogoče reči, »bo človeški svet ... bogatejši v vrednosti«. Toda – kot se je Daniel Weinstock nenehno spraševal, »bogatejši za koga? ... Udejanjenje vrednot je dobro zgolj, če imajo človeška bitja lahko na tak ali drugačen način od njih korist.« ⁶¹ Kukathas trdi, da sprejema aksiom moralnega individualizma: da je treba vse institucije naposled soditi po njihovih učinkih na posamezna človeška bitja. ⁶² Vendar se zdi silno sprejemljivo, da bodo nekatere skupine delovale na načine, ki so vsekakor resno sovražni do nekaterih svojih članov. V obsegu, v katerem to počnejo, kulturna različnost ne more biti neomejena dobrina. Ko enkrat dejansko sledimo poti, ki jo je odprlo to razmišljanje, bomo hitro prišli do sklepa, da je različnost zaželeno do stopnje in zgolj do stopnje, da vsaka od različnih skupin deluje na način, ki je dobro prilagojen izboljšavi dobrobiti in zagotavlja pravice svojih članov. To pa je natanko liberalno stališče.

Dokaj popularen način dokazovanja brezpogojne vrednosti različnosti je potegniti analogijo z vrednostjo biološke različnosti. »Če smo pripravljeni«, dokazuje Bhikhu Parekh, »ohranjevati redke botanične in zoološke vrste, celo ko trenutno ne vidimo njihove vrednosti, nima smisla uničevati načine življenja, ki dejansko

⁵⁹ Ravno tam.

⁶⁰ Daniel Weinstock, »The Graying of Berlin«, *Critical Review* 11 (1997), str. 481–501, str. 493, notranji navedki iz John Gray, *Isaiah Berlin* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1996), str. 246.

⁶¹ Ravno tam.

⁶² »Tukaj predlagano liberalno stališče ... se začne s sorazmerno neškodljivo, skupno domnevo, da je moralno vrednotenje individualistično v pomenu, da kar naposled šteje, je, kako so prizadeta življenja dejanskih posameznikov«. Kukathas, »Are There any Cultural Rights?«, str. 246.

očitno in prepoznavno ne škodujejo samemu sebi ali drugim«. ⁶³ S tem je toliko stvari narobe, da je težko vedeti, kje začet. Naj začnem z opozorilom, da bi mnogo ljudi (vključno z mano) želelo reči, da primeru za ohranitev vrst ni treba popolnoma temeljiti na domnevni vrednosti za človeška bitja. Lahko zavzamemo stališče, da ima integriteta narave vrednost sama na sebi. Težko je kajpada videti, kakšno vrednost lahko imajo »načini življenja« neodvisno od kakršnekoli prednosti, ki jih podelijo posameznim človeškim bitjem.

Celo če bi se hoteli ogniti pojmovanju, da imajo vrste neko vrednost neodvisno od človeških interesov, bi še vedno imeli dober razlog za ohranitev vrst. Tako mnogo koristnih produktov je bilo dobljenih iz rastlin in žuželk, ki so videti neobetajoče, da bi bilo očitno nepremišljeno uničiti druge, katerih potencialna vrednost ni znana. Še več, celo če nas predvsem zanima ohranitev »zanimivih« vrst – ptic, plazilcev, rib in kajpada sesalcev – je edini način zagotavljanja njihovega preživetja zagotovitev njihovega celotnega habitata. »Če se neka 'nekoristna' vrsta izgubi z nekega področja, bodo verjetno izgubljene tudi druge vrste, ki so od nje odvisne. Znanstveno razumevanje ekosistemov je preveč omejeno, da bi sploh začeli naštevati vzajemne odvisnosti med vrstami, tako da ni mogoče napovedati, katera vrsta bo vključena v stopničasti učinek iztrebljanj, ki izhajajo iz prvotnega iztrebljenja«. ⁶⁴ Zdi se mi težko uvideti, da se veliko tega prenese na človeške načine življenja. Verjetnost, da obstajajo nepričakovane vrednote pri mučenju in ubijanju političnih nasprotnikov ali v kaznovanju žensk, ki so se pritoževale nad posilstvom, ne pa v zasledovanju krivcev, je zadostno oddaljena, da jo je mogoče varno odračunati.

Parekh govori o načinih življenja, »ki dejansko očitno in prepoznavno ne škodujejo samemu sebi ali drugim«. Toda za pojmovanje načina življenja, ki bodisi škoduje bodisi ne škoduje *sam po sebi*, se mi ne zdi, da ima veliko smisla. Način življenja je mogoče pojmovati kot škodljiv za drugega, tako domnevam, če se vmešava v njegov normalen tok. Toda to, ali je to treba grajati ali pozdraviti, je odvisno, tako predlagam, od narave načina življenja, v katero se vmešamo in smeri, ki jo ubere vmešavanje. Tisto, kar je vsekakor precej smiselno, je, da utegne biti način življenja škodljiv za nekatere, ki v njem sodelujejo. Načinov življenja, ki so združljivi z liberalnimi institucijami, te institucije ne ogrožajo. Torej so edini načini življenja, ki se morajo sklicevati na vrednost kulturne različnosti tisti, ki nujno vključujejo nepravilne neenakosti ali zahtevajo moči indoktrinacije in nadzora, nezdržljive z liberalizmom, da bi se obdržali. Ker so take kulture nepravilne in zatiralske do vsaj nekaterih svojih članov, je težko videti, zakaj bi jih morali umetno držati pri življenju. Celó v primeru vrst, jih je le peščica, za katere dovolj

⁶³ Parekh, »Superior People«, str. 13.

⁶⁴ Bryan G. Norton, »On the Inherent Danger of Understanding Species«, str. 110–137, v Bryan G. Norton, ur., *The Preservation of Species: The Value of Biological Diversity* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1986), str. 118.

gotovo čutimo, da zanje želimo, da ne bi eksistirale. Ustrezna primerjava za nekatere načine življenja, bi morda utegnila biti primerjava s kozami. (Celo koze so bile kajpada branjene v imenu kulturne različnosti, kot bomo videli v 7. poglavju).

Končni argument, ki ga je mogoče narediti za režim maksimalne tolerance, je, da vodi k miru. Če je edino pravilo, ki vodi odnose med skupinami, to, da se ne bodo vmešavale v zadeve druga drugih, potem je mogoče reči, da imamo formulo za odstranitev konflikta med skupinami. To je res, dokler gre, vendar ne gre precej daleč. Mir za vsako ceno je nenavadna univerzalna vrednota, ko se cena meri v okviru žrtvovanja svoboščin in celo življenj posameznih članov zatiralske skupine. Če naj sodimo institucije po njihovih učinkih na posamezna človeška bitja, si je težko zamisliti, kako bi lahko bili napeljeni k temu, da bi podprli režim, v katerem je avtonomija skupin dvignjena na raven najbolj pomembnega načela, ko pusti skupine z neomejeno močjo, da počnejo grozne stvari svojim članom.

Kot priznava Kukathas, »podoba države kot ureditve med različnimi skupinami, ki živijo pod ureditvijo vzajemne tolerance, se zdi ..., da predstavlja politično družbo kot vrsto mednarodne družbe«. ⁶⁵ Natančneje, predstavlja politično družbo, ki ustreza eni njeni posebni podobi: »Mednarodna družba«, je predlagal Michael Walzer, »je v bistvu maksimalno toleranten režim in nauk o suverenosti je v bistvu nauk o toleranci«. ⁶⁶ Na srečo so bili v zadnjih petdesetih letih sproženi večji napadi na nauk o suverenosti in na trditev, da je državno obravnavanje svojih lastnih podložnikov povsem njena lastna zadeva, se zdaj sklicujejo zgolj države, ki morajo odgovoriti na mnoge stvari (vključno, še posebej glede na spoštovanje smrtnih kazni, z ZDA). Kukathas ima kljub temu prav, ko privleče pozornost na vzporednico med Walzerjevim pojmovanjem mednarodne družbe in njegovo lastno idejo, da bi bilo zatiralsko podvreči skupine znotraj države načelom pravičnosti, ki jih same ne sprejemajo.

Nauk o suverenosti je pravni nauk: zanika, da so države podvržene kakršnikoli višji oblasti. Zakonska nepropustnost držav je korolarij tega. Toda Walzer ponuja argument v prid zakonske nepropustnosti, ki naredi države tudi moralno neprepustne. To je, da obstaja »moralno nujna domneva ustrezanja« med vlado in skupnostjo, ki je odpravljeno zgolj v primeru, da vlada zasleduje politike genocida ali zasužnjevanja proti delu prebivalstva. ⁶⁷ Walzer je torej zagovornik univerzalne uporabe norm, ki odsevajo skupne vrednote (domnevno enkratne) nacionalne skupnosti, ki naseljuje državni teritorij, znotraj države. Hkrati ne postavlja nobenih meja glede različnosti med državami. Dokler preprečujejo genocid in

⁶⁵ Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 97.

⁶⁶ Ravno tam.

⁶⁷ Michael Walzer, »The Moral Standing of States: A Response to Four Critics«, *Philosophy of Public Affairs* 9 (1980), str. 209–225, posebej str. 210–212.

suženjstvo, jih nečlani celo ne smejo kritizirati, kaj šele, da bi bile podvržene posegu, da bi preprečili zatiranje in nepravičnost. Kajti v Walzerjevi shemi stvari sta »zatiranje« in »nepravičnost« kulturna konstrukta. Walzerjev pristop, kot je rekel njegov učenec David Miller, »je korenito pluralističen po naravi«. Ni nobenih univerzalnih zakonov pravičnosti. Namesto tega moramo gledati na pravičnost kot na stvaritev posamezne skupnosti v posameznem času, razlaga, ki jo dajemo, pa mora biti dana iz notrine take skupnosti«. ⁶⁸ Kot to izpostavi Walzer, »dana družba je pravična, če njeno bistveno življenje poteka na določen način, to je, na način, ki je zvest skupnemu razumevanju njenih članov«. ⁶⁹

To je očitno kulturni relativizem, vendar nenavadne vrste, ki se ustavi na robu vode – neka vrsta filozofskega analogona rekla, da se Indijci začnejo pri Calaisu. Kukathas sprejme premiso kulturnega relativizma, vendar se sprašuje, dovolj razumno, zakaj bi moral priti v tako velikih paketih: zakaj se Indijci ne bi smeli začeti pri sosedovih vratih? ⁷⁰ Kymlicka zavzema vmesen položaj, ki dopušča, da kulturni relativizem prihaja v paketih srednje velikosti. Zanj se Indijci lahko začnejo na valizanskih ali škotskih mejah (ali v primeru Kanade na mejah Nunavuta ali Quebeca), ne pa pri Calaisu. V nasprotju z vsemi njimi so liberalci univerzalisti: zanje ni Indijcev, kajti vsakdo v svetu je enako upravičen do zaščite, ki jo nudijo liberalne institucije, ali jo trenutno dejansko uživajo ali pa ne.

Walzer ne dela nobenih težav glede svojega kulturnega relativizma. Ko naslavlja svoje tovariše Američane, iz tega izhaja, da bi se moral sklicevati na nekatere interpretacije tistega, za kar trdi, da so ameriške vrednote. V obsegu, v katerem so te vrednote liberalne, ga to naredi za liberalca za domačo uporabo. Kot on sam naredi očitno, bi kajpada štel za neprimerno kritizirati druge družbe na temelju liberalnih vrednot: kritik vsake družbe mora začeti s svojimi lastnimi vrednotami.

⁶⁸ David Miller, »Introduction« k Davidu Millerju and Michelu Walzerju, ur., *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), str. 2.

⁶⁹ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), str. 313. S tem naukom je mogoče konsistentno izključiti suženjstvo in genocid, saj je verjetnost, da bo o njiju obstajal konsenz znotraj družbe, skrajno oddaljena. Ta teorija je bila notranje koherentna, če že ne nesprijemljiva. Od takrat je Walzer okrepil njeno sprejemljivost, vendar na račun koherence. Zdaj pravi, da so »umor, mučenje in zasužnjevanje zmotne lastnosti vsakršnega procesa porazdeljevanja – zmotne pa so zaradi razlogov, ki imajo le malo opraviti s pomenom družbenih dobrin«. Michael Walzer, »Response«, str. 281–297, v Miller in Walzer, ur., *Pluralism, Justice, and Equality*, str. 293. Toda to je čist razglas z njegove strani: primanjkuje mu teoretskih virov, da bi razložil, zakaj je resničen. V zadnji opombi v 1. poglavju sem omenil, da je Rawlsovo trenutno stališče zmedena različica Walzerjevega. Tako je, zdaj lahko dodamo, tudi Walzerjevo. On in Rawls sta se zdaj ujela. Če kaj, šla sta drug mimo drugega in potovala v nasprotnih smereh, priklicujoč v misli zgodbo Marka Twaina o dveh pijancih, ki sta se borila tako močno, da sta končala z bojevanjem v plaščih drug drugega. Za bistro kritiko sedanje evolucije Walzerjevih idej glej Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (New York: Oxford University Press, 1999), 7. poglavje (str. 173–202).

⁷⁰ »Družbeni svet se ne loči v svojih sklepih v razumljiv mi, v katerega se lahko vživimo, ... in enigmatični oni, v katerega se ne moremo vživeti ... Indijci se začnejo veliko pred Calaisom«. Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), str. 76.

Liberalec je liberalec, ne pa kameleon; torej Walzer povsem očitno ni liberalec. Toda v tem primeru ni to niti Kymlicka, to pa je bolj zanimivo, saj se predstavlja kot liberalec: dejansko, podnaslov njegove knjige *Multicultural Citizenship* je *A Liberal Theory of Minority Rights*. Vendar dejansko prevzame Walzerjeve argumente »proti vsiljevanju liberalizma drugim državam« in doda, da misli, »da dejansko vse Walzerjeve poante tudi argumentirajo proti vsiljevanju liberalizma nacionalnim manjšinam, čeprav sam Walzer vselej ne naredi te povezave«. ⁷¹ Dejansko Walzer sploh ne naredi te povezave. Njegov projekt je, kot je bilo pravilno rečeno, romanca nacije-države. ⁷² Nasprotno, Kymlicka je enako začaran z poddržavnimi nacionalnostmi in jih okiti z enakim romantičnim duhom z enkratno zmožnostjo, da prinesejo pomen v življenja svojih članov.

Kar zadeva Walzerja in Kymlicko, ne more biti nobenega dvoma, da ima Kymlicka najboljši argument. Walzerjev pristop preprosto stori, da nacionalne manjšine izginijo iz pogleda, razen če se vlada ne angažira v genocidu proti njim ali pa jih zaslužni. Da bi videli, zakaj je to slaba ideja, nam je treba zgolj opaziti, da lahko jamči uradno pojmovanje Izraela kot judovske države, za katero se zgotovi, da ima 20% »arabskih Izraelcev«. Pristop Kymlicke bi, nasprotno, vodil k priznanju dveh nacionalnosti, judovske in palestinske, znotraj iste države in k pravici samoupravljanja za Palestince znotraj okvira izraelske države. Tretja možnost je kajpada, da bi Izrael lahko razumeli v civilnih okvirih, kot državo vseh svojih državljanov. Trenutno je dejansko nezakonito za politično stranko celo podpirati tako formulo. ⁷³ Če je civilna država izključena kot presegajoča sedanje obzorje politične možnosti, bi dvonacionalna država bila očitno bolj pravična kot *status quo*, čeprav bi še vedno bila objekt omejitev proti etničnemu nacionalizmu, postavljenih v 3. poglavju.

Ne obstaja nobena posebna liberalna teorija političnih meja na ravni načela. »Za dober institucionalni načrt je bolj verjetno, da se bo zrušil, kot da ga bodo oblikovala velika arhitektonska načela, kot je načelo nacionalne samouprave ali načelo nacionalnosti«. ⁷⁴ Tisto, o čemer je liberalizem, je, kako bi morali voditi države, kakorkoli ustvarjene. Še posebej je to teorija o omejitvah, ki bi morale biti nalo-

⁷¹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, str. 234, 17. opomba.

⁷² Glej David Luban, »The Romance of the Nation-State«, *Philosophy & Public Affairs* 9 (1980), str. 292–297.

⁷³ Leta 1985 [je bil sprejet] »amandma k ustavi, ki prepoveduje knesetu sezname, ki ne izrecno 'priznavajo države Izrael kot države judovskih ljudi'; alternativno besedilo, ki so ga predlagali člani kneseta v smislu, da je država Izrael 'država svojih državljanov' ali 'država judovskih ljudi in svojih arabskih državljanov' je bilo zavrnjeno«. Glej As'ad Ghanam, »State and Minority in Israel: The Case of the Ethnic State and the Predicament of Its Minority«, *Ethnic and Racial Studies* 21 (1998), str. 428–448, str. 432. Za nadaljnjo razpravo glej Gershon Shafir in Yoav Peled, »Citizenship and Statifications in an Ethnic Democracy«, *Ethnic and Racial Studies* 21 (1998), str. 408–427, str. 414.

⁷⁴ Roger Brubaker, »Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism«, str. 272–306, v John A. Hall, ur., *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), str. 280.

žene uporabi politične moči, tako da bi se ognili temu, da bi bila zlorabljen. Vse, kar je treba reči o mejah, je, da so boljše, bolj kot vodijo k ustvarjanju in ohranjanju liberalnega političnega reda znotraj njih. Ali to zahteva enote, ki so velike ali majhne, heterogene ali homogene, to je pragmatično vprašanje. Ne bo nobenega splošno uporabnega odgovora. Na primer, odcepitev ali avtonomija liberalne skupine, ki bi sicer bila podvržena vladanju neliberalne države, pospešuje zadevo liberalizma; odcepitev ali avtonomija neliberalne skupine, ki bi ji sicer uspešno vladali vzdolž liberalnih usmeritev kot del liberalne države, pomakne zadevo liberalizma nazaj.

Poanta liberalizma je, da je univerzalističen. Zato je neizogibno v spopadu s trditvijo, da so nacije nosilke vrednot, ki jih ni mogoče načelno pregaziti v zasledovanju liberalnih ciljev. Kymlicka kajpada podpira natanko enake nacionalistične premise kot tiste, ki jih je postavil Walzer, in pride – nepresenetljivo – do enakih sklepov. To pomeni reči, da trdi, da (1) bi morale imeti nacionalne manjšine samoupravo in da (2) samoupravljajočih nacionalnih manjšin ne bi smeli omejevati ukrepi, ki jih nalaga liberalna država, da bi preprečila kršenje svobode in enakosti. To so preprosto Walzerjeve ideje o nacijah-državah, nanešene na poddržavne nacionalnosti. V tem primeru je pomenljivo, da Kymlicka dejansko uporablja analogijo med neliberalnimi državami in neliberalnimi samoupravljajočimi se nacionalnimi manjšinami v podporo tega primera. Tako, pravi, da je »očitno«, da »če je neliberalna skupina druga dežela«, bi bilo za liberalce napačno, da bi »vsiljevali svoja načela«. ⁷⁵ Toda potem, pravi, mora biti isto načelno nevmešavanja po pariteti sklepanja pravilno, če »plemenski svet Pueblo Indijancev krši pravice svojih članov z omejevanjem svobode vesti in z uporabo spolno diskriminatornih pravil članstva«. ⁷⁶ V ostrem nasprotju z liberalci, ki trdijo, da se morajo človekove pravice začeti doma in se potem razširiti mednarodno do skrajno možnega obsega, Kymlicka kupi idejo, da so človekove pravice neka oblika »kulturnega imperializma«. Nedvomno ima prav, ko reče, da ne bi bilo načelno konsistentno reči eno stvar o državah in drugo o nacionalnih manjšinah znotraj držav. ⁷⁷ Toda edini možni liberalni odgovor je pomiritev obeh primerov s podpiranjem univerzalizma za oba – ne, kot to počne Kymlicka, s podpiranjem relativizma za oba.

Liberalno stališče je očitno. Nobenemu, kjerkoli v svetu, ne bi smeli zanikati liberalnih zaščit proti nepravilnosti in zatiranju. Na natanko isti način, kot so liberalci pragmatični o tem, kaj liberalizem pomeni v okviru meja, mora tudi tu korak od načela do posega biti kajpada posredovan s praktičnimi premisleki. V obeh primerih je liberalni konec dovolj jasen, vendar utegne biti v nekaterih primerih dokaj negotovo, kaj so najboljša sredstva za ta cilj. Liberalci vsekakor niso tako lahko-

⁷⁵ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, str. 165.

⁷⁶ Ravno tam.

⁷⁷ Ravno tam, str. 167.

verni, da si domišljajo, da je odgovor na vse kršitve liberalnih pravic pošiljanje v mornarico ali celo v vojsko ZDA. Tako kot v vsaki teoriji pravične vojne, mora obstajati nek nauk o »sorazmernosti«. Kymlicka doseže lahko zmago za stališče nevmešavanja z opazko, da bi stežka kdorkoli bil v prid tega, da bi zahodne sile zasedle Saudsko Arabijo, da bi izločile način, kako »nepravično zanika politične pravice ženskam ali nemuslimanom« - v skladu z liberalno idejo pravičnosti.⁷⁸ Za to obstaja mnogo razlogov, toda njihova potenca je gotovo ponazorjena s svobodno odločitvijo končati operacijo Puščavski vihar na točki, ki je pustila obstajajoči režim v Iraku nedotaknjen. Premisleki, kakršni so ti, se sploh ne nanašajo na vprašanja moči, ki bi jih morala liberalna država prenesti na neko na novo ustvarjeno samoupravljaljočo bitnost; in se nanašajo v zgolj zelo nemi obliki na vprašanje preklicujočih moči, da bi kršili liberalna načela, ki so lahko že bila prenesena na, recimo, samoupravljaljoče skupine domorodnih Američanov.

Pragmatični premisleki lahko tudi kajpada v nekaterih okoliščinah predlagajo, da takih moči ne bi smeli preklicati in da bi celo morale biti razširjene. Predpostavim, da so države praktično zmožne rešiti se velikih kršitev liberalnih pravic. Kako to prizadene preračunavanja političnih voditeljev (bodisi popularno podprtih bodisi ne), ki si želijo kršiti liberalne pravice, vendar jim je preprečeno, da to počnejo, dokler imajo oblast zgolj v podrejeni vladi? Imajo očitno spodbudo, da iščejo neodvisnost. Če je v kartah zapisano, da bodo uspešni, če si bodo dovolj močno prizadevali, lahko vsakdo (iz kateregakoli razloga), ki je zavezan sedanjim državnim mejam, upravičeno sklepa, da ga je – če bo kakorkoli že prišlo do neliberalnega rezultata –, upravičeno mogoče prilagoditi obstajajočim ureditvam z dopustitvijo, da pod-država krši liberalne norme. Lahko bo to celo mogoče predstaviti kot način ublažitve neliberalnega rezultata s predlogom, da se postavijo neke meje v obsegu, v katerem so kršena liberalna načela, medtem ko neodvisna država ne bo podvržena nobenim takim jamstvom. (Vse to izhaja iz neuspeha doseči mednarodni red, v katerem bi bile države, ki kršijo človekove pravice, učinkovito odgovorne, tako da daje liberalcem nadaljnji razlog, da si želijo liberalizacijo mednarodnega zakona). Zavezujoči pragmatični razlogi te vrste pa se bodo kajpada redko pojavili: tolpe domorodnih Američanov niso, na primer, plavzibilni kandidati za suvereno državnost. V vseh drugih primerih bi se morale zahtevati samoupravljaljoče pod-države za ceno tega, da bi avtonomija delovala znotraj omejitev liberalne ustavnosti. Ne bi smelo biti dovoljeno imeti pravil, ki omejujejo politično moč moškim, ki presegajo neko starost, ali članom nekih potomstev ali pravil, ki dajejo ženskam manj zakonitih pravic (na primer, glede lastnine) kot moškim.

Morali bi dodati, da obstaja neka razlika med Walzerjem in Kymlicko, vendar nima nobene dejanske pomembnosti. Walzer, kot smo videli, meni, da pravičnost

⁷⁸ Ravno tam, str. 165.

tvori vsaka nacija-država sama zase, v skladu s prepričanju svojih prebivalcev. Vlado lahko kritizirajo, če ni uspešna, da živi v skladu z njimi, vendar lahko to počnejo zgolj državljani te države. (Tako obstajajo savdski disidenti, ki se pritožujejo, da vlada – kljub svojim islamskim pretenzijam – ni uspešna pri tem, da bi bila zadostno stroga). Kar zadeva tiste, ki ne sodijo v zadevno državo, ti ne morejo biti »povezani kritiki« in nimajo nobenega *locus standi*. Če bi kritizirali drugo družbo, predpostavlja Walzer, ne bi delali nič več, kot neprimerno uporabljali svoja lastna lokalna merila. Kymlicka se od tega oddaljuje z mišljenjem, da so liberalci upravičeni imeti mnenje, da Savdska Arabija, recimo, krši liberalna načela pravičnosti. Vendar se strinja z Walzerjem, kot smo videli, v trditvi, da ni razveljavljajočega načela nevmešavanja. Edina konkretna implikacija Kymlickine filozofske razlike z Walzerjem je, da liberalci lahko, po njegovem, »govorijo proti ... nepravičnosti« in »dajejo svojo podporo« reformatorjem – če niso bili zaprti ali usmrčeni.⁷⁹ Govorjenje je poceni – vsekakor če se ga opravlja v dovolj varni razdalji od zatiralskega režima. Liberalci žigosajo talibane kot zatiralske; talibanski predstavniki za tisk vračajo kompliment s poimenovanjem Zahoda kot dekadentnega. Kritiki neliberalnih politik v Singapurju in Maleziji spet dobivajo lekcije iz večvrednosti »azijskih vrednot«. Britanski televizija kaže filme, ki izpostavljajo savdski sistem zakonov, Savdijci pa se maščujejo s financiranjem muslimanskih skupin v Britaniji, ki žigosajo deželo kot degenerativno. To je igra, ki jo lahko igrajo vsi in to tudi počnejo.

Politična filozofija ni o tem, za kaj si lahko mislimo, da bi bilo za ljudi lepo delati, temveč o tem, kaj so v kakršnemkoli obsegu v načelu pripravljeni delati. Teorija, ki ima implikacijo, da imajo nacionalnosti (bodisi da nadzirajo državno vlado ali vlado pod-države) temeljno pravico kršiti liberalna načela, ni liberalna teorija skupinskih pravic. Je neliberalna teorija s koščkom liberalnega ročnega ožemanja, vstavljena kot opcijski dodatek. Učenjaki in politiki, ki žigosajo liberalizem kot obliko »kulturnega imperializma«, očitno zanikajo, da je liberalizem kaj drugega kot lokalni predsodek: implikacija je, da so tisti, ki vztrajajo pri temeljnih človekovih pravicah v delih sveta, v katerih te niso vzpostavljene, v polnem soglasju z onimi, ki si prizadevajo razširiti smrtno kazen za odpadništvo na Britanijo z zahtevo po umoru Salmana Rushdieja. Kymlicka se želi razlikovati od njih rekoč, (kot ga jaz razumem), da imajo liberalna načela univerzalno veljavnost. Toda njegova spodnja črta je natanko enaka kot črta iskrenih kulturnih relativistov, saj se z njimi strinja, da bi za liberalce bil »kulturni imperializem«, če bi pritiskali na režime, ki kršijo človekove pravice pri poskusu povečati število ljudi v svetu, ki uživajo njihovo zaščito.

Na prvi pogled se utegne zdeti, da smo upravičeni reči o moči tega, da je liberalizem pravi, da so liberalne institucije prave za Kanado in ZDA, ker so pravične za

⁷⁹ Ravno tam, str. 168.

vsakogar – pravične *tout court*. Toda težava s to potezo je, da potem ne moremo razložiti, zakaj to, da je liberalizem pravičen, ne jamči nalaganja (kjer je možno) liberalnih institucij neliberalnim družbam. Tako smo prisiljeni reči, da so liberalne institucije pravične v glavnem toku Kanade in ZDA zato, ker je liberalizem pravi *in* zato, ker je večina ljudi v njih liberalcev. Toda potem je jasno, da resnica liberalizma ne opravlja nobene vloge v argumentu. Vse, kar imamo, je poseben primer splošnega argumenta, da so primerne institucije za vsako družbo tiste, v katere verjamejo člani te družbe. To je kajpada natanko tisto, kar bi rekel Walzer. Ideja Kymlicke, da je liberalen odgovor v *nekem pomenu* univerzalno pravilen, je podoben Wittgensteinovim vzvodom, ki so videti, kot da morajo rabiti nekakšnemu smotru, vendar dejansko niso povezani z ničemer.

Kukathas v nasprotju s Kymlicko verjame, da bi moral obstajati en skrajno toleranten ustavni in politični red, ki se nanaša na vse podobne. Najbolj je dejansko znan po tem, da zanika eksistenco (ali da bi morale) obstajati kakršnekoli kulturne pravice. Ena od stvari, ki jih s tem misli, je, da ne podpira prenašanja pristojnosti državne oblasti na skupine: kakršnokoli oblast že uveljavljalo nad svojimi člani, mora biti ta ustvarjena znotraj uniformnega mnoštva libertarijanskih pravil. Ko kajpada cenimo način, kako ta pravila dovoljujejo skupinam, da neka kaznovano škodijo svojim članom, se lahko razumno vprašamo, ali obstaja kakšna pomenljiva razlika med tem, kar on zagovarja, in onim, kar zavrača. Predpostavimo, na primer, da je zakon članom religioznih skupnosti eksplicitno podelil pravico ubijanja odpadnikov. Ali bi bila ta uradna popustljivost glede umora moralno razločljiva od državnega zakona, ki naredi odpadništvo kaznivo s smrtjo?

Če je treba tu narediti kakršnokoli razločevanje, se mi zdi, da je imuniteta za morilce, ki delujejo kot vsiljevalci skupinskih norm, celo slabša kot neposredno državno vsiljevanje teh norm, ker ne pušča nobenega prostora za proceduralna jamstva, ki jih lahko preskrbi zakon. Res je, da avtomatična imuniteta za religiozno osnovan umor ni preprosto enakovredna temu, da damo članom skupnosti *carte blanche*, da ubijejo drug drugega. Če je krivce mogoče prepoznati, bi lahko bili v načelu izpostavljeni kriminalnemu pravnemu postopku na temelju obtožbe, da žrtev ni bila kriva v skladu s skupinskimi normami. Toda dokazati onstran vsakega razumnega dvoma, da morilci niso bili zavarovani z zakonom imunitete – to bi bilo težko, morda nemogoče, če bi bilo dajanje dokaznega gradiva v prid žrtve vezano temu, da bi ga znotraj skupnosti štel, da samo po sebi kaže nagnjenje k ponovni pregrešitvi. V nasprotju, če bi odpadništvo bilo kriminalni prestop, bi teža dokaza ležala na tistih, ki so nekoga želeli prepričati o prestopu. V praksi je veliko bolj običajna situacija, v kateri je uradno zapisan zakon, ki prepoveduje prizadetje fizične poškodbe (vse do in vključno s smrtjo) vsakomur, vendar se uveljavlja selektivno. To pušča policiji ali politikom, ki jih nadzirajo, da se odločijo, katere poškodbe ali linčanja ne bodo preiskovali. V taki situaciji je celoten proces zasebne »pravičnosti« onstran dosega zakona.

Države torej lahko dajo skupinam oblast nad njihovimi člani tako z opustitvijo kot s pooblastilom in nič ni bolj verjetno nenevarno, kot to delati z opustitvijo. Kukathas je povsem odkrit o potencialu za škodo za posameznike, ki jo neizogibno ustvarja vrsta vlade, ki jo favorizira. Zanj je – kot smo videli – naloga države posredništvo med skupinami, nadziranja učinkov razlivanja, vendar ne vmešavanje v skupine, da bi zaščitila njihove člane. Skupinske prakse je treba tolerirati, dokler ne »neposredno škodujejo interesom širše skupnosti«. ⁸⁰

Utegnejo biti, priznava, »take, da jim je mogoče ugovarjati zato, ker so moralno nevzdržne same na sebi ali zato, ker škodujejo ljudem v skupinah, ki jih izpeljujejo«. ⁸¹ Toda ugovori, utemeljeni na moralni nevzdržnosti ali škodi za posamezne člane skupin, ne bi smeli biti sprejeti, pravi on, kot razlog za državo, da jih prepove: »pomembne škode«, dopušča on, »je mogoče zadati (s strani prevladujočih sil v skupini) najbolj ranljivim članom manjšinske skupnosti – običajno ženskam, otrokom in odpadnikom«. ⁸² Primeri, ki jih Kukathas daje v tem kontekstu, sta klitorisdektomija in primer, »otrok, ki jim je zavrnjena transfuzija krvi v okoliščinah ogrožanja življenja«. ⁸³ Druge prakse, ki jih gre tolerirati, vključujejo ritual žiga sramote in »prisile' [žensk] v neenake poroke«. ⁸⁴ Nimam prigradno nobene-ga pojma, zakaj so v tem navedku okrog besede »prisile« navednice. Vzemimo, na primer, primer »imigranta iz poljedelskega Iraka [v ZDA, ki] je poročil svoji dve hčerki, stari 13 in 14 let, z dvema svojim prijateljema, ki sta stara 28 in 34 let«. ⁸⁵ Celo če ta otroka nista bila vbita v podložnost, izraz »prisilna poroka« tu gotovo ni neumesten, saj je težko uvideti, kakšno alternativo poslušnosti sta imela. ⁸⁶

⁸⁰ Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 70

⁸¹ Ravno tam, str. 70–71.

⁸² Ravno tam, str. 88.

⁸³ Ravno tam.

⁸⁴ Ravno tam, str. 70.

⁸⁵ Susan Moller Okin, »Is Multiculturalism Bad for Women?«, str. 9–24, v Susan Moller Okin z respondenti, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ur. Joshua Cohen, Matthew Howard in Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 199), str. 18. Oče, obtožen za zlorabo otroka, in dva moža, obtožena za posilstvo, so se zatekli h »kulturni obrambi« in trdili, da je bilo vse to »del njihove kulturne prakse zakonac«. Ravno tam.

⁸⁶ Tam, kjer ima muslimanski zakon legalno veljavo, se sploh ne zastavlja vprašanje »prisile«, ker država priznava poroko, ne da bi zahtevala pristanek otroka: »mladoleten otrok je lahko veljavno poročen preprosto na temelju njegove privolitve ali privolitve njegovega varuha, ne da bi imel pri tej zadevi mladoletnik kakršenkoli glas. Tam, kjer se tak zakon zgodi, muslimanski zakon podeli 'opcijo pubertete', ki pomeni, da ko kasneje doseže puberteto [ki je definirana kot 12 let starosti za dečke in devet let starosti za deklice], mladoletnik lahko izbere, da postavi poroko na stran, ob predpostavki, da poroka še ni bila potrjena s prostovoljnim použitjem. V Hanafi šoli islamskega pravoznanstva, kot se uporablja na indijskem podkontinentu, je ta možnost na voljo otroku, ki ga je spraval v zakon varuh, drug kot oče ali stari oče. Sebastian Poulter, *Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1998), str. 207. (Obstaja prigradno očitno vprašanje o nanašanju izraza »prostovoljno« na vsakršno dejanje, ki sta ga opravilo dekle in deček pred starostjo devetih ali dvanajstih let).

Lahko si prikličemo v spomin, da sem v 2. poglavju, I. razdelek analiziral dve poti prilagajanja kulturno predpisanim dejanjem, ki sta bili dobra razloga za prepoved. Eden je bil pristop pravila-in-izjeme: dejavnost bi bila prepovedana za večino ljudi, toda tistim, ki bi lahko pokazali, da imajo posebne razloge, utemeljene v religiji ali tradicionalni kulturi, da v njej sodelujejo, bi bilo dovoljeno, da to počnejo. Alternativni pristop je bilo tisto, kar sem imenoval libertarijski pristop. V skladu s tem, če razlogi za to, da imamo zakon, ki prepoveduje neko vrsto dejanja, ne bi bili zadostno obvezujoči, da jamčijo, da so naloženi vsakomur, bi moral biti izpeljan sklep, da ni bilo nobenega primera, da bi ga naložili vsakomur. Ko zavrača »kulturne pravice«, Kukathas ne zgolj zanika, da bi moralo biti skupinam podeljene formalne zakonite moči, da vsilijo svoje posebne norme; se tudi odloča za libertarijski pristop do pristopa pravila-in-izjeme. Dejansko je njegov argument, da ni nobene potrebe po »kulturnih pravicah« v obliki posebnih izjem, ker bo dejansko vse, kar si člani kulturne manjšine utegnejo želeli delati pri zasledovanju svojih prepričanj ali norm, zakonito, da vsakdo počne pod skrajno dopustnim množtvom pravil, ki jih nalaga država.

Pomembno je kajpada pripomniti, da je to libertarizem z razliko. Zadeve, o katerih smo razpravljali v 2. poglavju, so bile zadeve, v katerih bi – če bi bila privzeta libertarijska rešitev – bili posamezniki svobodni delati nekatere stvari, kot vožnja motocikla brez zaščitne čelade ali delali na gradbiščih brez trdih klobukov. To je libertarizem kot proti-paternalizem: država v skladu s tem stališčem ni poklicana, da rešuje odrasle pred samimi seboj. Povsem druga zadeva je trditi, kot to počne Kukathas, da država ni poklicana reševati otroke pred njihovimi starši. Tu ni – kot sem dokazoval, sledeč Millu – nobenih liberalnih načel, ki govorijo proti vmešavanju države. Kar se zmotno imenuje svoboda, je v tem primeru dejansko moč: moč staršev, da tepejo, pohablajo in (z odtegotvovanjem zdravniške obravnave, ki rešuje življenje) ubijajo svoje otroke.

Poudariti velja, da formalno univerzalistične pravice, za katere se zavzema Kukathas, dejansko ustvarijo množico partikularističnih sil. Torej to razumem tako, da ne zagovarja režima, v katerem bi lahko vsak odrasel ali odrasli zvekli neko mimoidočo dekle z ulice in jo podvrget genitalnemu pohabljenju, ne da bi prekršil zakon. Kar ima v mislih, je, da bi staršem država morala dejansko podeliti pravico, da uporabijo fizično moč proti svojim otrokom, da bi vsilili svoje želje celo tam, kjer je tisto, kar želijo (kot sam dopušča, da utegne biti) škodljivo ali celo usodno. Podobno se zdi netvegano domnevati, da bi Kukathas nasprotoval zakonodaji, ki staršem prepoveduje uporabljati telesno kaznovanje svojih lastnih otrok, vendar bi bil presenečen, če bi mislil, da bi bilo za kateregakoli odraslega zakonito pretepati kateregakoli otroka, ki se je (po videnju odraslega) slabo vedel. Morda celo bolj silovito kot v primeru, ki sem ga dal prej, v katerem je država dala dovoljenje članom skupine, da ubijejo odpadnike, je tisto, kar ti primeri prinašajo, to, da če se država dela slepega za zasebno prisilo, povzroča precej enak rezultat, kot bi se pojavil, če bi formalno prenesla zakonito moč odločanja. S pode-

ljevanjem imunitete staršem, ki delajo svojim otrokom stvari, ki bi bile nelegalne, če bi jih delali vsakim drugim otrokom, država predaja moč staršem na posebej brutalen in nenadzorovan način. Javna toleranca je formula za ustvarjanje veliko zasebnega pekla.

Doslej sem se osredinil na moči, ki bi jih pridobili starši nad svojimi lastnimi otroci. Kako si Kukathas domišlja, da se te moči lahko artikulirajo s tistimi etničnimi, religioznimi ali kulturnimi skupinami, mi je, moram priznati, nejasno. Ali bo »neka skupina« zmožna zahtevati imuniteto, če je opravila pohabljenje mladega dekleta brez njene privolitve – ali celo ob nasprotovanju njenih staršev? Ali pa so vse »skupinske« pravice nad otroci legalno omejene na pravice, prostovoljno prenešene s strani staršev? V 6. poglavju bom dokazoval, da je v liberalni družbi druga alternativa alternativa, ki bi se je morali trdno držati. Logika Kukathasovega stališča bi predlagala, da bi morale obstajati zakonite imunitete tudi za druge skupine kot za starše v odnosu do otrok. Naj kajpada gremo proti naravi njegovega argumenta in predpostavimo, da bi zgolj staršem in tistim, ki so jim ti dali pravico (religiozne oblasti, šolski učitelji itn.), bilo dovoljeno pohabljanje, pretepanje ali sicer trpinčenje svojih otrok. Celo tedaj so posledice presenetljive.

Kukathas poudarja, da bo silna širina, ki jo želi dopustiti staršem, vzela pod streho domala vse kulturno predpisane prakse, ki bi jih utegnili prepovedati država, manj zavezana »toleranci«. Vendar ni tako pripravljen na nadaljnje implikacije »tolerantnega« režima: da karkoli je mogoče narediti za kulturno predpisane razloge, je mogoče narediti sploh za kakršenkoli razlog. Vendar je ravno poanta izjave, da ni »nobenih kulturnih pravic«, ta, da bi moral biti motiv za dejanjem nepomemben za njegovo zakonitost. Saj je primerjava z libertarijskim pristopom, naj se spomnimo, pristop pravila-in-izjeme, ki bo iz kulturne tradicije ali religiozne vere naredil, da tvori za nekatere ljudi priznan izgovor, da delajo stvari, ki so nezakonite za vse druge.

Torej Kukathas vključuje na seznam stvari, ki ne bi smele biti prepovedane – kot smo videli – tisto, kar imenuje »ritualno žigosanje«. Kukathas s podrobnim določanjem, da kar naj bi bilo zakonito, je *ritualno* žigosanje, predlaga, da naj bi bilo to, kar naj bi bilo legalizirano, da starši (ali njihovi agenti) ustvarjajo nenehne brazgotine (običajno na obrazu) v skladu z neko tradicionalno prakso, ki predpisuje način, kako naj bodo narejena zaznamovanja. Toda če bi bilo to edino žigosanje, ki naj bi bilo zakonito, bi bili spet pri »kulturnih pravicah«, kar pomeni reči pri pravicah, ki jih nekateri ljudje imajo, drugi pa ne, odvisno od njihove kulture. Če nimamo posebnih izjem te vrste, potem mora biti pravilo, da motiv ni pomemben. Posledica tega je, da je tisto, kar naj bo zakonito, preprosto žigosanje, tako da starši lahko naredijo brazgotine svojim otrokom iz nemarnosti ali zlobe in so onstran dosega zakona kot tisti, ki so to storili v skladu z neko tradicijo. Mogoče bi bilo ugovarjati, da ritualno žigosanje in žigosanje iz zabave nista »enako dejanje« in da je to tisto, zakaj bi ju zakon moral obravnavati drugače. Če kajpada

gremo v tej smeri, nas očitno vodi neposredno nazaj k pristopu pravila-in-izjeme in režimu posebnih »kulturnih pravic«, ki jih Kukathas zavrača. Poglejmo si kot drug primer pohabljenje ženskih genitalij. Kukathas namiguje, da bo to izpeljano v skladu s kulturnimi normami in če naj bi bilo zakonito, bi se to nedvomno normalno zgodilo med tistimi, za katere je bilo to tradicionalna praksa. Toda v »tolerantnem« režimu brez posebnih kulturnih pravic, ne bi bilo nobenega temelja, na katerem bi lahko bile kaznovana podobna pohabljenja, če bi jih izpeljali starši kot neko dejanje čistega sadizma.

Treba bi bilo imeti v mislih, da teorija tolerance, ki jo postavlja v ospredje Kukathas, izvira iz splošnega stališča o dosegu dovoljenega državnega dejanja. Čeprav Kukathas trdi, da je vrlina teorije, da bo tolerantna država (kot jo definira on) zmožna vzeti pod streho velik obseg kulturno predpisanih praks, je to preprosto srečen stranski produkt meja, ki jih je treba postaviti ne glede na njihov vpliv na kulturne manjšine – ali večine. Če naj bo torej pohabljenje ženskih genitalij dovoljeno na temelju, ki ne zadeva drugih zunaj skupine (v tem primeru družine), se moramo vprašati, katere druge vrste pohabljenja bi utegnile biti dovoljene z uporabo istega merila. »Moški ekvivalent klitorisdektomije bi bila amputacija večine penisa. Moški ekvivalent infibulacije bi bila 'odstranitev celotnega penisa, njegovih korenin mehkega tkiva in del kože mošnje«.⁸⁷ Ali bo to prav? In splošneje, če želimo pravilo, ki ni povezano s »kulturo«, kako bi lahko zanikali, da utegne biti vsakršna fizična škoda, nič slabša od pohabljenja ženskih genitalij, imuna za kaznovanje. Odsekanje roke bi, na primer, bilo težko kaj slabše po vsakršni razumni oceni teže storjene škode.

Kot smo videli, Kukathas omenja – kot ponazoritev svoje teze – da bodo starši zmožni zadržati transfuzijo krvi svojih otrok, ko je ta nujna za rešitev življenja. Ne morem uvideti nobenega razloga, zakaj bi njegov primer moral biti omejen na ta način in sem prepričan, da bi tudi on sprejel – skladno s tem – pravico krščanskih znanstvenikov, da zadržijo kakršnokoli medicinsko nego svojih otrok. Vendar spet, resno moramo biti pozorni na zanikanje, da obstajajo kake kulturne pravice. Naivni bralec Kukathasa utegne biti nagnjen k mišljenju, da je tisto, kar ima on v mislih, nekakšne vrste sistem, v katerem bo staršem, ki lahko dokažejo religiozno utemeljen ugovor vesti proti transfuziji krvi ali medicinski obravnavi, dovoljeno kršiti splošno pravilo, ki zahteva od staršev, da poiščejo ustrezno medicinsko pomoč za svoje otroke. To bi bilo popolnoma zmotno razumevanje Kukathasovega stališča. V skladu z njegovim libertarijskim pristopom bi bilo katerikoli staršem dovoljeno odreči življenjsko medicinsko obravnavo za svoje otroke, četudi bi bil njihov motiv, da se jih želijo znebiti in lahko to zakonito stori, da jim pustijo umreti od ozdravljive bolezni.

⁸⁷ Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999), str. 119; notranji navedek iz Nahid Toubin, *Female Genital Mutilation: A Call for Global Action* (New York: UNICEF, 1995), str. 5.

Doslej sem se omejil na primere, ki jih je postavil v ospredje Kukathas, ali na njihovo razširitev. Toda tisto, o čemer se moramo spraševati, so posledice njegove teorije – ne zgolj tiste, za katere se zgodi, da jih omenja on sam. Na primer, ne pove, da bo država, določena z omejitvami, ki jih želi vsiliti, nemočna, da bi posegla v domače nasilje. To pa je eden od verjetnih načinov, v katerih je mogoče (kot on dopušča) prizadeti »znatno škodo ranljivim« ljudem, kakršni so »ženske, otroci in odpadniki«, saj domače nasilje ne »neposredno škoduje interesom širše skupnosti«. ⁸⁸ Dejansko obstaja mnogo kultur, v katerih se za moče meni, da imajo pravico pretepati svoje žene, tako da bi priznanje take pravice v zakonu imelo dodatni bonus prilagajanja kulturni različnosti. Spet, ne bi mogli reči, da bi spolna zloraba otrok s strani drugih družinskih članov »neposredno škodovala interesom širše skupnosti«. Če pa smo pripravljeni staršem dopustiti, da odrečejo medicinsko obravnavo, ki rešuje življenje, svojim otrokom, zakaj jih potem ti ne bi bili zmožni ubiti? Če staršem obnovimo oblast nad življenjem in smrtjo, ki so jo v antičnem Rimu imeli očetje nad svojimi otroci, bi to bilo povsem združljivo (kot je sam Rim dokazal v dolgem obdobju) z mirom med družinami. Države, ki ubijajo svoje lastne državljane, s tem ne ogrožajo drugih držav, niti ne očetje, ki ubijajo svoje otroke, ogrožajo drugih družin. Družinski člani kajpada lahko čutijo negotovost, kot so lahko negotovi prebivalci države, ki ubije veliko svojih državljanov. Toda če nas to začne skrbeti, kje se bo to končalo?

To je, mislim, vprašanje, ki zasluži, da ga vzamemo resno. Predpostavimo, da bi Kukathas potegnil črto pri tem, da bi staršem dovolil nekaznovano ubiti svoje otroke. Ko je enkrat kršeno načelo, da je država tu zgolj zato, da ohranja mir med skupinami, kakšen je potem razlog, da se ustavimo tukaj? Če moramo reči, da starši ne morejo ubiti svojih otrok, ne da bi trčili z zakonom, zakaj naj bi jim bilo dovoljeno odreči svojim otrokom medicinsko nego, ki rešuje življenje? Zakaj potem ne iti še dlje in jim preprečiti, da jim prizadenejo grozljive fizične poškodbe? In potem zakaj ne reči, zakaj bi morali v sodobnih zahodnih družbah neuspeh, da bi zagotovili, da naši otroci redno obiskujejo šole do neke ustavno določene dobe, ko šole lahko zapustijo, obravnavati kot kriminalno zanemarjanje? Obstaja zgolj ena točka zaustavljanja, ki je smiselna: tista, ki pravi, da bi interese otrok morala, kolikor je le mogoče, ščititi država pred zlorabo staršev.

5. Očrt teorije skupinskih pravic

Trdil sem, da bi morali zavrniti široko sprejeto trditev, da se soočamo z izbiro med obliko liberalizma, ki ima v svojem jedru pospeševanje avtonomije (razumljene kot psihološko nagnjenje), in obliko, ki naredi za osrednji liberalni vrednoti različnost ali toleranco, kot ju definirata Galston in Kymlicka. Kar to pomeni, je,

⁸⁸ Oba navedka sta iz Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 70–71.

da so liberalci svobodni, da ugovarjajo pojmovanju, da je naloga države promocija avtonomije, ne da bi bila tako zavezana k podpori promocije različnosti. *Vice versa*, ni nam treba dopustiti, da je edini možni razlog za ugovor proti politikam za promocijo različnosti ta, da so te nezdružljive s promocijo avtonomije. Kljub temu bi bilo možno izbrati eno od alternativ, medtem ko bi priznali, da ne izčrpajo obsega razpoložljivih stališč. Jasno, vsakdo, ki izbere soglašanje z alternativo »različnosti«, bo končal z zavračanjem večine, če že ne vseh trditev, ki jih zagovarja ta knjiga. Ker je moj cilj opogumiti bralca, da bi sprejel moje trditve, bo zlahka razumeti, zakaj sem večino svojih kritičnih pripomb posvetil tej alternativni.

Dokazoval sem, da ta tako imenovani liberalizem sploh ne bi smel škodovati za različico liberalizma, ker (karkoli že utegnejo trditi njegovi zagovorniki) mu ne uspe posvetiti dovolj pozornosti interesom posameznikov, da so zaščiteni proti skupinam, h katerim sodijo. Vendar kajpada upam, da sem že vnaprej predvidel odgovor: »V tem primeru toliko slabše za liberalizem«. Ni nujno imeti izdelanega mnoštva političnih načel, liberalnih ali drugih, da bi ocenili, kaj je narobe s pojmovanjem, da skupine ne bi smele biti javno odgovorne za tisto, kar se dogaja znotraj njih vse dotlej, dokler to ne zadane nečlanov. Osnovni čut za humanost je povsem dovolj, da vzbudi občutek ogorčenja, ko postanejo implikacije te ideje enkrat očitne. Res, edini način, kako je mogoče take občutke zadrževati, je pripadnost izdelani – in spremljeni – vrsti teorije, ki jo postavlja v ospredje Kukathas.

Če se zdaj vrnem k alternativni, ki dela iz promocije avtonomije jedrno vrednato liberalizma, sem sprejel, da je to mogoče imeti za pravo obliko liberalizma v tem, da je promocijo avtonomije mogoče dokazljivo razlikovati od vbijanja v glavo bistvenih prepričanj. Vendar sem tudi razjasnil, da ne mislim opreti mojega primera proti »politiki razlike« na take protislovne premise, kot so te. Kljub temu bodo tisti, ki jih sprejemajo, nagnjeni k temu, da bi se našli v soglasju z večino sklepov o javni politiki, ki se zagovarjajo v tej knjigi. Natančneje, ni verjetno, da se ne bi strinjali z mojo kritiko različnih »multikulturnih« predlogov. Ena točka, kjer se utegnejo ločiti, je točka o vlogi države v odnosu do izobraževanja, o kateri bom razpravljal v 6. poglavju. Toda celo tu je nasprotje podvrženo bolj načelu kot implikacijam politike, četudi utegnejo obstajati razlike v poudarku.

To zblíževanje, kot bi utegnili želeli predlagati kritiki, ne kaže, da ni nobenih razlik med vrsto liberalne teorije, ki jo zagovarjam, in teorijo, ki postavlja državno dolžnost pospeševanja avtonomije v srce liberalizma. Nasprotno, zrcali način, kako teorija skupinskih pravic, ki jo bom razvil v preostanku tega poglavja, pripisuje odločilen pomen samohotnosti članstva skupine, kajti samohotnost ima številne pogoje, ki vključujejo zmožnost, da posamezni člani skupine naredijo dobro premišljene in dobro informirane izbire iz niza realistično razpoložljivih možnosti. In javne politike, potrebne za zagotovitev, da je članstvo v skupini prostovoljno, se v velikem obsegu (četudi ne popolnoma) pokrivajo z onimi, ki bi jih zapovedovala promocija avtonomije.

Predlagal sem, da lahko moj pristop spravi pod streho veliko tega, kar bi podprli tisti, ki povezujejo liberalizem s pospeševanjem avtonomije. Morda je bolj presemetljivo, da lahko spravi pod streho mnogo skrbi tistih, ki poudarjajo pomembnost različnosti in tolerance. Daniel Weinberg je naredil koristen predlog, da bi morali razlikovati

»med dvema vrstama teorije manjšinskih pravic. Liberalna teorija manjšinskih pravic hoče določiti način in obseg, v katerem lahko liberalni režim spravi pod streho v svojo sredino skupine, medtem ko liberalna teorija pravic za liberalne manjšine dela enako, vendar omejuje svoje področje na liberalne manjšine ali na manjšine, katerih notranji načini organizacije in sistemi prepričanja jih že nagibajo k liberalnim vrednotam«. ⁸⁹

V teh okvirih je tisto, kar predlagam, liberalna teorija manjšinskih pravic. Ni del liberalizma, kot ga razumem jaz, vztrajati, da se mora vsaka skupina v svoji notranji strukturi prilagoditi liberalnim načelom. Verjetje, da je liberalizem zavezan temu prokrustovskemu pristopu do skupin, je tisto, ki povzroči široko zatrevano stališče, da potrebujemo nekakšno klavzulo o izhodu, da bi vzeli pod streho različnost. Liberalizem – tako se misli – je treba ublažiti z nekim neodvisnim načelom – imenujte ga »toleranca«, če želite – da bi preprečili njegovo uporabo pred tem, da bi postala preveč zatiralska. Vse to se kajpada opira na globoko zmotno razumevanje tega, o čem je sploh liberalizem. Sama liberalna načela zahtevajo, da bi morale skupine imeti skrajno svobodo, da ravnajo s svojimi zadevami v skladu z željami svojih članov.

Temeljno liberalno stališče o skupinskih pravicah, ki je prejelo svojo klasično formulacijo v *O svobodi*, je, da bi morali biti posamezniki svobodni, da se združujejo na kakršenkoli način si že želijo, dokler ne, ko to počnejo, kršijo zakonov, ki so načrtovani, da ščitijo pravice in interese tistih zunaj skupine. Obstajata zgolj dva pridržka. Prvi je, da *bi morali* biti vsi udeleženci *odrasli zdrave pameti*. Drugi je, da bi se njihova udeležba v dejavnostih skupine morala zgoditi kot rezultat njihove prostovoljne odločitve in morajo biti svobodni, da se jih udeležujejo, kadar koli si želijo. Ob predpostavki, da sta ti dve okoliščini izpolnjeni, ne more biti nobenega dvoma, na primer, da bi ljudje morali biti zmožni zaplesti se v odnose dominacije in podrejanja, ki bi bile očitno neznosne v odsotnosti privolitve. ⁹⁰ V praksi liberalne države postavljajo nekatere omejitve glede tega, kaj ljudje lahko naredijo drug drugemu, celo s privolitvijo. Toda pomisleki o pretiranem paternu-

⁸⁹ Daniel M. Weinstock, »How can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled?«, str. 281–304, v Rainer Bauböck in John Rundell, ur., *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* (Aldershot: Ashgate, 1998), str. 296.

⁹⁰ »Bistvena etika VKSM (vezanja, kaznovanja in sadomazohizma) je vzajemna privolitve ... Salon Kitty, v skladu s celotno VKSM sceno[,] ne opravičuje nobenega dejanja, ki nima izrecne privolitve podrejenega partnerja«. (Iz [avstralske] spletne strani Salona Kitty). Vittoriu Bufacchiju sem hvaležen, da deli z mano svojo raziskavo o etiki sadomazohizma.

lizmu bodo liberalce verjetno vodili k predlogu, da bi javna politika morala obravnavati prostovoljni odrasli sadomazohizem z veliko mero prizanesljivosti, morda s prepovedjo prizadevanja telesne poškodbe zgolj tedaj, ko je ta te vrste, da je nagnjena voditi k permanentni poškodbi.⁹¹

Tisti, ki so sovražni do liberalizma, bodo veseli, da so zmožni reči, da je njegovo povzdigovanje tisto, kar bi brez dvoma opisali kot deviantne spolne prakse. Vendar bi bilo to premišljeno nerazumevanje. Vprašanje, za katerega tu gre, ni, kateri odnosi med človeškimi bitji so najbolj cenjeni, temveč kateri odnosi so najbolj neproblematični. Jasno je, da skupnosti (vključno z gradnikom večjih skupnosti, družino) igrajo bolj osrednjo vlogo v življenju večine ljudi kot klubi ali bolj neformalna prostovoljna združenja. Skupnosti lahko naredijo več dobrega za svoje člane, vendar jim lahko iz istega razloga naredijo tudi več škode.

Kaj potem o skupnostih? Ian Shapiro je predlagal, da »bi večina liberalcev rekla, da bi morali biti vsi družbeni odnosi preoblikovani, da bi se kolikor je le mogoče približali kontraktualističnemu [to je voluntarističnemu] idealu«. ⁹² Toda to se mi zdi res le z omejitvami. Liberalci nedvomno želijo odstraniti neupravičene prepreke za izhod iz skupin, kajti tam, kjer je izhod oviran, to ustvarja domnevo, da država mora biti pripravljena poseči, da bi zaščitila interese posameznikov. Ker liberalci cenijo svobodo združevanja, so naravno naklonjeni ustvarjanju okoliščin, v katerih lahko cveti združevanje z najmanjšo možno javno regulacijo. Hkrati pa kajpada nimajo nobenih težav pri priznanju, da so človeška bitja rojena v številne skupnosti – etnične, kulturne, religiozne, jezikovne itn., kot tudi v družine. Colin Bird se pravilno nanaša na tiste, ki neprestano ponavljajo »neizbrano naravo naše družbene identitete«, kot dobavitelje »public« in navaja v dokaz knjigo Daniela Bella *Communitarianism and Its Critics* v naslednjem pomenu: »Nisem si izbral, da bom ljubil svojo mamo in očeta, da bom skrbel za sosedstvo, v katerem sem rasel, da bom imel poseben občutek za ljudi moje dežele in je težko razumeti, zakaj bi kdorkoli mislil, da sem izbral te pripadnosti ali da sem moral tako storiti«. ⁹³ Ni le težko razumeti, zakaj bi kdorkoli predpostavljal, da so te pripadnosti bile ali da bi morale biti izvirno izbrane: to je nemogoče. Vendar ali je kdorkoli kdajkoli izrazil nasprotno stališče? Odgovor liberalcev na neprostovoljno naravo članstva v skupini je, da natanko zato, ker to naredi otroke ranljive za zlorabo, potrebujejo zaščito. To je kajpada domneva, na katero sem se opiral pri kritiki Kukthasovega pojmovanja »tolerance«. Liberalci si tudi želijo vztrajati pri tem – in

⁹¹ Salon Kitty priznava, da dolgoročni interesi posekajo privolitev: »Odgovornost ... dominirajočega je, da zagotovi, da podrejeni ne privoli v neko dejanje, ki ni v njegovem ali njenem najboljšem dolgoročnem interesu«. Država ima, kot predlagam, neko vlogo pri definiranju »dolgoročnega interesa« in kaznovanju prekrškov, kolikor postane nanje pozorna policija.

⁹² Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), str. 231.

⁹³ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), str. 207, navaja Daniela Bella, *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993), str. 4 (navedek popravljen).

tu ima Shapiro prav –, da morajo biti otroci vzgojeni na način, ki jim bo navsezadnje omogočil, da pustijo za sabo skupine, v katere so bili rojeni, če si tako izberejo.

Ne predlagam, da razpoložljivost možnosti izhoda popolnoma umika notranje zadeve skupine iz možnosti javnega posega. Celo če obstajajo domovi za pretepe žene, ki nudijo zatočišče pred zlorabljenimi porokami in sistem prihodkovne podpore, ki odstranjuje grožnjo bede, to ni razlog, da se ne povzroči fizična poškodba in kriminalni prekršek posilstva v zakonu. Nasprotno, za ženo je veliko bolj verjetno, da bo ponudila dokazno gradivo za pregon, če ji je odprta realna možnost, da zapusti svojega moža. Tisto, kar lahko rečemo, je tole: če ostanete v nekem združenju, za katerega imate zmožnost, da ga zapustite, to vzpostavlja domnevo, da so zaznane koristi ostajanja večje od koristi najbolj privlačne alternative. Koliko je vredna ta trditev, je odvisno od tega, kako cenjena je ta alternativa. Tam, kjer je celo najboljša alternativa zelo slaba, nas vaša izbira, da ostanete, ne upravičuje sklepati, da ne trpite nekakšne vrste zatiranja, izkoriščanja ali poškodbe. Če pa kajpada vaše ostajanje pomeni, da odklanjate vsaj eno razumno primerno alternativo, je to veliko bolj zdrava osnova za sklepanje, da vas združenje ne obravnava preveč slabo. Sklep utegne spodleteti na razne načine: na primer, morda se ne zavedate (ali se ne dovolj jasno zavedate) alternativ ali pa ste se preveč navadili na slabo obravnavanje, da bi to priznali, ali pa vas morda zadržuje pred zapustitvijo občutek dolžnosti. Klub temu je legitimen predmet javne politike zagotavljanje – kolikor je to mogoče –, da imajo člani združenja na voljo realne izhodne možnosti. Kajti to mora zagotovo zmanjšati potrebo po državnem vmešavanju – ki je vselej zgolj druga najboljša –, tako da članom skupine damo možnost, da sami delujejo tako, da se izogibajo zatiranju, izkoriščanju in poškodbi.

Pravkar izraženo poanto je običajno izpovedati z uporabo jezika stroškov. Vendar moramo biti previdni, če nočemo dobiti napačne analize, da označimo stroške pravilno. Očiten način izračuna stroškov izhoda je primerjava koristi ostajanja s tistimi, ki izvirajo iz najbolj privlačne alternative. Toda to nam ne bo dalo odgovora, ki je primeren v trenutnem kontekstu. Predpostavimo, da je članstvo v nekem združenju neznansko koristno in da je naslednja najboljša alternativa veliko manj koristna. Potem je strošek zapustitve – v skladu s tem načinom štetja – zelo velik. Kljub temu – dokler ta alternativa sama ni pretirano neprivlačna – je velikost izgube nematerialna. Lahko smo v skušnjavi reči, da je kdo, ki živi z veliko-
dušnim milijarderjem (v državi, ki nima »palimonija«), »okovan z zlatimi verigami«. S sedanjega gledišča je on ali ona – če ima ta oseba dobro plačano službo in račun za prihranke – ravno tako svobodna, da odide, kot kdorkoli drug z enako dobro plačano službo in računom za prihranke v enakem obsegu, ki dobi zgolj zmerne materialne koristi iz življenja z nekom ali pa sploh nobenih materialnih koristi.

Izid doslejšnje razprave je, da je slika liberalizma, ki jo rišejo njegovi kritiki, travestija. Liberalci so popolnoma zavezani svobodi združevanja. To vključuje svobodo združevanja za skupine, katerih norme bi bile neznosne, če bi jih podpirala politična oblast, vendar so sprejemljive ob predpostavki, da je članstvo v skupini prostovoljno. Kot je rekel Stuart White, »s svobodo združevanja prihaja svoboda zavračanja združevanja«.⁹⁴ Navdušenci nad »različnostjo« so čuječni za implikacije tega, ko je vprašanje vprašanje skupin, ki izključujejo in se kasneje »izmikajo« svojim članom. Vendar si prizadevajo biti manj zaskrbljeni, ko je to zadeva zmožnosti posameznega člana, da zapusti skupino, ne da bi si naprtil pretirane stroške. Liberalna teorija mora držati v ravnovesju ti dve obliki svobode do zavrnitve združevanja. Ne more – zaradi pomembnosti prostovoljnosti – slediti šoli »različnosti« in omalovaževati svobodo posameznika, da zavrne združevanje. Toda hkrati mora sprejeti, da bi bila zmožnost skupin, da vodijo svoje lastne zadeve, brezupno ogrožena, če ne bi imele moči, da odločijo, koga dopustiti in koga izključiti.

Potrebujemo način razsodbe med tema dvema tekmujočima trditvami. Kar je treba dodati za ta smoter k analizi prostovoljnosti, je klasifikacija stroškov izhoda. Te bom razdelil na tri vrste. Prvič, obstajajo tisti stroški, za katere se država ne more, po naravi stvari, lotiti nobenih korakov, da bi jih preprečila ali izboljšala. Imenujmo te stroške intrinzične stroške. Drugič, obstajajo stroški, glede katerih bi država lahko poskušala nekaj storiti (četudi bi utegnili biti njena prizadevanja nerodna in zgolj nekoliko učinkovita), vendar taki, ki se zgodijo kot rezultat tega, da ljudje delajo stvari, ki bi jih liberalna država morala dovoliti. Imenujmo jih združevalni stroški. To nas pušča s tretjo kategorijo, ki sestoji iz stroškov, o katerih država lahko in bi morala nekaj storiti: če ne more preprečiti, da bi se povsem pojavili, bi morala storiti, karkoli je možno, da bi zmanjšala njihov obseg. Zaradi želje po bolj razumljivem izrazu, jih imenujmo zunanji stroški.

Naj ponazorim to shemo. Oglejmo si primer članov rimske katoliške cerkve, ki so izobčeni zaradi tega (recimo), ker nenehno objavljajo teološka dela, za katera cerkvene avtoritete trdijo, da so v nasprotju z njenimi dogmami. Intrinzični stroški, ki so jim podvrženi, so tisti, ki so vsebovani v dejstvu, da niso več v cerkvi. Kaj so ti stroški, bo v vsakem primeru odvisno od njihovih prepričanj. Če kajpada verujete, da je Jezus dal svetemu Petru ključne nebes in da jih je nasledil sedanji papež, bi ta strošek lahko opisali kot neskončen. Kljub temu ni to strošek, ki ga je mogoče ločiti od pojava samega izobčenja: ga ni mogoče spremeniti z dejanji države ali kogarkoli drugega. Država bi lahko odredila, da je za cerkev nezakonito, da kogarkoli izobči. Domneval bom kajpada, da se mora svoboda do zavrnitve združevanja v liberalni državi razširiti tako daleč, da vsaki cerkvi dopušča odločitve, kakšna prepričanja je treba izpovedovati kot pogoj, da ostanete dobro stoječi

⁹⁴ Stuart White, »Freedom of Association and the Right to Exclude«, *Journal of Political Philosophy* 5 (1997), str. 373–391, str. 373.

član. »Zakaj bi, recimo, katoliški cerkvi moralo biti dopuščeno, da izključi protestante in budiste iz cerkvenega članstva?« Odgovor je, kot pravi White, »da bi katoliška cerkev hitro nehala biti *katoliška* cerkev, če ne bi mogla izključiti tistih z oporekajočimi prepričanji«.95 Izobčenje, s svojimi inherentnimi stroški, torej mora biti dovoljeno, da stoji kot vrsta dejanja, ki se ga lahko legitimno loti cerkev.

Združevalni stroški so tisti, ki nastanejo kot rezultat odločitev, ki so jih sprejeli člani skupine, in jim liberalna država dovoljuje, da se jih sprejme. Če člani kongregacije torej prekinejo družbene odnose z vami kot posledico vaše izključitve, je to nekaj, kar so svobodni delati. Ljudem v liberalnih družbah ne more biti prepovedano, da so na ta način ozkogledi in sektaški. Naposled, za primer stroška, ki ni legitimno vsiljen, se spomnimo argumenta v 2. poglavju v prid prepovedi religiozno utemeljene diskriminacije službe. Predpostavimo, da je vaš delodajalec goreč – dejansko vnet – rimski katolik in da vas odpusti kot posledico tega, da ste bili izobčeni. To je neupravičena izguba, ki jo delodajalec nima pravice, da vam jo vsili, tako da šteje kot zunanji strošek. Četudi je firma v lasti in jo upravlja rimska katoliška cerkev, ne bi smelo biti dovoljeno, da vas odpustijo, razen če lahko pokaže zadoščenje sodišča, da je služba taka, da jo mora zaradi nekega razloga opravljati član cerkve. (Na vzporednico bomo naleteli v naslednjem poglavju, ki vključuje hišnika, zaposlenega v gimnaziji, ki je v lasti mormonske cerkve).

Iz te analize lahko sklepamo, da obstajajo nekatere stvari, ki bi morale biti dovoljene, da jih počnejo člani skupine v odnosu do tistih, ki odhajajo ali so izključeni, in druge stvari, ki bi jim morale biti prepovedano početi. Toda ali smo upravičeni domnevati, da bo članstvo v skupini nujno prostovoljno, če se njeni člani zatekajo le k dejanjem, ki so dopustna? Prepad lahko zapremo z dogovorom, da naj bi bila odsotnost zunanjih stroškov merilo prostovoljnosti. To bi povzročilo, da je pojmovno nemogoče, da bi skupina lahko delovala znotraj svojih pravic pri nalaganju nekaterih stroškov izhoda in da bi hkrati ti stroški lahko bili tako resni, da bi spodkopali prostovoljnost članstva. Vendar mislim, da moramo pustiti odprto možnost, da se utegne zgoditi primer, v katerem bi bili naloženi stroški legitimni, vendar bi bili kljub temu taki, da bi naredili pripadnost skupini neprostovoljno. Če sledimo tej liniji, bomo morali sprejeti, da dva dela teorije lahko v nekaterih okoliščinah ustvarijo oporekajoče si predpise: ker so stroški legitimni, zakon ne more prepovedati, da se jih naloži; toda ker napravijo članstvo za neprostovoljno, odprejo skupino za javni poseg.

⁹⁵ Ravno tam, str. 377, ležeči tisk v izvirniku. Tu je kajpa nekaj ironije v tem, da »katoliška« *pomeni* »univerzalna« ali »vseobsegajoča«. (*Oxford English Dictionary* posveča več kot stran variacijam tega, preden da končno kolumno smislom, povezanih z rimskim katolicizmom). Toda zahteva rimske katoliške cerkve po univerzalnosti ni bila nikoli (bodisi pred bodisi po reformaciji) mišljena, da pomeni, da bi ljudje lahko pripadali po svojih lastnih pogojih; nasprotno, to je bila zahteva, da bi moral vsakdo pripadati pod njenimi pogoji. Rimska katoliška cerkev lahko še vedno definira pogoje, pod katerimi ji ljudje pripadajo, toda danes – kljub imenu, deluje v večini dežel, v katerih ima pripadnike, preprosto kot ena izmed krščanskih veroizpovedi med drugimi.

Ta vrsto težave ne bi smeli šteti za usodno hibo v teoriji. Dokaj pogosto se zgodi, da obstajajo moralno veljavni premisleki na obeh straneh zadeve. Naleteli smo že na nekatere primere. Torej, če se vrnemo k primeru, o katerem smo razpravljali v 2. poglavju, če iz religioznih prepričanj Sikhov izhaja, da moški nosijo *kris* (ali vrsto bodala), potem je prepoved nošenja nožev v javnosti nedvomno omejitev svobode religije za Sikhe. Hkrati vsekakor obstaja enako nesporen interes javnega reda, da nimamo enega dela prebivalstva, ki nosi ofenzivno orožje. Lahko se ne strinjamo o tem, katera od teh dveh vrednot bi morala prevladati v tem posebnem primeru, vendar ne bi bilo smiselno zanikati, da bo – kakršenkoli bo že rezultat – izgubljeno nekaj dragocenega.

Celo tam, kjer se pojavijo taki primeri, smo še vedno spredaj tako, da imamo načela, ki večino časa ustvarjajo določen odgovor. V sedanjem primeru ne verjamem, da bo zelo pogosto nastala situacija, v kateri se bo pokazalo, da je nujno narediti izbiro med predpisi rivalskih politik, ki ji ustvarjata dve načeli. Včasih je konflikt dovolj pravi, toda svoboda združevanja zmaga nad zaščito posameznih interesov preprosto zato, ker je situacija taka, v kateri država ne more storiti kaj veliko, da bi ščitila posamezne interese. Celo če smo torej nagnjeni reči, da je pritisk, ki ga izvaja skupina, zatiralski, lahko sklepamo, da ne preostane nič drugega, kot dovoliti, da se nadaljuje. Predpostavimo, na primer, da vaši starši rečejo, da ne bodo nikoli več govorili z vami, če poročite osebo, ki jo želite, ker ima on ali ona drugačno religijo ali etnično identiteto. Celo če smo nagnjeni to šteti, da seže do prisile in da je v načelu odprto za javni poseg, sama težava ni primerna za državno vsiljene ukrepe izboljšanja. Tam, kjer sledeč ločitvi skrbniški roditelj drugemu roditelju zavrne razumen dostop do njegovih otrok, lahko sodišča učinkovito posežejo vmes in to lahko deluje zato, ker edino sodelovanje, potrebno med starši, vključuje to, da otroci prehajajo od enega k drugemu ob načrtovanih časih in mestih. Vendar si je težko zamisliti, da bi bila poroka zunaj skupine veliko lažja, če bi lahko pridobili sklep sodišča, ki bi zahteval, da vas vaši starši enkrat na mesec povabijo na čaj pod nadzorom socialnega delavca kot zagotovilo, da so govorili z vami. Neformalen poseg s strani prijateljev, sosedov in sorodnikov utegne pomagati pri izpeljavi pomiritve – čeprav bodo, žal, obstajali primeri, v katerih se bo okrepila nespravljalnost staršev.

V takih primerih, kot so ti, konflikt med dvema delujočima načelom – svobodo nezdrževanja in svobodo iz prisile – ni razrešen. Vse, kar lahko rečemo, je, da konflikt med njima ne predstavlja zadevo javne politike, ker se zdi, da ni nobene izvedljive poti reševanja konflikta v prid drugega načela. Prvo načelo, ki dopušča dejanja nekaterih vrst ne glede na njihove posledice, torej tako rekoč zmaga po zatečenem stanju. Obstajajo kajpada tudi druge vrste primerov, v katerih agregatni učinek legitimnih dejanj, ki so se jih lotili številni ljudje, doseže prisilo, toda v katerih je zaščito interesov posameznikov mogoče doseči, ne da bi kršili svobodo do nezdrževanja. Domnevajmo, zaradi argumenta, da bi morala biti praksa »izogibanja« nekdanjim članom religiozne skupine sprejemljiva za zakon, celo tam,

kjer ima naslednji dve značilnosti: prvič, spodbadajo jo religiozne avtoritete, ki izključijo vsakega člana kongregacije, ki se ne prilagodi; in, drugič, stranski produkt tega sistematičnega zavračanja združevanja je bojkot, ki bo resno zmanjšal število klientov ali strank kateregakoli nekdanjega člana, ki nudi servis ali opravlja posel. Gotovo je verjetno, da grožnja bojkota naredi neprostovoljno kontinuirano članstvo v skupini za vsakega člana, katerega odhod bi vodil k vsiljevanju takega stroška. Tako imamo primer, v katerem dejanja, ki so (tako smo domnevali) legalna, kljub temu privedejo do izida, ki naredi notranje zadeve skupine za predmet javnega pregleda in regulacije.

Temu rezultatu bi se lahko izognili, če bi se vrnili k naši začetni domnevi, da bi moralo biti »izogibanje« legalno celo tedaj, ko vključuje finančno kaznovalen bojkot. Toda prisiljevanje članov skupine, da ohranijo profesionalne ali poslovne stike z odpadnikom, bi bilo dokaj resno poseganje v zmožnost skupine, da vodi svoje lastne zadeve. Na srečo bi se bilo v tem primeru kajpada možno izogniti se finančni izgubi za nekdanje člane brez kršenja svobode kongregacije do nezdruževanja. Kajti lahko bi predlagali, da to – medtem ko bi morali biti svobodni, da izpeljejo svoj bojkot neovirano – ni nezdržljivo z zahtevo, da plačajo nadomestilo žrtvi. Obliko nadomestila se lahko naredi odvisno od posebnih okoliščin. Tam, kjer člani skupine tvorijo zgolj manjšino znotraj področja, ki ga oskrbuje firma ali praksa žrtve, utegne biti primerno natančno določiti plačilo za omejeno dobo, tako da se žrtvi pusti čas, v katerem naj bi nabrala nove stranke ali kliente. Toda tam, kjer je skupina lokalno tako dominantna, da je bojkot namenjen temu, da žrtev požene iz posla, bi bila primernejša oblika nadomestila vsota denarja, zadostna, da pokrije stroške žrtve za premestitev in ponovno vzpostavitev.

Ni mogoče kajpada zanikati, da je pravica do nezdruževanja »obremenjena«, kot rečejo v ameriškem pravoznanstvu, z zahtevo, da se plača nadomestilo tistim, ki jim je bila storjena krivica. Vendar ne vidim nobenega razloga za mišljenje, da bi moralo biti liberalno načelo, ki jamči svobodo do nezdruževanja, formulirano tako, kot da jamči, da bi moralo biti njeno izvajanje brez stroškov. Če je to pravilno, je tisto, kar imamo tu, primer, v katerem – ob domnevi, da bi moral biti organiziran bojkot legalen – legitimna dejanja lahko vsilijo združevalne stroške, ki niso skladni s prostovoljnim članstvom. Vendar to ustvarja konflikt med dvema načeloma zgolj toliko časa, dokler so ti stroški puščeni, da ležijo tam, kamor padejo. Ob predpostavki, da so stroški premeščeni od žrtve k organizaciji, ki je spodbudila bojkot, lahko članstvo v skupini šteje za prostovoljno, medtem ko hkrati preostali člani skupine lahko uveljavljajo svojo svobodo, da se ne povezujejo z nekdanjimi člani.

Obstaja drug način, kako državno dejanje lahko spoštuje pravico do nezdruževanja, medtem ko ščiti posamezne interese. Če se vrnemo k prejšnjem primeru, izobčenje nalaga neznanski (četudi posthumni) strošek na vsakogar, ki verjame, da zunaj cerkve ni nobenega odrešenja, vendar glede tega stroška ni mogoče storiti

nič, ker je to intrinzičen strošek. Niti ne more liberalna država, tako sem predlagal, legitimno poseči, da bi nekdanjim članom preprečila preživljanje. Kljub temu države – ker obstajajo taki pomembni interesi posameznikov (otipljivi in neotipljivi), ki jezdijo na odločitvah, da se nekoga izobči, lahko legitimno posežejo, da bi zaščitile tiste interese na kakršenkoli način, ki ne krši temeljne pravice cerkve, da opredeli svoja lastna merila za članstvo. Očiten način doseganja tega je, da so sodišča pripravljena razsojati o izzivih za cerkvene postopke ali njeni zvestobi letem v primeru pri roki. Tako lahko razumno vztrajajo, da bi se morala cerkvena proceduralna pravila prilagoditi kanonom naravne pravice z dopuščanjem, da obtoženi zve za primer proti njemu, nanj odgovori, pokliče priče itn. Podobno, lahko preiskujejo pritožbe, celo če so bila cerkvena proceduralna pravila sprejemljiva, da jih je v nekem posebnem primeru kršila. V praksi so sodišča skrajno nenaklonjena na ta način poseči v zadeve cerkva.⁹⁶ Vendar so pripravljena početi tako v primeru odločitev šol, da izključijo študente, in sindikatov, da izključijo člane. Argumenti za pregled izključitev iz religioznih teles so enako nepremagljivi, saj so tudi tu v igri pomembni interesi.

⁹⁶ Ameriško vrhovno sodišče je zavrnilo pregled odločitev, ki so jih sprejela religiozna telesa, na temelju tega, da bi bil to nelegitimni poseg v notranjo razpravo. Sodnik Rehnquist kajpada ni soglašal so to odločitvijo in je zavzel stališče, da »se privolitve v članstvo v religioznem telesu ne razširi na klerikalno dejanje pri kršenju svojega ustroja«. Sodni poseg ne bi vključeval »vsiljevanja tujih zunanjih pravil«, temveč bi preprosto imel za posledico, da tam, »kjer obstajajo religiozni postopki in kjer člani vložijo civilno pritožbo proti cerkvenim oblastem, ker jim ni uspelo, da bi se jih držali, bi morala sodišča obravnavati bistvo primera in podpreti ta pravila«. Nancy Rosenblum, *Membership and Morals: The Personal Use of Pluralism in America* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1998), str. 82.