

časopis za kritično misel

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

ANALIZA

02

2018 letnik 22.

AN_αliZA, časopis za kritično misel, številka 2, leto XXII., 2018

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

Naročila sprejemamo na zgornji naslov.

Na leto izidejo trije zvezki Analize (dve enojni in ena dvojna številka).
Cena zvezka 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

Glavna in odgovorna urednica: Smiljana Gartner (v. d.)

Uredniški odbor:

Maja Malec, Božidar Kante, Vojko Strahovnik, Toma Strle, Borut Trpin,
Sebastjan Vörös

Lektor: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reg@

Tisk: Demat, d.o.o., Stegne 3, 1000 Ljubljana

Naklada: 200 izvodov

Izid te revije je sofinancirala

JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.

Revija Analiza je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

Iz indijske filozofije

Katja Utroša

Osnovne kategorije indijske filozofske smeri nyāya 5

Dileme evtanazije II

Borut Ošljaj

Evtanazija – kritične pripombe in predlogi 35

Friderik Klampfer

10 trdovratnih evtanazijskih mitov 59

Miselni eksperimenti in intuicije

Nenad Miščević

Miselni eksperiment – skica teorije 75

Klasifikacija vrst

Urška Martinc

Odnos med naravnimi in biološkimi vrstami 91

Katja Utroša

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Osnovne kategorije indijske filozofske smeri *nyāya*

Članek opredeljuje tri kategorije in njihove podteme klasične hindujske filozofske smeri (*darśana*) *nyāya*, in sicer sredstva pravilnega spoznanja (*pramāṇa*), člene sklepanja (*avayava*) in posredni dokaz (*tarka*), kot jih definira Nyāya-sūtra ter komentira Vātsyāyana v delu Nyāya-bhāṣya, s čimer izpostavlja osrednje epistemološke in logične pojme smeri v začetnem obdobju njenega razvoja. Članek izhaja iz definicije pravilne razprave (*vāda*), kot jo postavi Nyāya-sūtra, ki določa štiri sredstva pravilnega spoznanja, pet členov sklepanja in posredni dokaz kot sestavine pravilnega razpravljanja in argumentiranja. Članek pokaže na empiristično osnovo epistemologije in logike *nyāya*, ki izhaja iz zaznavanja in zahteva navajanje primerov.

Ključne besede: *nyāya*, Nyāya-sūtra, indijska filozofija, indijska logika, indijska epistemologija

1. Uvod: o *nyāyi*

Obdobje intelektualnega razcveta, ki je sledilo uveljavitvi budizma in jainizma na indijski podcelini (5. st. pr. n. št.), je omogočilo razvoj tudi filozofskim sistemom, ki so priznavali avtoriteto Ved. Hindujskim filozofskim šolam, ki so se razvile v tem obdobju, pravimo *darśana*. Filozofski napor zgodnjih hindujcev navkljub tradiciji spekulativnega mišljenja, ki črpa veljavo v nadnaravnem in razodetem, v tem času prepozna in poudari pomen razumskih argumentov, ki temeljijo na vsakdanjem življenju in izkustvu (Radakriṣṇan, 1965: 19). Vsak analitičen poskus urejanja nepovezanih pojmov v logično povezano celoto se je imenoval *darśana* (*Ibid.*: 20). Poznamo več staroindijskih *darśan*, nekateri avtorji jih naštejejo tudi do šestnajst, vendar se je šest izmed njih uveljavilo kot najpomembnejših. Združujemo jih v pare, čeprav je vsaka izmed njih tudi samostojna smer: *nyāya* (logika) in *vaiśeṣika* (filozofija narave); *sāṃkhya* (veda o človeku na kozmoloških osnovah) in joga (praktična filozofija); ter *mīmāṃsā* (eksegetska semantična analiza vedskih tekstov) in *vedānta* (metafizika) (Veljačić, 1978: 43).

Beseda *nyāya* ima širok pomenski spekter; v sanskrtu pomeni tako pravilo, standard, aksiom, princip, metoda, logični dokaz ali zaključek, silogizem, logika, kot tudi odločitev, sodba, pravda, pravi način, pravilnost in primernost (Macdonell, 1893: 148; Milčinski, 2003: 64). Andrej Ule (2004: 4) izraz *nyāya* prevaja kot metoda, pravilo, miselni zakon in dokazni postopek, ter pripomni, da se pomen pojma *nyāya* spogleduje s pomenom pojma *lógos* v zahodni filozofski tradiciji¹. Sarvepali Radakrišnan opredeli izraz *nyāya* kot »tisto, s čigar pomočjo razum prispe do nekega zaključka« (Radakrišnan 1965: 38). Tista izmed *darśan*, ki se primarno ukvarja z metodološkimi pravili in epistemološkimi vprašanji, je privzela besedo *nyāya* v svoje ime in postala znana kot *darśana nyāya*, kot avtoriteta na področju logike in pravilnega razpravljanja, čeprav njena vsebina sega tudi na druga področja, k metafizičnim in eshatološkim temam, kot sta nauk o duši ali sebstvu (*ātman*) ter nauk o osvoboditvi (*apavarga*). Izraz *nyāya* ima tako dvojni pomen. Pomeni tako racionalnost na splošno, kot tudi filozofsko smer, ki se prvenstveno ukvarja z vprašanji, povezanimi z racionalnostjo (podobno kot *lógos* in logika). Kljub temu pa *darśana nyāya* nima monopola nad logičnimi in epistemološkimi temami v staroindijski filozofiji, saj so se z njimi ukvarjale (skoraj) vse smeri; polemični sogovorniki *naiyāyik*, filozofov smeri *nyāya*, so bili predvsem budistični logiki.

Nyāya-sūtra velja za prvo in temeljno besedilo *nyāye*. Standardno izdajo sestavlja pet poglavij (oziroma knjig), izmed katerih je osnovno prvo poglavje, ki skupaj s petim poglavjem tvori najstarejši sloj besedila. Tradicija avtorstvo suter pripisuje (pol-mitskemu) Gautami, vendar izsledki sodobnih raziskav kažejo, da je Nyāya-sūtra sestavljena iz več slojev, ki izvirajo iz različnih časovnih obdobj. Čas nastanka jedra nauka sega v 4. in 3. st. pr. n. št., čas prvih kodifikacij v 1. in 2. st. n. št., interpolacije v besedilo pa konec 9. st. n. št. (delno) zaustavi Vācaspati Miśra I.

V prvem in petem poglavju Nyāya-sūtre korenini nauk o pravilnem razpravljanju, ki predstavlja osnovo logike *nyāye*. Začetna faza razvoja smeri, ki jo razumemo kot sistematiziran nauk o razpravljanju (*vāda-śāstra*), še ni filozofski sistem, ampak spisek logičnih in teoretskih kategorij, ki se nanašajo na regulacijo razprav (Matilal, 1977: 76). Preostala tri poglavja zbirke, ki so poznejšega datuma, umeščamo v filozofski sklop besedila. Skupaj s komentarji obravnavajo številne tematike, polemizirajo s konkurenčnimi filozofskimi šolami, kot so *sāṃkhya*, *vedānta* in *mīmāṃsā* ter budistični smeri *mādhyamika* in *yogācāra*, vsebujejo pa po mnenju nekaterih strokovnjakov tudi interpolacije (o *samādhiju*).

¹ Beseda *lógos* je starogrškega izvora in ima več pomenov, glavni so: govor, misel, smisel, nauk, razum, veda, nauk, bistvo, zakon in načelo (Sruk, 1995: 190).

Nyāya-bhāṣya je prvi ohranjeni komentar *nyāye* in edino znano delo avtorja Vātsyāyane, ki je deloval v 4. st. n. št. V klasični kanon zgodnje *nyāye* sodijo še komentatorji Uddyotakara z delom Nyāya-vārttika (6.–7. st. n. št.), Vācaspati Miśra I. z delom Nyāyavārttika-tātparyatīkā (9.–10. st. n. št.) in Udayana z delom Tātparyapariśuddhi (10.–11. st. n. št.). V 14. st. n. št. komentator Gaṅgeśa prenovi nauk *nyāye* in šola postane znana kot nova *nyāya* (*navya-nyāya*). V 20. stoletju se nova *nyāya* poistoveti z logičnim pozitivizmom in je poleg smeri *vedānta* edina izmed *darśan*, ki se je ohranila do danes.

Leta 1944 Javaharlal Nehru (1956: 207) komentira visoki ugled, ki ga uživa nauk *nyāye* v klasičnem hindujskem učniku: »Načela, na katerih je zgrajena logika te Njaje, so sprejeli tudi vsi drugi indijski filozofski sistemi, in kot nekakšen pripomoček za duhovno disciplino so poučevali Njajo po indijskih šolah in univerzah v vsem starem in srednjem veku prav do sedanje dobe. V novodobnih indijskih šolah so jo zavrgli, uče pa jo še vedno povsod tam, kjer poučujejo sanskrt po starem. V njej niso videli samo nujne priprave na študij filozofije, temveč tudi urjenje duha, potrebno vsakemu izobražencu. Njaja ima v stari indijski vzgoji vsaj tako važno mesto, kakor ga uživata Aristotelova logika v šolanju svoječasnega Evropejca.«

1.1. Kategorije in predmeti pravnega spoznanja

Glavne teme ali kategorije (*padārtha*), ki jih obravnava *nyāya*, so našteje na začetku prvega poglavja v sutri i. 1.1². Prvo poglavje sicer vsebuje enainšestdeset suter.

sutra i. 1.1: Spoznanje prave narave sredstev pravnega spoznanja (*pramāṇa*), predmetov pravnega spoznanja (*prameya*),

dvoma (*saṁśaya*), motiva (*prayojana*), potrditvenega primera (*dṛṣṭānta*), doktrine (*siddhānta*), členov sklepanja (*avayava*), posrednega dokaza (*taraka*), dokaza (*nirṇaya*),

pravilne razprave (*vāda*), sofistike (*jalpa*), prerekanja (*vitaṇḍā*), napačnih razlogov (*hetvābhāsa*), zavajanja (*chala*), kazuistike³ (*jāti*) in poraza (*nigrahasthāna*) je koristno (*niḥśreyasa*).⁴

² Notacija povzeta po izdaji suter *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*, Calcutta: Indian Studies, 1982. Na prvem mestu rimsko število z malimi tiskanimi črkami označuje poglavja (*adhyāya*), prva arabska številka označuje podpoglavja (*āhnikā*) in druga arabska številka označuje suture; i. 1.1 tako označuje prvo suto prvega podpoglavja prvega poglavja *Nyāya-sūtre*.

³ Kazuistika je razreševanje, pojasnjevanje posameznega dejstva z analognim dejstvom; v *nyāyi* ima slabšalen pomen in predstavlja navajanje nepomembnih, površinskih ali plitvih podobnosti in nepodobnosti med predmeti (i. 2.18).

Sanskrtski izraz za kategorijo je *padārtha* – beseda *pada* pomeni 'ime' in beseda *artha* pomeni 'predmet'; izraz *padārtha* potemtakem pomeni 'ime predmeta'. Spisek kategorij v sutri i. 1.1 lahko beremo kot imensko kazalo glavnih tem ali predmetov smeri *nyāya*, ki se primarno navezujejo na pravila in terminologijo filozofskega razpravljanja, a deloma segajo tudi k epistemologiji in metafiziki. Prvo poglavje po vrsti definira vseh šestnajst kategorij in kjer je potrebno, našteje in definira njihove podteme. Vātsyāyana poudari, da je vseh šestnajst kategorij tematsko enako pomembnih (NB i. 1.1⁵).

Jonardon Ganeri (2001: 12–13) vsebino prvega poglavja razčleni na tri tematske sklope. Prvi sklop predstavlja epistemologijo (*pramāṇa*) in metafiziko (*prameya*) sistema *nyāya*, ki sta tesno povezani. Sredstva pravilnega spoznanja so veljavni epistemološki načini, predmeti pravilnega spoznanja pa (metafizični) predmeti sveta, ki jih spoznavamo s *pramāṇami*. Vātsyāyana definira *nyāyo* kot preučevanje predmetnega sveta s sredstvi pravilnega spoznanja (Gangopadhyaya, 1982: 4; NB i. 1.1). Drugi sklop opredeli teorijo racionalnosti (*ānvīkṣiki*) in vključuje dvom, motiv, potrditveni primer, člene sklepanja, doktrino, posredni dokaz in dokaz. Tretji sklop definira ključne pojme teorije razpravljanja in vsebuje kategorije pravilnega razpravljanja, sofistike, prerekanja, napačnih razlogov, zavajanja, kazuistike in poraza. Osrednji tematski sklopi *nyāye* so tako epistemologija z metafiziko, teorija racionalnega spoznanja in teorija razpravljanja.

Zaključek sutre i. 1.1, ki zagotavlja, da je spoznanje šestnajstih kategorij koristno (*niḥśreyasa*⁶), pogosto primerjamo z zaključkom sutre i. 1.2, ki obljublja osvoboditev (*apavarga*) in pravi:

i. 1.2: Ko zaustavimo vsakega izmed členov v verigi: trpljenje (*duḥkha*), rojstvo (*janma*), aktivnost (*pravṛtti*), škoda (*doṣa*) in lažno znanje (*mithyajñāna*) dosežemo osvoboditev (*apavarga*). Zaustavitev člena, ki sledi, zaustavi člen, ki je neposredno pred njim.

Sutra i. 1.2 postavlja soteriološki vzročni odnos med petimi členi verige, ki izhajajo drug iz drugega v določenem vrstnem redu: lažno znanje je vzrok škodi, škoda je vzrok aktivnosti, aktivnost je vzrok rojstva in rojstvo je vzrok trpljenja. V skladu s soteriološkim naukom *nyāye* zaustavitev vsakega izmed členov predstavlja duhovno pot, ki vodi h končni osvoboditvi (*apavarga*) sebstva. *Prameya apavarga* podrobneje definira sutra i. 1.22 kot popolno prenehanje trpljenja. Sutra i.

⁴ Prevodi suter po *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*, Calcutta: Indian Studies, 1982 in *Nyāya-sūtras of Gauṭama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārṭika of Uddyotakara, The. Vol. I–IV*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

⁵ NB = *Nyāya-bhāṣya*; NB i. 1.1 označuje komentar *Nyāya-bhāṣye* k prvi sutri prvega podpoglavja prvega poglavja *Nyāya-sūtre*.

⁶ Izraz *niḥśreyasa* v prevodu pomeni 'gotovo koristno' (ang. *definitely beneficial*, skt. *niścitaṃ śreyah*) (Gangopadhyaya v Chattopadhyaya, 1982: lxiii); Gangopadhyaya ga prevaja z latinskim izrazom *summum bonum* (najvišje dobro) (Gangopadhyaya, 1982: 3; NB i. 1.1).

1.2 pove, da v kolikor želimo zaustaviti trpljenje in doseči končno osvoboditev, moramo začeti pri ukinjanju lažnega znanja.

Haraprasad Sastri (v Chattopadhyaya, 1982: lxi–lxii) trdi, da filozofski nauk zbirke korenini v sutri i. 1.2, pri čemer je ključen nauk o osvoboditvi, ki se razlikuje od bolj sekularnih ambicij sutre i. 1.1. Kategorije operirajo z vsebinami, ki se primarno navezujejo na javno debatiranje in logiko, medtem ko je sporočilo sutre i. 1.2 obteženo z »metafizičnimi zavezami« (Chattopadhyaya, 1982: lx). Zastavlja se vprašanje, čemu potrebuje priročnik o pravilnem razpravljanju, ki ga naznani sutra i. 1.1, soteriologijo, ki jo ponuja sutra i. 1.2. Komentatorji predlagajo raznolike oblike sprave med sutro i. 1.1 in sutro 1.2, med njimi Vātsyāyana in Vācaspati Miśra I., vendar po Sastriju ostajajo pri tem neuspešni. Zato kot razlago predloži idejo, da je sutra i. 1.2 interpolacija (ali naknadni sloj) v izvorno jedro nauka *nyāye*, in sicer s strani nekoga, ki je želel osnovne smernice nauka *nyāye* dopolniti z bolj »filozofskimi poglavji« (Sastri v Chattopadhyaya, 1982: lxi). Sastri zaradi poudarka na trpljenju sklepa, da gre za budistični vstavek.

Vātsyāyanova rešitev problema je, da postavi enačaj med '*niḥśreyasa*' in '*apavarga*', pri čemer Debiprasad Chattopadhyaya (1982: lxii; NB i. 1.1) opozarja, da je substitucija teh dveh pojmov v kontekstu indijskih filozofij pogost trend, zato lahko spregledamo problematičnost njunega enačenja *a priori*. *Niḥśreyasa* ne pomeni nujno izrednega (*alaukika*) stanja, kot je *apavarga*; *niḥśreyasa* ima širši pomen in se deli na dvoje: na *drṣṭa niḥśreyasa* ali običajne koristi, kot so na primer girlande, in na *adrṣṭa niḥśreyasa* ali izredne koristi, kot je *apavarga* (Gangopadhyaya v Chattopadhyaya, 1982: lxiii). Sutra i. 1.1 meri na običajne koristi, ki so predmet racionalnega spoznanja (*anvīkṣikī*), medtem ko sutra i. 1.2 tematizira izredne koristi, ki so predmet duhovne in religijske vede o sebstvu (*ātma-vidyā*).

Osnovna metafizična kategorija smeri *nyāya* je nauk o dvanajstih predmetih pravilnega spoznanja (*prameya*); čeprav Vātsyāyana pripomni, da je predmetov sveta pravzaprav neskončno veliko. Predmeti pravilnega spoznanja so naštet v sutri i. 1.9:

i. 1.9: Predmeti pravilnega spoznanja (*prameya*) so: sebstvo (*ātman*), telo (*śarīra*), čutila (*indriya*), čutni predmeti (*artha*), intelekt (*buddhi*), notranji čut (*manas*), napor (*pravṛtti*), škoda (*doṣa*), ponovno rojstvo (*pretyabhāva*), rezultat (*phala*), trpljenje (*duḥkha*) in osvoboditev (*apavarga*).

Na spisku dvanajstih predmetov pravilnega spoznanja je pet predmetov, ki so sestavni del soteriološke verige sutre i. 1.2: napor (*pravṛtti*), škoda (*doṣa*), rojstvo (*pretyabhāva*, *janma*), trpljenje (*duḥkha*) in osvoboditev (*apavarga*). Sastri (v Chattopadhyaya, 1982: lxi–lxii) trdi, da je teh pet predmetov, ki jih najdemo tudi v sutri i. 1.2, naknadno pripisanih na spisek predmetov pravilnega spoznanja in da so prav tako interpolacija v izvorni bolj sekularni nauk *nyāye*. Izvorni metafizični tematski poudarek *nyāye* naj bi torej bil na sebstvu, telesu, čutilih, čutnih predmetih, intelektu in notranjemu čutu. Izmed šestih predmetov, ki jih srečamo v sutri i.

1.2, na spisku predmetov pravilnega spoznanja sutre i. 1.9 manjka lažno znanje (*mithyajñāna*). Zastavlja se vprašanje, ali lahko postavimo vzporednico tudi med lažnim znanjem in *phalo* kot predmetom pravilnega spoznanja, ki je opredeljen kot posledica napora (*pravṛtti*) in škode (*doṣa*) (i. 1.2), s čimer bi dobili popolno preslikavo soteriološke verige sutre i. 1.2 v sutro i. 1.9.

1.2. Pravilno in nepravilno razpravljanje

Indijska kultura beleži več tisočletno tradicijo filozofskega razpravljanja, iz katere se je razvila tudi staroindijska logika. Na podlagi vzporejanja razlikovanja dobre in slabe, pravilne in nepravilne, veljavne in neveljavne razprave ter razlikovanja med veljavnim in neveljavnim argumentiranjem lahko odkrivamo logične principe, na katerih so zasnovana pravila razpravljanja, ki jih priznava smer *nyāya*.

Že predbudistična Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad govori o kralju Janaki, ki je prirejal razprave vidcev in svečenikov, ki se jih tudi sam udeleževal, v 6.–5. st. pr. n. št., tj. v času Bude, Mahāvīre ter drugih asketov in verskih reformatorjev pa metoda razpravljanja postane izjemno razširjena (Matilal, 1998: 31). V 3. in 2. st. pr. n. št. se od razpravljalcev pričakuje, da so izobraženi v tehnikah razpravljanja, pojavijo se prve teorije o vrstah in strukturi razprav ter prvi priročniki ali učbeniki o tehnikah razpravljanja (*Ibid.*: 32). Najstarejša plast Nyāya-sūtre – prvo in peto poglavje – velja za najbolj sistematiziran tovrstni priročnik, pri čemer lahko izpostavimo tudi sorodna dela drugih filozofskih smeri, kot je budistično besedilo Kathāvatthu (2.–1. st. pr. n. št.), ki je del theravādske Abhidhamma-piṭake.

Prvo poglavje Nyāya-sūtre navede tri vrste razprav (*kathā*) kot kategorije *vāda*, *jalpa* in *vitaṇḍā*. Izmed treh le *vāda* ustreza vzoru pravilne razprave. Definira jo sutra i. 2.1:

i. 2.1: *Vāda* je soočenje teze in protiteze, kjer pri dokazovanju teze in ovržbi protiteze pravilno uporabljamo sredstva pravilnega spoznanja (*pramāṇa*), postavljamo hipoteze (*tarka*) in sledimo petim členom sklepanja (*avayava*), pri čemer ne zaidemo v protislovje s sprejetimi doktrinami (*siddhānta*).

Pravilna razprava temelji na uporabi sredstev pravilnega spoznanja, petih členov sklepanja in hipoteze ali posrednega dokaza (*tarka*), na uporabi epistemoloških sredstev različnih napetosti, ki omogočajo ali pa (zgolj) vodijo k spoznanju.

Nepravilni obliki razpravljanja predstavljata vrsti razprave *jalpa* in *vitaṇḍā*. Razpravljanje vrste *jalpa* lahko razumemo kot sofistiko v slabšalnem pomenu, ki namerno sabotira, ne razume argumentov ali izpelje napačne zaključke. *Jalpa* vodi k porazu v razpravi, kot pove sutra i. 2.2:

i. 2.2: Sofistika (*jalpa*) je podobna pravilnemu razpravljanju (*vāda*), vendar se od njega razlikuje, ker pri dokazovanju teze in ovržbi protiteze zavaja (*chala*) ter navaja neveljavne podobnosti in nepodobnosti med *probansom* in *probandumom* (*jāti*), kar vodi k porazu (*nigrahasthāna*) razpravljavca.

Četudi *jalpa* vodi k porazu ali zavrnitvi teze, se drži norme, kjer diskurz poteka med tezo in protitezo, razprava vrste *vitāṇḍā*, ki se prav tako zaključi s porazom v razpravi, pa opusti to normo. Sogovornik ne postavi lastne teze in razpravljanje postane prerekanje (*vitāṇḍā*), kot pove sutra i. 2.3:

i. 2.3: Razprava vrste *jalpa* se izrodi v prerekanje (*vitāṇḍā*), ko nasprotnik ne postavi lastne teze.

Ključni pojmi ali značilnosti nepravilne razprave so zavajanje (*chala*), kazuistika (*jāti*) in poraz (*nigrahasthāna*). Zavajanje prepoznamo, ko razpravljavec namerno potvarja pomen nasprotnikovih argumentov (i. 2.10). *Jāti* kot kazuistika je navajanje neveljavnih podobnosti med *probansom* in *probandumom* (i. 2.18). *Nigrahasthāna* je poraz razpravljavca, ko ta ne razume argumenta ali zaide v protislovje (i. 2.19).

Prvo poglavje se zaključi s sutro i. 2.20, ki pove, da poznamo več vrst *jātijev* in *nigrahasthān*, a jih ne našteje. Šele zadnje, peto poglavje zbirke, ki našteje in definira štiriindvajset vrst *jātijev* ter dvaindvajset vrst *nigrahasthān*, nadaljuje tam, kjer se konča prvo poglavje. Sastri (v Chattopadhyaya, 1982: xxvii–xxviii) izpostavi nekatera neskladja med razumevanjem *jātij*a v prvem in *jātij*a v petem poglavju, kakor tudi med opredelitvami *nigrahasthān* znotraj petega poglavja, na podlagi česar sklepa, da sta prvo in peto poglavje delo vsaj treh različnih avtorjev.

2. Sredstva pravilnega spoznanja (*pramāṇa*)

Osrednji epistemološki pojem staroindijske filozofije, glede katerega se izrekajo (skoraj) vse staroindijske smeri, je pojem *pramāṇe*, ki označuje različna sredstva ali načine pravilnega spoznanja. Predlaganih prevodov za besedo *pramāṇa* je več; pomeni lahko sredstvo, orodje, metoda, vir ali pot pravilnega spoznanja. Poudarek je na orodnem, na instrumentalnem pomenu besede. Različne smeri priznavajo različno število sredstev pravilnega spoznanja in jih tudi drugače razlagajo – vsem pa je skupna neka oblika epistemološkega empirizma in ontološkega realizma. Staroindijski skeptiki, kot sta Jayaraśi in Nāgārjuna, eden od glavnih predstavnikov budistične šole *mādhyamika*, se teoriji sredstev pravilnega spoznanja zoperstavljajo, s čimer izprašujejo možnost gotovega spoznanja na sploh.

Nyāya priznava štiri sredstva pravilnega spoznanja: zaznavanje, sklepanje, primerjanje in pričevanje. Našteje jih sutra i. 1.3:

i. 1.3: *Pramāṇe* so štiri – zaznavanje (*pratyakṣa*), sklepanje (*anumāna*), primerjanje (*upamāna*) in pričevanje (*śabda*).

Prvo poglavje našteje (*uddeśa*) in definira (*lakṣaṇa*) vsa štiri sredstva pravilnega spoznanja, vendar jih podrobneje preiskujeta (*parīkṣā*) šele drugo poglavje, ki zagovarja teorijo sredstev pravilnega spoznanja pred kritiko budista Nāgārjune, in mestoma četrto poglavje.

Paradoks Nyāya-sūtre, ki ga izpostavlja Chattopadhyaya (1982: xlix–liv), je, da sutre pojma *pramāṇe* ne definirajo, čeprav ta predstavlja osrednji pojem sistema. Ena od možnih razlag za to je, da je pomen *pramāṇe* razložen z etimološko analizo⁷ te besede, a kot opozarja Chattopadhyaya (*Ibid.*: li–lii), je etimološka analiza, ki jo ponuja Vātsyāyana, pravzaprav arbitrarna. Etimološka razlaga kot taka ne more veljati kot definicija znotraj filozofskega sistema ali jo povsem nadomestiti. Chattopadhyaya (*Ibid.*) meni, da se je pomanjkljivosti etimoloških razlag zavedal tudi Vātsyāyana ter zagovarja idejo, da Vātsyāyana v prvi povedi Bhāṣye zapolni vrzel Nyāya-sūtre in ponudi opredelitev pojma *pramāṇe*, ki jo lahko pojmuje kot prvo definicijo tega pojma v okviru razvoja *nyāye*.

V prevodih se prva poved Bhāṣye nekoliko razlikuje, vendar lahko iz Vātsyāyanove definicije sredstva pravilnega spoznanja izpostavimo dve ključni točki, ki se med seboj nerazdružljivo prepletata:

- 1) *pramāṇe* so vselej nespremenljivo povezane s predmeti in
- 2) le spoznanju predmetov s *pramāṇami* sledi informirano dejanje, ki se izrazi kot naklonjenost, nenaklonjenost ali enakodušnost do predmeta (NB i. 1.1).

Prva točka postavi nujno in trajno epistemološko vez med sredstvi pravilnega spoznanja in predmeti, kar predstavlja osnovni obrazec realizma smeri *nyāya*. Z vodo, ki je predmet pravilnega spoznanja, lahko na primer pogasimo ogenj, se z njo odžejamo ali se v njej okopamo. Zaznavanje vode, ki je posledica privida, je v tem smislu neuporabno, saj je takšno zaznavanje vode napačno, ker ne predstavlja

⁷ Staroindijski filozofi pogosto vpeljujejo pojme v razprave na podlagi etimoloških analiz. Etimološka analiza, ki ji sledi tudi Vātsyāyana, pokaže, da je beseda *pramāṇa* sestavljena iz treh členov: predpone 'pra', korena 'mā' in pripone 'lyut' (Chattopadhyaya, 1982: li; NB i. 1.3). Koren 'mā' in predpona 'pra' tvorita skupni koren 'pra√mā-', ki pomeni »izmeriti (*to measure out*)« (Potter, 1977: 155), več besed; na primer besede *pramā*, ki pomeni »resnično spoznanje« (Bajželj, 2013: 157), »resnica« (Uršič, 1987: 206), »pravilno vedeti/znati (*to know rightly*)« (Chattopadhyaya, 1982: li) ali »resnična sodba (*true judgment*)« (Potter, 1977: 155). Beseda *pramā* se razlikuje od besede *apramā*, ki pomeni »neresnična sodba (*untrue judgment*)« (Potter, 1977: 154). Besedo *pramāṇa* tvorimo še s pripono 'lyut', ki je v »orodniku (*instrumental verbal affix, karaṇa*)«, kar je bistveno, ker sklon pripone določi pomensko obliko besede *pramāṇa*, ki tako pridobi pomen orodja in sredstva pravilnega merjenja, presojanja ali spoznavanja (Jhā, 1999: 101; NB i. 1.3).

resničnega predmeta – gre za videz, iluzijo vode, ki jo vzpostavlja »psevdo-pramāṇa (*pramāṇābhāsa*)« (Chattopadhyaya, 1982: liii).

Druga točka podčrta vez med pravilnim spoznanjem (spoznanjem s *pramāṇami*) in informiranim dejanjem, s čimer utemelji prakso kot kriterij pravilnosti spoznanja. Vātsyāyana pravi, da so le predmeti spoznani s sredstvi pravilnega spoznanja uporabni pri plodnih in učinkovitih dejanjih (NB i. 1.1). S sredstvi pravilnega spoznanja razločimo med realnimi in iluzornimi predmeti, med resnico in videzom na podlagi učinkovitosti spoznanega predmeta. Predmet se mora izkazati kot uporaben v izkustvenem smislu in služiti svojemu praktičnemu namenu.

2.1. Zaznavanje (*pratyakṣa*)

Zaznavanje (*pratyakṣa*) je najširše sprejeto sredstvo pravilnega spoznanja v staro-indijski epistemologiji in sodi v domeno čutno-izkustvenega spoznavanja. V besedi *pratyakṣa* je beseda *akṣa*, ki pomeni čutilo; sicer Gautama uporablja besedo *indriya*, ko govori o čutilih (i. 1.12). Beseda *pratyakṣa* pomeni tako rezultat zaznavanja (zaznavo) kakor tudi proces ali operacijo, ki vodi k temu rezultatu (zaznavanje) (Radakriṣṇan, 1965: 42).

Zaznavanje kot sredstvo pravilnega spoznanja priznavajo skoraj vse smeri indijske filozofije, čeprav ga ne razumejo vse enako. Nyāya-sūtra v tretjem poglavju polemizira s teorijo zaznavanja *sāṃkhya*, ki temelji na pojmi *puruṣa* (individualna zavest) in *prakṛti* (prasnov), pri čemer *naiyāyike* zagovarjajo, da je snovnih čutil pet, da so specializirani in narejeni iz petih materialnih elementov. Zaznavanje znotraj smeri *nyāya* sprva pomeni le čutno zaznavanje, vendar sčasoma pridobi pomen vsakršnega neposrednega spoznavanja s čutili ali brez njih (Radakriṣṇan, 1965: 42).

Zaznavanje je priznано kot najpomembnejše epistemološko sredstvo, na katerem so utemeljena preostala tri sredstva pravilnega spoznanja *nyāye*. Vātsyāyana poudari, da predmet spoznan z zaznavanjem (izkustvom), ne potrebuje dodatne potrditve (NB i. 1.3). Epistemološki ključ je v neposrednosti, ki jo omogoča zaznavanje, ta je merilo njegove zanesljivosti, ker beleži najvišjo stopnjo gotovosti za spoznavajočega.

Zaznavanje definira sutra i. 1.4, ki opredeli štiri kriterije, ki jim mora zadostiti pravilno zaznavanje:

- i. 1.4: Zaznavanje (*pratyakṣa*) je pravilno spoznanje, ko je rezultat neposrednega stika med čutilom in predmetom, ki ni pogojen z jezikom, je nespremenljiv in je natančno določen.

Prvi kriterij pravilnega zaznavanja je neposredni stik med čutili in predmeti (kar predstavlja osnovo *nyāyinega* empirizma in realizma). Bhāṣya tretjega poglavja pravi, da je zaznavanje 'malih in velikih predmetov' posledica neposrednega stika med 'svetlobnimi žarki, ki sevajo iz oči' (*raśmi*), in zunanjimi predmeti, kot v

primeru žarkov svetilke in osvetljenih predmetov (Gangopadhyaya, 1982; NB iii. 1.34). 'Žarkov, ki sevajo iz oči' ne moremo zaznati, na njihov obstoj (zgolj) sklepamo na podlagi fenomena obstrukcije (zaprtih oči, zidu), ki prepreči stik med žarki in zunanji predmeti (Jhā, 1999: NB iii. 1.34).

Vātsyāyanaova analogija med delovanjem oči in delovanjem svetilke meri na idejo, da predmetni svet ni projekcija zaznavne funkcije na svet. Čutila zgolj osvetlijo oziroma pokažejo predmete v svetu, ki so tam neodvisno od spoznavajočega. Sutra iii. 1.36 podčrta, da obstajajo tudi tisti predmeti, ki jih ne moremo zaznati, na primer 'žarki, ki sevajo iz oči', spodnji sloji zemljine skorje ali druga stran lune. Na takšne predmete lahko sklepamo; tudi sklepanje (*pramāṇa anumāna*) kot pravilno epistemološko sredstvo pokaže na predmete zunanjega sveta, tudi na tiste, ki čutilom niso dostopni⁸.

Sutra i. 1.9 uvršča čutila (*indriya*) med predmete pravilnega spoznanja (*prameya*). Nyāya-sūtra upošteva pet standardnih čutil – nos, jezik, oči, koža, ušesa –, ki jih uvršča med snovna čutila. Teorija petih čutil temelji na kozmologiji, ki uči, da je materialni svet sestavljen iz petih elementov (*bhūta*), ki so: zemlja (*prthivī*), voda (*ap*), ogenj (*tejas*), zrak (*vāyu*) in prazen prostor (*ākāśa*) (i. 1.13). Lastnosti materialnega sveta, ki jih čutila zaznavajo kot vonj, okus, barvo, dotik in zvok, so čutni predmeti (i. 1.14). Vsako čutilo je specializirano za določeno lastnost materialnega sveta in je pretežno sestavljeno iz tistega elementa, ki ga zaznava. Nos in voh povezujemo z zemljo, jezik in okus z vodo, oči in vid z ognjem, koža in dotik z zrakom ter ušesa in sluh z *ākāśo*.

Posebno mesto znotraj staroindijskih epistemologij zaznavanja zavzema pojem notranjega čuta (*manas*). Pri vsaki čutni zaznavi je soudeležen tudi notranji čut, ki »posreduje med zavestjo o sebi in čutili« (Radakrišnan, 1965: 44), med sebstvom in čutili. Nyāya-sūtra uvršča notranji čut med predmete pravilnega spoznanja (*prameya*). Definira ga sutra i. 1.16, ki pravi, da je notranji čut odsotnost simultanih zaznav. Fraza 'odsotnost simultanih zaznav' pomeni, da ne zaznavamo vseh predmetov hkrati, četudi so čutila v stiku z ustreznimi dražljaji. Če smo globoko zatopljeni v delo, ne slišimo vetra v krošnjah – takšna selekcija je znak notranjega čuta (Radakrišnan, 1965: 44). Notranji čut ima tudi pomen pozornosti (Milčinski 2003, 58). V trenutku, ko se vzpostavi stik med čutilom in predmetom, notranji čut s »svetlobno hitrostjo prispe do čutila« (Radakrišnan, 1965: 44), vendar je lahko v stiku le z enim čutilom naenkrat, zato ga Radakrišnan primerja z atomom. Atomski notranji čut za razliko od vseobsegajočega, ki bi bil lahko v stiku z več predmeti hkrati, pojasnjuje tudi »zaporedni značaj naših čutnih izkustev« (*Ibid.*).

Z notranjim čutom zaznavamo tudi »notranja stanja čustev, želj in spoznanj« (*Ibid.*), notranje predmete, ki so tradicionalnemu naboru snovnih petih čutil nedo-

⁸ Glej sklepanje vrste *sāmānyatodrṣṭa* (2.2).

stopni. Vātsyāyana razume notranji čut kot nesnovno čutilo⁹, ki lahko zaznava vse predmete, ne da bi bil obdarjen s tistimi lastnostmi, ki jih zaznava (NB i. 1.4). Z uvrstitvijo notranjega čuta med čutila, Vātsyāyana razširi množico predmetov zaznavnega (objektivnega) sveta, ki tako ne vključuje le predmetov zunanjega sveta (vrči, girlande), ampak vključuje tudi predmete notranjega sveta (čustva, želje, spoznanja). Realizem smeri *nyāya* je specifičen zaradi mesta, ki ga v njegovi epistemologiji zavzema notranji čut, s čimer ukinja tradicionalno ločnico med objektivnim in subjektivnim, pri kateri so objektivni predmeti zgolj tisti, ki pripadajo zunanjemu svetu. Kot pojasnjuje Radakrišnan (1965: 44–45): »Razlika med notranjim in zunanjim ni enaka razliki med subjektivnim in objektivnim, ker je želja, da pišemo po papirju toliko predmet neposrednega zaznavanja kot sam papir.« Vātsyāyana kot primer zaznavanja navede tudi jogijsko meditacijo, kjer jogi neposredno zazna sebstvo (NB i. 1.3).

Drugi kriterij zaznavanja v sutri i. 1.4 pravi, da pravilno zaznavanje predmetov ni pogojeno z jezikom oziroma z jezikovnimi reprezentacijami predmetov, s čimer začrta načelno razliko med predmeti čutno-zaznavnega sveta (drevo) in jezikovnimi predmeti (beseda »drevo«). Zaznavanje je unikatna spoznavna zmožnost, ki jo opredeljuje le stik med čutilom in predmetom. Na podlagi tega stika, ki ni odvisen od jezika (ali pismenosti spoznavajočega), Vātsyāyana trdi, da imajo zaznave deteta in odraslega človeka to skupno lastnost, da so v temelju enakovredne (NB 1.4). Oba vidita isto drevo, čeprav le odrasli pozna besedo zanj.

Tretji in četrti kriterij definicije zaznavanja zavarujeta *naiyāyike* pred naivnim realizmom, tj. pred tem, da bi vsakršen stik med čutilom in predmetom razumeli kot pravilno spoznavanje. Tretji kriterij pravi, da mora biti pravilno zaznavanje nespremenljivo povezano s predmetom, s čimer iz območja pravilnega zaznavanja izključi optične iluzije, kot je fatamorgana. Zaznavanje vode kot fatamorgane ni v skladu s standardnim zaznavanjem vode kot nosilke lastnosti, ki jih potrjujejo preostala čutila. Tudi četrti kriterij precizira obseg pravilnega zaznavanja in pravi, da mora biti zaznavanje natančno. Nejasne ali dvoumne zaznave, kot je zaznava oblaka v daljavi, za katerega ne moremo določiti, ali je oblak iz prahu ali je iz dima, ne prišteva med pravilne zaznave.

⁹ Kot nekakšen »šesti čut«.

2.2. Sklepanje (*anumāna*)

Pramāṇa anumāna tematizira spoznanje nespremenljivega (epistemološko recipročnega) razmerja med *probansom* (tistim, kar dokazuje) in *probandumom* (tistim, kar dokazujemo); tematizira spoznanje med vzrokom ali razlogom in posledico, med predmetom in njegovimi lastnostmi.

Sklepanje (*anumāna*) je sredstvo pravilnega spoznanja, ki sledi zaznavanju, kot preberemo v sutri i. 1.5:

i. 1.5: Sledi sklepanje (*anumāna*), ki je osnovano na predhodnem zaznavanju (*pratyakṣa*), in ki je treh vrst: *pūrvavat*, *śeṣavat* in *sāmānyatodṛṣṭa*.

Četudi je *pramāṇa anumāna* kot nauk o sklepanju tematsko blizu logiki v zahodnem pomenu, se od nje konceptualno razlikuje, ker *pramāṇa anumāna*, kot pove sutra i. 1.5, ni povsem odvezana od zaznavanja. Vātsyāyana opredeli sklepanje kot uporabo preverjenih *probansov* (*linga*) pri spoznavanju predmeta kot *probanduma* (Gangopadhyaya, 1982: 12; NB i. 1.3). Sklepanje temelji na »dokazovanju s pomočjo splošno priznanega oziroma potrjenega razloga« (Uršič, 1987: 207), ki ga najzanesljiveje potrdimo prav z zaznavanjem. Merilo resničnosti vzročnega razmerja, ki je lahko predmet sklepanja, ostaja neposredno zaznavanje odnosa med *probansom* in *probandumom*, med vzrokom in posledico, četudi se sklepanje lahko nanaša na stvari, ki jih ne moremo neposredno zaznati (premikanje sonca, 'žarki, ki sevajo iz oči'). Prednost sklepanja pred zaznavanjem je, da zaznavanje velja le za en čas (sedanjost), sklepanje pa velja za vse tri čase (preteklost, sedanjost, prihodnost) (NB i. 1.5). S sklepanjem lahko razlagamo preteklost in napovedujemo prihodnost, kar na neposredno izkustvo vezano zaznavanje ne omogoča.

Ključno vlogo pri utemeljitvi epistemološke veljavnosti sklepanja poleg zaznavanja zavzema tudi spomin (*smṛti*). Vātsyāyana poudari, da je predpogoj pravilnega sklepanja predhodno zaznavanje nespremenljivega odnosa med vzrokom in posledico, ki smo si ga tudi zapomnili, s poudarkom na zaznavanju in pomnjenju vzroka (*Ibid.*). Na podlagi zaznavanja in spominjanja povezave med vzrokom in posledico, ki mora biti nespremenljiva, lahko sklepamo na vzrok iz posledice, četudi vzroka ob neki priložnosti neposredno ne zaznavamo.

Aristotelska paradigma temelji na logični strukturi, na silogizmu, ki uporablja spremenljivke in daje pravilne ali formalno veljavne sklepe, ki veljajo ne glede na vsebino premis. Zgodnji *naiyāyike* vztrajajo pri z izkustvom preverjenih premisah, zato lahko kot končni cilj *nyāye* razumemo pridobivanje resničnih sklepov iz resničnih premis. Potter (1977: 183) opozarja, da bi shemo sklepanja, ki vsebuje neresnične premise, kot je 'vsi prašiči imajo krila', *naiyāyike* označili za navidezni argument (*nyāyābhāsa*), ki je narobe oblikovan in nesprejemljiv, ker se za njegovo vsebino že vnaprej ve, da je napačna v svetu, ki ga lahko (empirično) preverimo.

2.2.1. Dve različici treh vrst sklepanja v Nyāya-bhāṣyī

Sutra i. 1.5 našteje tri vrste sklepanja, ki se imenujejo *pūrvavat*, *śeṣavat* in *sāmānyatodṛṣṭa*. Vātsyāyana ponudi dve različni razlagi (I. krajša in II. daljša razlaga) treh vrst sklepanja. Hermann Jacobi (v Chattopadhyaya, 1982: xxxii–xxxiii) opozarja, da alternativni razlagi enakih terminov morda nakazujeta na spor ali neenotnost med *naiyāyikami* v času Vātsyāyane glede normativne razlage treh vrst sklepanja in Gautamovih suter na splošno. Velja opaziti tudi to, da si pri ilustraciji posameznih vrst sklepanja Vātsyāyana pogosto sposodi primere povezane s smerjo *vaiśeṣika*.

I. krajša razlaga

a) **Pūrvavat** je sklepanje iz vzroka na posledico, kot v primeru, ko vidimo oblake in sklepamo, da bo deževalo (NB i. 1.5).

b) **Śeṣavat** je sklepanje iz posledice na vzrok, kot v primeru, ko opazimo, da je tok reke hitrejši in struga bolj napolnjena, ter sklepamo, da je deževalo (*Ibid.*).

c) Sklepanje vrste **sāmānyatodṛṣṭa** velja, ko je razmerje med vzrokom in posledico nezaznavno, kot v primeru premikanja sonca (*Ibid.*). Na podlagi posameznih primerov, ko opazimo predmet na drugem mestu kot prej in ugotovimo, da se je predmet premaknil, lahko sklepamo, da se sonce premika, čeprav premikanja sonca ne moremo neposredno zaznati.

Jhā (1999: 153) nakaže, da gre pri *sāmānyatodṛṣṭi* za vrsto sklepanja, ki temelji na posplošitvi ali generalizaciji iz opaženih primerov, kjer na podlagi opaženih primerov sklepamo, da je tako tudi v drugih podobnih primerih.

II. daljša razlaga

a) Sklepanje vrste **pūrvavat**

Pūrvavat je vrsta sklepanja, ki temelji na predhodni zaznavi nespremenljivega razmerja med dvema predmetoma, ki smo si ga zapomnili (NB i. 1.5). Beseda *pūrva* pomeni 'prej' ali 'predhodno', na podlagi česar Jhā (1999: 154) imenuje sklepanje vrste *pūrvavat* 'sklepanje po predhodni zaznavi'. Nespremenljiva zveza med dvema predmetoma, ki smo jo zaznali in si jo tudi zapomnili, omogoča sklepanje iz enega predmeta na drugi predmet, tudi ko enega izmed obeh predmetov neposredno ne zaznavamo, kot v primeru sklepanja iz dima na ogenj (NB i. 1.5). Sklepanje iz dima na ogenj (ali iz ognja na dim) omogoča predhodno zaznavanje razmerja med ognjem in dimom, na primer pri netenju ognja v kuhinji.

Sklepanje *pūrvavat* v daljši razlagi združuje sklepanje *pūrvavat* (sklepanje iz vzroka na posledico) in sklepanje *śeṣavat* (sklepanje iz posledice na vzrok) iz prve krajše razlage. Govori o nespremenljivem odnosu med dvema predmetoma,

med vzrokom in posledico, na katerem temelji pravilnost sklepanja. Nespremenljivo, zaznano in zapomnjeno razmerje med vzrokom in posledico omogoča veljavno sklepanje iz vzroka na posledico, kakor tudi iz posledice na vzrok, četudi enega izmed obeh členov razmerja neposredno ne zaznavamo.

b) Sklepanje vrste *śeṣavat*

Beseda *śeṣavat* pomeni 'preostanek' (skt. *pariśeṣa*, ang. *reminder*, *residual*), zato to vrsto sklepanja imenujemo tudi sklepanje po eliminaciji. Pri sklepanju vrste *śeṣavat* predmetu odrečemo nekatere lastnosti, nekatere pa mu pripišemo (*Ibid.*). Vātsyāyana sklepanje po eliminaciji ponazori z umetelnim primerom iz staroindijske metafizike, ki uvrsti zvok v eno izmed šestih kategorij (*padārtha*), ki jih našteva zgodnja *vaiśeṣika*.¹⁰ S sklepanjem po eliminaciji pokaže, da je zvok atribut (*guṇa*), potem ko z argumenti eliminira preostalih pet kategorij (*dravya*, *karman*, *sāmānya*, *viśeṣa*, *samavāya*).

c) Sklepanje vrste *sāmānyatodṛṣṭa*

Sāmānyatodṛṣṭa je vrsta sklepanja, ki velja, ko je razmerje med *probansom* in *probandumom* nezaznavno (*Ibid.*). Na nezaznavni *probandum* sklepamo na podlagi podobnosti *probansa* z drugimi predmeti, kot v primeru sklepanja na obstoj sebstva na podlagi zaznavanja želje¹¹.

Bhāṣya sklepanje vrste *sāmānyatodṛṣṭa* ponazori s primerom, ki temelji na metafiziki, kot jo pozna *vaiśeṣika* (*Ibid.*). Željo tako kot *vaiśeṣika* uvrsti med attribute. Nadaljuje, da atributi vedno deležijo v substancah, kar sovpada z *vaiśeṣiko*, ki uči, da atributi ne morejo obstajati neodvisno od substanc. Na podlagi sorodnosti med željo in drugimi atributi sklepa, da mora tudi želja deležiti v substanci. Substanca, v kateri deleži želja, je sebstvo. Na podlagi poznanega razmerja, ki velja med atributi in substancami, lahko sklepamo na razmerje med željo in sebstvom, četudi je le-to (običajno) nezaznavno ali neopazno.

V kontekstu sklepanja *sāmānyatodṛṣṭa* je želja *probans*, ki dokazuje sebstvo kot *probandum*. Sklepanje je mogoče, ker lahko na neopaženi *probandum* sklepamo na podlagi »podobnosti *probansa* z nečim drugim«, kot se izrazi Vātsyāyana (*Ibid.*). Na sebstvo lahko sklepamo, ker ima želja podobne lastnosti kot drugi atributi, namreč, da deleži v substancah.

¹⁰ Šest *padārth*, ki jih priznava *vaiśeṣika*, je: substanca (*dravya*), atribut (*guṇa*), gibanje/dejanje (*karman*), občost (skt. *sāmānya*, ang. *universal*, *generality*), partikularnost (*viśeṣa*) in inherenca (*samavāya*) (NB i. 1.5; Gangopadhyaya, 1982: 18; Jhā, 1999: 154). Poznejši avtorji *vaiśeṣike* so k šesterici prišteli še sedmo kategorijo neobstoja (*abhāva*).

¹¹ Sebstvo, ki je eden izmed predmetov pravilnega spoznanja (*prameya*) *nyāye*, podrobneje opredeli sutra i. 1.10, ki pravi: »Želja (*icchā*), odpor (*dveṣa*), napor (*prayatna*), ugodje (*sukha*), bolečina (*duḥkha*) in spoznanje (*jñāna*) so znaki (*liṅga*) sebstva«.

2.3. Primerjanje (*upamāna*)

Nyāya-sūtra definira *upamāno* v sutri i. 1.6, ki pravi:

i. 1.6: Primerjanje (*upamāna*) je sredstvo pravilnega spoznanja predmeta, ki izvira iz podobnosti predmeta z drugim že znanim predmetom.

Primerjanje je pravilno spoznanje predmeta, ki temelji na prepoznavanju podobnosti med predmetom, ki bi ga radi spoznali, in dobro poznanim predmetom kot takrat, ko rečemo, da je govedo vrste tur¹² (*gavaya*) podobno kravi (NB i. 1.3; NB i. 1.6).

Zastavlja se vprašanje, ali je v tem primeru primerjanje samostojno spoznavno sredstvo, ker lahko razliko med turom in kravo spoznamo že zgolj na osnovi zaznavanja (NB i. 1.6). Vātsyāyana stopi v bran primerjanju kot samostojnemu sredstvu pravilnega spoznanja in doda, da je po Gautami funkcija primerjanja pravzaprav posredovanje znanja o relaciji med imenom predmeta in predmetom. S propozicijo 'tur je podoben kravi' lahko oseba, ki z zaznavanjem ugotovi, da je neka žival podobna kravi, spozna, da se žival, ki je podobna kravi, imenuje tur.

Vātsyāyana navede še en primer primerjanja, pri katerem se opre na nabiranje zdravilnih zelišč. Pravi: ko nabiralec spozna, da je *mudgaparṇī* podoben *mudgi*, *māṣaparṇī* pa *māṣi*, lahko razloči med zdravilnima rastlinama ter hkrati tudi spozna pravilna poimenovanja za rastlini (*Ibid.*).¹³ Če nabiralec pozna razliko med *mudgo* in *māṣo*, lahko razloči tudi med *mudgaparṇī* in *māṣaparṇī*, četudi ju poprej še ni videl. Vātsyāyana poudari, da se primerjanje mnogokrat izkaže kot uporabno v vsakodnevnem življenju.

Primerjanje med sredstva pravilnega spoznanja prištevajo tri smeri hindujske filozofije – *nyāya*, *mīmāṃsā* po Kumārili in Prabhākari ter pozna *vedānta*.

2.4 Pričevanje (*śabda*)

Beseda *śabda* pomeni zvok, glas, ton, nota in hrup, kot tudi beseda, ime in naziv (Macdonell 1929). Pomenski poudarek je na zvočnosti. *Śabda* v kontekstu sredstev pravilnega spoznanja označuje verodostojnost govorne besede, s poudarkom na verodostojnosti govorca. V ortodoksnih sistemih *pramāṇa śabda* vedno vključuje tudi avtoriteto Ved; spomnimo, da je vedsko izročilo izrazito ustno.

V prvem poglavju *pramāṇo* pričevanja opredeli sutra i. 1.7, ki se glasi:

i. 1.7: Pričevanje (*śabda*) je trditev verodostojne osebe (*āpta*).

¹² Tur je vrsta velikega divjega goveda brez kožne gube (podbradka), ki je po zunanjih in drugih značilnostih podobno kravam, ki so udomačena vrsta goveda.

¹³ *Mudgaparṇī* (*Vigna trilobata*) in *māṣaparṇī* (*Teramnus labialis*) sta rastlini ajurvedske medicine. *Mudga* in *māṣa* sta verjetno stročnici *Vigna radiata* in *Vigna mungo* uporabni v vsakodnevni prehrani.

Vātsyāyana poudari, da je verodostojna oseba oziroma zaupanja vreden tisti, ki ima neposredno spoznanje o predmetu in ki želi svoje spoznanje tudi deliti z drugimi (NB i. 1.7). Definicija verodostojne osebe, ki temelji na afirmaciji neposrednosti spoznanja, ne zajema nujno le tradicionalnih avtoritet, kot so vidci (*rṣi*) in plemstvo (*ārya*), temveč vsakogar, ki ima neposredno spoznanje o nečem. Vātsyāyana zavrača trditev, da je zaupanja vreden lahko zgolj tisti, ki je moder in plemenit, temveč poudarja, da so v določenih situacijah zaupanja vredni tudi tatovi in barbari, v kolikor so neposredno seznanjeni s predmetom (Jhā, 1999: 200; NB i. 1.7). V ospredju je ponovno neposrednost spoznanja in s tem zaznavanje kot epistemološko najzanesljivejše sredstvo pravičnega spoznanja, na podlagi česar lahko Vātsyāyana (implicitno) izpraša tudi (samoumevno) avtoriteto tradicionalnih pozicij moči, kot jih zasedata razreda plemstva in verskih voditeljev.

V drugem poglavju Vātsyāyana navede še eno lastnost, ki jo mora imeti verodostojna oseba; pravi, da mora biti sočutna do vseh živih bitij (NB ii. 1.68). Sočutnost razume kot zmožnost razumeti stisko nevednih in pripravljenost posredovati resnične informacije ali nasvete drugim.

Pričevanje priznavajo vse hindujske šole z izjemo *vaiśeṣike*, ki priznava le zaznavanje in sklepanje, vendar se teorije o pričevanju med hindujskimi sistemi prav tako razlikujejo, na primer med smermi *vedānta*, *mīmāṃsā* in *nyāya* (Radakriṣṇan, 1965: 383).

3. 0 nyāyi: pet členov sklepanja (*avayava*)

Logični nauk *nyāye* temelji v shemi petih členov sklepanja (*avayava*), ki so jo v 19. stoletju prvi evropski raziskovalci indijske logike poimenovali »indijski silogizem«. Sodobne raziskave kažejo, da pet členov sklepanja ne tvori silogizma in da jih ne moremo zrcalno preslikati v okvire aristotelske logike. Boljše rešitve ponuja sodobna simbolna logika; na primer Stanisław Schayer (2001: 106) shemo petih členov sklepanja razdeli na pravilo substitucije in pravilo separacije (osamitve, izključitve) naravne dedukcije. Izraz »indijski silogizem« se mestoma še uporablja, vendar s pripoznanjem, da gre za termin, ki je zaznamovan s prostorom svojega nastanka.

Kategorijo *avayava* opredeli sutra i. 1.32, ki našteje vseh pet členov sklepanja v pravilnem vrstnem redu:

i. 1.32: Členi sklepanja (*avayava*) so: teza (*pratijñā*), razlog / vzrok (*hetu*), primer (*udāharaṇa*), aplikacija (*upanaya*) in sklep (*nigamana*).

Šolski primer, ki se v literaturi o staroindijski logiki uporablja za analizo petih členov sklepanja, je primer o ognju na gori, ki ustreza tradicionalnemu didaktičnemu prikazu indijskega silogizma, kot so ga razvili orientalisti v 19. stoletju in prevzeli zgodovinarji staroindijske logike 20. stoletja (Shema 1).

<i>avayava</i>	člen sklepanja	Primer
<i>pratijñā</i>	teza, <i>probandum</i>	Na gori je ogenj.
<i>hetu</i>	razlog ali vzrok, <i>pro-bans</i>	Ker se vidi dim.
<i>udāharaṇa</i>	primer (+ <i>obči odnos</i>)	Kjer se vidi dim, tam je tudi ogenj, kot na primer v kuhinji.
<i>upanaya</i>	aplikacija	Tako je na tej gori.
<i>nigamana</i>	sklep	Na gori je ogenj, ker se vidi dim.

Shema 1: Pet členov sklepanja (pet *avayava*) s šolskim primerom 'o ognju na gori'.

Vendar se primera petih členov sklepanja v takšni obliki ne poslužujeta niti Gautama niti Vātsyāyana. Gautama na tem mestu ne uporablja primerov. Vātsyāyana navede dva primera, ki ju moramo brati skupaj: pozitivni in negativni primer o minljivosti zvoka¹⁴ (NB i. 1.39; Shema 2). Težava šolske sheme je, da prikaže le pozitivno (ali homogeno) različico veljavnega sklepanja, ker navede le pozitivni primer: 'kjer se vidi dim, tam je ogenj, kot na primer v kuhinji'. Za razumevanje strukture petih členov sklepanja moramo upoštevati še negativno (ali heteronomno) različico primera, ki se v svoji standardni različici glasi: 'kjer ni dima, ni ognja, kot na primer na jezeru'.

	Pozitivni primer	Negativni primer
<i>teza</i>	Zvok ni večn.	Zvok ni večn.
<i>razlog</i>	Ker je ustvarjen.	Ker je ustvarjen.
<i>primer</i>	Vrč je ustvarjen in ni večn.	Sebstvo ni ustvarjeno in je večno.
<i>aplikacija</i>	Zvok je ustvarjen.	Zvok ni ne ustvarjen.
<i>sklep</i>	Zvok ni večn, ker je ustvarjen.	Zvok ni večn, ker je ustvarjen.

Shema 2: Okrajšana različica Vātsyāyanovega standardnega primera 'o minljivosti zvoka'.

¹⁴ Polemika o naravi zvoka je klasični filozofski spor med *mīmāṃsakami* in *naiyāyikami* (Potter, 1977: 13; Colebrooke, 2001: 42). *Mīmāṃsake* zagovarjajo tezo, da je zvok večna substanca, ki se manifestira kot besede in hrup, na podlagi česar utemeljujejo večnost in avtoriteto Ved (Potter, 1977: 14). *Naiyāyike* zagovarjajo protitezo, kot prikazujeta primera, da zvok ni večn kot sebstvo, ampak je ustvarjen kot vrči in drugi takšni predmeti.

Razlog za uveljavitev šolskega primera o ognju in dimu lahko iščemo tudi v tem, da operira s predmeti empiričnega sveta in izraža fizikalno nujnost. Primer o minljivosti zvoka govori o atributih sebstva, ki je kategorija metafizike, ter potemtaka izraža metafizično razmerje in nujnost, pri čemer velja upoštevati, da zgodnji *naiyāyike* niso razlikovali med prvim in drugim.

Nauk o petih členih sklepanja ni izvorni avtorski prispevek *nyāye* k staroindijski teoriji racionalnosti, vendar so *naiyāyike* starejše sloje nauka o členih sklepanja iz različnih virov razdelali in razvili do te mere, da so se uveljavili kot avtoriteta na področju teorije sklepanja med staroindijskimi filozofskimi smermi. Eno prvih pisnih omemb petih členov najdemo v delu Caraka-saṃhitā (1. st. n. št.), ki ni priročnik o razpravljanju, temveč medicinsko besedilo (Matilal, 1998: 38–39).¹⁵ Matilal meni, da so v luči pomembnosti, ki ga je v staroindijski kulturi uživalo razpravljanje, v zbirke tematsko različnih besedil pogosto vstavljali poglavja o pravilnem razpravljanju; tako Caraka-saṃhitā verjetno beleži še nek starejši sloj nauka o petih členih sklepanja.

Staroindijska logika pozna tudi sheme z več ali manj členov sklepanja, kot jih naštevata Caraka-saṃhitā in sūtra i. 1.32. Bhāṣya navaja primer (neimenovanih) staroindijskih logikov, ki k osnovni petici prištevajo dodatnih pet členov. Ti so vedoželjnost (*jijñāsā*), dvom (*saṃśaya*), zaupanje v verodostojnost *pramāṇ* (*śakya-prāpti*), motiv (*prayojana*) in razkropitev dvoma (*saṃśaya-vyudāsa*) (Gangopadhyaya, 1982: 39; NB i. 1.32). Iz besedila ni mogoče zagotovo razbrati, na katero tradicijo se v tem odlomku sklicuje Vātsyāyana. Matilal (1977: 82) domneva, da meri na *sāṃkhyino* delo Yukti-dīpikā. Spisek desetih členov sklepanja najdemo tudi pri jainistu Bhadrabāhuju (4.–3. st. pr. n. št.), pri čemer Jhā opozarja, da se Bhadrabāhujova desетка ne prekriva z razširjenim spiskom členov sklepanja, ki ga ovrže Vātsyāyana (Bochenski, 2001: 125–126; Jhā, 1999: 356; NB i. 1.32). Bochenski (2001: 125) ugotavlja, da je shema petih členov sklepanja verjetno izšla iz shem, ki so vsebovale po deset členov sklepanja.

Uršič (1987: 209) poudari, da so sheme desetih členov močno odvisne od vsebine (intenzije) sklepanja, na podlagi česar jih težko pojmujejo kot formo sklepanja. Podobno trdi Vātsyāyana, ko argumentira, da dodatnih pet členov ne omogoča in ne privede do pravilnega spoznanja, ker nimajo dokazne moči (niso resnicotvorni) (NB i. 1.32). Dodatnih pet členov, ki jih zavrne Vātsyāyana, sodi k propedeutiki sklepanja, k pripravam na sklepanje, ne k neposrednemu logičnemu dokazovanju teze (Potter, 1977: 244; NB i. 1.32). Dodatni členi so uporabni pri oblikovanju tez in protitez ter pri razvijanju debate (NB i. 1.32). Navezujejo se na širši spoznavoslovni lok, ki ne zajema le sklepanja in dokazovanja. V tem kontekstu lahko trdimo, da je Gautaminih pet členov logičnih, ne epistemoloških, kot so epistemološki fenomeni dvoma, vedoželjnosti, zaupanja in motiva. V Nyāya-sūtri sta dvom

¹⁵ Caraka je staroindijski zdravnik, ki je bistveno prispeval k razvoju ajurvede.

(*saṃśaya*) in motiv (*prayojana*) samostojni kategoriji, ki sta prepoznani kot predpogoja za sklepanje (*nyāya*).

Budistični logiki smeri *yogācāra* (Dignāga) so spisek členov sklepanja skrčili na tri člene; izpustili so aplikacijo (*upanaya*) in sklep (*nigamana*). Pri tem je Dignāga prvi zarisal razloček med sklepanjem zase (*svārtham*, *svārtha-anumāna*) in sklepanjem za druge (*parārtham*, *parārtha-anumāna*) (Bochenski, 2001: 134; Schayer, 2001: 103; Ule, 1987: 35). Budistično sklepanje zase je skrženo na tri člene, sklepanje za druge ostaja sestavljeno iz petih klasičnih členov (Bochenski, 2001: 134). Schayer (2001: 103) enači *svārtha-anumāna* s procesom razmišljanja in *parārtha-anumāna* z lingvistično formuliranim sklepom za druge, pri čemer pripomni, da nobena izmed teh dveh vrst sklepanja ni prosta epistemoloških in metafizičnih spekulacij, kot bi od njiju terjala zahodna logika.

3.1. Pregled petih členov sklepanja

Nauk o petih členih sklepanja sodi v logični sklop *nyāye*, vendar do neke mere ostaja vpet v epistemologijo, ki temelji na nauku o *pramāṇah*. Vātsyāyana poudari, da je v popolno oblikovanih petih členih sklepanja prisotnih več sredstev pravičnega spoznanja, ki »sodelujejo pri doseganju cilja« (Gangopadhyaya, 1982: 439; NB i. 1.39), tj. pri doseganju spoznanja. Teza (*pratijñā*) temelji na pričevanju (*pramāṇa śabda*); vzrok ali razlog (*hetu*) temelji na sklepanju (*pramāṇa anumāna*); primer (*udāharaṇa*) temelji na zaznavanju (*pramāṇa pratyakṣa*); in aplikacija (*upanaya*) temelji na primerjanju (*pramāṇa upamāna*). Sklep (*nigamana*) demonstrira zmožnost vseh členov sklepanja (in sredstev pravičnega spoznanja), da se združijo v en osrednji stavek (Gangopadhyaya, 1982: 6; NB i. 1.1).

a) *Pratijñā*: teza

i. 1.33: Teza (*pratijñā*) navede *probandum*, ki naj bo dokazan (*sādhya-nirdeśa*).

Pratijñā je izjava ali teza, na primer stavek 'na gori je ogenj' ali stavek 'zvon ni večni', ki navede subjekt (gora, zvok), ki naj bo dokazan kot opredeljen s tistim predikatom (oganj, večnost), ki naj bo spoznan ali dokazan. Navede razmerje med subjektom (*pakṣa*) in predikatom (*sādhya*), po katerem določen subjekt opredeljuje določen predikat kot tisto, kar naj bo dokazano s shemo petih členov sklepanja.

b) *Hetu*: vzrok ali razlog

i. 1.34: Razlog ali vzrok (*hetu*) nazorno pokaže na enakost med tezo (*pratijñā*) in primerom (*udāharaṇa*);

i. 1.35: ali na neenakost med tezo (*pratijñā*) in primerom (*udāharaṇa*).

Vātsyāyana ponazori sutro i. 1.34 s stavkom 'zvon ni večni, ker je ustvarjen', ki ga moramo brati skupaj s tretjim členom sklepanja (*avayava udāharaṇa*), ki v svoji pozitivni različici pravi, da 'ustvarjene stvari, kot so vrči, niso večne'.

Vātsyāyana primerja lastnosti zvoka in lastnosti vrčev ter med njimi ugotovi podobnost.

Vātsyāyana ponazori sutro i. 1.35 z negativnim primerom 'zvek ni večn, ker je ustvarjen' in doda tretji člen sklepanja v njegovi negativni različici: »karkoli ni proizvedeno, je večn, na primer substance, kot je sebstvo« (Gangopadhyaya, 1982: 41; NB i. 1.36). Vātsyāyana ugotovi nepodobnost med lastnostmi zvoka in lastnostmi sebstva, ki ga prepozna kot večno substanco.

Hetu – 'ker je ustvarjen' – ostaja enak tako pri pozitivnem primeru kot pri negativnem primeru. Pól primera določa odnos med lastnostmi subjekta teze (zvok ni večn) ter subjektov pozitivnega in negativnega tretjega člena (vrč ni večn; sebstvo je večn). Pri pozitivnem primeru, ki ga imenujemo tudi homogeni primer, zvoku pripišemo lastnost minljivosti, ker deli skupne lastnosti z drugimi ustvarjenimi predmeti, kot so vrči. Pri negativnem primeru zvoku pripišemo lastnost minljivosti, ker ne deli skupnih lastnosti z drugimi večnimi predmeti kot na primer s sebstvom, zato negativni primer imenujemo tudi heteronomni primer. Pri heteronomnem primeru sebstvu pripišemo lastnost večnosti, ki je nasprotna minljivosti. Lastnosti pozitivnega in negativnega primera, vrčev in sebstva sta kontradiktorni.

c) Udāharaṇa: primer (in obči odnos)

i. 1.36: Primer (*udāharaṇa*) je splošno sprejeto dejstvo (*dṛṣṭānta*), ki ima enake lastnosti, kot jih ima subjekt teze (*pratijñā*);

i. 1.37: ali splošno sprejeto dejstvo, ki nima enakih lastnosti, kot jih ima subjekt teze.

Primer (*avayava udāharaṇa*), ki temelji na najpomembnejšem sredstvu pravilnega spoznanja, na zaznavanju, navede splošno sprejeto in potrjeno dejstvo, ki ima enak ali neenak odnos med subjektom in predikatom kot teza (*pratijñā*). Tretji člen pri sklepanju o ne-večnosti zvoka pri homogenem primeru pokaže na enakost med lastnostmi zvoka in vrčev, pri heteronomnem primeru pa pokaže na neenakost med lastnostmi zvoka in sebstva.

Pravilni primer ima (vsaj) dve lastnosti, ki si jih deli s subjektom teze; eno izmed lastnosti subjekta teze dokazujemo, drugo poznamo (Jhā, 1999: 425). Pri homogeni različici dokazujemo, da ima zvok lastnost ustvarjenosti na podlagi poznavanja tega, da imajo vrči lastnosti ustvarjenosti in ne-večnosti. Pri heteronomni različici dokazujemo, da zvok nima lastnosti večnosti na podlagi poznavanja tega, da ima sebstvo lastnosti ne-ustvarjenosti in večnosti.

Tretji člen je požel veliko zanimanja pri zahodnih logikih in je ključen za razumevanje polemik, ki so se razvile pri razumevanju indijskega silogizma skozi prizmo aristotelske logike. Prvi analitiki indijske logike so ugotovili, da *udāharaṇa* strukturno ustreza višji premisi (*praemissa maior*), ki navede obči odnos v aristo-

telskemu silogizmu, kar jih je spodbudilo k spraševanju o tem, ali tudi *udāharāṇa* vsebuje obči odnos (*vyāpti*), in če ga, na kakšen način je izražen.

Homogeni primer lahko razčlenimo na dvojce: na 'zvok ni večen, ker je tako kot lončena posoda ustvarjen' in na »tihi« obči odnos 'vse, kar je ustvarjeno, ni večno'. Za tretji člen se zdi, da vsaj implicitno navede obči odnos, vsekakor pa eksplisitno vztraja pri navedbi konkretnega pozitivnega in negativnega primera (implicitnega) 'občega odnosa', ki ga lahko (empirično) preverimo.

Korak v konkretno je znotraj Aristotelove logike rodov in vrst prepovedan. Višja premisa kategorično ne navaja konkretnih primerov, ampak od njih abstrahira, na podlagi česar si zagotavlja splošnost in nujnost, ki sta merilo formalne logične resničnosti in veljavnosti. Aristotelska logika označuje posamezno z uporabo spremenljivk. Shema petih členov nas zato postavlja pred vprašanje, na kakšen način je veljavna. Po aristotelškem prepričanju veljavnost sklepanja izhaja iz generalizacije, iz občega zakona, na podlagi katerega sklepamo na posledice, na posamezno – takšno je tradicionalno pojmovanje dedukcije. *Naiyāyike* vztrajajo na konkretnih primerih in so tako s shemo petih členov bližje formi sklepanja s posameznega na posamezno, kar jih po mnenju nekaterih približa indukciji in kritiki dedukcije, kot ju na primer poznamo pri Johnu Stuartu Millu.

Gautama in Vātsyāyana sheme petih členov sklepanja najverjetneje nista razumela kot vključujoče obči zakon na način, kot ga pojmuje aristotelska logika. Pojem *vyāpti*, ki pomeni prežemanje (*pervasion*) in se enači z občim odnosom, mestoma tudi z zakonom, se je v indijski logiki uveljavil šele v 7. st. n. št., najprej pri jainistu Pātrasvāminu in *mīmāṃsaki* Kumārili (Bochenski, 2001: 140). *Vyāpti* v kontekstu primera o ognju na gori pomeni, da se dim in ogenj 'prežemata' oziroma da sta dim in ogenj nerazdružljivo povezana.

d) Upanaya: aplikacija

i. 1.38: Aplikacija (*upanaya*) zatrdi tezo (*pratijñā*) kot enako ali neenako primeru (*udāharāṇa*).

Avayava upanaya naveže tretji člen sklepanja na tezo sklepanja. *Upanaya* pri homogeni različici primera pove, da ima zvok, ki je subjekt teze, enake lastnosti kot vrči, ki so subjekt primera, tj. da je ustvarjen in minljiv. *Upanaya* pri heteronomni različici primera pove, da subjekt teze (zvok) ni podoben subjektu primera (sebstvu).

e) Nigamana: sklep

i. 1.39: Sklep zatrdi tezo (*pratijñā*) na podlagi razloga ali vzroka (*hetu*).

Nigamana združi člene sklepanja in sredstva pravilnega spoznanja v pravilni sklep ter pokaže na povezanost med njimi, ki bi sicer ostala neznana (NB i. 1.39). Vātsyāyana razume sklep kot konvergenco teze, vzroka / razloga, primera in apli-

kacije v koherentno enoto, pri čemer konvergenca členov pomeni, da so ti učinkoviti in medsebojno odvisni (Gangopadhyaya, 1982: 45; NB i. 1.39).

4. Posredni dokaz (*tarka*)

Posredni dokaz (*tarka*) je osma kategorija *nyāye*. Opredeli ga sutra i. 1.40:

i. 1.40: Ko 'prava narava' predmeta ni povsem znana, uporabimo argument, ki nakaže 'pravo naravo' predmeta (in nezaželenost ali absurdnost protiarmenta).

Pri posrednem dokazu vrste *tarka* izhajamo iz dvoma, ki se poraja, ko smo soočeni z dvema različnima (oziroma kontradiktornima) trditvama o lastnostih predmeta, ki ga želimo podrobneje spoznati in določiti njegovo 'pravo naravo', bistvo ali specifične lastnosti. Pri *tarki* soočimo tezo in protitezo o lastnostih predmeta in sprejmemo tisto, ki jo lahko bolje podkrepimo z argumentiranimi razlogi (NB i. 1.40). Proces, ki se začne z dvomom in nadaljuje s *tarko*, se zaključi z dokazom (*nirṇaya*), ki je deveta kategorija *nyāye* in pomeni določitev lastnosti predmeta, o katerih se nam je porajal dvom, s postavitvijo teze in ovržbo protiteze. Kategorija *nirṇaya* nima enakega epistemološkega statusa kot *nigamana*, ki je sklepni člen sheme petih členov sklepanja.

V kolikor razpolagamo z dvema kontradiktornima izjavama, v skladu s *tertium non datur* sprejetje ene izmed njih postavi drugo kot nemožno ali absurdno, kar približa *tarko* posrednemu dokazu, znanemu kot *reductio ad absurdum* (Matilal, 1991: 79).

Vātsyāyana *tarko* ponazori s primerom dveh kontradiktornih izjav o lastnostih sebstva, pri čemer želi določiti, ali je sebstvo večno, ali pa ima svoj začetek, kar bi pomenilo, da je ustvarjeno. Na osnovi ideje o krogotoku vnovičnih rojstev, ki temelji na ideji karme in možnosti končne osvoboditve, dokazuje tezo, da je sebstvo večno. Karma in osvoboditev sta mogoči le, v kolikor sebstvo prehaja iz telesa v telo, kar omogoča, da je deležno učinkov svojih preteklih dejanj. Tovrstna 'mobilnost' sebstva ni združljiva z idejo, da ima sebstvo svoj začetek (in konec), ki tako kot ideja postane nezaželena oziroma absurdna.

Čeprav je posredni dokaz sprejet kot postopek pravilne razprave in ustreza normi racionalnega, Vātsyāyana opozarja, da *tarka* ne omogoča enako gotovega spoznanja kot sredstva pravilnega spoznanja, temveč služi zgolj kot njihova podpora in usmerjevalec (NB i. 1.40). Posredni dokaz ne dokaže teze ali protiteze, pomaga ju zgolj oblikovati in zagovarjati. Pri posrednem dokazu argumenta ni potrebno podkrepiti z empiričnim evidencami, zaradi česar posredni dokaz v skladu z empirističnimi zavezami epistemologije *naiyāyik* ne more imeti enakega statusa kot sredstva pravilnega spoznanja ali pet členov sklepanja, ki svojo veljavo črpajo iz empirično preverljivih primerov (Matilal, 1991: 79). Nekateri zato *tarko* razu-

mejo kot hipotezo, ki jo dokažemo šele z empiričnim spoznanjem, ki ga omogočajo sredstva pravilnega spoznanja. To, da *naiyāyike tarke* ne prištevajo med sredstva pravilnega spoznanja, je deležno kritike predvsem pri zgodnjih in modernih jainistih (*Ibid.*).

5. Zaključek

Filozofski sistem staroindijske racionalistične smeri *nyāya* se je razvil iz priročnikov za razpravljanje, ki sestavljajo pomemben del izobrazbe in literature staroindijskih učenjakov, od katerih se je zahtevalo, da so poučeni v različnih tehnikah razpravljanja. Iz klasifikacij pravilnih in nepravilnih postopkov v razpravi, ki jih vzporejamo z artikulacijo razlike med pravilnim in nepravilnim argumentiranjem, se je razvila staroindijska logika. Izmed ortodoksnih hindujskih smeri se je *nyāya* uveljavila kot avtoriteta na področju pravilnega razpravljanja in argumentiranja, kar izpričujejo tudi njene temeljne kategorije, čeprav nauk *nyāye* sega tudi k drugim temam. Najpomembnejša izmed njih je teorija sredstev pravilnega spoznanja (*pramāṇa*), ki tvori epistemologijo *nyāye*. *Nyāya-sūtra* vsebuje tudi nauk o osvoboditvi (*apavarga*), ki ga nekateri zaradi njegovih metafizičnih zavez razumejo kot interpolacijo v izvirno sekularno jedro nauka.

Šele Vācaspati Miśra I. z zagovorom boga kot avtorja razodetih Ved, s čimer utemeljuje večvrednost brahmanskih doktrin nad deli budistov in jainistov, ki beležijo izvor v človeku, izpelje teistično osnovo nauka zgodnje *nyāye* (Chattopadhyaya, 1982: xxxiv–xxxv). *Nyāya-sūtra* in *Bhāṣya* ne preiskujeta razmerja med bogom in Vedami, zato Chattopadhyaya, indijski marksistični filozof, ki je napisal uvodno študijo k Gangopadhyayovem prevodu *Nyāya-sūtre*, v kateri podčrta sekularno jedro nauka *nyāye*, trdi, da Vācaspatijev teizem predstavlja pomemben vsebinski dodatek k originalnemu jedru nauka, kar je potrebno upoštevati tudi pri vrednotenju nepristranskosti Vācaspatijeve kodifikacije sistema.

Nyāya-sūtra zastavi svojo definicijo razprave (*vāda*), ki vodi k pravilnemu spoznanju in jo lahko razumemo kot osnovni obrazec pravilnega postopanja v racionalnem diskurzu, na kategorijah sredstev pravilnega spoznanja, shemi petih členov sklepanja in posrednem dokazu; na epistemoloških in logičnih kategorijah. Identificira tudi nepravilne oblike razpravljanja, pri čemer je najnižje prerekanje, kjer razprava ne poteka med artikulirano tezo in protitezo, siceršnjim izhodiščem filozofske razprave. Nepravilne oblike razpravljanja zaznamujejo tudi triki, zavažanja in navidezni argumenti; peto poglavje, ki bi ga veljalo podrobneje preučiti, ponuja (filigranski) spisek štiriindvajsetih vrst neveljavnih analogij (*jāti*) in dva-indvajset vrst porazov v debati.

Sredstva pravilnega spoznanja so temeljni staroindijski epistemološki pojmi, ki jih *nyāya* razume kot neposredno navezane na predmetni svet, s poudarkom na praksi oziroma izkustvu kot končnemu arbitru pravilnega spoznanja. *Nyāya* pri-

znava štiri sredstva pravilnega spoznanja – zaznavanje, sklepanje, primerjanje in pričevanje –, izmed katerih ima zaznavanje najvišjo stopnjo epistemološke gotovosti na podlagi neposrednosti spoznanja, ki ga omogoča. Kot se pri svoji razlagi zaznavanja izrazi Ule (2001: 229): »Prav prisotnost predmeta zaznave ob aktu zaznavanja je izjemna prednost zaznave pred drugimi izvori spoznanja, je tisto, kar jo napravi za *spoznavni vir par excellence*.« Po Vātsyāyāni pravilno zaznavanje ne potrebuje dodatne verifikacije – z zaznavanjem se epistemološka pot, ki se prične s pričevanjem ter nadaljuje s sklepanjem, zaključi (NB i. 1.3).

Definicija zaznavanja v sutri i. 1.4 opredeli zaznavanje kot neposredni stik med čutilom in predmetom, ki ni pogojen z jezikom, je nespremenljiv ter je natančno določen. Prvi kriterij utrdi realizem *nyāye* z razumevanjem zaznavanja kot 'razsvetljevanja' predmetnega sveta; pri čemer Vātsyāyāna, ko prišteje notranji čut med čutila, razširi množico spoznavnih predmetov s predmeti notranjega sveta, kot so čustva, želje in spoznanja. Drugi kriterij definira zaznavanje kot samostojno spoznavno operacijo, ki ni odvisna od jezika, k čemur lahko dodamo, da ni odvisna niti od starosti, izobrazbe ali družbenega statusa zaznavajočega. Vātsyāyāna postavi enačaj med zaznavanjem otroka in odraslega človeka; postavi pa tudi enačaj med pričevanjem različnih družbenih skupin, v kolikor so neposredno seznanjene z nekim predmetom. Tretji in četrti kriterij precizirata pravilno zaznavanje z določili nespremenljivosti in natančnosti; pravilno zaznavanje je jasno določeno in konsistentno skozi čas, lastnosti zaznanega predmeta pa potrjujejo različna čutila. Vātsyāyāna opredeli videnje privida kot nepravilno zaznavanje, ker ga ne potrjuje izkustvo drugih čutil.

Četudi zaznavanje zavzema privilegirano mesto znotraj *nyāyine* epistemologije, je vsako izmed štirih sredstev pravilnega spoznanja izvirna in samostojna spoznavna zmožnost. Prednost sklepanja pred zaznavanjem je, da omogoča spoznanje tudi tistih predmetov, ki so zaznavanju nedostopni.

Sklepanje kot sredstvo pravilnega spoznanja tematizira spoznanje odnosa med dvema predmetoma, ki ga lahko razumemo kot odnos med vzrokom in posledico. *Nyāya-sūtra* izpostavi vrsti sklepanj *pūrvavat* in *śeṣavat*, ki ju na podlagi Vātsyāyanovih primerov lahko interpretiramo kot dedukcijo in indukcijo klasične logike, kot sklepanji iz vzroka na posledico (*pūrvavat*) ter obratno iz posledice na vzrok (*śeṣavat*). Vendar ostaja vprašanje, na kakšen način so *naiyāyike* pojmovali vzročnost (v različnih časovnih obdobjih); podobno kot starogrški ali novoveški filozofi tudi *naiyāyike* niso razlikovali med vzroki in razlogi, med redom stvari in redom idej, kot je to značilno za sodobno epistemologijo in logiko. Zgodnji *naiyāyike* zaradi poudarka na zaznavanju neresničnih premis ne dopuščajo kot legitimnih členov sklepanja in ostajajo dosledni empiristi; tudi pri sklepanju so naperjeni na izkustveni svet, na vzročne odnose, ki jih razumejo kot nespremenljivo in izkustveno preverljivo 'prežemanje' (*vyāpti*) med dvema predmetoma spoznanja.

Z vztrajanjem na izkustvenem nadaljujejo tudi pri petih členih sklepanja, ki sami po sebi niso sredstvo pravilnega spoznanja, a veljajo za legitimno postopanje v argumentirani razpravi, pri čemer so ključnega pomena tudi sredstva pravilnega spoznanja. Med zahodnimi raziskovalci staroindijske logike je največ zanimanja požel tretji člen, tj. primer (*udāharaṇa*), ki navaja preverljivo enak odnos med subjektom in predikatom, kot je tisti, ki ga želimo dokazati. Zaradi vztrajanja na navajanju primerov se shema petih členov sklepanja konceptualno razlikuje od aristotelskega silogizma, ki temelji na klasični dedukciji in abstrahira od konkretnega. Zastavlja se vprašanje, na kakšen način tretji člen vsebuje obči odnos, ki ga implicitno izraža. Nekateri menijo, da je pet členov sklepanja blizu Millovemu pojmovanju indukcije, ki veljavnost občih odnosov izpeljuje iz mnoštva posamičnih primerov.

Tretji element definicije pravilne razprave je posredni dokaz, ki je priznan kot veljavno postopanje v razpravi, čeprav je odvezan od izkustvene verifikacije pravilnosti svojih zaključkov. Zaradi tega ne nosi enake epistemološke veljave kot sredstva pravilnega spoznanja ali pet členov sklepanja, ampak služi zgolj kot njihov usmerjevalec. Kategorija *nirṇaya* kot sklep posrednega dokazovanja nima enakega epistemološkega statusa kot *nigamana*, tj. sklepni člen sheme petih členov sklepanja, kar ponovno podčrta izkustveno osnovo pravilnega spoznanja, ki ga utemeljuje *nyāya*.

V staroindijski tradiciji velja razpravljanje za prednostno obliko racionalnosti. Nyāyina definicija pravilne razprave je osnovana na epistemoloških in logičnih kategorijah, pri čemer je sredstvom pravilnega spoznanja in shemi petih členov sklepanja, ki temeljita na izkustvu, priznana višja epistemološka vrednost kot posrednemu dokazu, ki temelji zgolj na pravilni argumentaciji brez izkustvene potrditve. Po tem se paradigma staroindijske logike tudi razlikuje od evropske, ki že od Aristotela naprej abstrahira od izkustva. Po mnenju nekaterih je logika *nyāye* bližje induktivnim metodam, ki temeljijo na izkustvu in primerih, in je torej bližje metodam znanosti. Šele pogled v obdobje nove *nyāye* in k budističnim logikom ponudi vprašanja v navezavi na razvoj formalizacije logičnih zakonov indijske paradigme, ki bi jo veljalo preučiti s stališča opuščanja primera v shemah členov sklepanja in razvoja pojma *vyāpti*.

Za epistemologijo *nyāye* lahko konec koncev trdimo, da je vse spoznanje oblika razširjene zaznave, ker je spoznanje predmet notranjega čuta, tj. stika uma oziroma zavesti s predmetom. Takšna optika se razlikuje od tiste, ki pravi, da je spoznanje nekaj načelno različnega od zaznave, da na primer sodi v čisto miselno domeno. Posredno nas napetost med spoznavanjem kot zaznavanjem in čistim mišljenjem opomni na pomen skeptične misli, na primer budistične, ki postavlja pod vprašaj obe poziciji in išče vmesno pot med njima.

Main Categories of the Indian Philosophical School Nyāya

The paper defines the three categories (together with their respective sub-themes) of the classical Hindu school of philosophy (*darsana*) *nyāya*, namely the instruments of valid knowledge (*pramāṇa*), factors of inference (*avayava*), and hypothetical reasoning (*tarka*), as they are defined in the Nyāya-sūtra and explained by Vātsyāyana in his work Nyāya-bhāṣya. By this, it highlights the main epistemological and logical concepts of the school in the early stage of its development. The starting point is the definition of a correct discussion (*vāda*) as defined by the Nyāya-sūtra that determines four instruments of valid knowledge, five factors of inference, and hypothetical reasoning as components of a valid debate and argumentation. The paper points to the empirical basis of the epistemology and logic of *nyāya* that stems from perception and requires the use of examples.

Keywords: *nyāya*, Nyāya-sūtra, Indian philosophy, Indian logic, Indian epistemology

Literatura

Bajželj, A. (2013). »Na kraju spoznavanja: premislek o naravi izrednih spoznavnih načinov v indijskih filozofijah«. V Vörös, S. (ur.), *Mistika in misel, Poligrafi*, 18 (71/72), str. 157–176.

Bochenski, I. M. (2001). »The Indian Variety of Logic (1956)«. V Ganeri, J. (ur.), *Indian Logic: A Reader*, Richmond, Surrey: Curzon, str. 117–150.

Chattopadhyaya, D. (1982). »Introduction«. V Gangopadhyaya, M. (ur.), *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*, Calcutta: Indian Studies, str. xxv–xc.

Colebrooke, H. T. (2001). »The Philosophy of the Hindus: On the Nyāya and Vaiśeṣika Systems (1824)«. Ganeri, J. (ur.), *Indian Logic: A Reader*, Richmond, Surrey: Curzon, str. 26–58.

Ganeri, J. (2001). *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. London, New York: Routledge.

Gangopadhyaya, M. (1982). *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*. Calcutta: Indian Studies.

Jhā, G. (1999). *Nyāya-sūtras of Gauṭama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara, The Vol. I–IV*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Macdonell, A. A. (1893). *A Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. London: Longmans, Green.

Dostopno na: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/> [Zadnji dostop 23. 11. 2018]

Macdonell, A. A. (1929). A practical Sanskrit dictionary with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout. London: Oxford University Press.

Dostopno na: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/macdonell/> [Zadnji dostop 23. 11. 2018]

Matilal, B. K. (1977). *Nyāya-Vaiśeṣika*. V Gonda, J. (ur.), *A History of Indian Literature, Vol. VI.*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, str. 53–126.

Matilal, B. K. (1991). *Perception*. New York: Oxford University Press.

Matilal, B. K. (1998). *The Character of Logic in India*. Ganeri, J. in Heeraman, T. (ur.), Albany: State University of New York Press.

Milčinski, M. (2003). *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Nehru, D. (1956). *Odkritje Indije*. Ljubljana: DZS.

Potter, K. H. (1977). »Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika«. V Potter, K. H. (ur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass, str. 1–208.

Radakrišnan, S. (1965). *Indijska filozofija, II. knjiga*. Beograd: Nolit.

Schayer, S. (2001). »On the Method of Research into Nyāya (1932–3)«. V Ganeri, J. (ur.), *Indian Logic: A Reader*, Richmond, Surrey: Curzon, str. 102–109.

Sruk, V. (1995). *Filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ule, A. (2001). *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Ule, A. (2004). »O budistični logiki«. *Azijske in afriške študije*, 8 (3), str. 1–25.

Ule, A. (1987). »O savremeni interpretaciji budistične logike«. *Kulture Istoka: časopis za filozofiju, književnost i umetnost Istoka*, 4 (14), str. 34–39.

Uršič, M. (1987). »Logični sklep anumana v indijskem sistemu nyaya in primerjava z grško logiko«. V Uršič, M., *Matrice logosa*, Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 301–319.

Veljačić, Č. (1978). *Razmeđa azijskih filozofija, II. knjiga*. Zagreb: Liber.

Borut Ošlaj

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Evtanazija – kritične pripombe in predlogi

V uvodu študije bo v povezavi s problemom evtanazije na kratko predstavljen in ovrednoten spremenjen značaj določenega dela sodobne filozofije. V nadaljevanju bo sledilo kritično soočenje z aktualnim primerom argumentacije pro-evtanazija. V drugem delu študije bo najprej govora o dveh spornih in še vedno prevladujočih odgovorih na vprašanje, kako se odzvati na problem dolgotrajnega, nesmiselnega umiranja. V nadaljevanju bodo predstavljeni nekateri vidiki in širši družbeni učinki, ki bi jih s seboj lahko prinesla pravna dopustnost evtanazije. Zadnji del prinaša kratko predstavitev novega predloga t. i. tretje poti.

Ključne besede: evtanazija, filozofija, pomoč pri umiranju, tretja pot

Tudi za filozofijo danes velja, da ni več to, kar je včasih bila. Če ni več to, kar je bila v slabem, je to gotovo sprememba na bolje (denimo nezaupnica tradicionalno metafizični misli); če ni več to, kar je bila v dobrem, je to slabo in razlog za upravičeno zaskrbljenost. S slednjim mislim na postopno opuščanje in izgubljanje kriterijev razločnosti, jasnosti in celovite kritičnosti v nekaterih filozofskih krogih. Misliti celostno, tj. upoštevati vse relevantne ravni in različne elemente, ki jih nek problem zadeva, izostriti številne pomenske razločke med elementi in konteksti (distinktivno mišljenje) ter pri tem slediti jasnosti, razumljivosti in prepričljivosti, končno ne pomeni nič drugega kot misliti kritično. Tovrstna kritičnost, ki ji je pred več kot 300 leti pot utirala racionalistična filozofija z zahtevo po *clara et distincta perceptio*, je že nekaj časa na čedalje večji preizkušnji. Ko filozofija izgubi svojo natančnost, jasnost in distinktivnost, ne izgubi le pravice do pridevnika kritična, temveč hkrati s to izgubo tudi dokončno preneha biti filozofija. Če naj torej še naprej upraviči status temeljnega mišljenja na eni in po možnosti tudi konstruktiven družbeni vpliv na drugi strani, mora filozofija ne le brezpogojno vztrajati pri svoji kritičnosti, temveč je slednjo hkrati dolžna tudi kompleksnosti sodobnega časa primerno poglobljati. V jeziku sodobne popularne kulture bi lahko filozofijo, ki naj upraviči pričakovane visoke standarde, opredelili kot mišljenje v HD for-

matu; filozofija je mišljenje visoke ločljivosti, je mišljenje, ki nek problem izostri do te mere, da omogoči njegovo natančno, razločno in celovito (raz)umevanje. Jasno in razločno mora torej misliti številne razlike in njihove razločke z vidika tiste celovitosti, katere aktualni ali potencialni deli te razlike in njihovi razločki so. Kritičnost in visoka ločljivost se pri tem vzajemno dopolnjujeta in pojasnjujeta. Ker kritičnost temelji na razlikah (gr. *krinein* = ločiti, razlikovati) in na možnostih njihove celostne presoje (gr. *krisis* = presoja, odločitev), kritična presoja torej ne omogoča le razumevanje razlik v njihovih razlikah in razločkih, temveč slednje hkrati tudi nadgrajuje s presojo in umevanjem njihovih celovitejših kontekstov veljavnosti in uporabnosti. Na ta način postane vednost o njih, postane natančna, jasna in ostra do te mere, kolikor nam pač spoznavne zmožnosti in naša pripravljenost ter sposobnost, da se jih poslužujemo, to dopuščajo.

Zahteva po visoki ločljivosti mišljenja pa specifičnega truda ne zahteva le od njegovega avtorja, temveč tudi od poslušalca oz. bralca. Čudežna HD-očala, ki bi bralcu kritičnih tekstov visoke ločljivosti brez vložnega osebnega napora omogočala neposredno uzrtje ostre in natančne teoretske slike obravnavanega problema, žal ne obstajajo. S stališča možnosti širše priljubljenosti filozofije to pomeni, da s potencialnim naraščanjem stopnje visoke ločljivosti filozofskih tekstov ne narašča tudi njena atraktivnost in posledično tudi ne število bralcev tovrstnih tekstov. Stanje na področju filozofije je torej diametralno nasprotno tistemu v sodobnih video tehnologijah, kjer z naraščanjem visoke ločljivosti hkrati in nujno raste tudi atraktivnost najsodobnejših video-proizvodov. Razumljivo, saj video tehnologije omogočajo neposredno zaznavo ostre in jasne slike brez truda; kar za mišljenje, zlasti tisto, ki želi biti kritično, seveda ne velja. Če si sodobni filozof želi hitro odzivnost njegovih tekstov, se kritičnega, visokoločljivostnega mišljenja verjetno ne bo posluževal, četudi bi se ga glede na njegove sposobnosti nemara lahko. Prav zato, včasih pa žal tudi zaradi lastnih omejenih zmožnosti, se danes ne tako redki akademsko izobraženi filozofi kritičnega mišljenja ne poslužujejo v zadostni meri. Čemu le, če pa je s površnostjo, poenostavljanjem in iskanjem splošne všečnosti mogoče iztržiti več javne pozornosti in v družbi hitreje doseči ta ali oni cilj. V posameznih primerih filozofija na ta način postaja čedalje bolj nesmiselna in končno tudi neha obstajati kot kritično mišljenje.

Bodimo konkretnjši. V zadnjem času je čedalje večje pozornosti deležen problem evtanazije.¹ Ne bomo tvegali preveč, če takoj dodamo, da bo najširši družbeni interes za možnost pravne regulacije usmrtilve neozdravljivo bolnih in trpečih pacientov s časom verjetno le še pridobival na teži. V tem kontekstu ne prese- neča, da se problema evtanazije loteva tudi čedalje večje število filozofov po sve- tu in doma. In prav je tako, saj sta prav filozofija in njena najstarejša in verjetno tudi najpomembnejša disciplina etika kot prvi poklicani, da smiselno formulirata

¹ S pojmom evtanazije praviloma mislimo aktivno usmrtilve brezupno bolnega in trpečega pacienta, ki je oz. naj bi bila motivirana s sočutjem in spoštovanjem njegove avtonomije.

jedro problema in nanj ponudita celoviti in kritični odgovor. Žal pa zaradi prej navedenih razlogov, deloma pa tudi zaradi drugih omejitev, vsi filozofi ne težijo nujno h kritični in celostni presoji tega urgentnega družbenega problema, kar umiranje neozdravljivo bolnih gotovo je. Pogosto so sporni že sami motivi, s katerimi nekateri pristopajo k njegovemu reševanju; nezadostna pa je zato posledično tudi njihova formulacija izhodiščnega raziskovalnega vprašanja. S spornostjo motivov mislim zlasti na vnaprejšnjo odločenost, da bomo argumentirali bodisi *pro* ali *contra*. Sporna je tovrstna vnaprejšnja odločitev zato, ker njen glavni namen ni celovita kritična presoja problema evtanazije, kar bi edino zaslužilo naziv filozofske raziskave, temveč iskanje in kopičenje argumentov iz vseh vetrov, ki naj tako ali drugače podprejo naša vnaprejšnja prepričanja in interese. Kot eno izmed najpomembnejših gonil, poleg sočutja do trpečih, je v ozadju tako pri tem kot tudi pri reševanju vseh podobnih problemov, ne le filozofskih, žal samopotrjevanje in uveljavljanje lastnega »prav«, kar je sicer elementarni, a v večini primerov hkrati žal tudi izrazito problematični psihološki vzgib. Iz spornosti takšnih izhodišč pa nenazadnje izhaja tudi prevladujoča ozkost in nezadostnost osrednjega raziskovalnega vprašanja, četudi to morda sploh ni eksplicitno zastavljeno. To se namreč v večini primerov glasi bodisi »kaj govori v prid evtanaziji?« ali pa »kaj govori proti njeni uvedbi?«. Ob tem je zanimivo, ne pa tudi presenetljivo, da velik del avtorjev, ki so se teme evtanazije lotili, večino prostora in časa namenjajo kopičenju in predstavljanju tistih argumentov, ki podpirajo njihov izhodiščni motiv, predstavitev nasprotnih argumentov pa skrhijo na tiste, za katere menijo, da jih lahko zlahka zavrnejo. To pomeni, da si nasprotnike oblikujejo in izbirajo glede na lastne zmožnosti argumentiranja in glede na stopnjo verjetnosti, da jim bodo na miselnem bojnem polju bolj ali manj zlahka kos. Nekateri gredo pri tem celo tako daleč, da omenjajo zgolj najbolj banalna proti-stališča, ki jih potem na hitro in z veliko mero občutka zmagošlavja poteptajo.

Če problem evtanazije ne bi zadeval konkretnih ljudi in njihovega trpljenja, bi ob vsem skupaj lahko zamahnili z roko in filozofom v njihovih internih prerekanjih mirne duše obrnili hrbet. Ker pa se filozofi v tem primeru obračamo na konkretne posameznike z željo, da bi ponudili rešitve, kako njihovo trpljenje zmanjšati ali celo odpraviti, naša ravnanja nikakor niso in ne morejo biti več zgolj nedolžna akademska razprava. Stopnja naše družbene odgovornosti je zato tu neprimerno višja kot ob razpravah o biti, o substanci, o jeziku ali o tej ali oni spoznavni metodi. Še enkrat: Razmislek o evtanaziji je v svojem raziskovalnem izhodišču bistveno pogojen s konkretnim nevzdržnim trpljenjem sočloveka. Od naših stališč, razmislekov, presoj in morebitnih predlogov rešitev pa je v določenih okoliščinah lahko v veliki meri odvisno, prvič, če se bo in v kakšni meri se bo trpljenje sočloveka nadaljevalo, omililo ali nemara celo končalo, in drugič, kako in v katero smer se bodo s tem nemara spremenile tudi širše družbene okoliščine. Da to od vseh, ki se lotevamo problema evtanazije, terja skrajno mero odgovornosti, je samoumevno – ali se te odgovornosti tudi zavedamo, pa je drugo vprašanje.

Vselej, ko je človek soočen s trpljenjem sočloveka, je njegov prvi in najbolj spontani odziv ta, da bolj ali manj zagnano išče poti in možnosti, da trpljenje tako ali drugače prekine. Tak odziv je primarno biološko pogojen, kar pomeni, da se na praktične primere trpljenja sočloveka, v večji ali manjši meri pa tudi nečloveških bitij, večina ljudi odziva enako: s spontanim, neposredno izraženim sočutjem. Sočutiti trpljenje drugega pomeni trpeti tudi sam. Ker je sočutje eden najmočnejših moralnih motivatorjev, osebni pretresenosti ob pogledu na trpečega praviloma sledi hitro iskanje rešitev za njegovo končanje. Če to postavimo v kontekst trpljenja neozdravljivo bolnih, se zdi številnim najboljša in najhitrejša rešitev prav evtanazija, še zlasti, ker smrt pacienta v določenih okoliščinah lahko razumemo ne le kot rešitev nesmiselnosti njegovega trpljenja, temveč tudi trpljenja njegovih bližnjih in vseh tistih, ki s trpečim sočutijo. Zato nikakor ni presenetljivo, da število tistih, ki so čedalje bolj naklonjeni uvedbi oz. legalizaciji evtanazije kot usmrtitve iz sočutja, narašča. Ker je naša nagnjenost pomagati trpečim v svojem temelju biološko strukturirana, ker je nadalje spodbujena z bližino izkušene bolečine posameznega sočloveka ter končno dopolnjena z zavedanjem, da se to utegne zgoditi vsakemu, tudi nam samim, je zagovor pravno regulirane možnosti evtanazije vse prej kot nepričakovan. Da avtonomno izražena želja po evtanaziji in njena uveljavitev lahko uspešno in hitro odpravi nesmiselno trpljenje posameznega pacienta (z nesmiselnim trpljenjem mislim tisto trpljenje, kjer ne le da ni nobenih možnosti ozdravitve, temveč je tudi sam proces umiranja – ki je neredko zelo počasen – izpolnjen s hudimi telesnimi in duševnimi bolečinami tako pacientov kot tudi s trpljenjem njihovih svojcev) ter tako omogoči njegovo dostojanstveno smrt, za številne danes ni sporno. Toda, je biološko-čustveno pogojeno iskanje najhitrejših in najučinkovitejših rešitev za dokončanje trpljenja posameznega pacienta res najboljša pot, da pridemo do celovite in dobre rešitve? Za trpečo osebo praviloma da.

Četudi je to njen primarni namen, pa evtanazija vendarle ne zadeva samo trpljenja posameznih pacientov in možnosti njegovega končanja. Pravna regulacija, ki omogoča evtanazijo (tako kot denimo na Nizozemskem, v Belgiji in v Luksemburgu, ki so jo doslej kot edine tudi legalizirale), namreč nikakor ne regulira le tega, za kar je bila uzakonjena – s sočutjem motivirane usmrtitve trpečih bolnikov, temveč bistveno širše, kot se to nemara zdi na prvi pogled, vpliva na celotno družbo; torej na vse njene člane, ne le na tiste, ki so v neko trpljenju izpostavljeno situacijo neposredno vpeti. Pozneje bom problematičnost teh vplivov natančneje predstavil, zaenkrat pa jih bom zgolj predpostavil. Če torej drži, da ima legalizacija evtanazije širši družbeni vpliv, in ne le odpravlja trpljenje nesmiselno trpečih, potem je potrebno prevladujoče ozko zastavljeno osrednje raziskovalno vprašanje pomoči umirajočim (kaj govori za?; kaj govori proti?) nujno preoblikovati, razširiti in vanj vnesti dodaten razloček, s katerim to postane bolj natančno. Predlog razširjenega vprašanja se glasi: *Kako pomagati nesmiselno trpečim dostojanstveno umreti, ne da bi z vpeljanimi postopki in ukrepi ogrožali temeljne standarde*

humanosti družbe kot celote? Tako formulirano vprašanje že v izhodišču predpostavlja ne le nujnost naše pomoči umirajočim, temveč upošteva tudi faktor tveganja, ki ga predlagana rešitev, pa naj bo takšna ali drugačna, prinaša s seboj. Hkrati pa je s tem tudi naša odgovornost, ki prvotno zadeva le naš odnos do umirajočih, bistveno razširjena, saj sprašuje tudi po moralno-etičnih in splošno kulturnih učinkih sprejetih rešitev na širše družbene razmere.

V nadaljevanju bom najprej predstavil in kritično ovrednotil primer argumentacije *pro-evtanazija*, ki je bil izpod peresa slovenske filozofinje nedolgo nazaj objavljen v reviji *Analiza*. V drugem delu študije bo govora o dveh spornih in še vedno prevladujočih odgovorih na vprašanje, kako se odzvati na problem dolgotrajnega, nesmiselnega umiranja (v tem delu bodo, kot napovedano, predstavljeni tudi nekateri vidiki in možni širši družbeni učinki, ki bi jih s seboj lahko prinesla pravna dopustnost evtanazije). Zadnje poglavje prinaša kratko predstavitev novega predloga t. i. tretje poti kot izhodišča za strokovno in širšo družbeno razpravo.

1. Filozofija kot instrument apologije človekove pravice do smrti in evtanazije

V predzadnji številki revije *Analiza, časopis za kritično misel* (letnik 21, št. 2, 2017) je Valentina Hribar Sorčan objavila članek z naslovom »Človekovo dostojanstvo v času umiranja in pravica do smrti« in se v njem na sporen način zavzela za uveljavitev človekove pravice do smrti in posledično tudi za uveljavitev evtanazije. Praviloma se na članke strokovnih kolegic in kolegov ne odzivam, četudi morda obravnavajo probleme, ki so mi tematsko blizu. Tokrat je drugače, razlog za prelom osebnega pravila pa preprost. Gre za temo, ki ima pomemben družbeni naboj ter nedvomno in globoko etično relevanco, obenem je preprejena s številnimi strastmi, vanjo posegajo različni svetovnonazorski, religijski, politični in celo ekonomski interesi, in končno, v ne tako majhni meri posega v možno prihodnost človeštva. Ker gre v vseh pogledih za pomembno in morda celo prelomno temo, ki neposredno ali posredno zadeva vse družbene ravni, sem zato ne le kot profesor filozofije, ki se pretežno ukvarjam s problemi etike, temveč tudi kot član komisije RS za medicinsko etiko dolžan zavrnil nekatera sporna stališča v omenjenem članku, ter posledično po lastnih močeh prispevati k večji natančnosti in višji pojmovni ločljivosti pri obravnavah problema evtanazije.

Še preden se bom lotil presoje nekaterih stališč v omenjeni študiji, naj poudarim, da cenim kolegičino iskreno zaskrbljenost nad trenutnim in bodočim stanjem neozdravljivo bolnih pacientov v našem prostoru, nič manj tudi njeno zavzemanje za uveljavitev konkretnih rešitev, ki bi zmogle izboljšati prevladujoče nezadostno stanje na tem področju. S kolegico se prav tako strinjam, da številni argumenti nedvomno ali vsaj na prvi pogled govorijo v prid uveljavitve evtanazije. Naj tu v dopolnilo njenim argumentom dodatno omenim tudi tiste, ki se redkeje omenjajo, a so vsaj tako pomembni za natančnejše razumevanje evtanazije kot sprejemljive

rešitve. Če izhajamo iz sodobnega stanja atomizirane družbe posameznikov, potem se zdi, da bi uveljavitev pravice do lastne smrti (izbira časa in načina smrti) pomenila dovršitev idealov avtonomnega subjekta in njegovih pravic. Po uveljavitvi pravice do brezplačnega šolstva, zdravniške oskrbe, veroizpovedi, spolne usmerjenosti, svobode govora in številnih drugih, vključno s širokim naborom pacientovih pravic, bi na koncu sledila še pravica do izbire časa in načina lastne smrti, s čimer bi v pomembni meri razširili in nemara celo dovršili ideale v razsvetljenstvu rojenega in v demokratičnih družbenih redih udejanjanega avtonomnega subjekta. S stališča genealogije človekovih pravic in v povezavi s poenostavljenim oz. atomiziranim razumevanjem avtonomije subjekta se to sliši smiselno in prepričljivo. Več kot to pa vendarle ne. V bistveno večji meri nedvomnosti in prepričljivosti pa v prid uveljavitve evtanazije govori dejstvo hitro starajoče se družbe. Visoka starost s seboj prinaša doslej manj znane kronične in degenerativne bolezni, ki pogosto pomenijo dolgo predsmrtno trpljenje. Če to povežemo z nič manj razveseljivim dejstvom čedalje večje socialne izoliranosti starih, onemoglih in invalidnih, potem ni težko razumeti, da številni, ki jih je družba zaradi njihove »neuporabnosti« pahnila na obrobje in jih naredila za njene nekoristne člane, v stanju neozdravljive bolezni, osamljeni, pozabljeni in zapuščeni od svojih najbližjih, prizadeti v svojem dostojanstvu, izpostavljeni telesnemu in duševnemu trpljenju, pahnjeni v stanje popolne nemoči in odvisnosti od preobremenjenega in neredko žal tudi nezadovoljnega zdravstvenega osebja v obupu prosijo za hitro odrešitev. Pomislimo: Živimo čedalje dlje, hkrati pa nas družba socialno izolira bistveno prej kot v preteklosti. Fiziološki smrti tako čedalje pogosteje predhodi neprimerno bolj problematična socialna smrt. Včasih je bila starost znamenje modrosti in preizkušene dodane družbene vrednosti, danes je praviloma le še breme in strošek. Deset, dvajset, trideset ali še več let živimo življenje, ki mu družba ne priznava nobene koristi več. Atomizirana osamljenost živečih dobi svojo ultimativno in najbolj razčlovečeno podobo v brezupni osamljenosti starih in še zlasti umirajočih. Ko se starosti končno pridruži neozdravljiva bolezen, ki je včasih povezana z dolgotrajnim in trpečim umiranjem, je ne le smiselno, temveč celo nujno, da iz spoštovanja človekovega dostojanstva ukrenemo vse, da umirajočemu pomagamo umreti in na ta način resno vzamemo vsaj njegovo poslednjo izraženo željo. Vprašanje, ki ostane v zraku, se glasi, kako to storiti? Hkrati pa je to vprašanje, kot smo videli, smiselno dopolniti z dodatnim kriterijem, ki upošteva širše družbene učinke predlaganih ukrepov, zlasti z vidika etičnosti in humanosti.

Oglejmo si zdaj napovedani sporni primer argumentacije, ki je uveljavitvi pravice do smrti in evtanazije brezpogojno naklonjen; sporni tudi zato, ker se nikjer ne vpraša, kaj bi uveljavitev evtanazije pomenila za družbo in njene še vedno veljavne standarde humanosti. Tako kot praktično vsi zagovorniki in nasprotniki evtanazije tudi V. Hribar Sorčan izhaja iz sočutja do nesmiselno trpečih, torej iz posameznih konkretnih primerov, pri tem pa pozablja, da se s pravno regulacijo evtanazije biološko-čustveno motivirani zorni kot, ki ga v izhodišču ustvari stiska

posameznika, v hipu spremeni v družbenega, saj bi pravna uveljavitev pravice do smrti za seboj nujno potegnila tudi dolžnost države, da tej pravici ugodi, hkrati s to dolžnostjo pa bi se sprožila tudi veriga daljnosežnejših družbenih posledic, ki nikakor ne bi ostale omejene le na trpečega posameznika ter na ožje aspekte zdravstva oz. na paliativno medicino. To pa je popolnoma drugačen kontekst, kot je tisti, v katerem je problem nastal; prav zato pa bi tudi zahteval njegovo celovitejšo presojo. Žal pa se avtorica članka v premislek tega konteksta ne spusti, še več, tudi zazna ga ne, čeprav je za uveljavitev evtanazije na pravno regulirani ravni pravzaprav ključen. Od te uvodne in splošne pripombe prehajam k nekaterim posameznim vidikom njene apologije pravice do smrti in evtanazije.

V. Hribar Sorčan ne skriva, da se pri izbiri »argumentov pro-evtanazija« pogosto zgleduje po kontroverznem avstralskem filozofu Petru Singerju.² Pri tem brez zadržkov sprejema temeljno tezo njegovega preferenčnega utilitarizma, da se človekovo dostojanstvo ohranja tako dolgo, dokler lahko oseba zavestno sledi svojim interesom. Bitja, ki nimajo interesov ali se teh ne zavedajo, niso osebe in posledično tudi dostojanstva ne posedujejo. Če in dokler se svojih interesov zavedajo – to dejstvo druge domnevno zavezuje ne le k njihovem nedeljenemu spoštovanju, temveč celo k so-udejanjanju teh interesov. »Pravica do lastnega dostojanstva«, zapiše avtorica, »se tudi v času umiranja ne sme zmanjšati. To pomeni, da moramo tisti, ki spremljamo bolnika na poti k smrti, spoštovati njegove vitalne interese. Tako dolgo, kot se je bolnik sposoben zavedati samega sebe kot osebe, tako dolgo ima sposobnost vrednotenja lastnega življenja, mi pa moramo spoštovati njegovo avtonomijo« (Hribar Sorčan, 2017: 5). Če oseba želi umreti, potem smo iz spoštovanja avtonomije, bi dodal Singer, njen interes dolžni uresničiti oz. ji pri tem pomagati (Singer, 2008: 187); in prav to je intenca, ki ji sledi tudi V. Hribar Sorčan. Težav pri tovrstni argumentaciji je več. Prva je ta, da naj bi zavestno izražen interes iz spoštovanja avtonomije tistega, ki ta interes izraža, od drugega oz. od sočloveka zahteval (v omenjenem citatu se kar dvakrat pojavi beseda »moramo«), da ga pomaga uresničiti, in sicer ne glede na vsebino tega interesa. Toda iz interesa osebe A z nobeno logično in/ali etično nujnostjo ne izhaja dolžnost osebe B, da temu interesu ugodi. Če bi naj to držalo, potem bi bila oseba B, ne glede na to, ali se z interesi osebe A strinja ali ne, *a priori* postavljena v vlogo izvrševalca interesov osebe A, s čimer bi bila ob svojo lastno avtonomijo in interese. Avtonomija osebe A bi v tem primeru razveljavila avtonomijo osebe B in slednjo potisnila v vlogo lastnega instrumenta. Zagovarjati avtonomijo ene osebe, ne da bi ob tem upoštevali avtonomijo druge, ni le v nasprotju s temeljnimi etičnimi standardi

² Zgledovati se po določenem filozofu in slediti njegovim stališčem ali naukom samo po sebi seveda ni problematično; s stališča vede, ki samo sebe razume za temeljno obliko kritičnega mišljenja pa je skrajno problematično, če to počnemo brez kančka dvoma v tisto, kar sprejemamo ali čemur smo pripravljeni slediti, torej brez vloženega truda, da predhodno kritično preverimo in utemeljimo vrednost in pomen sprejetih tez.

kulture, ki želi biti humanistična, temveč je tudi logično protislovno: pojem avtonomije na tak način namreč ukinja samega sebe.

Druga težava je v tem, da se dostojanstvo človeka pri Singerju in moji kolegici utemeljuje izključno v zmožnosti, da ima človek interese, kar pa je vse prej kot smiselno. Celotna tradicija humanizma je najpozneje od Kanta naprej z dobrimi razlogi utemeljena na nedotakljivosti človekovega dostojanstva kot absolutne norme in na načelni enakovrednosti vseh ljudi; oboje neodvisno od interesov. Prav Kant je bil tisti, ki je pojem dostojanstva prepričljivo razmejil od pojma cene. Vse, kar se nanaša »na obča človeška nagnjenja in potrebe, ima tržno ceno«, to pa, »kar je edini pogoj za to, da je nekaj lahko smoter na sebi, nima zgolj relativne vrednosti, se pravi cene, ampak notranjo vrednost, se pravi *dostojanstvo*« (Kant, 2005: 50). Kdor torej trdi, da interesi določajo dostojanstvo, ta zagreši usodno zamenjavo dostojanstva s ceno, človekovo konstitutivno oz. notranjo vrednost pa nadomesti z zunanjo oz. relativno vrednostjo. Interesi namreč niso nič drugega kot človekove spreminjajoče se potrebe in nagnjenja, torej to, kar opredeljuje njegovo ceno. Prav zato se je Kant upravičeno zavzel za jasno ločnico med relativno in nenehno spreminjajočo se vrednostjo človeka (ceno) na eni in njegovo trajno, neodtujljivo absolutno vrednostjo (dostojanstvo) na drugi strani, ki mora nujno in trajno ostati neodvisna od vseh spremenljivk faktičnega življenja in njegovih posebnosti in razlik. Brez te distinkcije bi se v trenutku podrl celotni projekt moralnega in pravnega humanizma; svoje izpraznjeno mesto pa bi brez slehernih omejitev prepustil tržno-ekonomski logiki preračunavanja človekovega življenja kot gole cenovne oz. stroškovne postavke. Povezovati dostojanstvo z interesi zato ni le nedomišljeno, temveč je hkrati tudi nevarno, saj nevede in s šibkimi argumenti sprevrača vrednotne temelje naše kulture. Če se to povrh zgodi še brez kančka dvoma v smiselnost takšne teze in za sleherno filozofsko študijo samoumevne dolžnosti po utemeljevanju sprejetih tez in načelnih predpostavk, potem je to gotovo zadostni razlog, da podvomimo v resnost in kritičnost tovrstnih stališč.

Tretja težava se skriva v predpostavki, da se človekovo dostojanstvo in naše spoštovanje njegove avtonomije ohranjata le tako dolgo, dokler se je človek sposoben zavedati samega sebe. Ko je zaradi napredujoče bolezni ali zaradi nesreče zavedanje samega sebe onemogočeno, oseba preneha biti oseba, meni Singer, na ta način izgubi dostojanstvo, saj ni več sposobna udeležati lastnih interesov, posledično pa ji tudi drugi niso več dolžni izkazovati nedeljenega spoštovanja. Tudi na drugih mestih svoje študije avtorica povzema in brez sledu kritične presoje sprejema kontroveržno stališče, da z izgubo zavesti človek izgubi status osebe in s tem tudi lastno vrednost. Navajam le nekaj primerov. Sklicujoč se na H. Biggsa zapiše, »ker za takšnega bolnika velja, da nima samozavedanja in ni več oseba, je mogoče njegovo stanje prekiniti s pasivno evtanazijo«. V nadaljevanju pa to stališče še dodatno zaostri: »O pravem človekovem dostojanstvu pri bitjih, ki se ne zavedajo sami sebe, ni mogoče govoriti, celo pojem bitja je tu problematičen, saj

ne more več biti sam od sebe» (Hribar Sorčan, 2017: 11). Izpostaviti velja tudi opombo št. 10, v kateri povzemajoč Singerjeva stališča iz njegovega dela *Razmišljamo znova o življenju in smrti* brez pomisleka zapiše, da »življenje brez zavedanja nima nobene vrednosti, zato bi morali razmisliti o smiselnosti nadaljnega bivanja neozdravljivo bolnih ali prizadetih človeških ne-oseb« (Ibid.: 14). Poglejmo, kaj je v teh stališčih spornega. Najprej in predvsem že to, da si nekdo jemlje pravico da arbitrarno in *ad hoc* postavlja kriterije, ki določajo človekovo vrednost, in jih pri tem (prav tako brez sleherne utemeljitve) poveže z ozko odmerjenimi kognitivnimi sposobnostmi. Res je sicer, da s tovrstnim redukcionističnim početjem bistveno olajšamo naše presoje in odločitve, saj nam ponujeni kriterij omogoča lahkotno sklepanje: Kdor se ne zaveda samega sebe, ne poseduje konstitutivne notranje vrednosti, zato ga lahko v določenih okoliščinah tudi usmrtime. Kdor želi reševati kompleksne družbene probleme in se tega početja loteva tako, da jih s pomočjo redukcionističnih kriterijev najprej močno poenostavi, saj jih sicer ne bi mogel preprosto rešiti, bi bilo bolje, da jih sploh ne bi reševal.

Moram priznati, da ne razumem povsem tistih, ki se brez trohice dvoma poslužujejo tovrstnih stališč, ne razumem njihove naivnosti, ki ni zmožna ali željna uzreti možnih posledic, do katerih bi tako ali drugače prišlo, če bi ta stališča pravno podprli in jih dosledno mislili in udejanjali. Ne morem razumeti niti njihovega zgražanja nad primerjavami teh stališč z dogajanjem v času nacizma, ko so nacisti, izhajajoč iz identičnih predpostavk o nevrednosti določenih oblik življenja (ki sta jih kot prva razvila Karl Binding in Alfred Hoche leta 1920 s tezo o človeka nevrednem življenju), pobili na desettisoče duševno prizadetih pacientov, tako odraslih kot tudi otrok. Seveda vem, da si niti Singer, niti naša avtorica, niti večina drugih slednikov njegove teorije ne prizadevajo za čim podobnim; toda globina njihove naivnosti je v tem, da ne razumejo, da redukcionistično enačenje dostojanstva s samozavedanjem v takšne skrajnosti vodi po povsem ravni in zlahka predvidljivi poti. Ne vem, zakaj je nekaterim akademsko izobraženim osebam tako težko razumeti, da razvrščanje ljudi v skupine vrednih in nevrednih ne more prispevati k smiselnemu reševanju nekaterih urgentnih družbenih problemov, temveč, prav nasprotno, resnične probleme na ta način šele ustvarja. Tudi če bi sprejeli, da je razvrščanje ljudi na vredne in nevredne glede na kriterij zmožnosti samozavedanja smiselno in prepričljivo, bi si na ta način na stežaj odprli vrata k naslednjemu vprašanju: Mar ni potemtaka tudi tisti, ki se bolj zaveda samega sebe, več vreden od tistega, katerega avtorefleksivne in splošne kognitivne sposobnosti niso tako izrazite ali so bistveno manj razvite? Glede na to, da se ljudje v različnih socialnih interakcijah tega kriterija prikrito vedno znova poslužujejo, si ni težko zamisliti, kaj bi se zgodilo, če bi kriterij samozavedanja postal splošna norma.

Pa še nečesa ob tem ne smemo prezreti: Če je vrednost, ki določa osebo in njeno dostojanstvo, odvisna od zmožnosti (samo)zavedanja lastnih interesov, potem moramo tudi povsem zdravim dojenčkom, ker se pač tudi oni ne zavedajo samih

sebe in svojih interesov, oporekati dostojanstvo in intrinzično vrednost, kar pa je v eklatantnem nasprotju ne le z vsemi kulturnimi tradicijami in njihovimi vrednotnimi stališči, temveč še bolj z elementarnimi občutki in intuicijo vseh mater in očetov, in ne le njih. Če je dojenček manj vreden kot odrasel, zdrav človek, in celo manj vreden kot odrasel konj, ki se zaveda sebe in svojih interesov (tudi to Singer eksplicitno trdi), kaj potem sploh lahko zaščiti dojenčka v njegovi nemoči in ranljivosti pred samovoljo odraslih in domnevno mentalno razvitih oseb? Če bi takšna vrednotna izhodišča postala splošna družbena in pravno regulirana norma, bi se ob številnih drugih zastavilo tudi vprašanje, kako bi pravno lahko ščitili najmlajše žrtve pedofilskih prestopnikov, ko pa bi se slednji lahko mirno sklicevali na lastno večvrednost v primerjavi z najmlajšimi žrtvami (nekateri so po zadnjih podatkih stare manj kot dve leti), ki se še ne zavedajo samih sebe in svojih preferenc. Da je Singer v Nemčiji akademska *persona non grata* in nima pravice do javnih predavanj, je za njegove privržence škandalozno, sam lahko rečem, da tak ukrep – tudi če se z njim ne strinjamo – glede na že omenjene dogodke iz obdobja nacizma in še bolj glede na podobne teoretske predpostavke, ki so do množičnih nacističnih usmrtitev pripeljali, nikakor ni tako čudaški ali celo v nasprotju s tradicijo humanizma kot se nemara zdi na prvi pogled; njegov namen je namreč zaščiti fundamentalnih in skozi stoletja težko priborjenih temeljnih standardov humanosti, med katerimi je načelna enakovrednost vseh ljudi, ne glede na razlike v barvi kože, spola, spolne usmerjenosti, kulture, verskih prepričanj, politične pripadnosti, stopnje premoženja, starosti ter ne nazadnje ne glede na razlike pri telesnem in duševnem zdravju, tisti vogelni kamen, ki zaenkrat vsaj še za silo ohranja humanost naše kulture na ravni znosnosti. Ko in če se ta kamen odstrani, za kar si vztrajno prizadevajo Singer in njegovi privrženci, bomo izgubili še zadnji garant, ki nas ščiti pred predvidljivo eksplozijo brutalne volje do moči in njenih samovoljnih interesov. Največje žrtve bi bili predvidljivo prav tisti deli družbe, ki so najšibkejši in najranljivejši: dojenčki, otroci, starci, invalidi in vsi resno oboleli.³ Še enkrat: seveda kaj takega nikakor ni cilj Singerjeve praktično naravnane etike, njegov velik in ne dovolj reflektiran problem pa je gotovo v tem, da na široko odpira vrata neupravičenim in nesmiselnim družbenim delitvam in njihovim predvidljivim zlorabam.⁴

³ Zagovorniki preferenčnega utilitarizma pogosto poudarjajo, da je strah pred možnimi zlorabami odveč, saj da dobro organizirani kontrolni mehanizmi demokratičnih držav lahko zlorabe uspešno onemogočajo. Bojim se, da je to zelo naivno razumevanje sposobnosti demokratičnih družb. Sodobne demokratične države, tudi tiste z najdaljšo tradicijo, imajo že zdaj velike težave z zagotavljanjem osnovnih človekovih pravic vsem drugače mislečim, tujcem, beguncem itd., ki jim nihče ne odreka dostojanstva. Kako naj potem verjamemo, da v specifičnih okoliščinah, ki nastajajo pogostejše, kot bi si to želeli, ne bi zlorabljal tistih ljudi, ki jim ne bi priznale niti statusa osebe z dostojanstvom in posledično tudi ne temeljnih človekovih pravic, ki so na dostojanstvo vezane? In zakaj naj bi tisti, ki status osebe domnevno imajo, ščitili tiste, ki tega naj ne bi imeli, če pa spoštovanja sočloveka ni mogoče zagotoviti niti v primerih, ko si vsi vzajemno priznavamo dostojanstvo in pravice?

⁴ Kdor na tak način selekcioniira ljudi in odpravlja njihovo enakost, se ne bi smel čuditi, da mu nekatere univerze odrekajo gostoljubje, še zlasti, ker je selekcioniiranje ljudi v globokem nasprotju s temelji

Naslednja težava Singerjeve utilitaristične etike in njene nekritične recepcije pri V. Hribar Sorčan se skriva v sintagmi »pravica do smrti«. Pravica do smrti, ki je za oba ključni kriterij za uveljavitev evtanazije, naj bi neposredno izhajala iz človekove zmožnosti samozavedanja in na tej zmožnosti temelječega dostojanstva. Na ta način samozavedanje in dostojanstvo pravici do smrti zagotovita potrebno legitimnost. Če prvo, potem iz tega nujno sledi tudi drugo. Prisluhnimo najprej avtorici: »Če dostojanstvo bolnika v času njegovega umiranja ostaja neokrnjeno, potem to pomeni, da ga obravnavamo kot svobodno osebo, ki zmore sama presojati, kaj je zanjo dragoceno in ali je njeno življenje še vredno, da ga živi. Svobodno odločanje o lastnem življenju je temeljna človekova pravica« (Hribar Sorčan, 2017: 5–6). Če bi bila s tem mišljena intimna pravica, ki ne zavezuje drugih, potem je takšno stališče načeloma mogoče razumeti in sprejeti. Toda V. Hribar Sorčan pravico do smrti razume bistveno širše. Na strani 12 lahko preberemo misel, ki je sporna že ob prvem branju: »Njegovo željo je potrebno spoštovati, tudi če menimo, da s tem škoduje sam sebi. Pravica do življenja in smrti je temeljna človekova pravica.« (Hribar Sorčan, 2017: 12) Pojdimo po vrsti. Prva napaka v argumentaciji se skriva v neposrednosti sklepanja iz dostojanstva na pravico do smrti, še več, ta pravica naj bi bila celo temeljna. V čem naj bi bila navidezna nujnost, ki iz dostojanstva neposredno vodi k pravici do smrti, ne preberemo ničesar. Ta argument je toliko smiseln, kot če bi kdo »utemeljeval«, da iz dostojanstva človeka sledi njegova temeljna pravica do materialnega bogastva (ali do česar koli drugega). Ker vemo, da je za Singerja in za preferenčne utilitariste temelj dostojanstva interes in njegovo zavedanje, lahko tudi razumemo, da za njih (in zgolj za njih) iz tega nujno izhaja, da je vse tisto, kar si določena oseba zaželi, če je to zanjo dobro in koristno, za to osebo obenem povzdignjeno na raven pravice, ki druge samodejno potegne v tok dolžnosti, da samooklicano pravico pomagajo udejanjati. Toda takšne predpostavke so nesmiselne, saj pojem pravice, če ga v njegovem družbenem kontekstu mislimo resno in dosledno (kot sem glede tega zoper Singerja obširneje argumentiral že v Ošlaj (2017)), za seboj vselej potegne dolžnost drugega, da tej pravici ugotovi in jo tako ali drugače iz dolžnosti mora souresničevati. Toda mar res? Ne bom omenjal možnih praktičnih primerov, ki bi razkrili absurdnost tovrstnih stališč, ker jih je preprosto preveč; na kratko naj omenim zgolj to, da takšna stališča nujno vodijo do kolizije različnih oseb, ki jih določena situacija med seboj poveže, in celo do izničenja dostojanstva in avtonomije tistih, ki jih domnevna pravica do smrti brez možnosti ugovora, torej brezpogojno, zavezuje k dolžnostim.⁵ Okoliščine postanejo še bolj nesmiselne, če sprejmemo avtoričino tezo, da smo posameznikovo željo dolžni spoštovati celo

humanizma. Očitati Nemcem, da v tem primeru močno pretiravajo, pa ni najbolj prepričljivo. Naj spomnimo, da so prav Nemci v zakladnico humanizma prispevali nekaj največjih imen, da sodijo v najožji krog najbolj humanih svetovnih družb, ki si jo številni, tudi pri nas, jemljejo za vzor, hkrati pa so od vseh narodov na najbolj tragičen način izkusili in spoznali, kako hitro se lahko nekatere na prvi pogled nedolžne, a površno mišljene ideje, čez noč sprevržejo v tragedijo neslutnih razsežnosti.

⁵ Glede tega več v Ošlaj (2018).

takrat, ko menimo, da ta s tem škoduje sam sebi. Smo to res dolžni storiti? Kaj pa dolžnost do nas samih? Mar ta ne obstaja? Sem res dolžan v nasprotju s svojimi interesi in vrednotami pomagati drugim, da uresničijo svoje želje, tudi če sem sam trdno prepričan, da gre za neumne, nesmiselne in škodljive želje, še zlasti tudi, ker ima uresničitev vsakega osebnega interesa vselej tudi transsubjektivne oz. družbene učinke, ki torej niso in ne morejo ostati omejeni le na izhodiščno posameznikovo situacijo? In če je temelj dostojanstva in s tem vrednosti človeka res zgolj interes, ki se ga zavedam, zakaj in na podlagi katerih kriterijev potem dati prednost interesu drugega pred lastnim interesom? Lahko sicer odgovorimo, da zaradi skupnega dobrega, toda v tem primeru je to skupno dobro potrebno tudi predstaviti in utemeljiti.

Seveda iz mojih zadržkov do nekaterih tez preferenčnih utilitaristov ne sledi, da na splošno zavračam pravico do smrti, nikakor; odločno pa zavračam površna in premalo diferencirana stališča, ki lahko postanejo, če jih vzamemo resno, velik družbeni problem, ki težav ne odpravljajo, temveč jih nasprotno generirajo. Glede sintagme človekove pravice do smrti je nujno potrebno ubrati bolj distinktivno misel. Človekova pravica do smrti ja lahko kvečjemu intimna oz. samonanašajoča pravica, tj. tista, ki si jo lahko osebno pripišem, zanjo prevzamem odgovornost in jo sam, če je to v moji moči, skušam uresničiti. Ta pravica največkrat najde svojo uresničitev pri samomoru. Celo najbolj tradicionalne morale v našem kulturnem prostoru pravici do samomora ne oporekajo več, vsaj na glas ne. Zato v tem ne vidim posebnih težav ali zadržkov. Toda nekaj povsem drugega je denimo pravno urejena pravica do smrti, ki bi jo morebitna legalizacija evtanazije, če bi ta sledila zahtevam preferenčnega utilitarizma, *de facto* uveljavila. Zakonsko določena pravica do smrti bi namreč za seboj potegnila dolžnost države, da umirajočemu – in ne le njemu – pomagamo storiti, kar si ta želi. Še več, kdor dolžnosti, ki izhajajo iz naslova pravne pravice do smrti, ki naj bi bila za povrh še temeljna, ne bi bil pripravljen izvrševati, bi ga pravni red, ki resno jemlje samega sebe, v imenu zaščite temeljnih pravic moral kaznovati podobno kot v primeru, ko nam nekdo krši pravico do svobode govora, ipd.

Težko razumljiva in potencialno žaljiva so tudi avtoričina stališča o tem, da filozofija kot taka, o čemer spregovori na več mestih, podpira obravnavane teze preferenčnega utilitarizma. Izpostavljam dva primera: »Na ta način filozofija odpira pot pravici do prostovoljne aktivne evtanazije in do pomoči pri samomoru« (Hribar Sorčan, 2017: 7). »Ne glede na vse pomisleke izhajam iz filozofskega stališča, da bi k spoštovanju bolnikovega dostojanstva v času umiranja morala soditi tudi pravica do smrti« (Ibid.: 12). Videti je, da V. Hribar Sorčan »svojim« tezam prepričljivost in legitimnost priskrbi tako, da jih samovoljno razglasi za stališča filozofije. Pozor: ne za stališča te ali one filozofije, denimo preferenčnega utilitarizma, kar bi bilo korektno, temveč kar celotne filozofije kot temeljne kritične vede. Iz tega seveda nujno sledi prikrito in verjetno nehoteno sporočilo: *Kar trdim jaz, so stališča filozofije, kdor tega ne sprejema, si ne zasluži biti filozof*. Meni in

vsem, ki Singerjevimi stališčem nismo pripravljeni pritrditi, se torej tiho sporoča, da si ne zaslužimo naziva filozof, kajti edino to, kar trdi on in njegovi somišljeniki, so lahko stališča filozofije. Zdaj vsaj vemo, kaj naj bi bili glavni kriteriji, ki definirajo filozofijo v njeni filozofičnosti. Določen tip utilitarizma tu samega sebe povzdigne na raven Filozofije z veliko začetnico: če preferenčni utilitarizem, potem filozofija; če ne-preferenčni utilitarizem, potem ne-filozofija. Tovrstno izključevanje, ki za merilo in kriterij jemlje samega sebe, žal ni mogoče imenovati drugače kot kvazi-filozofski totalitarizem. Da filozofija ni ena sama, da je filozofij toliko kot filozofov, vedo že srednješolci. Vedo tudi to, da se filozofije med seboj razlikujejo glede na raziskovalne predmete (različne filozofske discipline) in metode, predvsem pa glede na stopnjo prepričljivosti in utemeljenosti argumentov, ki jih pri svojem miselnem delu uporabljajo.

Vrh posredne žaljivosti, ne le do drugače mislečih filozofov, temveč celo do velike večine svetovnih držav, pa se skriva v naslednji misli: »Kaj je potemtakem narobe s sistemom v državah, ki ne dovoljujejo prostovoljne aktivne evtanazije in pomoči pri samomoru? To je sistem, ki ne izhaja izključno iz racionalnih, filozofskih etičnih načel, ampak iz svetovnonazorskih, religioznih, kulturnih in drugih. Ta načela praviloma temeljijo na tradicionalni etiki svetosti življenja in zavračajo etiko kvalitete življenja, kakor jo je utemeljil utilitarizem. Ker vsak tak sistem temelji na moči oblasti in tistih deležnikov, ki so blizu vzvodov odločanja, to vpliva na kodeks medicinske deontologije v ožjem smislu, kot na pravni sistem v širšem smislu« (Hribar Sorčan, 2017: 16–17). Kaj nam ta misel Filozofije sporoča? Nedvomno to, da države, kot so Nemčija, Švedska, Danska, Norveška, Francija, Velika Britanija, in praktično tudi vse ostale svetovne države s Slovenijo vred,⁶ ne ravnaajo v zadostni meri racionalno in filozofsko etično, temveč svetovnonazorsko, religiozno, skratka ideološko in skrajno omejeno. Države in državljani, vključno z vsemi ne tako redkimi filozofi, ki ne razmišljajo in ne ravnaajo v skladu s Filozofijo, ki ji je uspel veliki met utemeljitve doktrine kvalitete življenja, živijo v ideoloških in religijskih zablodah. Če nič drugega, imamo zdaj na dlani vsaj jasne kriterije, ki iz perspektive Filozofije določajo vrednost posameznih držav in njenih filozofov.⁷ In končno: Omenjena stališča so skrajno žaljiva tudi do Komisije RS za medicinsko etiko, ki je sooblikovala veljavni Kodeks zdravniške etike (pred preimenovanjem: Kodeks medicinske deontologije), saj se ji posredno očita

⁶ Evtanazijo so doslej namreč uzakonile le tri države: Nizozemska, Belgija in Luksemburg. Posamezne zvezne države ZDA (šest od petdesetih), kanton Zürich (eden od 26 kantonov v Švici), Viktorija v Avstraliji (ena od šestih zveznih držav) in Albanija pa so uzakonile zdravnikovo asistenco pri samomoru.

⁷ Zanimivo je, da je Albanija doslej edina samostojna država, ki je uzakonila zdravnikovo asistenco pri samomoru. To sicer res ni evtanazija, je pa glede na kolegična stališča še vedno izraz etičnosti in racionalnosti te države. »Filozofija« torej Albanijo (za razliko od Švedske, Avstrije, Finske, Anglije itd.) posredno postavlja za zgled nedeljene racionalnosti in etičnosti, in to ne le glede njenega odnosa do zdravnikove asistencije pri samomoru, temveč kar na celoviti sistemski ravni, saj da le slednja po kolegičnem prepričanju omogoča sprejetje tovrstne hvalevredne zakonodaje. Nadaljnji komentar je tu odvečen.

ne le to, da tudi njeni člani niso v zadostni meri racionalni in etični, sicer bi evtanazijo zagovarjali, temveč hkrati tudi to, da so blizu vzvodom političnega odločanja, kar pomeni, da so politično in ideološko kontaminirani; in to vse zgolj zato, ker niso pripravljeni sprejeti avtoričine posredne teze, da bi bila legalizacija evtanazije eden od pomembnejših pokazateljev racionalnosti in etičnosti držav in njihovih teles. Morda to celo drži, vendar le pod pogojem, da popolnoma spremenimo pomen pojma racionalnosti in etičnosti in glede tega čudškega predloga, upoštevajoč njegova teoretska izhodišča, dosežemo družbeno soglasje.

Nekatera druga problematična mesta v študiji Valentine Hribar Sorčan (denimo sklicevanje na povsem nekompetentno razlago pomena evtanazije iz SSKJ) v nadaljevanju puščam ob strani. Mnenje o tem kot tudi o tukaj zapisanem odzivu si lahko kritični bralec ustvari sam s prebiranjem avtoričinega in mojega teksta. Dejstvo pa je, da sklicevanje na filozofijo pri apologiji dozdevne človekove pravice do smrti in uveljavitve evtanazije ter skrivanje lastnih argumentacijskih pomanjkljivosti za njenimi širokimi pleči ni nič drugega kot zloraba in instrumentalizacija filozofije s ciljem najširšega družbenega prakticiranja določenih stališč, ki niso le arbitrarna, temveč tudi slabo utemeljena. Žal to s filozofijo kot kritičnim mišljenjem nima ničesar opraviti.

2. Med dvema nesprejemljivima odnosoma do problema umirajočih

Argumentirati zoper uveljavitev evtanazije, kaj šele zoper nek določen tip njenega zagovora, ne pomeni nujno zavzemati se za *status quo*, še manj vztrajati pri tistih religioznih stališčih, ki ne dovolijo nobenega posega v domnevno svetost življenja. Seveda obstajajo tudi misleci, filozofi in teologi, ki evtanazijo zavračajo zgolj zaradi prepričanja v svetost življenja in njegovo nedotakljivost. Toda ti so danes bolj redki; tudi takrat, ko prihajajo iz religioznih krogov (teologi). Da bi zagovor evtanazije zavrnili, sklicevanje na te ali one ideološke predpostavke res ni potrebno; zadostuje namreč že dosledna in odgovorna uporaba uma. In ta je edina, ki ji kaže zaupati, in ki bi ji nenazadnje moral zaupati vsak, ki želi kritično misliti. Kot sem nakazal že v uvodu, argumentirati bodisi *pro* ali *contra* evtanaziji ni smiselno izhodišče, saj to po nepotrebnem vodi v gola akademska prerekanja, ki ne koristijo nikomur, najmanj pa tistim, zaradi katerih se načeloma v tovrstne razmisleke sploh spuščamo: neozdravljivo bolnim in trpečim. Zato bi se, kot že rečeno, razširjeno in natančnejše osrednje raziskovalno vprašanje o pomoči umirajočim moralo glasiti: Kako pomagati nesmiselno trpečim dostojanstveno umreti, ne da bi z vpeljanimi postopki in ukrepi kratko- in dolgoročno ogrozili temeljne standarde humanosti družbe kot celote? Kaj to pomeni konkretno in kako bi se kazalo tega vprašanja lotiti, bom pokazal v nadaljevanju. Prevelika pričakovanja pa kaže pri tem vendarle brzdati: Vsak, ki nekoliko bolje pozna problem umirajočih, ve, da tu idealne rešitve žal niso možne; obstajajo zgolj boljše in slabše.

Oglejmo si najprej nekoliko natančneje, zakaj golo argumentiranje bodisi *pro* ali *contra* evtanaziji ne more ponuditi sprejemljivih rešitev. Če je naš edini namen argumentiranje proti zagovornikom evtanazije in dozdevne človekove pravice do smrti, če torej hkrati z njihovim zavračanjem ne ponudimo tudi smiselnih in uresničljivih konkretnih rešitev, ki bi pomagale uspešno odpravljati urgentno in čedalje hitreje naraščajočo stisko neozdravljivo bolnih, potem na ta način nezavedno soustvarjamo okoliščine, v katerih bodo ostareli, nemočni in trpeči kar dvojno kaznovani. Najprej jih kot družba odrinemo na obrobje, jih naredimo za nepomembne, odvečne in popolnoma nekoristne člane družbe, nakar jih, ko zbolijo za neozdravljivo boleznijo, v popolni osamljenosti prepustimo še na milost in nemilost sodobnim medicinsko-tehnološkim zmožnostim podaljševanja življenja, ter jih na ta način končno izročimo v oblast dolgotrajnemu vegetiranju oz. počasnemu in s telesnim ter duševnim trpljenjem izpolnjenem umiranju. Namesto, da bi jim trpeče umiranje poskušali olajšati in skrajšati, jim ga – kljub možnostim nekaterih legalnih praks (terapija z dvojnim učinkom, opustitev zdravljenja), ki se jih nekateri zdravniki pogosto bojijo posluževati – še povečujemo in podaljšujemo. Bolj groznih okoliščin umiranja si je skoraj nemogoče predstavljati. Dejanja tistega, ki argumentira zgolj in samo proti uveljavitvi evtanazije, zato niso nič manj sporna kot dejanja prepričanih zagovornikov evtanazije. Golo zavračanje zagovornikov evtanazije in vztrajanje pri aktualnem stanju, ki je v najboljšem primeru dopolnjeno z nekaterimi kozmetičnimi ali naivnimi predlogi, je povsem nesprejemljiva in v nekaterih primerih celo brezbrizna drža v odnosu do problema umirajočih. Vendar to žal ni edina slaba rešitev.

Druga je povezana z možno uresničitvijo idej zagovornikov evtanazije. Našo pozornost in skrb si ta rešitev na tem mestu ponovno zasluži zato, ker bi njena potencialna uresničitev verjetno prinesla povsem nova tveganja. Izhodišni problem bi namreč rešila tako, da bi na njegovo mesto, kot bomo videli, postavila še večjega in verjetno tudi daljnosežnejšega. S tem prehajam k v uvodu napovedani predstavitvi nekaterih problematičnih vidikov, ki bi jih uveljavitev evtanazije kot prostovoljne usmrtitve umirajočih verjetno prinesla s seboj. Splošni razlog za izraženo skrb se skriva v tem, da pravno regulirana pravica do evtanazije ne bi ostala omejena le na reševanje posameznih tragičnih usod, temveč bi bistveno širše in tudi globlje posegla v vrednotno tkivo celotne družbe. Tvegam celo trditev, da bi legalizacija evtanazije pomenila idealni neoliberalni ukrep, saj bi neoliberalizem na ta način in potem ko si je že povsem pokoril področja gospodarstva, financ, politike, športa in celo izobraževanja in znanosti, končno posegel tudi v samo jedro tradicije humanizma in si manipulativno podredil njegovo ključno normo, dostojanstvo. Evtanazija je namreč najpreprostejši, najučinkovitejši, najhitrejši in hkrati tudi najcenejši način reševanja neozdravljivo bolnih, invalidnih in potencialno tudi vseh tistih, ki v življenju ne vidijo nobenega smisla več. Za neoliberalni trg bi bila to malodane popolna zmaga.

Da bi postavljeno trditev bolje razumeli, moramo najprej pomisliti na to, da je neoliberalizem med drugim dokaj neopazno spremenil tudi vrednost človekovega življenja. Ta sprememba ima dva vidika, družbenega in individualnega. Na družbeni ravni številni upravičeno in z zgroženostjo opažajo, da človek v funkciji delavca oz. zaposlenega v najširšem smislu, nezaposlenega, športnika, pacienta itd. faktično nima več konstitutivne vrednosti na sebi (dostojanstva), ki bi družbo zavezovala k njegovemu nedeljenemu spoštovanju, temveč čedalje pogostejše le še ceno, ki jo z ekonomsko-stroškovnimi parametri določa trg. Posledično, posameznik samega sebe tudi na individualni ravni čedalje bolj spoštuje le še v primerih, ko to, kar on je in kako je, najde ustrezno cenovno resonanco v družbi in na tej ceni temelječe spoštovanje s strani drugih. Vrednost človekovega življenja (kot sem o tem deloma pisal tudi na drugem mestu⁸) tako postaja s stališča njegove samoevalvacije zbirka tržno-ekonomskih določil in tistih arbitrnih kvalit, ki posamezniku nudijo povsem osebno zadovoljstvo, srečo in samouresničitev. Ko te za posameznika niso več navzoče v zadostni meri, volja do življenja prične strmo padati. Splošna družbena ekonomizacija življenja in nezadostni individualno-eksistencialni osnutki se tako znajdejo na istem terenu nezadržne spirale preračunavanja koristi in ugodij. Največje žrtve sodobnega vrednotenja življenja pa so v prvi vrsti njeni najšibkejši člani, stari in še zlasti neozdravljivo bolni. Neoliberalna družba jih brez kančka sočutja odrine na svoj rob, jih osami, naredi za odvečne in povsem nekoristne. Kdor pa postane nekoristen, izgubi edino zanesljivo delujočo vrednotno določilo sodobnega življenja: ceno. Ko ta zgrmi k dnu, kar se na neoliberalni borzi življenja zgodi enako hitro kot na finančni, človek postane le še goli strošek in veliko družbeno breme. Če zdaj v ta kontekst postavimo evtanazijo kot možno človekovo pravico in si predstavljamo, da jo družba, recimo naša, uzakoni, kaj s tem naredimo, kaj dobimo? Mar s tem ne bi, kot je zapisal vrhunski nemški pravnik Albin Eser, zgolj dodatno pritrdili postopnemu razvrednotenju življenja in se prepustili njegovemu toku? »In mar družba na ta način ne bi vzela zadeve prelahko in bi z dopustnostjo evtanazije lastne napake le še zacementirala?« (Jens in Küng, 2009: 159)

Seveda bi uzakonitev evtanazije skrajšala trpljenje posameznikom, katerih nesmiselno umiranje bi bilo sicer neprimerno daljše in še bolj trpeče. Toda na ta način bi se žal hkrati dokončno spremenil tudi naš odnos do življenja posameznih ljudi, zlasti tistih, ki bi zboleli za neozdravljivo boleznijo. Na to je prepričljivo opozarjal že Jože Trontelj. Kdor bi zbolel za neozdravljivo boleznijo, bi postal le še nepotreben strošek, v percepciji ostalih, koristnih članov družbe pa nekdo, ki tiho že trka na vrata evtanazije. V družbah, v katerih bi z uzakonitvijo evtanazije dokončno prevladalo neoliberalno vrednotenje življenja, bi se posamezniki znašli pod pritiskom, tako družbenim kot tudi osebnim, da sami zaprosijo za evtanazijo ter na ta način izkažejo še svojo zadnjo, ultimativno koristnost in družbo razbre-

⁸ Ošlaj, 2017: 37–38.

menijo nepotrebnih in odvečnih stroškov, ki bi jih ta imela z njimi, če bi živeli še naprej. Če pomislimo, da se dobra polovica vseh stroškov, ki jih država namenja za zdravstvo, porabi za zadnje mesece življenja, potem si ni težko predstavljati, pod kakšnimi pritiski in neredko očitajočimi pogledi bi se znašli posamezniki, ki v družbi ne bi več funkcionirali na način prispevanja k njeni dodani vrednosti. Da bi uzakonitev evtanazije, zlasti v družbah, ki nimajo dobro urejenega zdravstvenega sistema (in to je v tem trenutku večina držav na svetu; vemo, kakšen problem je to v Sloveniji), v zaostrenejših družbenih okoliščinah hitro lahko postala priročen instrument za sanacijo izgub v zdravstvu, si res ni težko predstavljati.⁹ Da se zlasti preferenčni utilitaristi v tujini in pri nas glasno zavzemajo za uveljavitev evtanazije, nikakor ne preseneča. Utilitarizem, katerega koncept kvalitete življenja temelji na preračunavanju interesov in koristi, je v sodobni zahodni kulturi najbolj razširjen prav zato, ker je zelo primerno vrednotno dopolnilo neoliberalne ideologije, ker je skratka s to ideologijo najboljše usklajen. Domnevam pa, da se marsikateri utilitarist, ki se načeloma sicer trudi iskati skupno dobro, tega niti ne zaveda. V tem smislu bi uzakonitev evtanazije pomenila dokončno zmago neoliberalne ideologije, dokončno redukcijo vrednosti človekovega življenja na ceno in posledično izenačitev človekove cene in dostojanstva. Kdor ima (tržno) ceno, poseduje dostojanstvo in nanj vezane pravice. Kdor ceno izgubi, izgubi vse; tudi nedotakljivost dostojanstva. V perspektivi, ki je na vseh ravneh vse prej kot svetla, bi sčasoma postali podobni živim strojem z jasno določenimi kriteriji koristnosti: Dokler bi dobro delovali, bi bili družbeno koristni; ko bi se naša koristnost končala, bi se nas kot stroj izključilo ali bi se zaradi bistveno okrnjene samopodobe izključili sami, država pa bi nam pri tem z veseljem pomagala. Prvo bolj ali manj velja že zdaj, k drugemu pa bi v odločilni meri prispevala prav legalizacija evtanazije, saj bi neoliberalno vrednotenje kvalitete življenja na ta način končno prejelo svoj pravni temelj. Je to res lahko dober korak v smeri maksimiranja sreče na najširši družbeni ravni, kar je v grobem sicer hvalevreden cilj utilitaristov.

Proti uveljavitvi evtanazije pa govorijo tudi številni drugi razlogi, med katerimi kaže poleg splošnodružbenih, izpostaviti medicinske in še zlasti pravne. Ker sem

⁹ Celo na Nizozemskem, ki velja za vzorno urejeno državo z visoko stopnjo družbene odgovornosti, številne zlorabe še vedno burijo duhove, prav tako iz leta v leto narašča število zahtev za evtanazijo (paradokсно, čeprav ne nerazumljivo, še posebej v času pred poletnimi počitnicami), pri tem pa si mnienja, zakaj se to dogaja, niso enotna. Tisti, ki pri nas poudarjajo, da bi se Slovenija morala zgledovati po državah Beneluksa, ki so evtanazijo uzakonile, pozabljajo ne le to, da je stopnja družbene odgovornosti in zdravstvene urejenosti pri nas na precej nižji ravni, temveč tudi to, da so države Beneluksa svetovnonazorsko neprimerno bolj enotne, kot smo to mi. Če za njih velja, da so pretežno liberalne, zaradi česar konsenza ni bilo težko doseči, pa je za Slovenijo značilna globoka ideološka razklanost, vzajemno globoko nezaupanje in celo nestrpnost obeh prevladujočih blokov. Mar je res smiselno, da naj družba, ki ni zmožna shajati niti z najbolj elementarnimi ideološkimi in političnimi razlikami, ki v primerjavi z Beneluks državam ne velja za posebej bogato in družbeno odgovorno, predvsem pa ima zdravstvo kot sistem v nezavidljivem stanju (tudi na finančni ravni), uzakoni evtanazijo ter se na ta način usodno prepusti ekonomizaciji življenja? Bojim se, da bi bila uzakonitev evtanazije pri nas ultimativni dokaz lastne nezrelosti in pomanjkljive družbene odgovornosti.

o tem pisal drugje,¹⁰ in ker tudi golo in samozadostno zavračanje zagovornikov evtanazije iz perspektive pomoči potrebnih nikakor ne more biti primeren način reševanja njihovih problemov, se za konec pomudimo še pri ključnem vprašanju: Kaj storiti?

3. Predlog tretje poti

Pričakovanje, da bi se problemi ob nenehno podaljšujoči se življenjski dobi, ob vseh globalno političnih, demografskih, gospodarskih in ne nazadnje okoljskih in klimatskih problemih rešili sami od sebe, je ne le naivno, temveč tudi neodgovorno. Bojim se, da je hitrost neoliberalnega hitrega vlaka, na katerem vsi skupaj sedimo, tako velika in konstantna, da bi potrebovali pravi čudež, da bi iz njega lahko izstopili brez velikih žrtev; še manj verjetno pa je, da bi prestopili na tistega, trenutno še neobstoječega, ki bi nas popeljal v smer manj distopične prihodnosti. Ni pa nobenega razloga, da ne bi vlagali prepotrebnega truda v upočasnitev njegove hitrosti. Če vsaj deloma drži teza, da bi uveljavitev evtanazije pomenila dokončni triumf *neoliberal-expressa*, ker bi s tem tudi na socialni ravni na en mah uzakonili vse tisto, kar je za to ideologijo ključno, predvsem primat (tržne) cene pred konstitutivno vrednostjo življenja in njegovo prepustitev hladni logiki stroškovnih algoritmov (s čimer bi končno in nenazadnje tudi področje etike nepovratno prenesli pod njegovo okrilje; kar se postopno že dogaja), potem bi bilo smiselno nemudoma pričeti s sprejemanjem in uveljavljanjem ukrepov, ki bodo vsaj še nekaj časa zagotavljali uresničevanje znosnih standardov humanosti tako na individualni kot tudi na družbeni ravni. V bistvu gre torej za strategijo zmanjševanja škode, toda bojim se, da je za vse drugo že prepozno. Ob tem pa bi se morali tudi zavedati, da bi bila v danih razmerah, ki so ostarelim in neozdravljivo bolnim vse prej kot naklonjene, najhitrejša pot do uzakonitve evtanazije prav to, da ničesar ne ukrenemo. Najhitrejša zato, ker se bodo – kot trenutno kaže – družbene razmere s časom predvidljivo zaostrele do te mere – pri nas še toliko prej –, da druge rešitve, kot je ta, ki jo na najučinkovitejši, najhitrejši in najcenejši način ponujajo zakonsko regulirane možnosti usmrčitve neozdravljivo bolnih, pravzaprav sploh ne bi več obstajale. Ko bi bili v takšnih okoliščinah prisiljeni poseči po tej skrajni možnosti, in kot rečeno, se to lahko zgodi prej, kot se tega zavedamo, bi s tem in na ta način hkrati tudi priznali poraz humanosti, morda celo dokončni, zmago pa resignirano prepustili neoliberalnemu trgu. Sklicevanje na posameznikovo avtonomno izraženo voljo bi bilo v primerih legalne zahteve po evtanaziji kaj slaba tolažba, predvsem pa naivno sprenevedanje, ki pozablja, da človekovo samovrednotenje in njegove interese danes v veliki meri usmerja prav ta trg. Avtonomija je tu zanesljivo na strani trga in ne na strani njegovih individuumov; izbire slednjih namreč preveč očitno določa neoliberalna paradigma storilnostno na-

¹⁰ Več o tem, Ošljaj (2017) in Ošljaj (2018).

ravnanega vrednotenja življenja in ne toliko individuum sam. Zagovornikom evтаназije torej sploh ni potrebno drugega kot potrpežljivo čakati: Če nihče ne bo ničesar ukrenil, bo to prej ali slej zanesljivo pomenilo tudi njihovo zmago; toda Pirovo, kajti poraženci bi bili na koncu verjetno vsi.

Kaj torej storiti? Idealno bi seveda bilo, če bi lahko postopoma spremenili odnos družbe do ostarelih, upokojenih, invalidnih in umirajočih tako, da jih ne bi potiskali v socialno smrt že desetletja pred nastopom njihove fiziološke smrti, da bi skratka ohranjali oz. poglobljali njihovo družbeno koristnost. Z višjo ravniyo njihove aktivne vpetosti v najrazličnejše družbene procese bi namreč znatno zmanjšali probleme njihove osamljenosti, odvečnosti, nekoristnosti in izgube smisla, torej natanko tiste socialne in eksistencialne deficite, ki se ob nastopu neozdravljive bolezni pogosto zlijejo v usodno kombinacijo, v kateri se zdita aktivna usmrtitev ali asistirani samomor edini možni rešitvi. Seveda bi tovrstna družbena sprememba nujno morala vključevati tudi dobro razvejano in organizirano paliativno medicino. V kolikšni meri je to danes v svetu, v katerem živimo, možno, si naj odgovori vsak sam. Bojim pa se, da glede na že opisane razmere sodobnih demokratičnih družb in njihovo predvidljivo prihodnjo naravnanoost takšna pričakovanja trenutno niso najbolj verjetna; morda z izjemo peščice najrazvitejših držav. V Sloveniji, in ta je tista, na katero moramo najprej pomisliti, ko se sprašujemo o urejanju vprašanja umirajočih, je zaradi relativno nizke družbene zrelosti, ideološke razklanosti, prenizke stopnje družbene odgovornosti in izrazite neoliberalne usmerjenosti na številnih družbenih ravneh takšno celovito družbeno reševanje problema umirajočih žal malo verjetno (tudi pri paliativni oskrbi umirajočih smo še daleč od zadovoljive ravni in prav nič ne kaže, da bi lahko bilo v kratkem kaj bolje). Lahko pa seveda posamezniki znotraj ožjih socialnih krogov naredimo marsikaj, da se naši najbližji ne bodo znašli v položaju, v katerem bo edini smiselni izhod čim prejšnja smrt. Toda celostna rešitev na eni in individualna na drugi strani, čeprav bi morali biti najpomembnejši in za sleherno zrelo demokratično družbo zavezujoči, nista tisti, o katerih bi želel tukaj razpravljati, deloma tudi zato ne, ker se v danem trenutku in v danih razmerah zdita preveč idealistični, zlasti to velja za celostno rešitev.

Ker smo se nazadnje gibal med dvema nesprejemljivima odnosoma do problema umirajočih, uveljavitvijo evтаназije na eni in v večji ali manjši meri ohranjanjem obstoječega stanja na drugi strani, ki sta oba pravzaprav ekstremna (četudi bi se drugi, kot smo videli, prej ali slej verjetno samodejno iztekel v smer prvega), je na ta način vsaj formalno tudi že jasno, da bomo primerno rešitev morali iskati nekje med obema alternativama. To sicer ne bo v strogem smislu srednja pot, kajti družbena razmerja nikoli niso geometrična, bo pa to vsekakor neke vrste kompromisna pot. Kompromisi nikoli niso idealne rešitve, je pa njihovo iskanje gotovo najbolj smiselna in v svojem jedru tudi najbolj dialoško naravnana in odgovorna rešitev povsod tam, kjer imamo opraviti z nasprotujočimi ali celo antagonističnimi družbenimi silnicami; slednje pa za problem evтаназije še kako velja,

zlasti v Sloveniji. Preden nadaljujem, še kratko terminološko pojasnilo, natančnejše, predlog: Ker je pojem evtanazije tako pri nas kot v svetu obremenjen s številnimi problematičnimi pomenskimi konotacijami in celo tragičnimi zgodovinskimi asociacijami, povrh pa na stežaj odpira manevrski prostor razvoju predvidljivo negativnih družbenih dogodkov, bi se mu kazalo v celoti odreči. Namesto pojma evtanazija bi po nemškem vzgledu predlagal dosledno uporabo sintagme *pomoč pri umiranju* (*die Sterbehilfe*).¹¹ Takšno poimenovanje je primernejše ne le zato, ker se na ta način izognemo nakopičeni negativni pomenski prtljagi prvega pojma, temveč predvsem tudi zato, ker sintagma pomoč pri umiranju natančno in jasno imenuje to, za kar pri našem odnosu do umirajočih gre oz. za kar bi nam moralo iti. Iz uporabe te sintagme pa izhaja tudi ne povsem zanemarljiva sprememba, ki odločilno vlogo akterja v tem primeru namenja vsem tistim, ki umirajočega na njegovi poti spremljamo in mu pri tem pomagamo (v prvi vrsti je to seveda zdravstveno osebje, vendar ne le to). Če bi predlagano terminološko spremembo sprejeli, bi to za seboj potegnilo zahtevo po dodatnem vprašanju: *Kaj bi lahko in morali v odnosu do umirajočih storiti mi, zdravi ljudje, ter kakšne so pri tem naše pravice in dolžnosti?* Izhajajoč iz predpostavke o smiselnosti predlagane spremembe bomo osrednje raziskovalno vprašanje (kako pomagati nesmiselno trpečim dostojanstveno umreti, ne da bi z vpeljanimi postopki in ukrepi ogrozili temeljne standarde humanosti družbe kot celote?) dodatno izostrili in posledično zožili na vprašanje etično legitimnih pravic in dolžnosti do umirajočih.

Večina zagovorov uveljavitve evtanazije izhaja iz dozdevne pravice umirajočih, da sami izberejo čas in način lastne smrti. Kot smo videli, je to kot posledico potegnili za seboj vse prej kot samoumevno pravno dolžnost drugih (v prvi vrsti zdravnikov), da tej pravici ugodijo; dolžnost torej, ki je vsiljena. Tudi sicer je pravico do smrti na pravni ravni težko zagovarjati, če ne želimo hkrati suspendirati ustavno zagotovljene pravice zaščite življenja.¹² Tem in drugim težavam okrog problematične sintagme pravice do smrti se lahko izognemo, če izhajajoč iz vprašanja pomoči pri umiranju težišče prenesemo na zdravstveno osebje in skrbnike ter se vprašamo, kakšne so oz. bi morale biti zlasti pravice in moralno-etične dolžnosti zdravnika pri njegovi pomoči umirajočemu. Prekinitev oz. opustitev zdravljenja, ko to postane nesmiselno (v javnosti se za ta ukrep pogosto uporablja sintagma pasivne evtanazije), ter terapija z dvojnim učinkom (ko zaradi nevzdržnih bolečin v terminalni fazi zdravnik, zato da bi pacientu bolečine lajšal, povečuje doziranje analgetikov, čeprav s tem zavestno tvega, da bo smrt pacienta kot posledica predoziranja nastopila nekoliko prej) sta pri nas pravno regulirani možnosti in zato, zlasti to velja za prvo možnost, nista sporni. Druga je sicer tudi možna,

¹¹ Pomoč pri umiranju je lahko bodisi aktivna, kar je lahko identično, vendar ne nujno, utečenemu pomenu evtanazije (terapija z dvojnim učinkom je namreč tudi oblika aktivne pomoči), ali pasivna (npr. opustitev zdravljenja, opustitev nege). Jasni razmejitvi med aktivno in pasivno pomočjo pri umiranju pa se denimo izmikata paliativna medicina in asistenca pri samomoru.

¹² Glej o tem stališče Albina Eserja v: Jens in Küng, 2009: 159.

vendar predstavlja nekakšno sivo cono, ki se je zdravniki, zaradi strahu pred možnim kazenskim pregonom, ne poslužujejo v enaki meri. Toda ti dve možnosti, čeprav bi že njuna doslednejša uporaba lahko bistveno skrajšala nesmiselnost vegetiranja in pogosto predolgega umiranja posameznih pacientov, ne zadoščata v vseh primerih, da bi umirajočemu v zadnjem in najtežjem stadiju njegovega življenja pomagali dostojanstveno umreti. Prav zato predlagam, da v sodelovanju z zdravstveno in pravno stroko skupaj razmislimo o možnostih razširitve zdravniških pravic in iz teh pravic izhajajočih moralno-etičnih dolžnosti pri humani skrbi za umirajoče. Prednost prenosa težišča osnovnih pravic iz pacienta na zdravnika znotraj postopkov pomoči pri umiranju (ne da bi seveda na ta način krnili osnovne pacientove pravice) se med drugim kaže tudi v tem, da pravica zdravnika, da ravna na določen način, za seboj ne potegne pogosto problematične dolžnosti drugih oseb, da izvršijo načrtovano dejanje ali ga pomagajo izvršiti. Prehajam h konkretnim predlogom.

Odnos med lečečim zdravnikom in umirajočim pacientom bi moral biti povsem intimen in temeljiti na popolni zaupnosti. Dietrich Niethammer, vrhunski tübingenski pediater in onkolog, je glede tega povsem nedvoumen:

Walter Jens je dejal, da bi on in Hans Küng bolje živela, če bi vedela, da imata med zdravniki prijatelja, kakršnega je imel Siegmund Freud, ki je po številnih operacijah, ki jih je Freud pogumno prenašal, zanj končal njegovo trpljenje. Ta apel na nas zdravnike ne more ostati preslišan. /.../ Mislim, da mora prošnja po pomoči ostati zadeva med zdravnikom in pacientom, ki se nikogar drugega nič ne tiče, tudi ne sodišč in izvedencev. (Jens in Küng, 2009: 132–133)

Zato, tako Niethammer, dodatno pravno urejanje tega področja, kot je denimo legalizacija evtanazije, ni potrebno. »Trenutne možnosti [in te so v Slovenije podobne kot v Nemčiji] zadoščajo, če zdravniki in ljudje v naši družbi svoje zadolžitve do soljudi jemljejo resno. /.../ Edina pravna regulacija, ki bi jo zdravniki, če smo pacientom ustrezno stali ob strani, morali zahtevati, je zaščita pred kaznijo.« (Jens in Küng, 2009: 133) Nekaj podobnega trdi tudi eden najbolj cenjenih nemških pravnikov Albin Eser:¹³ »Ena od možnosti bi bila, da se sicer vztraja pri krivdi, vendar se v takšnih primerih spregleda kazen« (Ibid.: 159). Zdravnik torej ostaja moralno kriv in soodgovoren, drugače tudi ne more biti, saj je v prvi vrsti on tisti, ki umirajočemu pomaga dostojanstveno umreti, vendar ta krivda ni nujno tudi etična,¹⁴ zato v takšnih primerih za seboj ne potegne oz. ne bi smela potegniti

¹³ Med drugim tudi član mednarodnega haaškega tribunala, ki je sodil vojnim zločincem na območju nekdanje Jugoslavije.

¹⁴ Etičnost in moralnost nista nujno identični drži oz. dejanji zato, ker je etičnost neke vrste kontrolna instanca moralnosti kot sistema uveljavljenih vrednotnih norm, običajev, drž ...; etičnost je v tem smislu metamoralna oz. je morali nadrejena. Sokrat je denimo ravnal nemoralno, ko je pod vprašaj postavljaj splošno priznane moralne in religijske norme atiškega polisa, njegova drža in intenca pa sta bili nasprotno globoko etični, saj je v ustaljenih moralnih normah prepoznaval slabosti, ki bi jih bilo smiselno, če naj tudi

kazenskega pregona. V Nemčiji lahko zdravnik umirajočemu pacientu v določenih okoliščinah in na njegovo prošnjo na nočni omarici pusti ustrezne tablete, ki pacientu pomagajo umreti. Tablete zaužije pacient sam. Nemčija sicer ni, kot nekateri zmotno navajajo, uzakonila zdravnikove asistencije pri samomoru, kar opisani primer dejansko je, temveč takšna dejanja pogojno dopušča in jih kazensko nujno ne preganja (kazensko pregonljivo bi bilo to dejanje denimo v primeru, če bi zdravnik napeljeval pacienta k samomoru). Gotovo obstajajo ne tako redki primeri, v katerih je iz sočutja tovrstna zdravnikova pomoč etično legitimna, zato bi bilo prav, da v Sloveniji razmislimo, ali ne bi bilo nemara bolje – namesto da se po nepotrebnem ukvarjamo s prizadevanji po uzakonitvi evtanazije in njihovemulemu golemu nasprotovanju – zdravnikovih pravic v podobnih primerih razširiti in jih posledično zaščititi pred možnostjo kazenskega pregona, podobno kot to prakticira Nemčija. Na ta način bi se lahko elegantno izognili pravnim paradoksom, ki bi jih s seboj prinesla legalizacija evtanazije, preprečili bi širše sistemsko pogojeno prevrednotenje človekovega življenja, zlasti vrednotenja življenja neozdravljivo obolenih in umirajočih, hkrati pa bi znotraj intimnega razmerja med zdravnikom in pacientom slednjemu vendarle omogočili bolj dostojanstveno smrt kot to dopuščajo trenutne razmere.

Možnost razširitve zdravnikovih pravic v fazi pacientovega umiranja pa nujno pomeni za seboj tudi spremembo v razumevanju smrti. Ta praviloma za zdravnike pomeni neuspeh, osebni in strokovni, saj pacienta niso ohranili pri življenju; in načeloma je tudi prav, da zdravniki smrt pacienta doživljajo na ta način. Toda obstajajo tudi primeri, in njihovo število nenehno narašča in bo kot kaže naraščalo čedalje hitreje, ko smrt ne bi smela nujno pomeniti poraza zdravnika, medicine in pacienta, temveč prav nasprotno, rešitev in svojevrstno zmago. V določenih ekstremnih primerih življenje, kolikor je od njega ostalo le še golo trajajoče trpljenje, samo postane najhujša bolezen. *Pomagati umreti v takšnih primerih lahko pomeni tudi pomagati ozdraveti; ja, smrt lahko včasih pomeni ultimativno obliko ozdravitve.* To je pomembno izpostaviti prav zato, ker umiranje in smrt v naši kulturi preveč enostransko in prepogosto razumemo kot poraz; tudi in predvsem v medicini. Kot rečeno, je v večini primerov tako tudi prav; življenje je in mora ostati najvišja vrednota, sicer utegne družba zelo hitro zdrsniti na pred-humano raven boja vseh zoper vse. Toda s podaljševanjem našega življenja to ne velja vedno in nujno. Iz spoštovanja človekovega življenja in njegovega dostojanstva je v določenih ekstremnih okoliščinah smiselno življenje tudi skrajšati oz. pomagati umre-

družba postane boljša, spremeniti. Na smrt je bil obsojen zato, ker v njegovem času metamoralnost/etičnost oz. to, kar ti besedi pomenita, še nista bili v zadostni meri javno priznani platformi kritičnega presojanja prakticirane morale (podobno tudi Jezus nekaj stoletij kasneje). Danes bi morali biti modrejši, in etičnosti, ko je ta nedvomna, dati prednost pred moralnostjo vselej takrat, ko vztrajanje pri slednji pomeni dodatno nevarnost erozije humanosti. Kdor skratka dosledno spoštuje ustaljene moralne norme ne deluje nujno vselej dobro oz. etično. Iz tega seveda izhaja, da bi uveljavitev predlaganih razširitev zdravnikovih pravic lahko dobro zaživela le, če bi večina zdravnikov, ki spremljajo umirajoče, delovala etično; morali bi skratka biti zaupanja vredne etične osebnosti.

ti. To bi morala postati ultimativna etična dolžnost, ki izhaja iz temeljnega, ne-instrumentaliziranega, dosledno razumljenega, predvsem pa udejanjanega človekovega dostojanstva in njegovega nedeljenega spoštovanja. Gledati vstran in se tolažiti s tem, da neznosno trpečega izročimo v brezosebno oskrbo strojev, s humanostjo nima veliko skupnega, saj je v večini primerov izraz strahu, pomanjkanja poguma in pripravljenosti, da trpečemu ne obrnemo hrbta ravno takrat, ko našo pomoč najbolj potrebuje; to pa ni le izraz poraza naše moralnosti, temveč tudi in zlasti naše etičnosti.

Seveda mora ostati razmerje zdravnika in umirajočega pacienta popolnoma zaupno in vanj javnost, država, politika pa tudi mediji ne smejo imeti vstopa. Samo na ta način je možno zagotoviti okoliščine, znotraj katerih lahko zdravnik brez strahu pred medijskim linčem in kazenskim pregonom celostno, to pomeni strokovno in etično, presoja ter odloča o pacientovi avtonomno izraženi prošnji po ultimativni ozdravitvi ter o ukrepih, ki jih je v ta namen smiselno in dopustno sprejeti. Obstajajo primeri, v katerih je najvišji izraz človečnosti in spoštovanja življenja zbrati pogum in sprejeti odgovornost, da določenemu življenju pomagamo, da se v njegovo dobro čim prej izteče. Takšne odločitve zahtevajo zrelost in etično kompetentnost tako pacientov, zdravnikov kot tudi svojcev umirajočega, ne nazadnje pa tudi družbe, ki se zaveda, kaj spoštovanje življenja je in kakšne dolžnosti, ki gotovo niso vselej prijetne, iz njega v ekstremnih primerih izhajajo. Ker gre v tovrstnih primerih za izjeme in ne pravila – česar nikakor ne smemo spregledati –, na pravni ravni tega morda ne gre celovito reševati, vsekakor pa je nujno, kot to predlagata tako Niethammer kot tudi Eser, da določene medicinske ukrepe ob skrbi za umirajoče dekriminaliziramo. Na ta način ne bomo pomagali samo zdravnikom, temveč predvsem tudi neozdravljivo bolnim, da v posameznih izjemnih okoliščinah ne umirajo v nevzdržnih razmerah, izpostavljeni dolgotrajnemu nesmiselnemu trpljenju ali vegetiranju, zapuščeni in obupani, temveč ob skrbi, odgovorni in etično naravnani pomoči prijatelja in zaupnika – zdravnika. In ne nazadnje: s tovrstno kompromisno rešitvijo ne bi bili ogroženi temeljni standardi humanosti družbe kot celote; nasprotno, ob nujni predpostavki pretežno etičnega ravnanja zdravnikov, bi te standarde celo zvišali. Posamezne zlorabe bi bile seveda možne tudi znotraj takšne ureditve, njihov okvir pa bi bil vendarle bistveno ožji, kot če bi evtanazijo legalizirali v obliki človekove temeljne pravice.

Ker je tudi umiranje v širšem smislu še vedno del zdravljenja, bi v nakazani smeri kazalo celovito razmisliti, najprej med zdravniki samimi, nato na širši družbeni ravni in končno tudi znotraj prava. Cilj predlaganega postopka bi bila opredelitev tistih pravic (morda tudi znotraj za te namene posebej pripravljenega zakona o pomoči pri umiranju, ki bi predvidel tudi možne zlorabe), ki bi zdravnikom omogočale, da lahko z mirno vestjo ter v dogovoru z umirajočim in/ali z njegovimi najbližjimi slednjemu pomagajo dostojanstveno umreti. Ali smo dovolj zreli in odgovorni, da naredimo ta korak, pa bo pokazal čas. Zaenkrat smo pri reševanju problema pomoči umirajočim še lahko svobodni akterji, toda kmalu se to utegne

spremeniti. Dopustiti, da nas hitro spreminjajoče razmere ujamejo povsem nepripravljene, bi bila le še ena v vrsti naših neodgovornosti, morda celo usodna.

Euthanasia - Critical Comments and Suggestions

The introduction to this study includes a brief presentation and evaluation of the changed character of a certain part of contemporary philosophy in relation to the problem of euthanasia. The first part provides a critical confrontation with the current case of pro-euthanasia argumentation. The second part discusses the two controversial and still prevalent answers to the question: 'How to respond to the problem of prolonged and meaningless dying?' Further, the study presents certain perspectives and broader social effects that the legal admissibility of euthanasia may generate. The last part briefly presents the new proposal of the so-called third way.

Keywords: euthanasia, philosophy, aid in dying, the third way

Literatura

Hribar Sorčan, V. (2017). »Človekovo dostojanstvo v času umiranja in pravica do smrti«. *Analiza*, 21(2), str. 5–20.

Jens, W. in Küng, H. (2009). *Menschenwürdig sterben*. München: Piper.

Kant, I. (2005). *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC.

Ošlaj, B. (2017). »Zakaj je legalizacija evtanazije nedomišljena in nevarna ideja?«. *Anali PAZU HD*, 3(2), str. 29–42.

Ošlaj, B. (2018). »Človekovo dostojanstvo in evtanazija«. V *Razmišljanja o vprašanjih ob iztekanju življenja, Zbornik referatov in razprav*, Republika Slovenija Državni svet, št. 1, Ljubljana, str. 61–70.

Singer, P. (2008). *Praktična etika*. Ljubljana: Krtina.

Friderik Klampfer

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

10 trdovratnih evtanazijskih mitov

Strokovne in laične razprave o morebitni uzakonitvi evtanazije so tako pri nas kot v tujini že v izhodišču žolčne in čustveno pregrete, dodatno pa jih obremenjujejo še številni nesporazumi, zgrešena pojmovanja, zmotne predstave, izkrivljanja dejstev in celo zavestne manipulacije s podatki. V pričujočem prispevku identificiram in po vrsti razblinim deset takih 'mitov', neresnic oz. neutemeljenih pomislekov v zvezi z zakonsko pravico do smrti, od takih, ki zadevajo pojem in pojavne oblike 'spokojne smrti', do onih, ki se tičejo narave, razsežnosti in morebitnih posledic trenutnih in prihodnjih evtanazijskih praks.

Ključne besede: evtanazija, samomor/umiranje z zdravnikovo pomočjo, paliativna oskrba, dostojanstvo, avtonomy, medicinska etika, evtanazijska zakonodaja

Uvod

V pričujočem prispevku¹ bom izhajal iz predpostavke, da nas oboje, tako zagovornike kot nasprotnike (uzakonitve) evtanazije, družijo iskrena skrb za dobrobit neozdravljivo bolnih ter iskanje rešitev, ki bodo kar najbolj učinkovito preprečile, da bi mukotrpno umiranje in nepravočasna smrt ob samem izteku razvrednotili naša življenja. Za kaj takega je najprej potrebna, pravzaprav nujna trezna in na preverljiva dejstva oprta javna razprava. Razprava, ki bo – česar o tistih nekaj ne-bogljenih zametkih razprave v množičnih medijih doslej zagotovo ne moremo trditi – strokovna in pluralna in je ne bodo krojili anekdotična, selektivna evidenca, gola ugibanja in razbohotena domišljija, temveč na empirične raziskave oprti statistični podatki in kar se da široka paleta različnih vredno(s)tnih perspektiv. V ta namen bi rad predstavil in po svojih močeh razb(lin)il deset škodljivih mitov – neresnic in polresnic, predsodkov, stereotipov, dezinformacij, dogem, nespora-

¹ Članek je nekoliko predelano in dopolnjeno besedilo referata, predstavljenega v mariborskem Salonu uporabnih umetnosti na okrogli mizi z naslovom Evtanazija in medicinska etika. Dogodek v sklopu Filozofskih večerov in v organizaciji mariborskega Oddelka za filozofijo je moderiral dr. Gorazd Andrejč, drugi sogovornik pa je bil prof. dr. Matjaž Zwitter z Medicinske fakultete v Mariboru.

zumov, zgrešenih predstav in pojmovanj – o evtanaziji, ki v veliki meri dušijo in zastrupljajo razpravo o tej pereči temi pri nas.

Mit št. 1: Z uzakonitvijo evtanazije bi legitimirali umor.

Evtanazija je po definiciji pospešitev smrti, uboj, če hočete, *iz sočutja* ali *usmiljenja*, tj. v želji, da bolniku na ta način prihranimo nepotrebno, pogosto neznosno telesno in duševno trpljenje, ponižanje, izgubo dostojanstva, sramoto, ipd. oz. v prepričanju, da je takojšnja smrt *za bolnika* (v idealnem primeru po njegovi lastni presoji) boljša od nadaljnjega življenja. Bolnikovo smrt lahko zdravnik (ali kaka druga za to usposobljena oseba, ki bi jo za to pooblastil zakon) pospeši z dejanjem (denimo odmerkom smrtonosne učinkovine, recimo kalijevega klorida) ali opustitvijo dejanja (kot pri odklopu naprav za vzdrževanje življenjskih funkcij). V prvem primeru govorimo o aktivni in v drugem o pasivni evtanaziji.² Pri tem je lahko bolnikova volja zdravniku poznana ali pa ne. Če zdravnik bolnikovo voljo pozna, se lahko njegovo ravnanje z njo ujema (kadar ga je bolnik izrecno prosil, naj ga ubije) ali pa ji nasprotuje (kadar bolnika ubije, čeravno se ta očitno oklepa življenja in noče umreti). V prvem primeru je evtanazija prostovoljna, v drugem prisilna. In končno, zdravniku je lahko bolnikova volja neznana, ker se ta o svojem koncu v preteklosti ni izrekel, zdaj pa take volje ni več sposoben ali razumno oblikovati ali pa vsaj razumljivo izraziti (pogosto pa tudi oboje). V takem primeru govorimo o neprostovoljni evtanaziji ali evtanaziji brez bolnikovega soglasja.

Ne glede na to, ali zdravnik bolnikovo smrt pospeši z dejanjem ali opustitvijo ravnanja, upošteva bolnikovo voljo ali ne meneč se zanjo, da je ta bolnika evtanaziral, bo veljalo le, če je to počel v dobri veri, da bolniku s tem pomaga. Aktivna prostovoljna evtanazija, za uzakonitev katere se osebno zavzemam, je torej poslednja *usluga*, ki jo zdravnik naredi svojemu bolniku – zato je nujno, da je smrt dobra najprej in predvsem za bolnika samega in šele nato, če sploh, tudi za druge deležnike: za njegove svojce, ki jim prinese olajšanje, za zdravnika, ki se lahko posveti drugim, bolj obetavnim bolnikom, za zdravstveno ustanovo, ker izprazni

² Nasprotniki evtanazije, pri nas, recimo, zdaj že preminuli akademik prof. dr. Jože Trontelj (Trontelj 2003) in prej omenjeni prof. dr. Matjaž Zwitter (Zwitter 2014), se navedenega razlikovanja vztrajno otepajo in zanikajo, da bi šlo pri opustitvi ali prekinitvi zdravljenja za obliko evtanazije, pa čeprav zgolj pasivno. Beseda res ni konj in terminološki spori praviloma vodijo v slepo ulico, a osebno lahko za tovrstno trmoglavljenje najdem kvečjemu pragmatične razloge – zdravniki na zahtevo bolnikov oz. njihovih svojcev, včasih pa tudi po lastni presoji namreč že zdaj opuščajo zdravljenje (kot kaže razvpit primer Eluane Elargo, tudi v primerih, ko ukrepi za vzdrževanje življenjskih funkcij ne le da niso nesorazmerni, temveč jih sploh ni mogoče šteti za zdravljenje), kodeksi zdravniške etike pa opustitev zdravljenja na bolnikovo zahtevo in/ali kadar je le-to nesmotno ali za bolnika preobremenjujoče, že zdaj izrecno dopuščajo; s priznanjem, da v nekaterih od opisanih primerov, namreč takrat, ko tako ravna v veri, da je za bolnika bolje, da umre, kot da bi še naprej živel, svoje bolnike evtanazirajo (pa čeprav zgolj pasivno, se pravi z opustitvijo rešilnih dejanj), bi tako prestopili svoj miselni in moralni Rubikon. Za prepričljiv zagovor smiselnosti in uporabnosti kategorije pasivne evtanazije glej Garrard & Wilkinson (2006).

posteljo in ji prihrani nekaj stroškov, itd. Ubijanje (ali puščanje) bolnikov (umreti) iz drugačnih vzgibov, recimo iz prepričanja, da je žrtev itak manjvredno človeško bitje ali moteč tujek, tvor na narodovem telesu, ni evtanazija, pa če ga storilci zaradi večje sprejemljivosti še tako vztrajno imenujejo tako. Nacisti svojih žrtev niso evtanazirali, temveč hladnokrvno pomorili. Razlika je, verjamem, očitna tudi otroku.

Mit št. 2: Evtanazija je lažni humanizem, zdravniki jo zato odklanjajo.

To ponesrečeno misel je vseboval prejšnji Kodeks medicinske deontologije. Novi Kodeks zdravniške etike, ki je stopil v veljavo pred dvema letoma, je izvirno formulacijo nekoliko ublažil. Ta se zdaj glasi: "Zdravnik zavrača evtanazijo in pomoč pri samomoru." (29. člen) Tudi zmotno naziranje, da sta pravi humanizem in pristno človekoljubje z ubijanjem nezdržljiva, tudi če je povzročena oz. pospešena smrt žrtvi očitno v prid in za povrh nastopi še po njeni volji, pa v javnem diskurzu vseeno še kar vztraja in vztraja. (O tem več kasneje.) Zgornja izjava pa kaj drugega kot opazko, da gre za tipičen orwelovski novorek ("vojna je mir", "nadzor je svoboda"), niti ne zasluži. Ti, ki puščajo v imenu okostenele dogme ljudi trpeti, se razglašajo za pristne humaniste, ljudi, ki skušajo umirajočim tako trpljenje po najboljših močeh prihraniti, pa obkladajo z lažnimi humanisti in jim pripisujejo nizkotne vzgibe. Evtanazija je, kot rečeno, po definiciji dobronamerno, dobrohotno oz. dobrodejno dejanje – čeprav je plemenit vzgib seveda ne varuje povsem pred zmoto v sodbah o tem, kaj je v danih okoliščinah najboljše za nas ali za te, ki so nam bili zaupani v oskrbo.

Mit št. 3: Evtanazija pomeni napad na človekovo dostojanstvo.

Ravno nasprotno, pravica do evtanazije je oblika opolnomočenja neozdravljivo bolnih; ti si na ta način povrnejo vsaj nekaj nadzora nad iztekom svojega življenja, ki ga sicer usodno kroji smrtonosna bolezen. Človekovo dostojanstvo je filozofsko zagaten pojem (Klampfer 2002), a v skladu s prevladujočim stališčem ga ljudje premoremo zaradi svoje (vsaj načelne) zmožnosti razumske presoje in svobodne oz. avtonomne volje. Očitka iz dostojanstva zato ni težko obrniti proti nasprotnikom uzakonitve evtanazije. Človekovega dostojanstva umirajočih namreč ne ogroža le bolezen, ki jih pogosto oropa prav za sposobnost razumne in avtonomne presoje, odločanja in delovanja, v enaki meri ali še bolj vanj posega tudi trenutno uzakonjeno neupoštevanje in nespoštovanje njihove avtonomne presoje, da je bolezen njihovo življenje nepovratno razvrednotila, in volje, da ga zaradi tega končajo brez odlašanja, tu in zdaj.

Mit št. 4: Evtanazija je v nasprotju s temeljnim poslanstvom zdravnikov, zdravljenjem in ohranjanjem bolnikov pri življenju. Hipokratova prisega in nedavno prenovljeni Kodeks zdravniške etike jo celo izrecno prepovedujeta.

Priznam, evtanazija je v nasprotju z zdravnikovim poslanstvom, kot ga je pred več kot dvema tisočletjema razumel in formuliral Hipokrat, kot so ga pred dvema desetletjema razumeli avtorji prejšnjega Kodeksa medicinske deontologije Slovenije in kot ga še vedno razumejo avtorji trenutno veljavnega, pred kratkim prenovljenega Kodeksa zdravniške etike. Toda ali je zato njihovo zgodovinsko, kulturno in stanovsko specifično pojmovanje že tudi obvezujoče za vse nas? Še več, ali je res na veke vekov obvezujoče zanje same, ker je bilo pač nekoč davno vkle-sano v kamen? Če smo v zadnjih desetletjih dosegli soglasje o tem, da je Hipokrato-va prisega v prenekateri svoji določbi zastarela in preživeta (zdravnikom smo dovolili opravljati splav, Hipokratov zdravniški paternalizem smo če že ne pov-sem odpravili, pa vsaj radikalno zamejili z načelom spoštovanja bolnikove avtonomije, in še bi lahko naštevali), zakaj se je potem v omenjeni določbi držimo kot pijanec plota?

Za tovrstno slepo zvestobo dva tisoč let starim idejam in zaobljubam ni v resnici nobenega pametnega opravičila. V skladu s sodobno medicinsko etiko vodijo namreč zdravnike pri njihovem delu štiri osnovna moralna načela: (a) delaj dobro, (b) ne škodi, (c) spoštuj bolnikovo avtonomijo in (d) ravnaj pravično. (Beauchamp & Childress 2013) Evtanaziranje neozdravljivo bolnih na njihovo (premiš-ljeno in avtonomno) zahtevo je, kolikor lahko ocenim, skladno s prvimi tremi dolžnostmi (smrt, ki jo zdravnik pospeši, bolniku ne škodi, kvečjemu koristi, zdravnik pa bolniku ne vsiljuje svoje volje, temveč upošteva njegovo) in vsaj na prvi pogled ni v konfliktu s četrto (zdravnik bolniku ne krati pravice do življenja, ker se je bolnik s prošnjo, naj pospeši njegovo smrt, odrekel uveljavljanju svoje pravice do tega, da ga ne ubijejo; pa tudi v krivično diskriminacijo na smrt bolnih ali ostarelih ali osamljenih ali nemočnih po vsem sodeč – in v izrecnem nasprotju z glasnimi svarili nasprotnikov uzakonitve – ne vodi).

Mit št. 5: Z uzakonitvijo evtanazije bi zdravnike silili k ubijanju svojih bolnikov.

Ta zmota je zaradi večpomenskosti pojma 'pravica' razumljiva,³ a tudi zlahka popravljiva. Pravica na smrt bolnih do zdravniške pomoči pri umiranju namreč ni pravica v smislu upravičene zahteve (ti. 'claim-right'), temveč pravica v smislu

³ Taka, razumevajoča in odpuščajoča ocena velja bolj za laike kot za poklicne filozofe. Slednji bi namreč morali imeti hohfeldijansko razlikovanje med različnimi vrstami pravic oz. različnimi pomeni izraza 'pravica' (enkrat kot upravičene zahteve, drugič kot svoboščine/privilegije, tretjič kot moči in četrtič kot imunitete – glej, recimo, Wenar 2015) v malem prstu. Zato je tem bolj deprimirajoče, ko bralec na tovrstno nepoznavanje naleti v člankih kolega Boruta Ošlaja (recimo Ošlaj 2017 in 2018), za povrh še edinega filozofa v trenutni sestavi Komisije RS za medicinsko etiko.

svoboščine (ti. 'liberty-right'). Na smrt bolnim priznati pravico do evtanazije ne pomeni, da jih je katerikoli zdravnik na njihovo zahtevo ali prošnjo dolžan ubiti, temveč da bodo lahko odslej zdravniki, ki so njihovo prošnjo pripravljeni uslišati, to storili brez strahu pred kazenskim pregonom in začasnim ali trajnim odvzemom licence. V prav nobeni od držav, ki so evtanazijo ali samomor z zdravniško pomočjo ali oboje že uzakonile (ali, natančneje, dekriminalizirale), in teh se je do danes nabralo kar nekaj,⁴ ni zakon zdravnikom naprtel dolžnosti, da neozdravljivo bolnega, ki v skladu z zakonsko predpisanimi pogoji upravičeno prosi za smrt, brez odlašanja usmrtijo. Zdravnik sme tovrstno prošnjo vedno zavrniti in bolnika napotiti k drugemu zdravniku. Edina dolžnost, ki mu jo zakon nalaga, je, da v takem primeru zdravniku, ki je bolniku, katerega je pred tem sam zavrnil, takšno prošnjo pripravljen uslišati, na zahtevo slednjega preda ustrezno zdravstveno dokumentacijo.

Mit št. 6: Uzakonitev evtanazije bi nepovratno in nepopravljivo omajala trhlo zaupanje, na katerem odnos med zdravnikom in bolnikom stoji in pade.

Spet, izkušnje iz tujine kažejo ravno nasprotno, namreč da zagotovilo, da bo zdravnik njegovo presojo in avtonomno voljo spoštoval, bolnikovo zaupanje v osebnega zdravnika okrepi, ne spodkoplje. Veliko večino bolnikov na Nizozemskem evtanazirajo njihovi osebni oz. družinski zdravniki; veliko bolnikov, ki se v določenem trenutku s tako prošnjo obrne na svojega zdravnika, te možnosti nazadnje sploh ne izkoristi, zadošča jim že samo zagotovilo, da jim bo ta po potrebi na voljo. Bojazni bolnikov (kolikor so le-te sploh realne), da jih bodo v primeru uzakonitve zdravniki množično evtanazirali kar brez njihovega soglasja, bi lahko pomirili z institutom DNE (do-not-euthanase, po vzoru DNR, do-not-resuscitate) – formalno izjavo oz. izrazom vnaprejšnje volje, s podpisom katere bi dal bolnik vedeti, da evtanazijo brezpogojno zavrača. Morebitnim pomotam in zlorabam bi tako že v osnovi v veliki meri pristrigli krila.

⁴ Tu je začasen seznam držav, ki evtanaziranja neozdravljivo bolnih ali pomoči le-tem pri samomoru (v nekaterih primerih pa tudi obojega) kazensko ne preganjajo več: Nizozemska (od 2002), Belgija (od 2002), Luksemburg (od 2009), Kanada (od 2016) ter ameriške zvezne države Oregon (od 1998), Washington (od 2009), Montana (od 2009), Vermont (od 2013), Kalifornija (od 2015), Kolorado (od 2016) in Okrožje Kolumbija (od 2017).

Mit št. 7: Pri nas ni potrebe po evtanaziji. Od njene uzakonitve ne bodo imeli ti, ki naj bi jim bila prvenstveno namenjena, nobene koristi. Za evtanazijo se zavzemajo mladi in zdravi, ki o umiranju ničesar ne vedo, medtem ko bi njena uzakonitev najbolj ogrozila stare, bolehnne in nemočne, ki se v resnici krčevito in do zadnjega oklepajo življenja.

Tako mit, kaj pa realnost? Žalostna resnica, 'škandal' bi bila še primernejša beseda, je, da nismo pri nas v vsem tem času od prvih žolčnih polemik ob prelomu tisočletja opravili ene same empirične raziskave, ki bi ugotovila, kakšna so stališča zdravnikov in (dejanskih in potencialnih) bolnikov do umiranja in kako se eni in drugi spoprijemajo z dilemami ob koncu življenja. Površen izračun pokaže, da bi, če nismo ravno svet čisto zase in bi podobno kot v tujini pri nas tak zasilni izhod izbral približno vsak petindvajseti od skoraj šest tisoč bolnikov, kolikor jih letno umre za rakom, to na leto zneslo več kot dvesto resnih kandidatov za evtanazijo. Zanemarljivo število? Za oblasti v ameriški zvezni državi Oregon, kjer so l. 2016, v zadnjem letu torej, za katero so na voljo uradni podatki, na podlagi Zakona o dostojanstveni smrti izdali skoraj točno toliko receptov za smrtonosno učinkovino, očitno ne.

Očitek, da o evtanaziji razpravljajo mladi in zdravi, ki o umiranju najmanj vedo in ki se jih to najmanj tiče, pa je sploh težko razumeti. Kdo pa naj razpravlja o tem, kakšno možnost izbire bi hoteli zase in za druge pred obličjem smrti? Ali življenje od smrti ne loči le tanka črta? Ali ni vsak zdrav človek potencialen bolnik in ali nas vseh skupaj prej ali slej – enih prej, drugih kasneje – ne čaka enaka usoda, umiranje in smrt? Še pred tem pa umiranje in smrt koga od nam bližnjih, za katere nam ni nič manj mar kot zase? Prometna nesreča, delovna nezgoda, infarkt, možganska kap, napačna diagnoza, en sam nesrečen dogodek ali nespametna odločitev lahko naše življenje obrne na glavo, našo dotlej vzpenjajočo se življenjsko krivuljo pa dokončno usmeri navzdol. Ko razpravljamo o evtanaziji, zato razpravljamo o nečem, kar bolj kot karkoli drugega intimno zadeva slehernega med nami – kako bomo odšli, ko bo nastopil čas za odhod – čeravno je res, da so eni šele prišli in zato o odhodu sploh še ne razmišljajo.

Mit št. 8: Prošnja za skrajšanje življenja je v resnici poziv k pomoči. Nihče pri zdravi pameti namreč noče zares umreti.

Včasih, morda celo pogosto to najbrž drži. Priklicovanje smrti je lahko izraz trenutnega brezupa, stiske ali občutka brezizhodnosti. Lahko je, ni pa nujno tako in ni vedno tako.⁵ Če bolnik pri polni zavesti pri svoji zahtevi vztraja, če se v dalj-

⁵ Ocena, da je bolnikova prošnja za nemudno smrt prej izraz njegove osebne stiske kot pa razumnega premisleka in avtonomne volje, je v resnici pogosto površna in prenačljiva. Sloni pa na trdovratni dogmi, da je nadaljnje življenje za subjekta tega življenja vedno boljše od takojšnje smrti in da zato njegova želja

šem obdobju noče sprijazniti s ponujenimi alternativami, vključno s paliativno oskrbo, če ni depresiven ali impulziven in če zna svojo odločitev v pogovoru z zdravnikom razumno utemeljiti, potem je le-ta bržkone izraz njegove avtonomne volje in bi jo veljalo kot takšno spoštovati – in to ne glede na to, ali bolnik od zdravnika zahteva, naj ga preneha zdraviti, ali pa moleduje, naj ga za božjo voljo odreši muk. Toda prošnje bolnikov po pospešitvi smrti niso po tej plati najbrž nič bolj problematične kot zahteve taistih po opustitvi zdravljenja. Pa kljub temu zdravniki brez nadaljnjega uslišijo izključno slednje.

Mit št. 9: Na smrt bolni ne potrebujejo zakonske pravice do evtanazije, temveč kakovostno paliativno oskrbo.

Dilema “ali evtanazija ali paliativna oskrba” je lažna. Potrebujemo namreč oboje, najprej najbolj kakovostno strokovno spremljanje umirajočih, ki si ga lahko privoščimo, nato pa še zasilni izhod za tiste, ki jim je takojšnja smrt po premisleku ljubša od počasnega umiranja – tudi če jim bodo znali strokovnjaki za paliativno oskrbo telesno in duševno trpljenje v tem procesu v celoti prihraniti (kar je itak malo verjetno). Ravsanje med zagovorniki izboljšanja paliativne oskrbe in zagovorniki uzakonitve evtanazije za duše na smrt bolnih je otročje – ni treba, da je evtanazija tekunica kakovostni paliativni oskrbi, lahko je preprosto njen naravni zaključek. Takšno stališče ni ne čudsko in ne osamljeno. V Belgiji, denimo, celo strokovna združenja evtanazijo čedalje pogosteje obravnavajo kot zaključno točko na kontinuumu paliativne oskrbe. V Oregonu je med desetimi neozdravljivo bolnimi, ki so jim osebni zdravniki na njihovo zahtevo v letu 2017 izdali recept za smrtonosno učinkovino, kar devet takih, ki so odločitev o predčasnem koncu svojega življenja sprejeli v hospicu. Podobno visok, približno tridesetinski, je delež evtanaziranih bolnikov, ki so bili deležni paliativne oskrbe, tudi v Belgiji. (Emanuel idr. 2016)

Kaj pa pomislek, da se bomo, če bo na mizi oboje, ob paliativni oskrbi še zakonita evtanazija, odločili za cenejšo in lažjo ‘rešitev’ problema in bo za občutno izboljšanje paliativne oskrbe nazadnje zmanjkalo denarja in volje? Na Nizozemskem, v Belgiji in Oregonu jim je uspelo oboje. Celo nepristranski zunanji opazovalci⁶ se namreč strinjajo v oceni, da so v omenjenih državah sistemi paliativne oskrbe bolj razviti in lažje dostopni kot v zdravstveno in kulturno primerljivih državah,

oz. hotenje, da bi čim prej umrl, ne more biti nikoli razumno. To zmotno stališče kritično pretresem in zavrnem v Klampfer (2004).

⁶ Kot, recimo, Cohen-Almaghor (2002), Gordijn & Janssens (2004) in Brinkman-Stoppelenburg idr. (2016). V zadnje navedeni študiji, recimo, avtorji ugotavljajo, da se je med letoma 2013 in 2015 delež nizozemskih bolnišnic z usposobljeno ekipo za paliativno oskrbo zvišal z 39 na 77 odstotkov. Za izboljšave ostaja po oceni avtorjev kljub temu precej prostora, saj se te ekipe od bolnišnice do bolnišnice močno razlikujejo po svoji sestavi in izkušnjah, pa tudi v oskrbo neozdravljivo bolnih naj bi se zaenkrat še premalo vključevale.

kjer je evtanazija z zakonom brez izjeme prepovedana. Še več, raziskave kažejo, da so v državah z uzakonjeno evtanazijo ali samomorom z zdravniško pomočjo sistem paliativne oskrbe najbolj občutno izboljšali ravno v obdobju po spremembi zakonodaje. (Gordijn & Janssens 2004) Ta podatek bo presenetil le nepoznavalce, če upoštevamo, da so se tamkajšnje zdravstvene oblasti po uzakonitvi evtanazije znašle pod drobnogledom in so zato po vsem sodeč napele vse moči, da bi pomirile strahove in pomisleke kritične svetovne strokovne in laične javnosti. Če je v teh prizadevanjih uspelo njim, ne vidim, zakaj ne bi tudi nam. Da bi znala zakonita evtanazija deloma ali v celoti izpodriniti paliativno oskrbo in se v zavesti javnosti utrditi kot edina rešitev za problem trpljenja umirajočih, je, skratka, legiti-men pomislek, ki pa ne podpira obstoječe prepovedi evtanazije, kvečjemu kliče k uvedbi zakonskih varovalk, ki bodo še naprej zagotavljale, da ostane paliativna oskrba čim bolj kakovostna in enako dostopna za vse, ki jo potrebujejo.

Mit št. 10: Uzakonitev evtanazije je še povsod privedla do množičnih zlorab. Kdor se zaklinja, da bo zakonodaja vsebovala učinkovite varovalke pred zlorabami, je ali hudo naiven ali pa načrtno zavaja.

Strah, da bomo z uzakonitvijo aktivne prostovoljne evtanazije odprli Pandorino skrinjico in zlasti ostarele in onemogle bolnike prepustili množičnim zlorabam, oškodovanjem in krivicam, je od vseh doslej naštetih bržkone najbolj trdovraten. In to kljub temu, da empirične raziskave – in teh ne manjka⁷ – tega še zdaleč ne potrjujejo, kvečjemu obratno. Katastrofični scenariji, ki jih slikajo nasprotniki uzakonitve, se niso v državah z dalj časa uzakonjeno evtanazijo in/ali zdravniško pomočjo pri samomoru, torej na Nizozemskem, v Belgiji in v ameriški zvezni državi Oregon niti približno uresničili. Po uzakonitvi je sicer v vseh postopno naraščalo tako število zahtev po aktivni prostovoljni evtanaziji kot tudi smrtnih primerov zaradi nje,⁸ zato pa so napovedani trendi izostali v vseh drugih, bolj problematičnih kategorijah: število ne-prostovoljnih in prisilnih evtanazij ali stagnira (v

⁷ Izčrpen pregled in temeljito analizo večletnih trendov – tako v naravnostih kot v praksi evtanazije in zdravniške pomoči pri umiranju – na Nizozemskem in v Belgiji ponujajo, recimo, Schuklenk idr. (2011), Onwuteaka-Philipsen, idr. (2012), Chambaere idr. (2015) in Emanuel idr. (2016).

⁸ Po najnovejših podatkih znaša delež smrti zaradi evtanazije oz. samomora z zdravniško pomočjo v državah, ki so v zadnjih letih uzakonile prvo, drugo ali obe obliki pospeševanja smrti neozdravljivo bolnih oz. trpečih med 0,3 in 4,6 odstotkov vseh smrti. Na spodnji vrednosti je v državah, ki so uzakonile zgolj samomor z zdravnikovo pomočjo (SZP), recimo v Oregonu in Washingtonu, na zgornji pa tam, kjer je (poleg SZP) uzakonjena (tudi) evtanazija, zlasti na Nizozemskem in v Belgiji (ki je v zadnjih obdobju v tej statistični kategoriji celo prehitela Nizozemsko). Ti podatki nakazujejo možno rešitev za problem ti. 'normalizacije' evtanazije – če nas kljub še zmeraj precej nizkemu deležu tovrstnih smrti skrbi, da bodo neozdravljivo bolni (ali trpeč) evtanazijo čedalje bolj dojemali kot edino ali vsaj najboljšo rešitev za svoje težave, bi se dalo privlačnost zasilnega izhoda za umirajoče zmanjšati tako, da se namesto evtanazije uzakoni samomor z zdravnikovo pomočjo. Seveda pa bi taka 'kompromisna' rešitev pustila na cedilu precejšnje število neozdravljivo bolnih oz. trpečih, ki si življenja zaradi fizičnih ali kognitivnih omejitev ne morejo več vzeti sami.

Belgiji) ali pa celo občutno upada (na Nizozemskem), krog ‚upravičencev‘ do evtanazije se ni razširil s kompetentnih na nekompetentne bolnike (ostarele, otroke, dementne, depresivne, kronično bolne, revne,...),⁹ v naboru ‚upravičenih‘ razlogov za evtanazijo neznosnega telesnega trpljenja ni zamenjalo težje izmerljivo psihično trpljenje in še manj neoprijemljive eksistencialne stiske ali naveličanost nad življenjem; zakonske varovalke pred zlorabami se v tem času niso zrahljale in zdravniki po vseh teh letih še vedno spoštujejo zakonsko predpisane postopke, od pojasnilne in komunikacijske dolžnosti do dolžnosti dokumentiranja in poročanja. Moralno brezno, ki so ga napovedovali, je, skratka, še daleč, in ni videti, da bi omenjene države nepovratno drsele vanj. (Klampfer 2014)

Če smo še nekoliko konkretnješi. Se je slučajno zvišal delež neprostovoljnih evtanazij in prisilnih evtanazij? Ne, prav nasprotno, tako skupno število evtanazij brez izražene volje pacienta (angl. 'euthanasia without request') kot tudi njihov delež v skupnem številu smrtnih primerov na Nizozemskem konstantno padata, v Belgiji pa stagnirata.¹⁰ Se je nemara zvišala incidenca med pripadniki ranljivih družbenih skupin? Tudi za to ni, ugotavlja interdisciplinarna skupina strokovnjakov pod vodstvom znane ameriške filozofinje Margaret Pabst Battin, nobenih dokazov: »podatki kažejo, da med tistimi, ki izberejo smrt z zdravniško pomočjo, prevladujejo pripadniki ekonomsko, socialno, izobrazbeno in poklicno privilegiranih skupin...pomislekov o spolzki strmini, da bodo namreč tovrstne smrti v večji meri deležni pripadniki ranljivih skupin, dejstva trenutno ne potrjujejo«. (Pabst Battin idr. 2007; 597) Do podobnih sklepov prihajajo tudi oblasti v Oregonu – od skupaj 143 žrtev uradno zabeleženih samomorov z zdravniško pomočjo v letu 2017, zadnjem letu, za katero so na voljo zbrani in obdelani podatki, jih je bilo največ, 80,4 odstotka iz starostne kategorije nad 65 let (povprečna starost žrtev je sicer znašala 74 let), približno dve tretjini moškega spola, skoraj izključno (natančneje, 94,9 odstotka) belopoltnih, z nadpovprečno izobrazbo (skoraj polovica s končano srednjo šolo) in urejenim zdravstvenim zavarovanjem (99,1%). Med diagnozami, na podlagi katerih so zdravniki najpogosteje izdali recept za smrtono-

⁹ Belgijski parlament je leta 2014 po žolčnih polemikah resda odpravil starostno omejitev in pravico do evtanazije razširil na vse, tudi mladoletne neozdravljivo bolne (na Nizozemskem, denimo, leži starostna omejitev za uveljavljanje te pravice pri dvanajstih letih starosti), vendar pa smejo ti omenjeno pravico uveljaviti šele, ko sta izpolnjena dva stroga dodatna pogoja – da je njihovo mentalno zrelost poprej potrdil psihiater in da z njihovo odločitvijo za pospešeno smrt soglašajo tudi starši. Tudi zato najbrž v zadnjih štirih letih med otroki in mladostniki beležijo en sam primer evtanazije, in sicer leta 2016, ko so evtanazirali na smrt bolnega sedemnajstletnika. Drugi dve z vidika zahtevane kompetentnosti problematični kategoriji tvorijo dementne osebe in psihiatrični bolniki; teh je bilo med skoraj 6600 v letu 2017 na Nizozemskem evtanaziranimi bolniki 169 oz. 83, med njimi tudi nekaj brez diagnoze smrtonosne bolezni, ki so bili do evtanazije upravičeni zavoljo neznosnega trpljenja brez obetov izboljšanja.

¹⁰ Delež pospešitev smrti brez eksplicitne bolnikove zahteve v celotnem številu smrti zaradi evtanazije je v flamskem delu Belgije med letoma 1998 in 2007, recimo, upadel s 3,2 na 1,8 odstotka, nato pa se do leta 2013 stabiliziral pri 1,7 odstotka. Medtem ko je delež neprekinjenega globokega uspavanja do smrti po občutni rasti med letoma 2001 in 2007 do leta 2013 nekoliko upadel (z 8,2 odstotka leta 2001 na 14,5 leta 2007 in nato na 12,0 šest let kasneje). (Chambaere idr. 2015)

sno učinkovino, je bil z naskokom na prvem mestu rak (76,9%), daleč zadaj mu je s približno desetino vseh primerov sledila amiotrofična lateralna skleroza (ALS). (Oregon Death With Dignity Act Data Summary 2017) Se je morda razširil nabor razlogov za evtanazijsko prošnjo? Tudi tu je odgovor (pogojno) nikalen. Kljub nekaj medijsko odmevnim primerom, med katere sodi, denimo, evtanaziranje gluhih belgijskih dvojčkov Marca in Eddyja Verbessema zaradi strahu pred napovedano slepoto, ali pa belgijskega transseksualca Nathana Verhelsta, ki se po operaciji spola nikakor ni mogel sprijazniti s svojo novo, kot jo je sam dojemal, 'pošastno' telesno podobo, ostajajo neznosno fizično in psihično trpljenje zaradi neozdravljive bolezni, izguba dostojanstva, neobetavna diagnoza in slabi obeti za okrevanje daleč najpogostejši razlog tako za naslovitev prošnje po evtanaziji kot tudi za njeno uslišanje. Evtanazijo v veliki večini primerov (od 82% v 2001 do 92% v 2010, navedene številke veljajo za Nizozemsko) opravijo družinski zdravniki, ki svoje bolnike dobro poznajo, slednjim pa predčasna smrt po oceni zdravnikov življenje praviloma skrajša za nekaj dni do največ dveh tednov. (B.D. Onwuteaka-Philipsen, idr. 2012)

O zaskrbljujočih trendih ni, skratka, zaenkrat nobenih sledi. Tveganja, da bo po uzakonitvi evtanazije prihajalo tudi do občasnih zlorab ali tragičnih pomot, se seveda ne da nikoli popolnoma izključiti. S tovrstnim ukrepom bi nekaj pridobili, a tudi nekaj izgubili. Ključno vprašanje je, ali bi bila tovrstna sprememba v celoti gledano – pri čemer nimam v mislih le finančnih, ampak tudi moralne 'stroške', vključno z morebitnimi oškodovanji, krivicami in bolj ali manj trajnimi spremembami prevladujočih moralnih naravnosti in vrednot ljudi – pozitivna ali negativna.¹¹ Tvegam oceno, da dolguje zakonski status quo svojo moralno privlačnost, kolikor je pač ima, dvema dejavnikoma: na eni strani precenjevanju moralnih tveganj, ki jih bo domnevno s seboj prinesla sprememba veljavne ureditve,¹² na drugi pa podcenjevanju moralnih stroškov obstoječe zakonske prepove-

¹¹ Kot pravilno opozarjajo avtorji, ki so spisali poročilo o dilemah ob koncu življenja po naročilu kanadskega Kraljevega društva (Schuklenk idr. 2011), leži na plečih pristašev tovrstne argumentacijske strategije (pre)težko dokazno breme – prepričati nas morajo, da moralna tveganja, ki naj bi jih s seboj prinašala predlagana evtanazijska zakonodaja, niso le zelo verjetna, temveč za povrh še take vrste, da se jih ne da učinkovito izključiti z nobenimi, še tako premišljeno zasnovanimi pravnimi, institucionalnimi in psihološkimi protiukrepi. Do zdaj niso bili v tovrstnih prizadevanjih niti blizu uspeha.

¹² V moralno enačbo ne sodi kar vsak zamisljiv, tj. logično ali pojmovno mogoč učinek, pozitiven ali negativen, temveč zgolj taki, za katere lahko na podlagi razpoložljive empirične evidence (dosedanjega razvoja dogodkov v državah z uzakonjeno evtanazijo in/ali zdravniško pomočjo pri samomoru, preteklih izkušenj z dekriminalizacijo abortusa, poznavanja zakonitosti človeške individualne in socialne psihologije, ipd.) predvidimo, da jih bo predlagana zakonodajna sprememba dovolj verjetno proizvedla. Torej ne kar vsepočez vsi obeti, ampak le dovolj realni med njimi, in ne kar katerokoli tveganje, ki se ga lahko z naporom domišljije domislamo, temveč zgolj tista realna. Borut Ošljaj (2018, v tej številki) zagreši podobno napako, ko zagovornikom uzakonitve kar počez in brez enega samega prepričljivega argumenta, zakaj naj bi bil tak prihodnji razvoj neizogiben (razen omembe domnevne prevlade neoliberalne ideologije, ki da že itak ekonomizira človeška življenja in bi zato baje pozdravila tudi tak prihranek v stroških, ki jih zdravstveni blagajni povzročajo družbeno nekoristni umirajoči bolniki), očita podcenjevanje nevarnosti, da bomo s tem ukrepom nepovratno zavrgli plemenito idejo človeškega dostojanstva in brezpogojne in enake vrednosti vseh ljudi, na ta način pa ogrozili 'samo jedro tradicije humanizma'. Toda le čemu neki bi verjeli,

di: od nespoštovanja bolnikove avtonomne volje in prikrajšanja bolnikov za dobrino pravočasne smrti do nepotrebnega trpljenja in tveganja, da bomo postali žrtev katere od zdravniških odločitev, ki pospešijo bolnikovo smrt, jih pa statistike o evtanaziji tipično zaobidejo (opustitve in prekinitve zdravljenja, globokega in dokončnega uspavanja, predoziranja s protibolečinskimi sredstvi, itd.).

Od odgovorne zdravstvene politike bi pričakovali, da oceni, ali obstoječa pravna ureditev, ko so vse oblike aktivne evtanazije resda kategorično prepovedane, zato pa tem bolj šepa nadzor nad drugimi, bolj prikritimi oblikami skrajševanja življenj terminalnih bolnikov (pogosto ne le brez njihovega soglasja, temveč celo brez poprejšnjega posvetovanja z njimi), res zagotavlja optimalno razmerje med družbenimi koristmi in stroški, vključno z moralnimi. Za kaj takega bi morali seveda ovrednotiti pričakovane koristi, ki bi jih uzakonitev evtanazije prinesla kompetentnim neozdravljivo bolnim, in le-te primerjati s škodo, ki bi jo zaradi nje utegnili utrpeli nekompetentni in ne povsem kompetentni bolniki. Kar bi po drugi strani zahtevalo poglobljen in trezen razmislek o tem, ali je prisilno skrajšanje človeškega življenja res tako samoumevno krivičnejše od njegovega prisilnega podaljševanja, in pa kolikor toliko realistično oceno o verjetnosti katastrofičnih scenarijev.

Zaključek

To je šele začetek. Prvi, še nekoliko obotavljiv korak na dolgi in negotovi poti. A nekje je pač treba začeti. Upam, da bomo vsi skupaj, ne glede na prepaše, ki nas delijo, in visoke okope, za katerimi smo se utrdili, nazadnje uspeli zbrati dovolj poguma, pameti in posluha za razpravo, ki je prav toliko neprijetna, kot je neodložljiva.

da bodo ljudje svoja in tuja življenja cenili manj, ko jih enkrat ne bodo več prisiljeni podaljševati v nedogled? Da bo že sama zakonska možnost, da se s sveta poslovijo, ko je čas za to po njihovi lastni oceni najprimernejši, vzbudila nekakšno težko obvladljivo smrtonosno slo, zaradi katere bodo pričeli množično odmetavati še čisto spodobna življenja? Utemeljevanje javnih politik na fantazmah in špekulacijah o individualnih in sistemskih pritiskih, ki da jih bodo skoraj zagotovo deležni na smrt bolni, ko imamo v resnici na voljo kakovostno empirično evidenco o učinkih evtanazijske zakonodaje na Nizozemskem, v Belgiji in Oregonu, je enako, če ne še bolj neodgovorno kot opiranje teh istih na domnevno za družbeno realnost slepe in gluhe filozofske doktrine.

Ten Enduring Myths about Euthanasia Debunked

Public discussions, both among scholars and lay people, on the merits and demerits of the legalization of euthanasia are often heated and emotionally loaded. But besides that, they also suffer from a number of misunderstandings, misconceptions, distortion of facts or even outright data manipulations. In the present paper, I identify and debunk ten such 'myths', falsehoods or mistaken ideas about a legal right to die, ranging from those that concern the definition of 'dignified death' and its manifold instances, to those regarding forms, frequency and likely effects of both present and future practices of euthanasia.

Keywords: euthanasia, physician-assisted suicide/dying, palliative care, dignity, autonomy, medical ethics, laws on euthanasia

Literatura

Battin, M. P., idr. (2007). »Legal Physician-Assisted Dying in Oregon and the Netherlands: Evidence concerning the Impact on Patients in 'Vulnerable' Groups«. *Journal of Medical Ethics*, let. 33, št. 10, str. 591–597.

Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2013). *Principles of Biomedical Ethics*. 7. izdaja, New York & Oxford: Oxford University Press.

Brinkman-Stoppelenburg, A., idr. (2016). "Palliative care in Dutch hospitals: a rapid increase in the number of expert teams, a limited number of referrals". *BMC Health Services Research*, 16, str. 518.

Chambaere, K., idr. (2015). "Recent Trends in Euthanasia and Other End-of-Life Practices in Belgium". *New England Journal of Medicine*, 372/12, str. 1179–1181.

Cohen-Almaghor, R. (2002). "Dutch perspectives on palliative care in the Netherlands". *Issues in Law and Medicine*, let. 18, št. 1, str. 111–126.

Emanuel, E. J., idr. (2016). "Attitudes and Practices of Euthanasia and Physician-Assisted Suicide in the United States, Canada, and Europe". *Journal of the American Medical Association*, 316/1, str. 79–90.

Garrard, E. in Wilkinson, S. (2006). "Passive euthanasia". *Journal of Medical Ethics*, 31, str. 64–68.

Gordijn, B. in Janssens, R. (2004). »Euthanasia and Palliative Care in the Netherlands: An Analysis of the Latest Developments«. *Health Care Analysis*, let. 12, št. 3, str. 195.

Klampfer, F. (2002). "Spoštovanje človekovega dostojanstva, nedostojno življenje in dostojanstvena smrt". *Analiza*, let. 6, št. 4, str. 1–45.

Klampfer, F. (2004). "Ali je odločitev za predčasno smrt lahko razumna?". *Analiza*, let. 8, št. 1–2, str. 1–33.

Klampfer, F. (2014). "Evtanazijski zakoni in mit o moralnem breznu". V: Kraljić, S., Reberšek Gorišek, J. & Rijavec, V. (ured.). *Medicina in pravo. Sodobne dileme III*. Maribor: Pravna fakulteta, str. 11–27.

"Kodeks zdravniške etike". *Revija ISIS*, november 2016; 17-21. URL: <https://www.zdravniskazbornica.si/docs/default-source/zbornicni-akti/kodeks-2016.pdf?sfvrsn=2>

McGee, A. (2017). "In the places where it is legal, how many people are ending their lives using euthanasia". *The Conversation*, 3. Marec 2017. URL: <https://theconversation.com/in-places-where-its-legal-how-many-people-are-ending-their-lives-using-euthanasia-73755>

Oregon Death With Dignity Act 2017 Data Summary. URL: <https://www.oregon.gov/oha/PH/PROVIDERPARTNERRESOURCES/EVALUATIONRESEARCH/DEATHWITHDIGNITYACT/Documents/year20.pdf>

Onwuteaka-Philipsen, B. D., idr. (2012). "Trends in end-of-life practices before and after the enactment of euthanasia law in the Netherlands from 1990-2010: a repeated cross-sectional survey". *Lancet*, 380, str. 908–15.

Ošlaj, B. (2018). "Evtanazija – kritične pripombe in predlogi". (v pričujoči številki *Analize*).

Ošlaj, B. (2017). "Zakaj je legalizacija evtanazije nedomišljena in nevarna ideja?". *ANALI PAZU*, let. 3, št. 2, str. 29–42.

Schuklenk, U., idr. (2011). "End-of-life decision making". Ottawa: The Royal Society of Canada Expert Panel Report.

Trontelj, J. (2003). "Razmišljanja o evtanaziji v Evropi in v Sloveniji". *Obzornik zdravstvene nege*, 37, str. 253–258.

Wenar, L. (2015). "Rights". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/rights/>

Zwitter, M. (2014). "Evtanazija: odprt pogovor še ne napoveduje sprejemanja". *Zdravniški vestnik*, let. 83 (december 2014), str. 831–832.

Nenad Miščević

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Miselni eksperimenti – skica teorije¹

Miselni eksperimenti so zelo kontrolirana dejanja v domišljiji z natančnim kognitivnim namenom. Kot taki pripadajo širšemu rodu »domišljijjskih izvedb v mislih«, ki segajo od zamišljanj z direktnimi praktičnimi nameni vse do zamišljanja v meditaciji. Konkretnost, tj. vpletenost podob v takšnih izvedbah, izboljša njihovo učinkovitost in uporabnost. Ključna vloga v mehanizmi miselnih eksperimentov pripada specializiranim kompetencam, ki ključno pomagajo modelirati zamišljen scenarij in izpeljejo končne intuitivske sodbe. Takšen pogled imenujem zmerna teorija glasu kompetence (ZmeTGlaK). Ker so nekatere kompetence globoke in verjetno vrojene, druge pa povezane bolj z izkoriščanjem empiričnih virov, je celotna spoznavna upravičitev sestavljena iz *a priori* in *a posteriori* elementov na zelo strukturiran način.

Ključne besede: miselni eksperimenti, intuicije, kompetence, *a priori*, *a posteriori*

1. Uvod: uganka miselnih eksperimentov

Naj začnem s samo idejo miselnega eksperimenta. *Država* vsebuje očiten in neproblematičen primer, Giges in čarobni prstan, ki bo igral skorajda glavno vlogo v tem članku. Da lahko Glavkon demonstrira, da tisti, ki prakticirajo pravičnost, ne delajo tega prostovoljno, temveč zaradi nezmožnosti prakticiranja krivičnosti, predlaga, da si zamislimo osebo, ki ima vso moč, da lahko prakticira krivičnost, ji sledimo v svoji domišljiji in opazujemo, kaj bo takšna oseba storila. Potem lahko v njeno kožo postavimo sebe in tako pridemo do razumevanja, kako bi se večina ljudi obnašala v takšni situaciji. V zgodbi bo takšna moč izhajala iz prstana, ki naredi lastnika nevidnega, kadar se lastniku to zahoče. Scenarij bo konkreten, s točno določeno osebo, Gigesom, kot protagonistom. Prve ugotovitve se bodo nanašale samo nanj, naslednje na 'nas' in zadnje, končno, na vse ljudi. Poslušalec/bralec, recimo Protarh, bo prišel do trdnega prepričanja, da bo Giges, neviden mož, dejansko storil veliko število krivičnih dejanj, ki vključujejo rop, posilstvo in umor. Protarh se lahko potem vpraša, če bi se sam v isti situaciji lahko uprl skušnjavam

¹ Besedilo je nastalo s podporo raziskovalnega program št. P6-0144, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

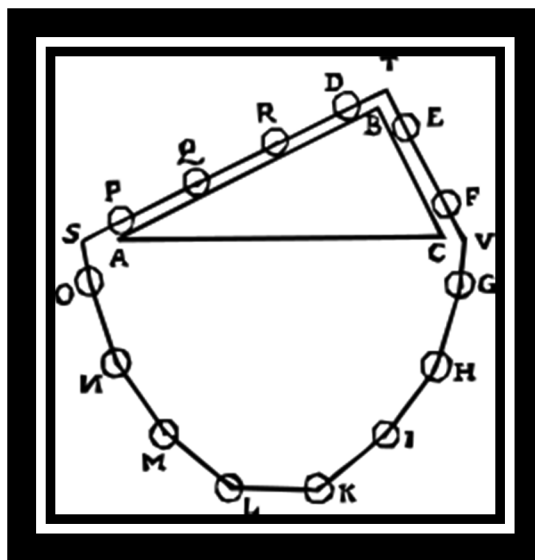
in ugotovi, da se ne bi mogel. Iz tega lahko sklepa, vključujoč to, da je Giges povprečen posameznik in da on, Protarh, definitivno ni slabši kot večina njegovih someščanov, da bi večina meščanov storila podobno. In če bi tako ravnala večina prebivalcev Aten, potem bi večina prebivalcev manj kultiviranih krajev prav tako ravnala isto. Torej bi ljudje na splošno ravnali krivično, če ne bi bili ovirani zaradi nekega zunanjega motiva, v tem primeru strahu pred kaznijo.

Takšna domišljajska dejanja »v naslanjaču«, opravljena brez dejanskih eksperimentov ali opazovanj, ki so usmerjena k iskanju resnice (ali nečemu podobnemu resnici) o nekem problemu, so glavni primeri miselnih eksperimentov ('ME' na kratko). Praviloma se ukvarjajo z neresničnimi situacijami, čeprav bi lahko bili nekateri scenarij resnični ali pa bi jih lahko poustvarili. Konkretna sodba, recimo »Giges bi definitivno zagrešil vsa ta dejanja.« ali »Tudi jaz bi jih zagrešil.«, je pogosto opisana kot 'intuicija'.

Gigesov ME je namenjen odkrivanju psiholoških dejstev. V etiki in politični filozofiji miselne eksperimente pogosteje uporabljamo za izvajanje moralnih intuicij kot za prepričanja o dejstvih. Najpogostejše vprašanje je: »Ali bi takšno in takšno dejanje bilo dovoljeno, pravično ali nujno? Takšni ME-i so vseprisotni v etiki in politični filozofiji – pomislimo samo na zelo znane primere, kot so Rawlsova tančica nevednosti, na problem Tramvaja ali na Nozickov stroj za izkušanje – ME-i, zaradi katerih je bilo izpostavljenih veliko problemov. V tem članku bom izpostavil dva pomembna problema, ki se aplicirata na Platonovo strategijo. Prvi je problem tega, kar je v zamišljenem scenariju nov element in kaj, predvsem implicitno, ostane nespremenjeno. Ko Giges postane neviden, obdrži tako svoje telesne sposobnosti (lahko odstrani materialne predmete, vihti meč in se zelo uspešno ljubi s kraljico) kot tudi svoje motivacije (najpomembnejše pri tem je, da ne postane kar nenadoma boljša oseba). Če si izposodimo terminologijo iz filozofije znanosti – nekatere spremenljivke se spremenijo (vidljivost), ostale ostanejo fiksne (telesna moč, karakter). Vendar, ali je nastala situacija verjetna in kredibilna? Nam pove nekaj o tem, kakšni dejansko smo? Julian Baggini (2007) to imenuje problem 'kontroliranja spremenljivk' in kmalu si bomo ogledali, kako je bil ta problem opažen, čeprav ne v celoti, že v helenističnih časih. Alternativna možnost opisovanja problema je primerjanje predstavljenega scenarija s 'protidejstvenim scenarijem' (ali celo 'svetom'). Avtorji, kot so Williamson (2007), bi se namreč vprašali, kako se takšna situacija razlikuje od dejanske in kako daleč od dejanske situacije je. Zdi se, da bi situacija morala biti najbližje dejanskemu svetu s samo eno veliko spremembo, tj. nevidnostjo, in z nekaj majhnimi spremembami, ki iz tega sledijo (Giges morda hodi naokrog gol, saj ga nihče ne vidi). Tipični ME-i so predstavljeni kot dialog. Zagovornik eksperimenta postavi relevantno vprašanje – rekli mu bomo 'zagovornik' ali pa 'izpraševalec', kadar bomo želeli poudariti aspekt postavljanja vprašanj. Sogovornica gre skozi proces refleksije in poda odgovor. Rekli ji bomo 'sogovornica' ali 'eksperimentalni subjekt', oba sodelujoča pa bomo imenovali 'eksperimentatorja'. V mnogih primerih bosta oba eksperimenta-

torja, zagovornik in sogovornica, ista oseba: filozofinja si postavi vprašanje, gre skozi proces refleksije in pride do odgovora.

Tukaj je prekrasen, domiseln miselni eksperiment nizozemskega matematika Simona Stevina, ki je bil objavljen leta 1586 v njegovi knjigi *Book of the Elements of the Art of Weighing*, preko katerega je izpeljal pogoj za ravnotežje sil na klanecu. (za podroben opis glej Brown, 1991: 4) ME se začne s splošnim problemom: zamisliti si moramo dve površini (brez trenja), ki tvorita obliko prizme in sta oviti s povezanimi utežmi, podobno kot veriga. Kako se bo veriga premikala? Morda se ne bo premaknila ali pa se bo premaknila v smeri večje teže ali v smeri bolj strmega klanca. Stevin na tej točki predlaga, naj si zamislimo, da verigo na dnu povežemo. Spodaj je slika takšnega zamišljanja.



Vprašanje: »Ali bi se veriga v Stevinovem primeru še naprej premikala?« Pravi-
len odgovor: »Ne!«

Chomsky in njegovi privrženci so popularizirali analogijo takšne vrste filozofskih 'vpogledov' s spontanimi vpogledi naivnih govorcev o lingvističnih vsebinah.

Filozofi vpogledom takšne vrste pravijo 'intuicije', lingvisti podobno govorijo o preprostih vpogledih osebe o njihovem maternem jeziku. Od kod torej pridejo intuicije? Ali so navadno upravičene in kaj jih upraviči? Kaj je njihova vloga v znanosti in filozofiji? So potrebne, morda celo nepogrešljive ali so samo uporabne in dobrodošle ali pa sistematsko zavajajoče in nepotrebne v teh dveh disciplinah?

V filozofiji je največ pozornosti bilo usmerjene na zadnjega izmed zgodnjih stadijev ME-a, tj. na intuicijo, ki naj bi bila rezultat ME-a. Kaj je ta intuicija? Od kod pride? To so glavni deskriptivno-pojasnjevalni problemi, ki vodijo filozofe v nadaljnje vsebine o upravičevanju miselno-eksperimentalnih intuitivnih prepričanj ljudi.

James R. Brown je te uganke korektno naštel:

- *Naloga 1*: Ne obstajajo nobeni novi empirični podatki (na primer, Brown, 1991: 101). Kako se torej lahko učimo iz tega?
- *Naloga 2*: Pojasni, kaj naredi miselne eksperimente superiorne v primerjavi z deduktivno alternativo (če ta obstaja) z ozirom na hevristično moč, očitnost in lahkoto.
- *Naloga 3*: Pojasni dejstvo, da učenje preko miselnih eksperimentov 'ni primer opazovanja starih empiričnih podatkov na nov način'.
- *Naloga 4*: Pojasni dejstvo, da učenje preko miselnih eksperimentov ne izgleda kot normalno induktivno učenje.

Da lahko odgovorimo na pravkar naštete probleme, si moramo ogledati, kaj je predhodnik intuicije v 'biografiji' ME-a, kognitivne mehanizme, ki so podlaga uporabnim domišljjskim izvedbam in še posebej uporabnim ME-om. Predlagali bomo zmerno teorijo glasu kompetence. To bo glavna naloga tega članka.

2. Miselni eksperimenti in mentalno modeliranje

Dve in pol desetletji nazaj sem predlagal, da izvajalci ME-ov pravzaprav uporabljajo mentalne modele v svojih dejanjih v domišljiji in tako pridejo do vedenja skozi modeliranje v domišljiji. Zamišljanje in grajenje modela gresta z roko v roki. Opazil sem, da so tipični primeri mentalnih modelov vključeni pri razumevanju zgodb ali v običajnem načrtovanju aktivnosti. Ko bralka naleti na opis situacije, zgradi model, kvaziprostorsko 'sliko'. Ko pripovedovalec zgodbe doda nove podrobnosti, se model posodobi. Ozadni pogoji so diktirani s strani znanja, ki ga ima bralka o svetu. (Miščević, 1992). Ugotovil sem tudi, da je veliko problemov lažje rešiti v mentalnih modelih kot ustno. Manipuliranje mentalnih modelov omogoči filozofinji neke vrste 'pogled' na spremembe v situaciji. Je blizu izkušnje, ne le z ozirom na 'občutek', temveč tudi, kar je dosti bolj pomembno, z ozirom na konkretnost in specifičnost. Rešitev problema in odgovor na vprašanje ME-a je 'vidna' in to prav zaradi posebnosti medija. Kako takšno manipuliranje izgleda?²

² Hvala Majdi Trobok in Nenadu Smokroviću, da sta vztrajala (na konferenci v avgustu 2018), da naj na tej točki ponudim pojasnilo le-tega.

Vzemimo Stevinovo verigo. Eksperimentator razmišlja o protidejstveni domnevi, da je predstavljena, točno določena situacija prisotna. Kaj bi se zgodilo? Osnovna domneva v eksperimentatorjevi poljudni fiziki je, da obstajata dve možnosti: ali se bo veriga premikala v krogu ali pa bo obstala (brez norih gibanj, kot so letenje in podobno).

Če se veriga premakne, potem bo, glede na konfiguracijo, ki ji bomo rekli konfiguracija 1, po nekaj korakih končala v popolnoma podobni konfiguraciji 2. Število krogel na verigi na levi bo manjše kot število krogel na desni. Ali se bo potem premaknila? No, karkoli je povzročilo, da se je premaknila iz konfiguracije 1 v konfiguracijo 2, bo povzročilo, da se premakne na naslednjo, recimo konfiguracijo 3. Ampak pri konfiguraciji 3 ne bo nobene razlike. Tako se bo premaknila do naslednje in naslednje in naslednje ...

Kakšna je vloga sklepanja in domišljije v teh korakih? Mislim, da je zelo pomembno delo opravljeno zgolj s strani prostorskega zamišljanja. Eksperimentator se premika od 1 do 2 do 3 v svoji domišljiji, ki na vsakem koraku ostane konkretna. Nisem fanatičen glede izključevanja sklepanja – nekaj ga utegne biti prisotnega, vendar je povzročeno in kontrolirano s strani serije treh slik.

Potem pride splošna poanta: ker je vse isto, ni razloga, da bi se veriga kadarkoli ustavila. To morda spada bolj pod sklepanje, vendar ne nujno: lahko greste skozi konfiguracije, nič vas ne ustavi in potem 'čutite', da *bo to šlo v neskončnost*. Na tem ne vztrajam, obstaja debata o ustreznih vlogah 'videnja' in sklepanja v komentarjih Kantovega predloga o domišljijemskem vpogledu in obe možnosti sta še aktualni.

Kar ostane, je sklepanje. Eksperimentator ve, da je nenehno gibanje nemogoče in iz tega sklepa, da se veriga ne bo premikala v neskončnost; torej sploh ni bilo mogoče, da bi se začela premikati. Edina preostala možnost je, da ni nikdar šla iz konfiguracije 1 v konfiguracijo 2. In to seveda želi Stevin predlagati.

Pomislimo sedaj na Einsteinov primer premikajočega se predmeta in si predstavljajmo vlak v tem scenariju. Začel bi naj s perspektive zunanega opazovalca. Opazim, da svetlobo oddajata hkrati leva in desna luč vlaka in vem, da bo dosegla popotnika v istem momentu. Ampak potem moram svoje zamišljanje ponoviti s perspektive znotraj vlaka. Zamislimo si, da se, kot v primeru s perspektive zunanega opazovalca, obe luči prižgeta ob istem času T in da se prižgeta sočasno. Sedaj pa sledimo svetlobi, ki potuje proti središču, kjer se nahaja popotnik. Kako hitro bosta snopa svetlobe potovala iz notranjosti vlaka?

In tukaj se začne sklepanje, začenši z znanjem, da se hitrost nanaša na čas in razdaljo. Recimo, da se vlak premika iz leve proti desni in tako signal, ki potuje v isti smeri, potuje z normalno hitrostjo svetlobe, c , in s hitrostjo vlaka. Končna hitrost bo višja kot c . Vse to je normalno sklepanje. Potem pa pride dodatna empirična informacija iz Maxwellove teorije: ne obstaja niti ena hitrost v fizičnem svetu, ki

je večja kot *c*. Torej moramo nekaj popraviti. Ostalo je čisto sklepanje, protintuitivno za začetnika.

Moj predlog je, da je prvi del zgodbe v bistvu odvisen od modeliranja v domišljiji. Kritična naloga je sprememba perspektive iz zunanje na notranjo. In to je storjeno v *povezavi z zamišljenim prostorom*, osredotočeno na posamezne predmete, kot so vlak in viri svetlobe – nobeno splošno sklepanje ne opravlja te naloge.

Na tej točki želim vzpostaviti pomembno razlikovanje. Govoril bom o mentalnem modeliranju kot o splošnem procesu, vendar bom razlikoval med standardnim grajenjem modela v tretjeosebni perspektivi (jaz, ki si zamišljam verigo, ki je nataktnjena preko prizme) in mentalno simulacijo v prvoosebni perspektivi (jaz, ki si zamišljam, da sem **jaz** neviden in lahko kradem, posiljujem ipd. brez kakršnihkoli posledic).



Najprej si oglejmo grajenje modela. Spomnimo se Brownovih štirih pomembnih vprašanj in poskusimo ponuditi odgovore s sklicevanjem na grajenje modela.

Prvič: kako se lahko nekdo nauči neke nove stvari brez novih empiričnih podatkov? Tukaj podatki pridejo iz naše poljudne fizike in so uporabljeni pri ustvarjanju modela. Za Stevina je domneva, da se bo veriga premikala v krogu, del našega normalnega zamišljanja vidnega sveta. Ta 'podatek', ki je predpostavil, da bodo vse konfiguracije iste, izhaja iz istega vira – samo predstavljajte si, da se veriga premakne za eno mesto v desno in boste to *videli*! Za podobno stvar gre pri Einsteinovem primeru. Ni problema v tem, da si zamislite vlak na domači železniški postaji ali da si zamislite, kako se začne premikati ali da se dejansko premika. Podobno velja za svetlobo in vse ostalo. In navadno lahko prestavimo perspektivo v domišljiji iz mesta opazovalca do mesta popotnika. Vse to so 'podatki', vendar so dostopni samo iz vašega slojevitega spomina v kombinaciji s pričakovanji o normalnem obnašanju normalno velikih in poznanih predmetov.

Drugič: zakaj so miselni eksperimenti superiorni dedukciji z ozirom na hevristično moč, očitnost in enostavnost? Dosti boljši smo v nabiranju svojega privzetega znanja skozi domišljijo kot skozi dedukcijo. Samo poskusite učiti matematiko v osnovni šoli preko dedukcije iz aksiomov. Otroci si želijo primerov in se lahko učijo preko razmišljanja o vizualnih in domišljjskih primerih.

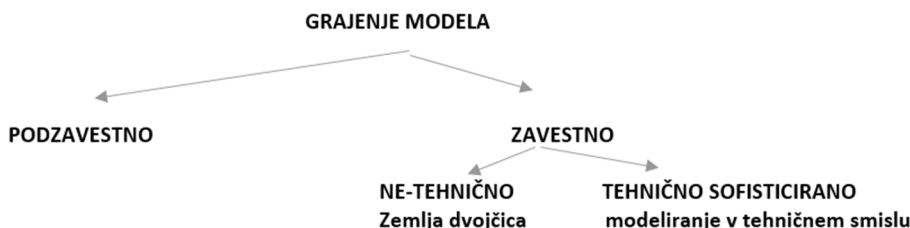
Tretjič: od kod pride 'izkustveni' element v miselnih eksperimentih? So v miselnem eksperimentu prisotne nove izkušnje ali kvaziizkušnje in kakšna je njihova narava? Da, domišljajske izkušnje, ki proizvedejo kvaziizkušnje. Isto velja zunaj ME-ov. Zamislite si (da uporabim primer, ki sem ga pred kratkim doživel), da se v vašem stanovanju pojavi nekaj miši in da so edini pripomočki, ki so na voljo za odstranitev miši, koščki kartona, premazani z lepilom. Potrebno jih je razporediti po prostoru, vendar je potrebno tudi paziti, da vaš majhen otrok in vaš pes ne stopita na katero izmed njih, zato jih nastavite v ozke prehode, kjer otroci in psi ne pridejo zraven. Ne uporabite analitične geometrije, četudi ste zelo usposobljeni v matematiki – preprosto si zamislite možne poti otroka, psa in miši ter poskusite zasnovati optimalno distribucijo koščkov kartona. V tem zamišljanju kvaziekperimentirate z dvema skupinama: če bo moj pes šel levo, bo katastrofa, če bo šla miš, bo to zadetek v polno. Torej so zahtevani empirični podatki naenkrat na voljo.

Četrtrič: če je sklepanje v miselnem eksperimentu v glavnem induktivno, kako lahko eliminiramo alternative in pridemo do zaključka tako hitro in zlahka ter zadržimo zaključek s takšno močjo? Odgovor: ni potrebno eliminirati, saj vaše poljudno znanje fizike že eliminira veliko število opcij, za katere bi trdna, akademska znanost zahtevala dejanske eksperimentalne eliminacije. Znanje je vgrajeno v privzete hierarhije, ki narekujejo, kaj je pogosto in pričakovano, ostalo je že bilo eliminirano – delno s strani vrojenega znanja, delno skozi dolgotrajno empirično učenje. Žal je poljudna fizika polna napak, vendar so dobri ME-i tisti, ki uporabijo dele, ki napak ne vsebujejo. Kako znanstvenik to doseže? Delno je to stvar sreče in delno je znanstvenik dovzeten za domneve, ki se bodo morda izkazale za problematične. Alternativno bodo ME-i imeli omejitve: večina naše naivne geometrije je o evklidskem prostoru: žal naš prostor ni povsem evklidski. Nobenih misterioznih moči ni potrebnih.³

Preden nadaljujemo, potrebujemo nekaj razlikovanj. Prvo in najpreprostejše je že bilo omenjeno – zavestno in podzavestno modeliranje. Bolj zahtevno razlikovanje znotraj prve podvrste se nanaša na običajno mentalno modeliranje (zamišljanje tramvaja in potencialnih žrtev) in kar se v znanosti imenuje 'modeliranje', konkretno formacija matematičnih vzorcev, ki bi naj bila 'model' situacije ali procesa, ki se preučuje.⁴

³ David Davies je opisal mojo pozicijo kot zmerno inflacijsko. Strinjam se z njim in se mu zahvaljujem.

⁴ Glej Williamson, T. (v tisku). »Model Building in Philosophy«. V Blackford, R. in Broderic, D. (ur.), *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*. Oxford: Wiley-Blackwell. Dostop: http://media.philosophy.ox.ac.uk/assets/pdf_file/0008/38393/Blackford.pdf.



Končno lahko na nivoju standardnega konstruiranja modelov razlikujemo med zgolj reprodukcijskim modeliranjem in produktivno-kreativnim modeliranjem. ME-i, ki zahtevajo slednje, bi morali biti težji kot tisti, ki se ukvarjajo z dobro poznanimi in rutinskimi temami.

Katere sposobnosti so osnova za običajno grajenje modela, predvsem v grajenju modelov v filozofiji in znanosti? Najbrž neke splošne sposobnosti, kot so inteligenca in spomin. Potem potrebujemo sposobnost obravnavanja protidejstvenih situacij, ki je specializirana v svoji funkciji, vendar splošna v specifičnih domenah. Verjetno potrebujemo tudi kar nekaj specializiranih sposobnosti. Tukaj se začne naš predlog zmerne teorije glasu kompetence.

Da lahko odgovorimo na vprašanja, ki se ubadajo z gramatičnimi vsebinami, potrebujemo lingvistične kompetence. Za ME-e v fiziki potrebujemo prostorske kompetence in sposobnost manipuliranja poljudne fizike (vzemimo Galilejev ME prostega pada kot osrednji primer). Za Tezejevo ladjo in Zamenjavo možganov potrebujemo splošno razumevanje identitete in časa, spremembe in vztrajnost (obstojnost) – to je lahko morda del našega najbolj splošnega razumevanja sveta, nas samih itd. Potrebujemo tudi 'naivno metafiziko' običajnih materialnih predmetov, oseb in ostalega. Moj osebno najljubši opis, ki ilustrira te kompetence, je povzet v naslednji parafrazi J. L. Austina (kjer je termin 'besede' zamenjan s terminom 'koncepti'): zaloga naših najglobljih konceptov uteleša vsa razlikovanja, ki so bila ljudem vredna ilustrirati in povezave, ki jih je po njihovem bilo vredno narediti v življenjskih dobah mnogo generacij. Ti koncepti so definitivno številnejši, bolj zdravi, saj so prestali napore in dolge teste 'preživetja najmočnejšega' in bolj subtilni, vsaj v običajnih in smiselnih praktičnih zadevah, kot katerikoli, ki bi si jih lahko v tem trenutku namislila ti ali jaz. (Austin, 1970: 182) Ta nakopičena modrost omogoči filozofu, da predvidi izkustvo iz naslanjača. Hkrati dvojna zmožljivost teh intuicij kaže na omejenost filozofske avtonomije – raziskava iz naslanjača bi morala biti odprta popravkom s strani empirične znanosti.

Prav tako lahko naša vrojena obdarjenost morda vsaj pojasni izvir kapacitete za intuicijo in začetne stadije formacije naših intuicijskih stanj z njihovimi vsebinami. Na primer, morda je sestavljena iz vrojenih struktur, kjer nekatere ustrezajo

konceptom in nekatere vrojenim, prostorsko-časovnim 'okvirom', ki so zadolženi za vrojen prostorsko-geometrični 'know-how'. To pojasni določene objektivne veljavnosti naših intuicij. Kakorkoli, nativizem bi moral biti omejen na izvor sistema in na relativno začetne stadije procesiranja. Inteligentni nativist-adaptacionist bi moral pustiti veliko prostora za vpliv s strani individualnega empiričnega učenja, ki lahko spodrine tudi nekatere zelo globoko vtisnjene predsodke v njihovo nasprotje. In najpomembnejše, intuicija je dvakrat zmotljiva. Lahko napačno predstavi vsebino našega kognitivnega aparata in je tako notranje zmotljiva. Vendar so tudi konteksti sami – vključno z njihovim jedrom, vrojenimi domnevami – lahko zmotljivi, kar prinese zunanjo zmotljivost intuicij. Naša vrojena geometrija je morda napačna, naša morda vrojena poljudna fizika definitivno je.

Pomislimo sedaj na sposobnosti, povezane z normami in vrednotami. Pri epistemskih kognitivnih stanjih potrebujemo normativno ozadje ocenjevanja načinov tvorjenja prepričanj in kompetence v prepoznavanju epistemskih statusov, še posebej védenja. Za modeliranje človeško-socialnih relacij potrebujemo specializirane kompetence za razumevanje, grajenje modela in simulacijo. Še bolj pomembno, za moralne sodbe potrebujemo svoje moralne kompetence, karkoli že to so, moralno slovnico ali moralni čut ali pa kakšno tretjo sposobnost. Karkoli že to je, je zelo specializirano.

Zdaj imamo grajenje modela, ki je gnano s strani kompetence (ki smo ga poskusili umestiti v hipotetičen četrti stadij) iz možnih intervencij splošnih interesov in kapacitet (stadij štiri a). Motivacija, splošna inteligenca in znanje se vmešavajo in pomagajo ali kvarijo rezultate, pridobljene s specializiranimi kompetencami. Če govorimo o mojih moralnih kapacitetah, se verjetno zelo nagibam k temu, da Debelega moža vržemo z mostu, čeprav se bom slabo počutil, če to povem svojim študentom – zavajam samega sebe in na zavestnem nivoju produciram (nekakšno hinavsko) intuicijo, da tega ne bi storil in da je to zelo narobe. Kontrast je zelo nujen za probleme v eksperimentalni filozofiji, kjer je pojasnilo intuicij najpomembnejši korak pri izbiranju veljavnih intuicij.

Naj na kratko obrazložim omenjen kontrast: grajenje modela in modeliranje preko simulacije. V študiji mentalnih modelov se pojavita dva zanimiva vira. Prvega lahko opišemo kot tretjeosebno konstrukcijo: konstruktorica uporabi svoja spominska in kompetenčna sredstva in v svoji domišljiji sestavi elemente, katerih izid bo 'slika' scenarija. Drugi vir, usmerjen proti prvoosebni (pa tudi medosebni) razumevanju, je zelo verjetno mentalna simulacija. Če je nekdo vprašan v eni izmed variacij Problema tramvaja, če bi potisnil Debelega moža, da bi rešil več potencialnih žrtev, potem se ta oseba verjetno postavi v kožo opazovalca zraven Debelega moža in poskusi simulirati čustva in namere, ki bi jih takrat doživljala. Ti dve tehniki bosta morda obrodili kontrastne rezultate: običajen konstrukcijski proces je dosti bolj brezoseben kot simulacija, ki bo morda vključevala čustva subjekta v veliko večji meri.

Naj še zapišem nekaj besed o prvoosebnem modeliranju preko simulacije, kjer želimo razumeti medčloveške in socialne vsebine. V moralnih in političnih ME-ih bodo filozofi modelirali človeško-socialne odnose. V etiki bo to Gigesov prstan, kot tudi ME-ta Tramvaj in Violinist. V političnih ME-ih mora subjekt ustvariti mentalni model idealne Platonske države, Stanja narave in Originalne pozicije ter Tančico nevednosti. Od tod pride subjektova kapaciteta za intuicijo. Ampak imamo tudi epistemološke ME-e, prvoosebne ME-e filozofije duha; najbolj znan je Jacksonova Črno-bela soba z Marijo. Kaj modelirajo subjekti v simulaciji ME-ov? V filozofiji, na primer, epistemsko-kognitivna stanja: konkretno, način formiranja prepričanj.

Pomembno je opozoriti na to, da imamo primarno v mislih zgodnje stadije ME-a, od dva do pet. Vzemimo Gettier primere, konkretno scenarij pridobivanja službe. Predpostavimo, da je subjekt razumel vprašanje: »Ali Smith ve?« Mislim, da je drugi stadij začasne zavestne produkcije sestavljen iz zavestnega grajenja modela tega, kar se dogaja. Subjekt si zamišlja, bolj ali manj slikovito, kako Smith šteje denar v Jonesovem žepu in kako od šefa pridobi (dez)informacijo, da bo službo dobil Jones. Pogosto subjekt potrebuje tudi pomoč relevantnih virov na nivoju podzavesti. To podzavestno dodatno produkcijo sem opisal kot tretji stadij. Konkretno mora subjekt imeti relativno specializirano ozadje razumevanja tega, kar tvori védenje in kako je to povezano z drugimi epistemskimi stanji. Upamo lahko, da se grajenje modela in zgodnje iskanje odgovora razvije v takojšno spontano sodbo, pogosto podzavestno, ki je naš stadij štiri, jedro intuicij, v katerem se razvije zgodnja produkcija. (V tem trenutku se ne bom ukvarjal s problemom možnega širšega podzavestnega teoretiziranja, našega stadija štiri a – k temu se bom vrnil kmalu. Za zdaj je pomembno zapisati, da bi lahko bili vključeni pragmatični elementi: »Kaj želi učitelj od mene?« »Naj bom prijazen do Smitha ali ne?« »Kako naj ugodim temu, kar mislim, da so učiteljeva pričakovanja?«) Subjekt končno pride do takojšnjega spontanega zavestnega odgovora, do zavestne intuicije, recimo, da Smith ve – to je bil naš peti stadij.

Naj sedaj na kratko pojasnim intuicije. Kaj sploh so? Spomnite se procesa prebijanja skozi ME. »Ali se bo veriga v mojem scenariju še naprej premikala?« vprašajo Stevin in njegovi nasledniki sogovorca. »Ne!« odgovori. Podobno v etičnem ME-u sogovornik morda reče izpraševalcu: »Bilo bi dopustno žrtvovati ti dve osebi v situaciji tramvaja, da lahko rešimo pet oseb.« Omenili smo že, da takšne 'uvide' eksperimentatorjev (sogovornikov) v ME-u, ki jih navadno formulirajo v svojih odgovorih, imenujemo 'intuicija' in da je isti termin uporabljen s strani lingvistov za spontane sodbe o stavkih, običajno o stavkih maternega jezika subjekta. Standardno sta za njih značilni neposrednost in gotovost.

Podobno stvar vidimo v *Oxford Dictionary of Philosophy*, ki govori o »takojšnjem zavedanju, ali o resnici neke propozicije ali nekega predmeta razumevanja, kot je koncept«. (Blackburn, 1994: 197). Kakorkoli, pomen besede 'intuicija' je, v

kombinaciji z neposrednostjo, bolj pogosto povezan z očitnostjo. Izvorni filozofski pomen besede je bil apliciran na primere čistega uvida; beseda 'intuitio' je pomenila preprosto 'videti'. (Beseda se pojavi v srednjem veku, v optiki, v teorijah o neposredni zaznavi in v religioznih kontekstih 'videnja' Boga). Propozicija p je očitna agentu A ob času t , če in samo če se je samo z ozirom na razumevanje p ob času t A -ju p zdel resničen. (Jeshion, 2001: 955).

Zanimivo je, da izgleda, da so intuicije o predmetih v svetu (in ne o 'smislih', o znanju in ne o konceptu 'znanja').

3. Zmerna teorija glasu kompetence (ZmeTGlaK)

Za prvi, takojšen odgovor, tj. intuicija, se zdi, da je povezan s specializirano kompetenco ali kompetencami (kot je dolgo nazaj predlagal Chomsky za vsebine jezika). Intuicije se zdijo usmerjene proti specializiranim domenam in morda niso gnane popolnoma s strani konceptov: občutek za moralo, prostorska kompetenca, kapaciteta za jezik. Torej rabimo pojasnitev, ki poudari vlogo (relativno) specializirane kompetence.

V svojem predlogu zmerne teorije glasu kompetence (ZmeTGlaK) bi kompetenca naj bila (relativno) specifična glede na domeno. Tipično mobilizirane kompetence v ME-ih so:

- prostorsko-geometrijske,
- numerično-aritmetične,
- naivna fizika,
- epistemološke (za Gettier primere),
- lingvistične.

Tako imamo kar nekaj pomembnih tem, povezanih z domišljjskimi izvedbami na splošno, grajenjem modelov, miselnega eksperimentiranja in generiranja intuicij, ki so skladne. Torej imamo minimalne nujne elemente za formulacijo predloga, ki zadeva naravo intuicij in ME-ov, ki jih producirajo. Imenujem jo zmerna teorija glasu kompetence ('ZmeTGlaK' na kratko). Začne se s priznanjem, da so intuicije-dispozicije in sodbe nekaj, kar tvori ločeno skupino fenomenov in da je kapaciteta za intuicijo nekaj, kar je kapaciteta za uporabo naših domišljjskih in sodbenih kompetenc v nepovezani obliki. To je glas kompetence, pogosto diskreten. Intuicijske informacije so tako minimalni 'produkti' začasnih produkcij – lingvističnih, filozofskih, moralnih ali matematičnih – naivnih mislecev (ali govorcev-poslušalcev) in ne njihova mnenja o informacijah. Informacije ne vključujejo teorij in zelo malo proto-teorij. Čeprav so v zavestni produkciji informacij morda primesi ugibanja, so le-te rutinsko odstavljene s strani lingvistov. V nasprotju s pretežno konceptualističnim razumevanjem ME-ov in intuicij (Peacocke, Boghossian) teorija trdi, da intuicije zadevajo zunanje stvari, domeno predmetov in dej-

stev, ne pa konceptov. Koncepti pogosto igrajo vlogo v procesu, vendar niso predmet intuicij in njihova vloga je podrejena vlogi, ki jo igra zunanja referenčna domena.

Tretjič, zadevajoč ME-e: ME-i in intuicije, ki jih proizvedejo, slonijo na scenarijih in ne na sklepanju. Zamišljanje ali simulacija scenarijev, tipično partikulariziranih, igra glavno kognitivno in upravičitveno vlogo, medtem ko sklepanje tipično igra podrejeno vlogo. Četrtrič, nujnost razlage: za intuicije potrebujemo razlago samega destva, da jih imamo, enako kot njihove zanesljivosti, če je možno naj bo le-ta vzročna.

Poglejmo na primer kompetence, ki se ukvarjajo s prostorom ali številom. Naj dodam, da obstajajo specializirani spodrsaljaki v prostorski zaznavi: strokovnjaki govorijo o motnjah v vidnem prostoru zaznave, povezanih z lezijami na desni možganski polobli in podobno. To pripomore k predpostavki, da so nekatere osnovne značilnosti kompetenc vrojene in da sposobnost sama ni samo rezultat empiričnega učenja. Seveda je veliko priučenega in kompetence se izpilijo s prakso.

4. Zaključek

Toliko o skici preproste pojasnitve ME-ov in intuicij. Seveda se mora na koncu vsa kompleksnost produciranja ME-ov in intuicij, ki so bile njihov produkt, odražati na nivoju upravičitve. To sugerira strukturni upravičevalni pogled: upravičitev za intuicije je združitev *a posteriori* z *a priori* elementi (za podrobno obrambo glej Miščević 2012, in razprave s Soso, Devittom, in Williamsonom, v Miščević 2006, 2013 in 2015). Z drugimi besedami: ker so nekatere kompetence globoke in verjetno vrojene, druge pa povezane z izkoriščanjem empiričnih virov, je celotna upravičitev sestavljena iz *a priori* in *a posteriori* elementov na zelo strukturiran način.

Thought experiment – sketch of a theory

Thought-experiments are highly controlled exercises of imagination with a precise cognitive purpose; they thus belong to a wide genus of “imaginative enactments in thought”, reaching from imagining with some immediate practical purpose all the way to imagining in meditations. The concreteness, i.e. image-involvedness of such enactments enhances their efficiency and usefulness. The crucial role in the mechanics of thought-experiments is played by specialized competences that both crucially help model the imaginary scenarios, and derive the resulting judgments-intuitions. I call the resulting view “Moderate voice of competence (MoVoC)” view. Finally, since some competences are deep and probably innate, other linked more to exploiting empirical sources the overall justification combines a priori and a posteriori elements, in a highly structured way.

Keywords: thought-experiments, intuitions, competences, a priori, a posteriori

Literatura

Austin, J. L. (1979). “A Plea For Excuses”. V Austin, J. L. *Philosophical Papers*, 3rd ed., Oxford: Clarendon Press.

Baggini, J. (2007). »On Thought Experiments«. Dostopno na: <https://philosophybytes.com/2007/12/julian-baggini.html> [27. 12. 2018].

Blackburn, S. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Brown, J. R. (1991). *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. London: Routledge.

Jeshion, R. (2001). »Frege's Notion of Self-Evidence«. *Mind*, 110, (440), str. 937–976.

Miščević, N. (1992). “Mental Models and Thought Experiments”. *International Studies in the Philosophy of Science*, 6, str. 215–226.

Miščević, N. (2006). »Devitt's Shocking Idea and Analyticity Without Apriority«. *Croatian Journal of Philosophy*, 6 (1), str. 69–95.

Miščević, N. (2012). »Logic, Indispensability And Aposteriority«. V Trobok, M., Miščević, N., Žarnić, B. (ur.), *Between Logic and Reality*, Dordrecht: Springer, str. 135–157.

Miščević, N. (2013). »An Uncomfortable Armchair«. *Croatian Journal of Philosophy*, 13 (1), str. 5–28.

Miščević, N. (2015). »Intuitions: Reflective Justification, Holism and Apriority«. *Croatian Journal of Philosophy*, 15 (3), str. 307–324.

Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Williamson, T. (v tisku). »Model Building in Philosophy«. V Blackford, R. in Broderic, D. (ur.), *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*, Oxford: Wiley-Blackwell. Dostopno na:
http://media.philosophy.ox.ac.uk/assets/pdf_file/0008/38393/Blackford.pdf
[27. 12. 2018].

Urška Martinc

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Odnos med naravnimi in biološkimi vrstami

Članek govori o problemu naravnih in bioloških vrst. Glavno vprašanje je, ali so biološke vrste naravne vrste. Članek se večinoma opira na dela Muhammada Ali Khalidija, predvsem na njegovo delo *Natural Categories and Human Kinds: Classification in the Natural and Social Sciences* (2013). Tako članek postavlja problem naravnih vrst v kontekst biologije in poskuša s primeri iz le-te odgovoriti na to vprašanje.

Preverili bomo, kaj je naravna vrsta in kaj biološka vrsta. Pomagali si bomo z izbranimi avtorji. Muhammad Ali Khalidi zagovarja obstoj naravnih vrst v t. i. 'posebnih znanostih', kot so na primer biološke znanosti (Khalidi, 2013). Prav tako razpravlja o glavnih izzivih, ki bi lahko nakazali, zakaj se zdi, da biološke vrste niso naravne vrste (Khalidi, 2013). Analizirali bomo njegove primere naravnih vrst ter s svojimi primeri iz biologije poskušali odgovoriti na vprašanje, ali so biološke vrste naravne vrste. Primerjali bomo naravne vrste v kemiji z naravnimi vrstami v biologiji. Pri pojasnitvi, kaj so naravne vrste, si bomo pomagali tudi s kladistiko.

Ključne besede: naravne vrste, biološke vrste, Muhammad Ali Khalidi.¹

1. Uvod

Problem bioloških vrst kot naravnih vrst je že nekaj časa precej popularen, o čemer pričajo številni članki ter tudi knjige različnih avtorjev, kot so: Khalidi, Hacking, Okasha, Dupré, Sober, Ereshefsky, Mishler, Ghiselin, Hull, LaPorte, Ellis, Devitt; Avtorji razpravljajo o naravnih vrstah med različnimi znanostmi ter podajajo primere iz naravoslovnih znanosti, kot sta fizika in kemija, ne navajajo pa kaj dosti primerov iz biologije. V članku bomo poskušali poiskati primere, ki kažejo na to, da so biološke vrste naravne vrste.

¹ Za komentarje, nasvete in pregled besedila se zahvaljujem red. prof. dr. Bojanu Borstnerju in red. prof. dr. Nenadu Miščeviću.

Kot izhodišče članka nam bodo služila dela Muhammada Ali Khalidija, osredotočili se bomo predvsem na njegovo delo *Natural Categories and Human Kinds: Classification in the Natural and Social Sciences* (2013). Naš namen je prikazati dodatna področja biološkega raziskovanja, ki lahko podprejo tezo naravnosti bioloških vrst. Primeri se dotikajo širokih področij raziskave in hkrati odpirajo nove probleme.

Najprej se ustavimo pri vprašanju, kaj sploh je naravna vrsta. Tobin in Bird razložita, kaj pomeni naravna vrsta in kot pove že termin, je vrsta naravna takrat, kadar sovpada z naravo (Bird, Tobin, 2018). Za razliko od naravnih vrst, so umetne vrste delo človeka. Oboje pa najdemo tudi v disciplinah, s katerimi se ukvarjajo naravoslovne znanosti (Bird, Tobin, 2018). Kot pravita Bird in Tobin, so naravne vrste, npr. kemijski elementi in voda (Bird, Tobin, 2018). Bird in Tobin pa posebej obravnavata tudi primere, za katere se zdi, da niso naravne vrste, kot so npr. sintetične spojine (Bird, Tobin, 2018).

»Eden izmed osrednjih problemov v filozofiji biologije se osredotoča na naravo bioloških vrst, ki so se tradicionalno obravnavale kot paradigmatične naravne vrste.« (Bird, Tobin, 2018).

Preverimo, kaj pravita Bird in Tobin. »Metafizika naravnih vrst se sprašuje, ali naj o predpostavljenih naravnih vrstah razmišljamo kot o pristno naravnih. Če to res so, kaj sploh so naravne vrste? In končno, imajo naravne vrste bistva?« (Bird, Tobin, 2017). Tobin in Bird pravita: »Ker vrste razkriva znanost, lahko znanost spreminja, katere vrste se smatrajo kot obstoječe.« (Bird, Tobin, 2018). Osredotočimo se na primer, ki ga navajata avtorja in to je flogiston. Omenjeni primer je veljal za vrsto, dokler Lavoisier ni dokazal drugače (Bird, Tobin, 2018).

Na kratko pogledjmo zgodbo o flogistonu. Kot razlagajo Weisberg, Needham in Hendry, je teorijo predstavil Georg Ernst Stahl (Weisberg, Needham, Hendry, 2016).

»Drug koncept substance iz približno istega obdobja je flogiston, ki je v 18. stoletju služil kot osnova za teorije o procesih, ki jih danes poznamo kot oksidacijo in redukcijo. Teorijo je predstavil Georg Ernst Stahl (1660-1734), pri čemer se je opiral na starejše teoretične ideje /.../ Johann Joachim Becher (1635–82) je te ideje na koncu 17. stoletja modificiral, pri čemer je trdil, da je kalcinacija kovin vrsta gorenja, ki vključuje izgubo nečesa, kar je poimenoval načelna (principska) vnetljivost. Stahl je kasneje ta princip preimenoval v "flogiston" in teorijo še dodatno modificiral, pri čemer je trdil, da se lahko flogiston s kemijskimi reakcijami prenaša iz ene substance v drugo, ne more pa obstajati izoliran. Za kovine so trdili, da so spojine kovinskega oksida in flogistona. Žveplo, na primer, se je obravnavalo kot spojina žveplove kisline in flogistona, fosfor pa kot spojina fosforne kisline in flogistona.« (Weisberg, Needham, Hendry, 2016).

Kot razlagajo Weisberg, Needham in Hendry, se je ta teorija razvijala še naprej.

»Teorijo flogistona sta dalje razvila Henry Cavendish (1731-1810) in Joseph Priestley (1733–1804), ki sta poskušala bolje definirati lastnosti samega flogistona. Po letu 1760 se je flogiston navadno istovetil z t.i. "nevenljivim zrakom" (vodikom), ki so ga uspešno zajeli v reakcijah kovin z solno (klorovodikovo) kislino. /.../ Proti koncu 70ih let 18. stoletja pa je Torbern Olaf Bergman (1735–1784) izvedel serijo natančnih meritev tež kovin in njihovih oksidov. Z njimi je pokazal, da kalcinacija kovin vodi v pridobitev mase, ki je enakovredna izgubljeni masi kisika v okoliškem zraku.« (Weisberg, Needham, Hendry, 2016).

Pri tem je zanimivo, da je bil Bergman na dobri poti, da postavi novo paradigmo za razumevanje oksidacije, vendar je:

»... še naprej trdil, da pri pretvorbi v okside kovine izgubljajo breztežni flogiston. Ta se veže s kisikom v zraku in tvori znatno toploto, ki se nato veže na ostanke kovine po izgubi flogistona in tvori oksid. Lavoisier je to razlago poenostavil z odstranitvijo flogistona iz njene sheme na podlagi zakona o ohranitvi mase. Temu trenutku mnogi pravijo kemijska revolucija.« (Weisberg, Needham, Hendry, 2016).

2. Naravne in biološke vrste

Začnimo z analizo Khalidijevega pojmovanja o naravnih vrstah in o posebnem odnosu do bioloških vrst.

Muhammad Ali Khalidi pravi, da je bilo predlaganih več možnosti za razlago naravnih vrst (Khalidi, 2013, str. 3). Eden izmed problemov za razlago naravnih vrst je terminologija. »Ta termin je tudi neugoden, saj lahko namiguje na povezavo z naravoslovnimi znanostmi (konvencionalno gledano s fiziko, kemijo in biologijo) v nasprotju z družboslovnimi znanostmi.« (Khalidi, 2013: 4).

Na tej točki je treba poudariti, da se opredelitve naravnosti naravnih vrst v veliki meri nanašajo na primere, ki jih različni avtorji jemljejo, kot trdi tudi Khalidi, s področja naravoslovnih znanosti. Pri tem je na delu logika ozadnega znanja, ki opredeljuje družbene in humanistične znanosti kot čiste konstrukte ljudi in njihovih namer, interesov in dejanj kot ugotavljata Bird in Tobin (2018).

To lahko dodatno ponazorimo s trditvami enega najpomembnejših evolucijskih biologov dvajsetga stoletja Ernsta Mayrja o naravnih vrstah:

»Tradicionalno so vsak razred predmetov v naravi, živih ali neživih, imenovali vrsta {species}, če je veljalo, da se dovolj razlikuje od vseh drugih podobnih razredov. Taka vrsta ima veliko za vrsto značilnih lastnosti, s ka-

terimi se razlikuje od drugih vrst. Filozofi so take vrste imenovali "naravne vrste" {*natural kinds*}.« (Mayr, 2008: 156).

Ta spoznanja dobijo še dodatno dimenzijo takrat, ko Mayr razdela svojo pojmovanje biološke vrste:

»Jasno je, da ne moremo preučevati nastanka vrzeli med vrstami, če ne razumemo, kaj vrsta je. Toda naravoslovci so imeli strašne težave, da so o tej točki dosegli soglasje. V svojih spisih to imenujejo "problem vrste". Niti zdaj še ni soglasno sprejete definicije vrste. Za nesoglasja obstaja več razlogov, najpomembnejša pa sta dva. Prvi je, da izraz vrsta uporabljamo za dve različni stvari, za vrsto kot koncept in vrsto kot takson. /.../ Drugi vzrok za "problem vrste" je v tem, da je v zadnjem stoletju večina naravoslovcev prešla od koncepta tipoloških vrst h konceptu bioloških vrst.« (Mayr, 2008: 155-156).

Spoznanja, do katerih je prišel Mayr, igrajo posebno vlogo v detronizaciji bioloških vrst kot paradigmatičnih primerov naravnih vrst. Zato ne preseneča trditev, da se: »S spreminjanjem sveta se lahko spreminjajo tudi vrste.« (Bird, Tobin, 2018). To naj bi, kot je danes splošno sprejeto prepričanje, še posebej veljalo za biološke vrste.

Pri tem moramo poudariti, da je Mayr sam že zelo zgodaj ugotavljal, da so biološke vrste na eni strani morfološko podobni posamezniki, hkrati pa so tudi skupina, ki se lahko razmnožuje samo med seboj (Mayr, 1942).

Njegovo definicijo lahko ponazorimo še na praktičnem primeru. Vzemimo laboda grbca. Labod grbec je biološka vrsta, katere osebki si niso samo morfološko podobni, ampak se osebki lahko med seboj tudi razmnožujejo.

Tako postane jasno, zakaj je vprašanje, ali obstajajo biološke vrste, eno izmed pomembnejših vprašanj v sami teoriji biologije. V nadaljevanju bomo poskušali odgovoriti še na dodatno vprašanje: če obstajajo biološke vrste, ali so le-te tudi naravne vrste?

»Če dva roda hrasta izgledata precej drugačna, a občasno drug z drugim tvorita hibride, ju moramo potemtakem smatrati kot različni biološki vrsti? Tudi na mnogih drugih mestih je meja med biološkimi vrstami zabrisana. Da ta zabrisana mesta obstajajo niti ni tako presenetljivo - konec koncev je ideja biološke vrste nekaj, kar smo si ljudje izmislili enostavno, ker nam tako ustreza.« (Understanding Evolution, julij, 2018).

Dejansko smo sedaj na točki, kjer se odpre še meta vprašanje: Zakaj je problem bioloških vrst kot naravnih vrst filozofsko pomemben problem?

»Biološke vrste, ki so res dolgo veljale kot arhetipi naravnih vrst, sedaj mnogi filozofi in biologi dojemajo kot politetične vrste, saj je dobro utemeljeno, da množica nujnih in zadostnih fenotipskih ali genetskih lastnosti, ki

bi si jo delili vsi in zgolj pripadniki ene biološke vrste, ne obstaja (glede slednjega, glej npr., Hull 1965; Sober 1980).« (Khalidi, 2013: 21).

Na podlagi predhodne analize lahko ugotovimo, da naivne opredelitve naravnih vrst, ki so gradile na enostavni predstavi esencializma, da naj bi člani naravne vrste imeli določeno skupno potezo – bistvo/esenco –, katera naj bi jih 'odlikovala' in jim zagotavljala status naravnosti, izgubljajo svojo legitimnost in je treba, kot ugotavlja Khalidi, nekatere gradnike naravnosti premisliti znova:

»Kemijske spojine, biološki organizmi in človeške družbe so zgrajeni zgolj iz kvarkov, leptonov in bozonov. To pa ne pomeni, da so lastnosti naravnih vrst v teh domenah zgolj lastnosti naravnih vrst v domeni fizike osnovnih delcev.« (Khalidi, 2013: 228).

Iz tega sledi, da mereološka pozicija, ki dosledno zagovarja, da celota, če se ji odvzame en od njenih delov, ne bo več ista celota, ne more biti relevantna za razlago narave bioloških vrst. Dejstvo je, da se organizmi nenehno spreminjajo. Torej bi lahko trdili, da živi organizmi, zaradi nenehnega spreminjanja, ne morejo tvoriti naravnih vrst. Vprašanje je, ali spreminjanje organizmov vpliva na dojemanje koncepta naravnih in bioloških vrst.

3. Teza naravno-biološke vrste

3.1. Kladistika

V postopku pojasnjevanja naravnih vrst in bioloških vrst si bomo pomagali tudi s kladistiko. Uporabili bomo ponazoritev z vejami t. i. kladi. Najprej moramo pojasniti, kaj sploh je kladistika.

»Kladistika je metoda postavljanja hipotez o odnosih med organizmi – z drugimi besedami, metoda rekonstrukcije evolucijskih dreves. Osnova kladistične analize so podatki o karakteristikah oz. značilnostih organizmov, za katere se zanimamo. Te so lahko anatomske in fiziološke, vedenjske ali genetska zaporedja. Rezultat kladistične analize je drevo, ki predstavlja podprto hipotezo glede odnosov med organizmi. Vendar pa je pomembno pomniti, da so drevesa, ki jih pridobimo s kladistično analizo, dobra le toliko kot podatki, ki jim služijo kot temelj. Novejši in boljši podatki lahko spremenijo izid kladistične analize in podprejo drugačno hipotezo glede načina sorodnosti organizmov.« (Understanding Evolution, julij, 2018).

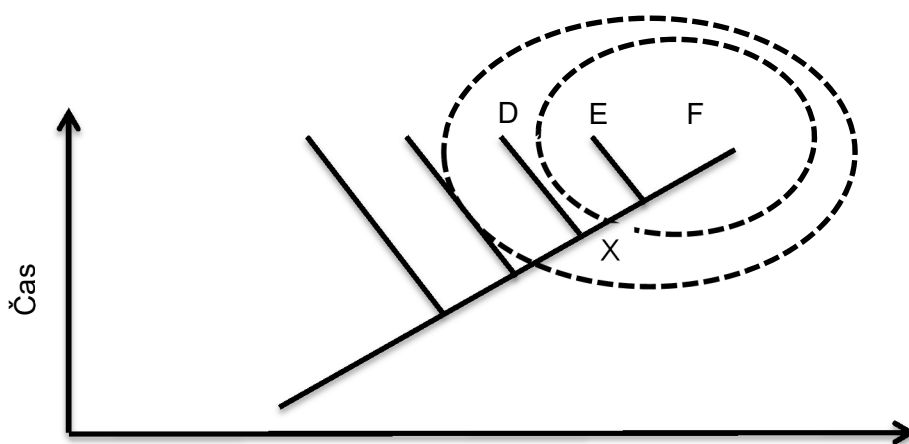
Ob kladistiki pa poznamo še starejšo teorijo razvrščanja, to je linejevski taksonomija. V nadaljevanju bomo primerjali razvrstitev plazilcev in ptičev po linejevski in kladistični razvrstitvi.

»Tradicionalna linejevska taksonomija uvršča kuščarje in krokodile med pripadnike plazilcev, medtem ko ptice izključi in jih umesti v poseben razred, imenovan *Aves*. Fenetiki se strinjajo s to tradicionalno razvrstitvijo, kajti ptice imajo svojo lastno, edinstveno anatomsko zgradbo in fiziologijo, ki se precej razlikuje od tiste pri kuščarjih, krokodilih in drugih plazilcih. Toda kladisti vztrajajo, da *Reptilia* sploh niso prava taksonomska skupina, saj skupina ni monofiletska.« (Okasha, 2008: 124).

Torej, če bi bili plazilci naravna skupina, potem bi morali v to skupino uvrščati tudi ptice. Kladistična organizacija nam tako daje jasen kriterij, kdo spada v skupino plazilcev (*Reptilia*). Napaka, ki jo lahko naredimo, je, da vzamemo nekaj dvoumnih primerov ter na podlagi teh primerov trdimo, da vrste niso naravne.

Tukaj želimo pokazati, da obstajajo naravne vrste v biologiji. Težava, ki pa je pri tem prisotna, je spoznanje, da imamo sisteme razvrščanja, ki jih je ustvaril človek in so, potencialno, lahko vedno podvrženi spreminjanju, dopolnjevanju in včasih tudi opuščanju oz. zavrženju. »Osnova razvrščanja pri fenetikih so namreč podobnosti med vrstami, sodbe o podobnosti pa so vselej nekoliko subjektivne.« (Okasha, 2008: 125). Kot pravi Okasha: »Dve vrsti žuželk, na primer, sta si lahko anatomsko povsem podobni, toda zelo različni, ko gre za prehrabene navade.« (Okasha, 2008: 125).

Poglejmo si argument za tezo o naravnih vrstah. Podobno kot pri zgornjem primeru žuželk, velja za mnoge druge vrste iz biologije. Okasha nam predstavi graf, ki ponazori kladistično razvrstitev.



Slika 1: Kladogram (vir: povzeto po Okasha, 2008, str. 124)

»Kakor prikazuje zgornji kladogram, je skupni prednik kuščarjev in krokodilov tudi prednik ptic; postavitve kuščarjev in krokodilov v skupino, ki izključuje ptice, tako prekrši zahtevo monofilije. /.../ Zaradi tega kladisti predlagajo opustitev tradicionalnih taksonomskih postopkov: biologi sploh ne bi smeli govoriti o *Reptilia*, ker je to umetna in ne naravna skupina. Predlog je precej radikalen; celo duhu kladistike naklonjeni biologi pogosto ugovarjajo opuščanju tradicionalnih taksonomskih kategorij, ki so stoletja dolgo dobro služile naravoslovcem.« (Okasha, 2008: 124–125).

Preverimo, kaj Khalidi pravi o kladistični razvrstitvi:

»S stališča kladistične taksonomije, ki razvršča strogo na podlagi potomstva, ni določljivega taksona, ki bi se natanko skladal s kategorijo ribe. Kljub temu med temi biološkimi vrstami obstaja dovolj skupnega, da upravičuje njihovo klasifikacijo v eno kategorijo, pa čeprav ni lastnosti, ki bi si jo delile vse (in je ne najdemo pri vrstah izven kategorije).« (Khalidi, 2008: 62).

Khalidi dodaja, da je kategorija ribe, kljub vsemu, naravna vrsta (Khalidi, 2008: 63).

Na teh primerih smo poskušali pokazati, da so lahko t. i. umetne razvrstitve v nasprotju z naravno uvrstitvijo organizmov. Zaradi umetne razvrstitve pa ne smemo prehitro sklepati, da naravne vrste ne obstajajo. Tako smo v tem poglavju poskušali s kladistično teorijo podkrepiti tezo naravnosti biološke vrste. Kot smo prikazali, so biološke vrste naravne vrste, npr. labod grbec je naravna vrsta. Kladistična teorija razvršča na podlagi skupnega prednika in tako se sklada z naravno razvrstitvijo organizmov. S tem argumentom za tezo o naravnih vrstah smo potrdili našo tezo. Preverimo tezo o naravnih vrstah še z argumentom iz analogije.

3.2. Argument iz analogije

Naslednji problem, ki se ga bomo lotili v članku, je problem uporabe analogije. Začnimo z analizo variacije. Naše izhodišče je, da vzamemo jasen primer z neproblematičnega področja in ga prenesemo na področje, ki je problematično. V našem primeru gre za kemijo kot neproblematično področje ter biologijo kot problematično področje. S pomočjo analogije bomo poskušali pokazati naslednje: Če velja, da so vrste določene znanosti zaradi izpolnjevanja določenih pogojev naravne vrste, potem mora veljati, da so torej pogoji, ki določajo, kaj je naravna vrsta, isti tudi za vse ostale znanosti oziroma za t. i. problematična področja.

Primer, ki ga bomo analizirali, je primer iz kemije, ki ga uporabi Khalidi. Litij, ki je naravna vrsta v kemiji, bo za nas osnova za analogijo z biološkimi vrstami. Biološke vrste, na katerih bomo gradili analogijo, so biološke vrste z Galapaških otokov. Primer takšne vrste je rjavi nodi *Anous stolidus*, morska ptica iz družine *Laridae*.

Poglejmo si najprej neproblematičen primer iz kemije.

»Atomi litija-7 so identični in pripadajo isti naravni vrsti, ker obstajajo zakoni narave, katerih posledica je, da zaradi močnih in šibkih jedrnih sil trije protoni in štirje nevtroni tvorijo stabilno atomsko jedro, ter da bo, zaradi elektromagnetnih sil, to jedro pripadalo stabilnemu atomu s tremi elektroni.« (Khalidi, 2013: 136).

Tukaj gre, za večino avtorjev, za neproblematični opis naravne vrste. Opis temelji na definiciji, ki smo jo omenili zgoraj. Opis temelji na definiciji, ki smo jo omenili zgoraj.

Poskušajmo prikazati analogijo kemijskega elementa litij z biološko vrsto, ki živi na Galapaških otokih. Za vrste, ki živijo na Galapaških otokih, je značilno, da se ne bojijo ljudi. »/.../ dejstvo je, da so živali, ki živijo na Galapagosu zelo strpne do naše prisotnosti; v resnici nimajo naravnega strahu pred ljudmi in nam dovolijo, da se jim lahko približamo.« (About Galapagos, julij, 2018). Robinson² razlaga, da ga je na Galapagosu presenetila izjemna 'domačnost' živali. »Od otoka do otoka lahko greste do živali, za katere bi v vseh drugih okoliščinah pričakovali, da bodo pobegnile.« (Robinson, 1997). Tako imenovana 'domačnost' živali na teh otokih, naj bi se razvila zaradi odsotnosti plenilcev, razlaga Robinson (Robinson, 1997).

Rjavi nodi je vrsta ptice, ki živi na različnih območjih, npr. na Havajih, Sejšelih, Galapaških otokih, v Avstraliji itd. Poglejmo si primer za dve populaciji A in B, ki živita na različnih območjih. Predpostavimo, da se populacija A loči od populacije B glede odnosa do ljudi, čeprav obe populaciji spadata v isto vrsto.

Kot smo prikazali pri zgornjem primeru, se populacija A te vrste, ki živi na Galapaških otokih ne boji ljudi. Populacija B iste vrste ne živi na teh otokih. Ali lahko rečemo, da se A, ki živi na Galapaških otokih, ne boji ljudi, medtem ko se B, ki živi drugje, boji ljudi?

Predpostavili smo, da populacija A in populacija B spadata v isto biološko vrsto, vendar se A in B obnašata različno. Variacije znotraj biološke vrste, še vedno tako spadajo v isto vrsto. Variacije torej ne nasprotujejo naši tezi o naravnih vrstah.

Podkrepimo našo trditev s primerom analogije. Če lahko trdimo za kemijske elemente, v Khalidijevem primeru gre za kemijski element litij, da tudi različni izotopi litija pripadajo isti naravni vrsti litij, lahko torej podobno trdimo za primere bioloških vrst. Kljub temu, da se populacije iste vrste lahko obnašajo različno, še vedno spadajo v isto vrsto.

² Dr. Michael H. Robinson (1929–2008) je bil britanski zoolog, direktor Nacionalnega živalskega vrta Washington D. C., doktoriral je iz zoologije, ukvarjal se je z etologijo živali.

3.3. Križanje³ kategorij

Tukaj se bomo na kratko osredotočili na primer križanja kategorij in poskušali s primerom iz biologije pokazati, da križanje kategorij ni pokazatelj, da vrste niso naravne. S primerom bomo poskušali podkrepiti Khalidijevo tezo, ki jo obravnava v delu *Natural Kinds and Crosscutting Categories* (1998).

»Nekateri filozofi so predpostavili, da presečni sistemi kategorij ne morejo obstajati kot naravne vrste. Richard Thomason je predpostavil, da so naravne vrste razvrščene hierarhično tako, da višje kategorije v taksonomskem sistemu ne presegajo meja med kategorijami nižjih nivojev. Z drugimi besedami, dve vrsti se lahko križata le, če je ena izmed njiju v celoti podrejena drugi.« (Khalidi, 1998: 33).

Naše predpostavke⁴, ki se opirajo na Khalidijeve, so naslednje: (I) križanje kategorij, ki niso urejene hierarhično, ni pokazatelj, da vrste niso naravne, (II) če se lahko kategorije križajo v drugih znanostih, kot je kemija, in so še vedno naravne vrste, potem mora to veljati tudi za kategorije v biologiji.

Poglejmo si primer križanja kategorij v biologiji, ki niso urejene hierarhično. Vzeli bomo lokalni primer z Račkih ribnikov. Analizirali bomo križanje kategorije bioloških vrst in kategorije habitatov.

Poskušajmo analizirati na izbranem primeru. Na eni strani imamo kategorijo biološke vrste, na drugi strani kategorijo habitatov. Kategorija biološke vrste obsega kategorijo labod grbec in kategorijo čopasti ponirek, kategorija habitatov obsega kategorijo odprte vode in kategorijo plavajoče rastline. Torej, imamo štiri različne kategorije. Pokazati želimo, da se te štiri kategorije lahko križajo med seboj. Zaradi lažje ponazoritve smo vzeli primera le dveh bioloških vrst ter dveh habitatov.

Biološka vrsta:

Labod grbec: kategorija A

Čopasti ponirek: kategorija B

Habitat:

Odprte vode: kategorija C

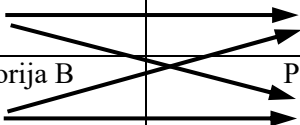
Plavajoče rastline: kategorija D

³ Izraz križanje je preveden iz ang. izraza crosscutting in se ne navezuje na izraz križanje osebkov.

⁴ Podrobneje smo Khalidijevo tezo križanja kategorij analizirali v članku *Khalidi: The Problems of Crosscutting Categories in Biology*.

Križanje zgornjih kategorij smo ponazorili s tabelo:

Biološka vrsta:	Habitat:
Labod grbec kategorija A	Odperte vode kategorija C
Čopasti ponirek kategorija B	Plavajoče rastline kategorija D



Slika 2: Križanje kategorij v biologiji

Kot lahko razberemo iz tabele, lahko habitat odprte vode kategorija C hkrati uporabljata obe vrsti, torej vrsta A in vrsta B, prav tako pa lahko obe vrsti uporabljata habitat plavajoče rastline, to je kategorija D. To v našem primeru pomeni križanje različnih kategorij. Ena vrsta lahko uporablja dva različna habitata. To pomeni, da lahko kategorija biološka vrsta križa kategorijo habitat. Dejstvo, da ena vrsta uporablja dva habitata, šteje za križanje kategorij zato, ker tukaj uporabljamo vrsto in habitat za različne kategorije. V tem primeru se kategorije bioloških vrst lahko križajo s kategorijami habitatov. Enako velja za kategorije v kemiji. Primer, ki ga bomo uporabili, je Khalidijev.

Khalidi razlaga, da so trdno stanje, tekoče stanje in plin kategorije in te kategorije lahko križajo druge kategorije, v tem primeru, kategorije periodnega sistema (Khalidi, 1998: 41–42). V biologiji Khalidi poda primer kategorij ličinka, buba in odrasla žival in te kategorije, pravi Khalidi, križajo kategorije v linejevi taksonomiji (Khalidi, 1998: 41). Naša hipoteza je: če križanje kategorij ne predstavlja problema v kemiji, potem mora biti to dopuščeno tudi za kategorije v biologiji. Kaj lahko izpeljemo iz tega? Kategorije so naravne vrste, ker izpolnjujejo pogoje, ki so nujni in zadostni za 'biti naravna vrsta'. Samo dejstvo, da obstaja med nekaterimi kategorijami križanje, ne izključuje njihovega uvrščanja med naravne vrste. Tako so tudi biološke vrste, kot sta labod grbec in čopasti ponirek, naravne vrste. Prav tako so izbrani habitati naravna vrsta. Gre za ločene kategorije, ki vsaka zase predstavljajo naravno vrsto. Torej naravna vrsta 'labod grbec' živi v naravni vrsti 'habitat'.

Z izbranimi primeri ter s pomočjo analiz Khalidijevih primerov smo ponazorili, da so različne kategorije v biologiji naravne vrste.

4. Zaključek

Problematika bioloških vrst kot naravnih vrst je še zmeraj ena izmed osrednjih tem v filozofiji biologije. V članku smo pokazali, da so biološke vrste naravne vrste. Če lahko prepoznamo, da so vrste v fiziki in kemiji naravne, če izpolnjujejo določene pogoje, potem lahko to temeljno spoznanje prenesemo na druga področja – v našem primeru na biologijo. V članku smo se opirali na izhodiščno Khalidijevo spoznanje, da lahko s pomočjo analogije prenesemo ugotovitve, ki veljajo v kemiji, kjer vrste, ki jih sprejemajo kemiki, veljajo nesporno za naravne, na področja drugih znanosti, če se pri tem ohranijo izhodiščni pogoji za določanje, kaj šteje za naravno vrsto.

Biološke vrste obstajajo v naravi in tako so nedvoumno naravne vrste. Klasifikacija, ki je narejena umetno, ni vezana na samo naravnost bioloških vrst. To smo poskušali pokazati z metodo kladistike. Klasifikacijski sistemi so lahko narejeni umetno, kar ne odraža nujno neobstoja naravnih vrst. S kladističnim pristopom smo poskušali utemeljiti našo začetno predpostavko, da v biologiji upravičeno govorimo o tem, da so biološke vrste naravne vrste. Pokazali smo, da umetna razvrstitev organizmov ni zadosten pokazatelj, da biološka vrsta ni naravna vrsta.

Ob tem pa se zavedamo tudi dejstva, da zagovor teze o naravnosti bioloških vrst, ki smo ga razdelali v članku, odpira nova področja in nove probleme, kar pa bo predmet naših prihodnjih raziskovanj.

The Relationship Between Natural Kinds and Biological Kinds

The article discusses the issue of natural kinds and biological kinds. The central question is whether biological kinds are natural kinds. The article is mainly based on works of Muhammad Ali Khalidi, predominantly on his *Natural Categories and Human Kinds: Classification in the Natural and Social Sciences* (2013). Thus, this paper places the issue of natural kinds into the context of biology and attempts to resolve it using examples found therein. We shall verify the definitions of natural kind and biological kinds by referring to a selection of authors. Muhammad Ali Khalidi argues for the existence of natural kinds within »special sciences«, such as biological sciences (Khalidi, 2013). He also discusses main challenges that indicate why species might not be considered natural kinds (Khalidi, 2013). We will analyse his examples of natural kinds and use our own cases from biology to answer the question of biological kinds being natural kinds. We will compare natural kinds found in chemistry to those found in biology. In explaining what natural kinds are, we shall also refer to cladistics.

Keywords: natural kinds, biological kinds, Muhammad Ali Khalidi.

Literatura

- About Galapagos (julij 2018). *Animals of the Galapagos Islands*. Pridobljeno dne 20. 7. 2018 z <http://aboutgalapagos.nathab.com/animals>.
- Bird, Alexander and Tobin, Emma, "Natural Kinds", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds/>. Pridobljeno dne 10. 12. 2018.
- Defining a species*. (2018). Understanding Evolution. University of California Museum of Paleontology. Pridobljeno dne 20. 7. 2018 https://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/evo_41.
- Khalidi, A., M. (2013). Natural Categories and Human Kinds. Classification in the Natural and Social Sciences. Cambridge. Cambridge University Press.
- Khalidi, A., M. (1998). Natural Kinds and Crosscutting Categories. V *The Journal of Philosophy*, Vol 95, No 1. str. 33–50.
- Mayr, E. (2008). *Filozofija evolucije*. Knjižna zbirka Humanistika in naravoslovje. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Mayr, E. (1942). *Systematics and the Origin of Species*. New York: Columbia University Press.
- Martinc, U. (2018). Khalidi: The Problems of Crosscutting Categories in Biology. V Kaiser, N, Todorović, T. (Ur.): *Študentski filozofski zbornik 2017* (Str. 121–130). Maribor: Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru in Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti.
- Okasha, S. (2008). *Filozofija znanosti. Zelo kratek uvod*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Reconstructing trees: Cladistics. (2018). Understanding Evolution. University of California Museum of Paleontology. Pridobljeno dne 20. 7. 2018 z https://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/phylogenetics_05.
- Robinson, M., H. (1997). *Here, Birds Are Unafraid*. *SMITHSONIAN MAGAZINE*. Pridobljeno 13. 1. 2018 z <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/here-birds-are-unafraid-142946069/>.
- Weisberg, Michael, Needham, Paul and Hendry, Robin, "Philosophy of Chemistry", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/chemistry/>. Pridobljeno dne 10. 12. 2018.