časopis za kritično misel

# ANαliZA

društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

01
2000 letnik 4.

**ANαliZA**, časopis za *kritično misel*, številka 1, leto IV., 2000, cena: 1.200 SIT

**Izdajatelj:** Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, e-mail: analiza@uni-lj.si, žiro račun: 50100-678-45543

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

**Glavni urednik:** Andrej Ule

**Odgovorni urednik:** Nenad Miščević

**Uredniški odbor:** Božidar Kante, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

**Tehnični urednik:** Borut Cerkovnik

**Lektor:** Rudi Cerkovnik

**Oblikovanje:** K.reG@

**Prelom:** B©

**Tisk:** Bogomir Kralj, s.p., Prule 8, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

# KAZALO

*Dieter Birnbacher*
O JAVNI VLOGI MORALNIH FILOZOFOV ..... 3

*Igor Primorac*
PRAVIČNOST ZA HOMOSEKSUALCE ..... 11

**IZ ZGODOVINE ETIKE**

*[Aristoteles]*
PERI ARETES (O VRLINI) ..... 25

*Boris Vezjak*
NEKAJ PRIPOMB K PSEVDOARISTOTELSKEMU SPISU "PERI ARETES"
IN SODOBNI ETIKI VRLINE ..... 35

*Philippa Foot*
VRLINE IN HIBE ..... 45

**ETIKA IN FEMINIZEM**

*Marija Švajncer*
RESIGNIRANA PISAVA O ŽENSKEM VPRAŠANJU ..... 61

*Martha Nussbaum*
POPREDMETENJE ..... 72

*Debra Satz*
TRGOVANJE Z ŽENSKIM REPRODUKTIVNIM DELOM ..... 101

**POROČILO**

SLOVENSKA ANALITIČNA FILOZOFIJA 2000 ..... 123

Dieter Birnbacher
*Univerza Heinricha Heineja v Düsseldorfu*

# O JAVNI VLOGI MORALNIH FILOZOFOV

Moralni filozofi so vse pogosteje nepogrešljivi člani etičnih odborov in komisij, ki se ukvarjajo z zaščito okolja in živali, z vprašanji o načinu nadzora pri izvajanju raziskav in z dajanjem nasvetov političnim telesom pri sprejemanju odločitev o moralno občutljivih dilemah v medicini. Poglavitna težava pri javnem delovanju moralnih filozofov pa je v tem, da ni jasno, kaj se v organih, katerih člani so, od njih pričakuje. Kakšno delo naj bi opravljali in kakšno vlogo naj bi v splošnem moralni filozofi v javnosti sploh imeli? Ali obstajajo "strokovnjaki za etiko" in v čem je njihovo izvedenstvo? Članek poskuša odgovoriti na ta ter nekatera sorodna in enako pereča vprašanja.

*Ključne besede*: strokovnjak za etiko, etična teorija, javna vloga moralnega filozofa.

## 1. Naraščanje števila strokovnjakov za etiko v svetovalni dejavnosti

Nemški filozofi postajajo čedalje bolj dejavni v javnem življenju in tako zavračajo splošno predstavo o filozofiji kot znanosti, ki običajno nima neposrednega stika s stvarnostjo. Moralni filozofi so vse pogosteje nepogrešljivi člani etičnih odborov in komisij, ki se ukvarjajo z zaščito okolja in živali, z vprašanji o načinu nadzora pri izvajanju raziskav in z dajanjem nasvetov političnim telesom pri sprejemanju odločitev o moralno občutljivih dilemah v medicini. Primere za to najdemo v *Zveznem ministrstvu za zdravstvo*, v "splošnih" etičnih komisijah, ki jih je ustanovilo *Nemško zdravstveno združenje*, in v njegovem okviru organizirani *Stalni komisiji za presaditev organov*, ki uživa celo zakonsko pravico, da organe, namenjene za presaditev, razdeljuje med paciente. Moralni filozofi pa v vse večjem številu sprejemajo tudi svetovalne funkcije v organih Evropske zveze, kakršen je, denimo, odbor, ki ga je zaradi priprave tako imenovane *Konvencije o bioetiki* ustanovil *Evropski svet*. K taki spremembi položaja moralnih filozofov so hkrati prispevali trije dejavniki: (1) nagla rast števila teles, primernih za vstop moralne filozofije v javnost, (2) položaje, ki so bili tradicionalno namenjeni teologom, zdaj zasedajo sekularistični moralni filozofi, kar kaže na to, da cerkveni nauk ni več temelj, na katerem bi se oblikovala miselnost družbe, (3) filozofi, ki se ukvarjajo z raziskavami z ustreznega področja, so kljub razmeroma skromnemu številu končno postali znani. Vzroke za omenjene spremembe gre iskati v naraščajoči potrebi družbe, da pri sprejemanju odločitev upošteva rezultate etičnih raziskav. To pa je zaradi narave družbe, v kateri živimo, težaven posel. Kar še zlasti velja za področje znanosti in tehnologije, ki ga lahko družba zaradi njego-

vega naglega razvoja nadzoruje le v določeni meri. Poglavitna težava pri javnem delovanju moralnih filozofov je v tem, da ni jasno, kaj se v organih, katerih člani so, od njih pričakuje. Ne ve se, kakšno delo naj bi opravljali in kakšno vlogo naj bi v splošnem moralni filozofi v javnosti sploh imeli. Zanesljivo lahko rečemo le, katere vloge *nimajo*. Od njih se ne pričakuje, da zastopajo javnost ali določene družbene skupine. Čeprav včasih v odborih, katerih člani so, med drugim počnejo tudi to, njihov cilj očitno ni samo predstavljanje idej in mnenj ter interesov in bojazni, prisotnih med ljudmi. Da moralni filozofi v takšnih odborih res delujejo *kot* moralni filozofi, dokazujejo nazivi, ki jih dobijo, kot, denimo, "strokovnjak za etiko" ali "predstavnik s področja etične znanosti" (naziv iz statuta enega od odborov *Nemškega zdravstvenega združenja*). Vendar umetelnost takih definicij v bistvu razkriva zadrege, do katerih prihaja zaradi pomanjkanja soglasja o tem, kakšni strokovnjaki moralni filozofi sploh so.

Ali lahko sploh obstaja nekaj takega kot "moralni strokovnjak"? Moralni filozof nedvomno premore določene sposobnosti, po katerih se razlikuje od drugih ljudi. Od "moralnega strokovnjaka" se upravičeno pričakuje, da pozna etične teorije in moralna pravila, ki so se razvila v različnih družbenih skupinah in jih zaradi tega ne moremo preprosto vključiti v eno samo splošno in veljavno teorijo. Poleg tega se od njega pričakuje, da ima razvit občutek za to, kateri moralni problemi pri sprejemanju odločitev izvirajo iz določenih moralnih prepričanj in katera načela in stališča bodo tisti, ki odločitve sprejemajo, najverjetneje podprli. Moralni filozof, ki želi biti pri sprejemanju odločitev aktiven, mora znati znanje o temeljnih moralnih načelih, ki ga posreduje svojim študentom, uporabiti tudi v konkretnih primerih. Poleg sposobnosti mišljenja, občutka za jezik in smisla za pojmovne odtenke mora biti sposoben razumeti tudi stališča drugih in se ne pustiti zapeljati lastnim prepričanjem. Navsezadnje za moralnega filozofa ni značilna samo moralna obveza (čeprav brez tega večina moralnih filozofov to ne bi nikoli postala), ampak tudi posebna sposobnost, da zna v razpravi ostati nevtralen. Ker je etično stališče v bistvu teoretično, zahteva določeno notranjo neodvisnost, ki jo je, še zlasti kadar se razpravlja o perečih vprašanjih, zelo težko doseči. Za moralnega filozofa niso značilne kategorične trditve, s katerimi se običajno baha moralni pridigar, pač pa hipotetične. Kaj v določenih okoliščinah izhaja iz določenih predpostavk? S katerimi problemi, težavami in protiintuitivnimi posledicami bomo imeli opravka, če sprejmemo ta in ta načela? Katera stališča so združljiva in katera ne? Odgovarjanje na tovrstna teoretična vprašanja zahteva določeno zbranost in prožnost, ki ju nima vsak, še posebej, ker pri iskanju odgovorov nanje zagovorniki doslednega spoštovanja načel moralnemu filozofu občasno očitajo nenačelnost.

Kljub temu pa omenjeno iz strokovnjaka za etiko še ne naredi moralnega strokovnjaka, izvedenega v tem, katera načela in vrednote so pravilna. Ugled strokovnjaka za etiko temelji na njegovem strokovnem znanju, ne na karizmatičnosti guruja. Razlog za to tiči v dejstvu, da moralnih prepričanj ni mogoče brezpogojno dokazati; temeljijo namreč na bolj ali manj prepričljivih premislekih, za katere bi bilo naivno pričakovati, da jih bodo vsi brez pomisleka sprejeli. Za moralne sodbe je resda značilno, da si lastijo splošno veljavnost, da se torej zanje trdi, da so spre-

jemljive za vsakogar. V resnici pa ni nobenega jamstva, da bi bila taka trditev kdaj zares potrjena. To lepo kažejo nekatere novejše razprave o temeljnih moralnih vprašanjih s področja uporabne etike, denimo vprašanj, ali ima zarodek pravico do življenja in ali je evtanazija moralno dopustna. Zdi se, da končnega soglasja o teh temeljnih moralnih vprašanjih ne bomo dosegli niti po dolgotrajni in temeljiti razpravi. Čeprav so nekatere moralne norme nesporne (denimo tiste, ki jih je Bernard Gert v svoji knjigi *Morala: njen značaj in utemeljitev* po vzoru starozaveznih desetih Božjih zapovedi povzel v obliki kanona desetih "moralnih pravil"), pa vprašanja, s katerimi se običajno zatečejo po nasvet k moralnim filozofom, ne sodijo mednje. Pri slednjih gre po pravilu za sporna vprašanja, glede katerih so moralni napotki nejasni, minimalistične moralne teorije pa si na njih lomijo zobe. Celo sklicevanje na moralno "zdravo pamet" nam ponavadi ne pomaga. Ta ne samo da nam ne da jasnih odgovorov na težavna vprašanja, temveč je sporno tudi, ali bi v primeru, da nam je tako enoznačno rešitev sposobna priskrbeti, moralna "zdrava pamet" sploh obvezovala posameznikovo moralo. Težava je v tem, da vsebine konvencionalne morale ne določa le pravilno sklepanje, pač pa tudi različne kulturne tradicije in zgodovinske okoliščine. Sklicevanje na konvencionalno moralo zato ne bo vodilo le v heteronomijo, ampak tudi v vprašljiv moralni konzervativizem. Po vseh moralnih novostih, kot so deklaracija o človekovih pravicah v 18. stoletju, ideja o etiki živali v 19. stoletju ali pa ideja o ohranitvi narave za prihodnje rodove v 20. stoletju, se mora sama morala znotraj vodilnega svetovnega nazora šele uveljaviti. Če je sploh smiselno govoriti o moralnem napredku, le-tega gotovo ne spodbuja vedno središče družbe ali kulture, temveč pogosto njuno obrobje.

Iz dejstva, da biti strokovnjak za etiko še ne pomeni *avtomatično* biti moralni strokovnjak, pa ne sledi, da strokovnjak za etiko ne sme sodelovati v razpravah o temeljnih moralnih vprašanjih. Zaradi pomanjkanja natančnosti pri oblikovanju moralnih sodb strokovnjaku za etiko nima smisla prepovedati, da bi enakovredno razpravljal o spornih moralnih vprašanjih, kot pogosto zmotno sklepajo filozofski laiki, češ da za njegove sodbe tako ali tako ne jamči več njegova strokovnost. Kot moralist sprejema sodbe na osnovi svoje lastne moralne presoje, tako kot vsi nefilozofi. Nobeno izvedenstvo v etiki ga ne more razbremeniti njegovega lastnega in še kako osebnega vrednotenja. Kljub temu pa je lahko tudi tako početje strokovnjaka za etiko koristno zanj. Od njega upravičeno pričakujemo, da pri sklepanju, na podlagi katerega bo izoblikoval sodbo, ne bo delal napak, ter da bo v podporo svojim stališčem navajal razloge, ki, kljub temu da niso brezpogojno dokazljivi, vsaj omogočajo razumno razpravo. Njegovi argumenti morajo biti poleg tega jasni, razumljivi in razvidni, če naj ne postanejo lahka tarča njegovih nasprotnikov, pa ne smejo temeljiti na posamezni avtoriteti ali tradiciji.

Ali si sme poleg teh minimalnih pripomočkov strokovnjak za etiko lastiti še kakšne spoznavne prednosti? Nekateri avtorji vidijo odločilno prednost morale moralnega filozofa pred moralo praktika v sposobnosti prvega, da razmišlja in razlo-

čuje. To pogosto pripisujejo dejstvu, da je moralnemu filozofu v nasprotju s praktikom prihranjeno mehanično vsakodnevno sprejemanje odločitev. Čas se ima posvetiti bolj abstraktnim vprašanjem, njegove odločitve pa ne trpijo toliko zaradi organizacijske slepote in institucionalnih omejitev ter dušečih pričakovanj stroke in družbe. In res bodo odločitve, ki jih v varstvu svojega naslonjača sprejema moralni filozof, verjetno bolj premišljene od odločitev dejavnega praktika. Neodvisnosti moralnega filozofa pa kljub temu ne kaže precenjevati. Tako kot se je praktiku pogosto težko otresti ustaljenih postopkov in navad, se tudi moralni filozofi pri sprejemanju odločitev le s težavo osvobodijo sprejetih načel. Poleg tega je prednost praktika pogosto v tem, da je bližje aktualnemu dogajanju, kar pomeni, da je v določenem smislu sposoben bolje dojeti stališča tistih, ki jih odločitve neposredno zadevajo. Praktik moralnega filozofa, denimo, običajno prekaša v sposobnosti oceniti psihološke vidike moralne odločitve. Glede na vse omenjeno je torej le malo razlogov, zaradi katerih bi pri sprejemanju moralnih sodb dajali prednost moralnemu filozofu.

## 2. Strokovnjaki za etiko v praksi

Zamisel o vključevanju strokovnjakov za etiko v svetovalno delo je, sodeč po mojih izkušnjah, dobra. Njihova sposobnost razčlenjevanja igra ključno vlogo pri argumentih, katerih moč je zaradi uporabe nejasnih in dvoumnih pojmov težko oceniti. Lep primer za to so razprave v medicinski etiki, kjer se sprti strani izmenično sklicujeta na človeško dostojanstvo, avtonomnost, porazdelitveno pravičnost in kakovost življenja. Celo pri tolmačenju na prvi pogled neproblematičnih pojmov, kot sta na primer korist in škoda, naletimo na težave, ki moralnim filozofom zagotavljajo trajno zaposlitev. Ali mora korist ali škodo kot takšno res vedno izkusiti sam koristnik ali žrtev? Ali lahko nekomu škodimo po njegovi smrti? Ali lahko nekomu škodimo na ta način, da ga pustimo živeti (kot v primeru "napačnega življenja")?

Strokovnjak za etiko lahko vedno pomaga v primerih, ko se rešitve dobro znanih problemov *po podobnosti* uporabljajo za rešitve novih, čeprav niso težave s tolmačenjem zaradi tega nič manjše. Lep zgled za to je tako imenovani argument iz sokrivde, ki nastopa v razpravi o tem, ali je moralno dopustno splavljenim zarodkom odstraniti možgansko tkivo in ga uporabiti za zdravljenje bolnikov s Parkinsovo boleznijo. Ali ni zdravnik, ki uporablja možgane splavljenega zarodka v take namene, glede na to, da zdravniki ne smejo kršiti zakona, da je splav v Nemčiji nezakonit (čeprav kršitelji niso kaznovani) in da se ženska odloči za splav ne vedoč, da bo splavljeni zarodek potem uporabljen v medicinske namene, kriv, tudi če sam ne sodeluje pri splavu, ker pri svojem nadaljnjem delu uporablja rezultate, pridobljene z nezakonitim dejanjem? Kateremu primeru je opisani zares podoben? Primeru, ko nekomu lajšamo trpljenje z uporabo organov žrtve umora, ali primeru uporabe organov ljudi, ki jih je usmrtila vlada, kot se, denimo, še danes dogaja na Kitajskem? Prvi primer intuitivno podpira omenjeno odstranitev možganov, drugi pa ne. V prvem primeru sta krivec za smrt in uporabnik možganov dve različni osebi, v drugem pa ne. S tem pa naših težav še ni konec. V opisanem primeru sta ginekolog, ki je opravil splav, in nevrolog, ki se je z njim oko-

ristil, sicer dve različni osebi, vendar pa oba pripadata isti poklicni skupini (zdravnikom) in sta že od začetka potek celotnega postopka načrtovala tako, da sta se splav in odstranitev možganov časovno ujela.

Zgrešeno je misliti, da ima strokovno mnenje strokovnjaka za etiko prednost pred njegovimi vsakdanjimi izkušnjami. Delo strokovnjaka za etiko poteka večidel na "splošni" ravni. Tako ugotavlja, na katerih področjih družbenega življenja bi se lahko pojavili moralni problemi, prizadeva si za zakonsko priznanje v družbi pomanjkljivo zastopanih interesov in stališč, s prevzemanjem vloge posrednika med sprtimi stranmi pa omogoča in pospešuje razpravo. Da imajo v vsakem svetovalnem odboru in odboru za sprejemanje odločitev med razpravo glavno besedo predstavniki določene vodilne znanosti (zdravniki v medicinskih odborih, naravoslovci v odborih za zaščito živali, družboslovci in inženirji v odborih za raziskavo tehnoloških tveganj), po svoje vodi do določene poklicne ozkoglednosti in zanemarjanja pomembnih razsežnosti obravnavanega problema. Naravoslovce le redko odlikuje občutek za širši družbeni odmev njihovega dela, še manj pa za *simbolno* vrednost spornih znanstvenih, tehničnih in medicinskih novosti. Nasprotno pa družboslovci simbolne vrednosti jemljejo kot preprosto dejstvo, ne da bi poskusili preveriti, ali izpolnjujejo merila razumnosti in ustreznosti. Strokovnjak za etiko ima tako pogosto nalogo, da z objektivnostjo zunanjega opazovalca, ki vidi onstran meja vsakokratnega predmeta razprave, postavlja nekakšne "moralne diagnoze" in razpravo obogati z vidiki, ki so ostali drugim razpravljalcem zaradi osredotočenosti na predmet razpravljanja prikriti.

Dodatno pomembno poslanstvo strokovnjaka za etiko je vezano na njegovo vlogo posrednika med sprtima stranema – da namreč tedaj, ko se spor zaostri, stališča in poglede ene strani predstavi tako, da jih razume tudi druga stran. Izločiti mora predsodke, zmotna prepričanja in zavajajoče mite, da bi naredil prostor za disciplinirano in razumno izmenjavo argumentov. Čeprav je njegovi nevtralnosti navkljub seveda mogoče, da ga obrekovanje, polarizacija in napačne poenostavitve, podobne tem, ki so v Nemčiji zaznamovale razpravo o medicinski etiki in zaradi katerih se je iz javnosti na strokovnjake za etiko vsul plaz obtožb, nazadnje prisilijo, da se postavi v bran ene od sprtih strani.

## 3. Očitki strokovnjakom za etiko

Kritike, sredi katerih se znajde strokovnjak za etiko, lahko prihajajo od znotraj (iz njegove lastne stroke) ali od zunaj (iz javnosti). Ne gre si zatiskati oči, da strokovnjak za etiko niti znotraj svoje stroke ni na najboljšem glasu. Poskusi prenašanja filozofskega znanja v prakso po mnenju mnogih akademskih filozofov niso skladni z idejo, da se filozofija ne bi smela "umazati s stvarnostjo". Razen tega leti nanj zaradi sodelovanja v nepredvidljivi politični igri sum, da so njegovi argumenti preračunljivi in ne iskreni in da zato spodkopava intelektualno integriteto stroke kot celote. Zaradi prevladujočega mnenja med filozofi, da normativne sodbe niso resnične, zato ker jih ni mogoče dokončno utemeljiti, visi nad filozofi, ki se ukvarjajo z uporabno etiko, neprestana obtožba, da so neresni in da so se prodali politiki, kar meče senco na celotno podjetje uporabne etike. Dokler uporabna

etika ne bo temeljila na resničnosti, se pravi na nepreklicno veljavni teoriji, naj se z njo raje ukvarjajo pridigarji, guruji in politiki. Tipično vprašanje filozofa specialista uporabnemu moralnemu filozofu je zato, ali se *ob tem* morda ukvarja tudi s pravo filozofijo.

Zadržki in obtožbe s strani javnosti in medijev so raznovrstni. Moralnemu filozofu se po eni strani očita, da je "lutka" v rokah močnih družbenih skupin, stališč in interesov (in da se je zavestno ali nezavedno prodal v sužnost vladnim, političnim ali ekonomskim silam). Po drugi strani pa se ga obtožuje, da pomeni nevarnost za druge in da zavestno ali nevede spodkopava življenjsko pomembne družbene vrednote. Glede *zgradbe* je preveč konzervativen, glede *vrednot* pa premalo. Vsi ti očitki so nenavadno hudi, v kombinaciji s teorijami zarote, ki jim manjka sleherni stik z realnostjo, pa celo žaljivi. V luči omenjenih teorij sistematično spodkopavanje pomembnih vrednot ni posledica napačnih presoj praktičnega filozofa, pač pa premišljen, z vlado ali kako drugo interesno skupino usklajen prevrat.

Če gledamo na stvar razumno, se uporabni etiki predani moralni filozof težko izogne očitku, da je "lutka" ali da sodeluje v nekakšni "storitveni etiki". Ker poskuša svoje moralne ideale uresničiti v praksi, je samoumevno, da se pridruži ljudem, ki mu pri tem obljubljajo učinkovito pomoč. Čeprav take in drugačne močne "stranke" moralne filozofe na prvi pogled enostransko izkoriščajo, je rezultat običajno plod medsebojnega sodelovanja. Prav tako se zdi neizogibno, da bodo nasprotniki praktičnega moralnega filozofa trdili, da se je "prodal". V proticerkvenih krogih porajajo posebno stroga stališča v zvezi s številnimi vprašanji medicinske etike sum, da se gre na roko cerkvi, medtem ko levica v skrajno liberalnih stališčih glede omenjenih vprašanj vidi popuščanje zahtevam gospodarskih interesnih skupin. V ozadju je pomanjkanje pripravljenosti priznati, da je značaj prepričljivih moralnih odgovorov ali stališč različen – če nekdo z nami ne soglaša, domnevamo, da ima za to strateške razloge ali pa se moti. Zato mora biti moralni filozof v svojem zavzemanju za srednjo pot med dvema skrajnima stališčema pripravljen na to, da se bodo kritike o "prodajanju" nanj vsule z obeh strani. Kdor bo na primer v razpravi o pravicah živali zavzel vmesno stališče, ta ne bo našel veliko somišljenikov ne med ostrimi nasprotniki in ne med zagovorniki poskusov na živalih. Velike težave bo imel celo pri prepričevanju zagovornikov obeh skrajnih stališč, da je o njegovem predlogu kljub vsemu vredno razmisliti.

Enako težko se bo izogniti očitkom, da pomeni nevarnost za druge in da sodeluje v prevratih. Prvič zato, ker se lahko boj moralnega filozofa za resnico in intelektualno poštenost, kot je pravilno ugotovil že Schopenhauer, razume kot "zločinski napad na posvečene zadeve srca" (*Temelji morale*, 1. poglavje); kdor pri presoji uporablja razum namesto vesti, pa je že od začetka sumljiv. Drugič pa zato, ker moralni filozof v razpravah o perečih zadevah (dokler ne plava s tokom časa ali dokler se ne odreče praznemu besedičenju) s svojo moralno držo sam po sebi nasprotuje eni izmed sprtih strank. Le da mu v nasprotju z razpravo v znanstvenem okolju te stranke ne očitajo le intelektualnega, ampak tudi moralni prekršek. Moralni filozof, ki dela napake pri reševanju moralnih problemov, ni le slab mislec,

ampak prav gotovo tudi slab človek. Najmanj, kar mu očitajo, je, da pomeni potencialno nevarnost tudi za druge ljudi, saj lahko kot moralni filozof (moralist, pridigar ali retorik) svoje izvedenstvo in ugled uporabi za to, da bi jih spreobrnil (lahko pa to v enak namen uporabi nekdo drug).

Drugače kot pri očitku, da je moralni filozof predmet izkoriščanja, pa kaže obtožbo, da pomeni grožnjo za druge, vzeti resno. Ne le zato, ker lahko nevarna stališča ogrozijo tudi njega samega (kot v primeru Sokrata), ampak tudi, ker mora moralni filozof pravilno pretehtati in oceniti stopnjo, v kateri njegova stališča ogrožajo javnost. Moralni filozof je za nenamerne, toda predvidljive posledice svojih javno predstavljenih moralih stališč odgovoren v smislu tega, kar Odo Marquard imenuje "Ethikfolgenethik" – etika posledic etike (Marquard, 1981). Odgovornosti za tovrstne posledice se zgolj s tem, da jih pripišemo prepričljivosti njihovih vsebin, ne da znebiti. Eno je, ali je neko stališče glede na njegovo vsebino pravilno, nekaj povsem drugega pa, ali ga je prav javno predstaviti.

Kljub vsemu pa je strokovnjak za etiko redko izpostavljen očitku, da ogroža druge. Razlog za to tiči v dejstvu, da izvira ta grožnja pogosto iz vrednostnih stališč, ki jih zagovorniki "nevarnih" stališč zavračajo. Avtorji, ki se jih skuša prepričati s tako imenovanimi "argumenti iz spolzke strmine", so zato na splošno najmanj dovzetni zanje. Zagovornikom odprave nadzora nad drogami ali splavom se ni treba bati, da bi se zaradi tega znašli na spolzki strmini in bili nazadnje prisiljeni zagovarjati tvegano metadonsko terapijo ali pa zakon, ki dovoljuje prekinitev nosečnosti v prvih treh mesecih. Na moralnega filozofa bo argument iz spolzke strmine naredil vtis le takrat, ko bodo ogrožene njegove lastne vrednote – take razmere pa so za ljudi, ki menijo, da so njihove vrednote do te mere neovrgljive, da si sploh ne morejo zamisliti obstoja alternativnih vrednot, običajno nepredstavljive. Nadalje, kar ima moralni filozof za odprtost in zbranost, se lahko v odvisnosti od tega, kaj je trenutno v središču zanimanja, gladko sprevrže v hladnost in nečlovečnost. Oglejmo si to na primeru poskusov na živalih. Če je v središču zanimanja bolnik, ki bi mu lahko rezultati omenjenih poskusov pomagali, bodo moralnega filozofa, ki se bo iz etičnih razlogov zavzemal za omejevanje poskusov na živalih, prav gotovo obtožili nečlovečnosti. Toda enake obtožbe bo ta deležen tudi v primeru, da poskuse na živalih (pa najsi bo to v še tako izjemnih okoliščinah) podpre, le da ga bodo tokrat nečlovečnosti obtožili zagovorniki pravic živali. Zato lahko zaključimo, da moralni filozof, ki se odloči zapustiti slonokoščeni stolp in se podati v javnost, ne potrebuje le dobrih razlogov in zdravih teorij, ampak tudi in predvsem močne živce.

*prevedel Jan Bregant*

# On the Public Role of Ethics Experts

Moral philosophers are increasingly active as members of ethical boards and committees dealing with questions of principle in the supervision of research and in advice to political bodies in morally sensitive areas of medicine, the protection of the environment, and the protection of animals. The problem is that there is a fundamental unclarity about what is expected of the moral philosopher in these bodies. What exact role is the "ethics expert" supposed to fulfill and what role should he ascribe to himself? And is there such a thing as an "ethics expert" at all? The paper is an attempt at answering these and some other related, but equally pressing questions.

*Keywords*: ethics expert, ethical theory, public role of a moral philosopher.

## Literatura

Marquad, O. (1981). *Abkehr vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam.

Igor Primorac
*Oddelek za filozofijo Hebrejske univerze v Jeruzalemu*

# PRAVIčNOST ZA HOMOSEKSUALCE

Odprava krivic, ki jih trpijo homoseksualci, bi pomenila odpravo oblik njihove diskriminacije, ki se kljub občutni sprostitvi naših spolnih običajev in stališč v zadnjih desetletjih ohranjajo v naši družbi. V pričujočem članku po vrsti pregledam osnovne tipe tovrstne diskriminacije, ki jo na eni strani izvajajo država in od nje financirane ustanove, na drugi pa zasebniki in podjetja, in obravnavam argumente, ki jih ponujajo v njihov zagovor. Pokazati poskušam, da ti argumenti niso prepričljivi, in dokazujem, prvič, da ni mogoče tehtno utemeljiti predpisov, ki za sporazumen spolni odnos med homoseksualnima partnerjema določajo višjo starostno mejo od tiste, ki velja za heteroseksualne partnerje. Prav tako dokazujem, da bi morale država in od nje financirane ustanove prenehati diskriminirati homoseksualce pri zaposlovanju (v izobraževanju, diplomaciji in obveščevalnih službah) in da so le-ti upravičeni tudi do popolne vključitve v oborožene sile. Vprašanje, ali naj bi z zakonom prav tako prepovedali diskriminacijo zoper homoseksualce, ki jo pri zaposlovanju in sklepanju najemnih pogodb o nepremičninah izvajajo zasebniki in podjetja, puščam – po pretehtanju razlogov za in proti – odprto. Nazadnje poskušam pokazati, da ni nobenega tehtnega razloga, zakaj bi homoseksualcem odrekli pravice in koristi, ki jih prinaša zakonski stan. V svobodni družbi civilna poroka ne bi smela biti pridržana zgolj za heteroseksualne pare.

*Ključne besede*: diskriminacija, pravičnost, enakopravnost, homoseksualnost.

## I. Uvod

Če soglašamo s trditvijo, da je pravičnost največja odlika družbenih institucij in same družbe, podobno kot je resničnost največja odlika mišljenja, bo osrednji namen tega članka pokazati, da moramo odpraviti nepravičnost. V bistvu to pomeni, da si bomo prizadevali za odpravo vseh vrst in oblik diskriminacije, ki obstajajo v družbi. Ker je kakršnakoli diskriminacija nepravična, bi se moral vsak poskus razlaganja njenega pomena začeti s pojmom nepravičnosti ali nepoštenosti. To pa ne drži, saj ni vse, kar je nepravično, tudi diskriminacija. Toda trdili bi lahko, da je tista nepravičnost v družbi, ki je z moralnega vidika najbolj provokativna in netolerantna, prav diskriminacija.

Čeprav so zahodne družbe v zadnjih treh ali štirih desetletjih odpravile nekatere glavne tradicionalne vrste diskriminacije – nasproti rasnim, etničnim in verskim

skupinam ter med spoloma –, je diskriminacija na področju spolne prakse še vedno živa. To pomeni, da moramo za to, da bi odpravili diskriminacijo homoseksualcev, še veliko storiti.

Kljub prepričanju, da je to še vedno velik problem, nisem pozabil na dejstvo, da je bil tudi na tem področju narejen velik napredek. Večina zahodnih držav je odpravila razvpite "sodomijske zakone", ki so tvorili jedro najbolj umazane vrste diskriminacije homoseksualcev in njihovega neupravičenega preganjanja. Toda nekatere druge vrste družbene diskriminacije homoseksualcev še vedno obstajajo, čeprav v manjši meri kot prej. V tem članku si jih bomo podrobneje ogledali in poskušali odgovoriti na naslednje vprašanje: Kaj mora naša družba storiti za to, da bi postala pravična do homoseksualcev?

## II. Starostna meja

Precej držav je, potem ko so odpravile zakone, s katerimi so prepovedovale homoseksualno razmerje, postavilo starostno mejo, ki določa, koliko morata biti stara partnerja, da je takšno razmerje dopustno. Ta meja je za homoseksualce višja kot za heteroseksualce. Pri heteroseksualnem odnosu je ta meja običajno petnajst ali šestnajst let, pri homoseksualnem pa osemnajst ali celo enaindvajset let. Posledica takšnih omejitev je, da je heteroseksualni odnos, kjer je partnerica stara šestnajst ali sedemnajst let, zakonit, moški homoseksualni odnos, kjer je eden od partnerjev star šestnajst ali sedemnajst let, pa kriminalno dejanje.

To pomeni, da so spolni odnosi med mladostniki ali med mladostniki in odraslimi, če gre za heteroseksualne odnose, zakonsko in moralno dopustni. Domnevamo, da so mladostniki fizično in psihično dovolj zreli za sprejemanje odločitev v zvezi s spolnimi odnosi. Ta domneva se zdi razumna. Toda moškim homoseksualnim mladostnikom se ista pravica in ista zrelost ne priznavata. Spolno zreli bodo šele takrat, ko bodo polnoletni. Verjeten razlog za take pristranske zakonske predpise je zavračanje homoseksualnosti iz moralnih ali racionalnih razlogov, povezanih s psihološko trditvijo, da bodo spolni odnosi med moškimi mladostniki in odraslimi moškimi bolj verjetno vodili do tega, da bodo ti mladostniki sprejeli homoseksualnost kot svojo stalno spolno usmerjenost. Kot pravi Wolfendenovo poročilo:

> "Ne glede na to, kako zrel je lahko deček pri šestnajstih glede na njegov fizični razvoj in psiho-spolno pripravo (...), je pri šestnajstih nesposoben oblikovati zrelo sodbo o dejanjih, ki bi lahko botrovala njegovi oddaljitvi od ostanka družbe." (Wolfenden, 1957: 27)

Resničnost omenjene psihološke trditve je nadvse sporna. Pa tudi če ne bi bila, argument ne bi bil prepričljiv. Pravijo, da *je* homoseksualnost nemoralna, vendar pa ne priskrbijo nobenega prepričljivega dokaza za to. Res ne vem, na čem bi le-ta sploh lahko temeljil (razen seveda na osnovi določenih ozkih verskih moralnih stališč).[1] Če se homoseksualnost zavrača zaradi racionalnih in ne zaradi moralnih razlogov, argument razodene tisti vrsto krožnosti, ki se vedno pojavlja v razpra-

[1] O moralnem statusu homoseksualnosti *glej* Ruse (1988: 8. poglavje) in Stafford (1997).

vah o moralnih in zakonskih vidikih spolnega obnašanja. Prepoved spolnega obnašanja, ki se razlikuje od običajnega, je upravičena z njegovo škodljivostjo – čeprav škodo v veliki meri povzroči sama prepoved.[2]

V resnici ne obstaja noben dober razlog za to, da bi morala biti starostna meja za moške homoseksualce višja kot za ostale. Zakoni, ki jo predpisujejo, niso nič drugega kot primer krivične diskriminacije homoseksualcev, in bi jih zato veljalo spremeniti.

## III. Diskriminacija s strani države

Čeprav je diskriminacija homoseksualcev s pomočjo zakonov o višji starostni meji že dovolj huda, pa se kažejo predsodki družbe do homoseksualcev predvsem na področju zaposlovanja, iskanja stanovanj in služenja vojaškega roka. Homoseksualci pogosto ne dobijo zaposlitve ne zato, ker ne bi bili primerno usposobljeni za neko delo, ampak zato, ker so homoseksualci. Stanovanja ne dobijo ne zato, ker obstaja upravičen dvom, da ne bodo mogli plačevati najemnine ali da v stanovanju ne bodo vzdrževali reda in čistoče, ampak zato, ker so homoseksualci. Vojaškega roka ne morejo služiti (ali pa so predčasno odpuščeni) ne zato, ker niso dovolj dobri vojaki, ampak zato, ker so homoseksualci. Omejitve v zvezi z zakonitimi porokami homoseksualnih parov so prav tako diskriminacija.

S problemom homoseksualnih porok se bom ukvarjal v predzadnjem poglavju tega članka. Preden si ogledamo druga glavna področja diskriminacije homoseksualcev, moramo ločiti dve vrsti diskriminacije: diskriminacijo s strani države in njenih institucij in diskriminacijo s strani posameznikov in korporacij.

Država pogosto ne zaposluje homoseksualcev v svojih obveščevalnih agencijah in diplomaciji. Takšna politika je upravičena z argumentom "varnosti in zaščite": homoseksualci so pogosto tarče izsiljevanja (če mi ne boš izdal skrivnosti, bom razkril, da si homoseksualec), ki se običajno konča z izdajo državnih skrivnosti in drugim ogrožanjem nacionalne varnosti. Toda tega ne podpirajo niti formalni niti empirični razlogi. Argument je očitno krožen: če delodajalci ne bi odpuščali delavcev, za katere so ugotovili, da so homoseksualci, teh nihče ne bi mogel izsiljevati s pomočjo grožnje o razkritju njihove spolne usmerjenosti. In kot opozarja Richard D. Mohr:

> "Vlada Združenih držav Amerike do zdaj še ni našla niti enega primera, v katerem bi bilo izsiljevanje ameriškega homoseksualnega vojaka, mornarja ali vohuna uspešno. Primer, ki ga vedno uporablja, izvira iz Avstrije in je še iz časov prve svetovne vojne."[3] (Mohr, 1988: 198)

Služba druge vrste, za katero se običajno meni, da ni primerna za homoseksualce, je služba učitelja. Trdi se, da so homoseksualci neprimerni za učitelje, ker so nagnjeni k nadlegovanju svojih učencev in k uveljavljanju nezaželenega vpliva nanje. Vendar dejstva o nadlegovanju otrok kažejo drugačno sliko. Nadlegovanje otrok se zdi skoraj izključno pojav spolnega obnašanja moških. Le da raziskave kažejo,

[2] Za tak tip argumenta proti prostituciji *glej* Primoratz (1999: 294-295).
[3] V primeru, ki ga vojska *Združenih držav Amerike* vedno navaja, gre za polkovnika Alfreda Redla (1864-1913).

da niso homoseksualni moški nič bolj nagnjeni k spolnemu zlorabljanju otrok – mogoče celo manj – kot heteroseksualni. V resnici so tisti, za katere je spolno zlorabljanje otrok tipično in ki so pri tem tudi najbolj vztrajni, očetje, očimi in materini ljubimci. (Mohr, 1988: 24-25)

V zvezi z uveljavljanjem nezaželenega vpliva na otroke pa se moramo vprašati: Pred kakšnim nezaželenim vplivom smo otroke zaščitili s tem, ko za njihovega učitelja nismo najeli homoseksualca? Malo je verjetno, da bi se otrok, ki bi se drugače razvil v heteroseksualca, zaradi prisotnosti homoseksualnega učitelja razvil v homoseksualca. Na tiste učence, ki so nagnjeni k homoseksualnosti, pa lahko ima prisotnost homoseksualnega učitelja, ki svoje homoseksualnosti ne skriva nič bolj in nič manj kot drugi svoje heteroseksualnosti, pozitiven vpliv. Primeri kažejo, da lahko homoseksualci podobno kot heteroseksualci živijo povsem običajno življenje, kar podpira trditev, da je slab vpliv, ki naj bi ga imeli homoseksualci na mladostnike, posledica predsodkov do homoseksualcev in homoseksualnosti.

Vidimo, da predpisov, ki preprečujejo zaposlovanje homoseksualcev kot učiteljev, ne moremo upravičiti. Seveda bi enakopravnost homoseksualcev in heteroseksualcev v izobraževanju zahtevala precejšnje spremembe učnih načrtov. Heteroseksualnost več ne bi smela biti obravnavana kot edina zdrava ali moralno sprejemljiva spolna usmerjenost, učenci pa bi morali dobiti osnovne podatke tudi o homoseksualnosti. (*glej* Stafford, 1988: 4. in 5. poglavje)

V nekaterih državah homoseksualci ne smejo služiti vojaškega roka. Ena izmed njih so *Združene države Amerike*, v katerih so o tem vprašanju v zadnjih dveh desetletjih veliko razpravljali. Razlog, ki ga za to navaja vojska, je, da bi se homoseksualni častniki in vojaki družili s heteroseksualnimi. Tako bi postala vojska še eno žarišče spolnega preganjanja in spolnih napetosti, kar bi zelo škodilo morali. S sprejetjem žensk v vojsko je ta argument izgubil še tisto malo moči, ki jo je imel prej.

Drug argument se sklicuje na mnenje heteroseksualnih vojakov in častnikov, da je homoseksualnost moralno nesprejemljiva, nagnusna ali oboje, zaradi česar da od njih ne moremo zahtevati, da bodo pripravljeni živeti, se uriti in boriti skupaj s homoseksualci. Pri odgovoru na ta pomislek velja opozoriti, prvič, da je omenjena trditev značilen prispevek psihologije iz naslanjača in da bi jo bilo treba, preden jo vzamemo resno, podpreti z rezultati znanstvenih raziskav; in drugič, tudi če bi raziskave potrdile trditev o tem, kaj heteroseksualni vojaki in častniki čutijo do homoseksualnosti in kaj si obetajo od vključitve homoseksualcev v vojsko, bi bil argument še vedno slab. V odsotnosti argumenta za trditev, da je homoseksualnost resnično nemoralna, kaže iskati razloge za tako stališče bodisi v sprejetju ozkega verskega moralnega stališča o homoseksualnosti, v nečem, kar izgleda kot morala, v resnici pa ni nič drugega kot predsodek, ali pa v kolektivnem mišljenju, da je homoseksualnost neokusna. Vendar pa ne more nič od navedenega upravičiti diskriminacije. Če bi se res izkazalo, da heteroseksualni vojaki in časniki (ali veliko število teh) ne morejo živeti ali delati skupaj s homoseksualci, bi morala vojska poskrbeti za odpravo njihovih predsodkov in od njih zahtevati, da se do

homoseksualcev temu primerno obnašajo.

Leta 1993 je vojska *Združenih držav Amerike* svojo politiko do homoseksualcev omilila tako, da je sprejela stališče, znano kot "ne sprašuj in ne govori". Svojih vojakov ni več spraševala, ali so homoseksualci, toda tiste, ki so to priznali, je odpustila. Tako ravnanje ne odpravlja diskriminacije, pač pa le eno vrsto diskriminacije zamenja z drugo. Homoseksualci lahko služijo vojaški rok, a za ceno tega, da morajo o svoji spolni usmeritvi držati jezik za zobmi. Toda tudi ta diskriminacija, čeprav, priznam, manj kruta, temelji na istem. V njej se skriva hinavščina, ki jo celo predpisuje. Ker vsebuje neutemeljeno zaničevanje in ker je nezdružljiva z dostojanstvom in samospoštovanjem, moralno gotovo ni sprejemljiva.

## IV. Diskriminacija s strani posameznikov in korporacij

V nobenem od omenjenih primerov ni bila diskriminacija homoseksualcev upravičena z logično neovrgljivimi in moralno sprejemljivimi razlogi. Zato je nepravična in bi jo morali odpraviti. A tudi tedaj bi ostalo področje, na katerem homoseksualci še vedno niso enakopravni. Gre za področje diskriminacije s strani posameznikov in korporacij. Zasebnik bo še vedno lahko zavrnil delavca, ki je usposobljen za določeno delo, preprosto zato, ker je homoseksualec. Lastnik stanovanja bo še naprej lahko zavrnil najemnika, ki je drugače za to zelo primeren, iz preprostega razloga, ker je homoseksualec. Ko morajo taki posamezniki svoje ravnanje upravičiti, se raje izognejo filozofski razpravi o homoseksualnosti in pravičnosti in namesto tega poudarijo svobodo združevanja in sklepanja pogodb. Sklicujejo se lahko na to, da je v svobodni družbi posameznik, drugače kot država ali njene ustanove, svoboden pri združevanju in lahko posluje s komer hoče.

To je zapleten problem. V razpravi se liberalci, tisti torej, ki imajo svobodo za glavno moralno in politično vrednoto, nahajajo na obeh straneh. Nekateri trdijo, da če mora biti država strpna do homoseksualcev (zaradi prej omenjenih razlogov), mora biti prav tako strpna do diskriminacije s strani posameznikov in korporacij. Liberalna država svojim državljanom nima pravice vsiljevati moralnih in političnih stališč. Prava svoboda je svoboda, ki velja tudi za zagovornike ozkih verskih in moralnih stališč in celo za tiste, ki se nikakor ne morejo znebiti svojih predsodkov. To stališče lepo ponazarja naslednji odlomek iz knjige Andrewa Sullivana o homoseksualnosti:

> "Za številne ljudi v zahodnih in večini drugih družb je spolna in čustvena zveza dveh oseb istega spola moralni zločin. Tako vedenje imajo za odvratno in celo preteče. Zadovoljijo se s tem, da jih v družbi pustijo na miru. Toda po opozorilu, da se stiku z njimi ne bodo mogli izogniti niti na delovnem mestu ali pri oddajanju stanovanj, se od njih popolnoma ogradijo. Protidiskriminacijske predpise, ki jih v to silijo, imajo za žalitev in za sramotno kršitev moralne nevtralnosti liberalne države. (...) To ne pomeni (...), da takšno obnašanje ne izvira iz fanatizma, niti, da so verski argumenti zoper homoseksualnost prepričljivi. Njihovo obnašanje izvira iz fanatizma in verski argumenti zoper homoseksualnost niso prepričljivi. Toda liberalizem je vedno trdil, da je svoboda tudi za fanatike." (Sullivan, 1995:

161-162)

Z druge strani pa je bilo slišati, da bi bilo treba v obstoječo zakonodajo, ki prepoveduje diskriminacijo s strani države *ali* zasebnih institucij iz rasnih, etničnih ali verskih razlogov, vključiti tudi prepoved diskriminacije zaradi spolne preference. Eden od argumentov za to je, da vse dokler v obstoječo zakonodajo prepoved diskriminacije zaradi spolne preference ne bo vključena, bodo temeljne pravice homoseksualcev še naprej kršene zaradi zasebne diskriminacije (kar se navidezno ne dogaja, ker se homoseksualci bojijo razkritja o svoji spolni usmerjenosti). Če je lahko nekdo odpuščen, ko delodajalec odkrije, da je homoseksualec, ali če nekdo ne more podaljšati stanovanjske pogodbe, ko lastnik stanovanja odkrije, da je homoseksualec, je to odkritje pogosto dovolj tehten razlog, da se žrtev ne odloči za tožbo, ker noče, da bi sojenje tudi drugim odkrilo, da je homoseksualec(-ka). Tako svoboda združevanja in sklepanja pogodb tistih, ki homoseksualcev ne prenesejo, te posredno prikrajša za enako zakonsko zaščito, kot so je deležni ostali. Ista nevarnost je pogosto tudi dovolj tehten razlog za to, da oseba zato, ker ne želi izdati, da je homoseksualec, ne propagira sprejemljivih moralnih in političnih stališč o homoseksualnosti in ne sodeluje v nobenih političnih aktivnostih za dodelitev temeljnih pravic homoseksualcem. Tako svoboda združevanja in sklepanja pogodb tistih, ki homoseksualcev ne prenesejo, te posredno oropa za svobodo govora, zborovanja in političnega združevanja. (Mohr, 1988: 162-181)

Obstaja še eden, po mojem mnenju prepričljivejši argument za to, da morajo biti homoseksualci deležni enake zakonske zaščite pred diskriminacijo kot ljudje, ki pripadajo drugačni rasi, narodu ali veri. V človekovem življenju imajo vera in spolna usmerjenost ter zasebnost odločilen pomen. Če je to dovolj za sprejetje zakonov, ki prepovedujejo diskriminacijo s strani države *ali* zasebnih institucij zaradi verskih razlogov, zakaj ne bi bilo dovolj tudi za sprejetje zakonov, ki prepovedujejo diskriminacijo s strani države *ali* zasebnih institucij zaradi spolne preference? Če ne moremo med vero in spolno preferenco najti moralno pomembne razlike, se zdi, da moramo, če želimo biti dosledni, obe obravnavati enako. (Mohr, 1988: 188-191)

V nadaljevanju se s tem problemom ne bom več ukvarjal, ker bi to zahtevalo iskanje odgovorov na nekatera osnovna vprašanja v zvezi s teorijo pravic, kar pa ni moj cilj. Namesto tega bom ta del članka končal z oprezno pripombo. Argumenti, ki podpirajo zakonsko prepoved diskriminacije homoseksualcev s strani države *in* posameznikov v zvezi z zaposlovanjem in najemanjem stanovanj, se nam lahko zdijo prepričljivi ali pa ne. Pa vendar, tudi če se nam ne zdijo prepričljivi, bomo gotovo sprejeli trditev, da je diskriminacija homoseksualcev nepravična in zato moralno nedopustna ter bi morala biti odpravljena povsod, kjer se še zdaj izvaja.

## V. Homoseksualna poroka

Celo države, ki so pri priznavanju temeljnih pravic homoseksualcem naredile največji korak naprej, se še vedno (z redkimi izjemami) srečujejo s problemom priznavanja homoseksualnih porok. V zadnjih dveh desetletjih je bil to, še zlasti v *Združenih državah Amerike*, glavni predmet razprave v zvezi s položajem in sta-

tusom homoseksualnosti in homoseksualcev v družbi. Mogoče ni razvidno, zakaj je to tako pomembna zadeva. Pa vendar, ali ni zakonita poroka pomembna za posameznika zato, ker si z njo zagotovi posebne pravice in ugodnosti? Mednje sodijo pravica do preživnine, pravica do opravljanja dela, ki ga zakonski partner zaradi svoje začasne ali trajne nesposobnosti ne more več opravljati, pravica do obiskov v bolnici ali ječi, pravica do tega, da zakonskima partnerjema na sojenju ni treba pričati enemu proti drugemu, pravica do pridobitve državljanstva, pravica do posvojitve otrok, pravica do dedovanja, ugodnosti v zvezi s plačevanjem davkov in zavarovanjem itd. Toda v številnih zakonodajah si lahko heteroseksualni *ali* homoseksualni par s pomočjo določenih zakonskih dogovorov ali sklenitvijo zakonsko priznanega skupnega gospodinjstva zagotovi večino teh pravic, četudi se partnerja ne moreta poročiti. V nekaterih skandinavskih državah si partnerja s sklenitvijo skupnega gospodinjstva zagotovita skoraj vse pravice, povezane s poroko, razen pravice do posvojitve otroka. V drugih državah pa si lahko partnerja nekatere izmed omenjenih pravic zagotovita še vedno le s poroko. Vendar, če problem homoseksualnih porok skrčimo le na vprašanje zagotavljanja enakih pravic in ugodnosti, potem morda sploh ni pomembno, ali država priznava homoseksualne poroke ali pa namesto tega omogoča, da si homoseksualci vse pravice in ugodnosti navidezno zagotovijo s pomočjo zakonitega sklepanja podobnih zvez. Toda večina homoseksualcev je prepričana, in to povsem utemeljeno, da gre pri vsej stvari še za nekaj več. Po besedah Williama N. Eskridgea ml. veliko število homoseksualnih parov ne želi biti samo še en par prijateljev ali ljubimcev niti samo partnerji v gospodinjstvu, ki se lahko konča po hitrem postopku s preklicem:

> "Homoseksualci in homoseksualke želijo stopnjo predanosti, ki je skupno gospodinjstvo ne more zagotoviti. Drugače rečeno, postati želijo člani zgodovinske skupnosti, to pa je nekaj, kar jim zakonska zveza zagotavlja, izmišljeno partnerstvo pa ne." (Eskridge, 1996: 79)

In če družba ne prizna njihove zveze, prizna pa zvezo dveh heterosekualnih partnerjev, upravičeno razumejo to kot izražanje neenakosti, izključevanja in zaničevanja.

Ta sklep bodo zagovorniki sedanjega stanja poskušali zavrniti z naslednjim: ker zvezi *nista* enaki, diskriminacija homoseksualnih porok ni samovoljna in krivična, ampak razumljiva in upravičena. Pri svoji razlagi, zakaj se homoseksualci med seboj ne smejo poročati, se običajno sklicujejo na naslednje: (1) na pomen besede "poroka", (2) na zgodovino poroke kot institucije, (3) na željo države po razmnoževanju, (4) na dobrobit za otroke, (5) na strah, da bodo homoseksualne poroke škodile heteroseksualnim. Oglejmo si po vrsti posamezne argumente.

(1) "Poroka" pomeni določeno vrsto zveze med moškim in žensko, zato je "homoseksualna poroka" po definiciji nemogoča.

Najprej moramo ugotoviti, kakšna vrsta definicije je to: ali je to definicija, ki sporoča način uporabe besede v vsakodnevnem jeziku, ali pa tehnično-pravna definicija? Če je poročevalska, moramo priznati, da slovarji res težijo k definiranju poroke v heteroseksualnih pojmih. Toda to za rešitev semantičnega vprašanja še ni

dovolj. Ker je poroka zakonska ustanova, moramo pri določanju osnovnega pomena, ki ga ima v vsakodnevnem jeziku, upoštevati še njeno zakonsko definicijo. Toda tudi zakonske definicije so izražene v heteroseksualnih pojmih. Ampak to lahko spremenimo. Vprašanje je le, ali to moramo storiti? Če da, potem se bo vsakodnevna raba temu hitro prilagodila. Podobno se bo zgodilo s slovarji, ki poroke ne bodo več definirali kot določeno vrsto zveze med partnerjema različnih spolov, ampak kot določeno vrsto zveze med osebama.

(2) Ker je bila poroka v zgodovini vedno heteroseksualna institucija, je homoseksualna poroka nekaj nezaslišanega. Zato mora poroka ostati heteroseksualna.

Ta argument je pomanjkljiv iz dveh razlogov. Prvi je očiten: tudi če bi bila omenjena zgodovinska trditev resnična, iz nje ne bi sledil normativen sklep. Iz dejstva, da je nekaj vedno bilo takšno in takšno, ne izhaja, da mora takšno tudi ostati. (Če bi, ne bi mogli nikoli upravičiti neprecedenčnih primerov.) Drugič, ni res, da homoseksualna poroka nima predhodnika. V resnici najdemo v zgodovini obeh družb, zahodne in vzhodne, primere navideznih zakonskih zvez partnerjev istega spola in pravih homoseksualnih zakonskih zvez. (Eskridge, 1996: 2. poglavje)

(3) Ker ima država legitimen interes za razmnoževanje, država lahko in mora priznavati in podpirati takšno vrsto zveze, ki razmnoževanje zagotavlja, in preprečevati priznanje takšne, ki tega ne zagotavlja.

Tudi temu lahko ugovarjamo na dva načina. Ali poroka, kot jo poznamo mi, podpira takšen argument in ali zakonska prepoved homoseksualnih porok v resnici bistveno prispeva k zagotavljanju razmnoževanja? Odgovor na obe vprašanji je nikalen. Če bi država ustanovila to institucijo z edinim namenom, da zagotovi rojevanje otrok, bi postala poroka nedostopna vsem tistim parom, ki ne morejo ali nočejo rojevati otrok – ne le homoseksualnim, ampak tudi heteroseksualnim, ki iz različnih razlogov ne morejo imeti otrok, za osebe, ki so prestare za to, ali pa za tiste, ki se iz kakršnega koli razloga že odločijo, da otrok ne bodo imeli. Seveda poroka, kot jo poznamo mi, ne pomeni samo skrbi za rojevanje otrok. Primeri parov, ki so bili prestari za to, da bi imeli otroke, so bili že v času raziskave sv. Avguština *De bono conjugali* uporabljeni kot dokaz (z *reductio ad absurdum*), da je poroka več kot le razmnoževanje (Avguštin, 1969: 12-13).

Prav tako nimamo na voljo nobene razlage, kako prepoved homoseksualnih porok povečuje rojevanje otrok. Ali to heteroseksualne partnerje bolj spodbuja k rojevanju otrok? Ali bi zakonsko priznanje homoseksualnih porok povzročilo, da bi rojevali manj kot pa se sedaj? Sicer pa številni homoseksualni pari vzgajajo otroke: ali otroke, ki jih imajo iz prejšnjih zakonov, ali pa otroke, ki so jih dobili s pomočjo umetne oploditve ali nadomestnega materinstva. Da se razumemo, veliko je tudi biseksualcev, katerim zakon ne preprečuje, da sklenejo heteroseksualno zakonsko zvezo in imajo znotraj nje otroke. Toda, ali lahko *ta* neznaten prispevek k rojevanju otrok odtehta socialno, moralno in zakonsko vprašljivo zavrnitev pravice do homoseksualnih porok?

(4) Z uzakonitvijo homoseksualnih porok bi škodili otrokom. Otroci, vzgojeni v takšnih zakonih, bi imeli namesto dveh modelov, po katerih bi se zgledovali in od

katerih bi se učili svojih vlog, le enega.

Ta argument predpostavlja, da mora vsaka družina, če želi, da se bodo otroci razvijali in da bodo socializirani, tako kot je treba, poskrbeti za dva modela vlog, moški in ženski. Toda to je sporno. Spolnih vlog ne narekuje narava, ampak jih vsaj deloma, če ne skoraj v celoti, oblikuje in vsili kultura. Zato jih je mogoče spreminjati. Postavlja se vprašanje, ali jih je treba spremeniti ali pa celo odpraviti. Feministični avtorji ne čisto brez prepričljivosti dokazujejo, da običajne spolne vloge omejujejo osebno svobodo in rast ter izražajo in krepijo neenakost spolov. Zato bi nam bilo bolje brez njih. Nekateri so predlagali kot ideal alternativno idejo dvospolnosti, ki pravi, da ni pomembno, ali si "pravi" moški ali "prava" ženska, temveč, ali si dobra oseba (*glej* Ferguson, 1985 in Trebilcot, 1985). Idejo o dveh spolnih vlogah pa lahko zavoljo argumenta tudi sprejmemo in potem dokazujemo, da to vodi k zavračanju družin z enim roditeljem. Zakon bi posameznemu roditelju umetno oploditev in posvojitev otroka prepovedoval. Razen tega staršem z mladoletnimi otroki ne bi dovoljeval ločitve. Bi bil kdo pripravljen resno zagovarjati kaj takega?

(5) Uzakonitev homoseksualne poroke bi pomenila grožnjo heteroseksualni poroki.

John M. Finnis trdi, da je homoseksualna usmerjenost, ki ne stremi k rojevanju otrok, sama po sebi škodljiva, poleg tega pa pomeni še stalno zanikanje "samorazumevanja" tistih, ki menijo, da sta spolnost in poroka povezana z rojevanjem otrok. Zato bi bilo tudi vsako javno priznanje homoseksualnosti in še zlasti uzakonitev homoseksualne poroke škodljivo in bi zgolj prispevalo k stalnemu zanikanju omenjenega samorazumevanja. Pomenilo bi "aktivno nevarnost za trdnost obstoječih in prihodnjih porok", ki temeljijo in bodo temeljile na tem samorazumevanju. (Finnis, 1993: 1069-1070)

Vendar je težko doumeti, kako bi lahko na področju rojevanja otrok homoseksualni spolni odnos škodil heteroseksualnemu in kako bi lahko pomenil stalno zanikanje ideje o rojevanju. Tisti, ki imajo homoseksualne spolne odnose, o heteroseksualnih na splošno običajno nimajo nobenih kritičnih ali žaljivih pripomb. Tudi heteroseksualni spolni odnosi skupaj z rojevanjem ne škodujejo homoseksualnim. Iz prepričanja homoseksualcev, da je njihova vrsta spolnega odnosa dragocena in zakonita, ne sledi nič takega, kar bi kazalo na poniževanje heteroseksualnega spolnega odnosa. Iz omenjenega izhaja le, da heteroseksualni spolni odnos ni edina dragocena in zakonita vrsta spolnega odnosa. To pa moramo prav gotovo sprejeti.

Prav tako ni jasno, zakaj naj bi javno priznanje homoseksualnih spolnih odnosov in porok ogrozilo trdnost heteroseksualnih porok. Če bi trdnost takšnih porok resnično temeljila na nespornem monopolu, ki ga ima na javnem področju ideja o rojevanju otrok, bi to sprožilo zanimiva moralna in zakonska vprašanja. Vendar pa nimamo niti najmanjšega razloga verjeti, da je res tako.

Nobeden izmed običajnih argumentov za prepoved homoseksualnih porok ne prepriča. Zato bi to institucijo morali spremeniti tako, da bi se homoseksualci znašli v enakopravnem položaju. Dokler se to ne bo zgodilo, bo država še naprej priznavala samovoljno in krivično diskriminacijo, ki priča o njenem nepremišljenem nazadnjaštvu, predsodkih ali obojem.

## VI. Sklep

Kaj moramo torej narediti, da bo družba svoje homoseksualne člane obravnavala pravično? Homoseksualci bodo deležni vseh pravic, ko jih družba zaradi njihove drugačne spolne preference ne bo več sovražno obravnavala brez pravega razloga. Prvič, odpraviti je treba zakone, ki pri sodelovanju v spolnih odnosih za homoseksualce določajo višjo starostno mejo kot za heteroseksualce. Drugič, država in njene institucije morajo prenehati z diskriminacijo homoseksualcev pri zaposlovanju, ker ni pravega razloga, zakaj ne bi smeli delati v izobraževanju, diplomaciji ali obveščevalnih agencijah. Prav tako ni nobenega pravega razloga za odlašanje z njihovo popolno in enakopravno vključitvijo v vojaške sile. Upam, da mi je v članku to uspelo pokazati. V zvezi s sprejetjem zakonov, ki bi homoseksualce varovali pred diskriminacijo s strani države in korporacij, najdemo tako razloge za kot tudi razloge proti temu. V pričujočem članku sem jih želel le na kratko predstaviti. Kljub temu pa upam, da mi je na koncu vendarle uspelo pokazati, da ni pravega razloga, zakaj bi homoseksualcem odrekali pravice in ugodnosti, ki jih zagotavlja zakonita poroka. Tudi ta institucija bi morala homoseksualce obravnavati enako kot heteroseksualce.

Lahko bi rekli, da so navedeni sklepi, še zlasti pa zadnji, ki je najbolj sporen med njimi, preveč optimistični za družbo, v kakršni živimo. In tudi so. Toda če smo resnično prepričani, da je pravičnost najpomembnejše moralno načelo, potem ni razloga, da ne bi storili vsega, kar je v naši moči, da bi le-to prišlo do svoje prave veljave.

*prevedel Jan Bregant*

# Justice for homosexuals

Eliminating injustice in our society will, with regard to homosexuals, mean eliminating the forms of discrimination against them that still remain, in spite of the considerable liberalization of our sexual mores and attitudes in recent decades. In this paper I review the main types of such discrimination both by the state and state-funded agencies and by private individuals and corporations, and discuss the argu-

ments offered as their justification. I try to show that these arguments are unconvincing, and argue, first, that there are no good grounds for the higher age of consent to sex for homosexuals than for heterosexuals. I also argue that the state and state-funded institutions should stop discriminating against homosexuals in employment (in education, diplomacy, and intelligence agencies), and that they are entitled to full integration into the armed forces as well. I then discuss the proposal that the law should prohibit discrimination against homosexuals in employment and housing by private individuals and corporations. I state the main pros and cons, but do not try to settle the issue. Finally, I try to show that there is no good reason for denying homosexuals the rights and benefits provided by the institution of legal marriage. In a free society, civil marriage should not be restricted to heterosexuals.

*Keywords*: discrimination, justice, equal treatment, homosexuality.

## Literatura

Avguštin (1969). "The Good of Marriage" (prevod C. T. Wilcox). V Deferrari, R. J. (ur.), *Treatises on Marriage and Other Subjects*, Washington DC: The Catholic University of America Press.

Deferrari, R. J. (ur.) (1969). *Treatises on Marriage and Other Subjects*. Washington DC: The Catholic University of America Press.

Eskridge, W. N., ml. (1996). *The Case for Same-Sex Marriage*. New York: The Free Press.

Ferguson, A. (1985). "Androgyny as an Ideal for Human Development". V Vetterling-Braggin, M., Elliston F. A. & English, J. (ur.), *Feminism and Philosophy*, Totowa: Rowman & Littlefield.

Finnis, J. M. (1993). "Law, Morality and 'Sexual Orientation'". *Notre Dame Law Review*, 4.

Mohr, R. D. (1988). *Gays/Justice: A Study of Ethics, Society and Law*. New York: Columbia University Press.

Primoratz, I. (ur.) (1999a). *Human Sexuality*. Alderhot: Ashgate Publishing Ltd.

Primoratz, I. (1999b) "What's Wrong with Prostitution?". V Primoratz, I. (ur.), *Human Sexuality*, Alderhot: Ashgate Publishing Ltd.

Ruse, M. (1988). *Homosexuality: A Philosophical Inquiry*. Oxford: Blackwell.

Stafford, M. J. (1988). *Homosexuality and Education*. Manchester: J. M. Stafford.

Stafford, M. J. (1997). "Love and Lust Revisited: Intentionality, Homosexuality and Moral Education". V Primoratz, I. (ur.), *Human Sexuality*, Alderhot: Ashgate Publishing Ltd.

Sullivan, A. (1995). *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*. London: Picador.

Trebilcot, J. (1985). "Two Forms of Androgynism". V Vetterling-Braggin, M., Elliston F. A. & English, J. (ur.), *Feminism and Philosophy*, Totowa: Rowman & Littlefield.

Vetterling-Braggin, M., Elliston F. A. & English, J. (ur.) (1985). *Feminism and Philosophy*. Totowa: Rowman & Littlefield.

Wolfenden (1957). *Report of the Committe on Homosexual Offences and Prostitution*. London: HMSO.

# Iz zgodovine etike

[Aristoteles]
*prevedel in opombe spisal Boris Vezjak*

# PERI ARETES (O VRLINI)

Nravno dobre stvari zaslužijo hvalo, slabe zavračanje.[1] K nravno dobrim nas napotujejo vrline, k slabim slabosti. Občudovanja vredni so tudi vzroki vrlin ter tisto, kar jih spremlja ali iz njih nastane, torej njihov učinek[2], njihova nasprotja pa so vredna zavračanja. (1249a26-1249a30)

Po Platonovi domnevi je duša tridelna, vrlina razumnega dela je razsodnost (φρόνησις), čustvenega umirjenost (πραότης) in pogum (ἀνδρεία), želelnega zmernost (σωφροσύνη) in obvladanost (ἐγκράτεια), medtem ko so vrline celotne duše pravičnost (δικαιοσύνη), radodarnost (ἐλευθεριότης) in velikodušnost (μεγαλοψυχία). Slabost razumnega dela je nerazumnost (ἀφροσύνη), čustvenega razdražljivost (ὀργιλότης) in strahopetnost (δειλία), želelnega razuzdanost (ἀκολασία) in šibka volja (ἀκρασία), medtem ko so slabosti celotne duše nepravičnost (ἀδικία), neradodarnost (ἀνελευθερία) in malodušnost (μικροψυχία).[3] (1249a30-1250a2)

Razsodnost je vrlina razumnega dela, ki pomaga v tem, kar vodi do sreče. Umirjenost je vrlina čustvenega dela, vzpodbujajoča nas k odvračanju od jeze. Pogum je vrlina čustvenega dela, ki nas dela trdne ob strahu pred smrtjo. Zmernost je vrlina želelnega dela in nas naredi neodvisne od slabih ugodij. Obvladanost je vrlina želelnega dela glede na naše krotenje želje, ki vodi k slabim ugodjem, s pomočjo premisleka. Pravičnost je vrlina celotne duše, ki razdeljuje glede na tisto, kar komu pripada.[4]

Radodarnost je vrlina duše, usmerjajoča naše izdatke k odličnim stvarem.[5] Veliko-

[1] 1249a26: *epaineta esti ta kala, psekta de ta aischra*: kontrast med "lepimi" in "sramotnimi" stvarmi (če prevedemo dobesedno) najdeva različne prevode. Ernst A. Schmidt prevaja začetni stavek takole: "Lobenswert ist das Sittlichschöne, tadelnswert das Schimpfliche." (*prim*. Aristoteles Werke, Band 18, *Über die Tugend*, Akademie-Verlag, Berlin 1965)

[2] 1249a30: *ergon*, dobesedno "delo", torej rezultat in proizvod neke dejavnosti, prevajam poenostavljeno kot učinek, pri čemer je treba imeti v mislih, da običajno ergon nikoli ni prisoten na vzročnostni način, temveč je subjektu dejavnosti imanenten. Zgornji stavek z omembo vzroka (*aitia*) vrline pa morebiti nakazuje upravičenost takega smisla.

[3] 1250a2 Klasično tripartitno delitev duše na *logistikon-epithumetikon-thumoeides* (*prim*. R.440e) prevajam z razumni-želelni-čustveni. Medtem ko sta prvi dve poimenovanji nesporni, obstaja nekaj težav z izrazom *thumoeides – thumos* pomeni nasplošno princip duše, duha, srca (kot izvora čustev), življenja, ki zajema naša občutenja ter misli, še zlasti takrat, ko so ta afektivno močno prisotna. V *thumos* so torej združeni principi volje, razuma, čustev in sentimenta (*prim*. geslo v Bailly). Platon ga v Kratilu pravilno izpeljuje iz glagola *thuo* (419e). Rackham prevaja kot "passionate part", Hutchinson kot "emotional part". Alternativni prevod: voljni del. V tem odstavku sicer ohranjam v oklepaju grške besede, da pokažem na svojo prevajalsko rešitev, ker se bodo v besedilu še večkrat pojavljale.

[4] 1250a7: *dianemetike tou kat aksian*. Za uporabo glagola *dianemo* (razdelim, distribuiram) *prim*. Platonove *Zakone* 758e, 830e. Rackhamov prevod stavka se glasi: "Righteousness is goodness of the spirit shown in distributing what is according to desert."

[5] 1250a13: *eudapanos eis ta kala*, uporaba denarja za dobre stvari (*prim*. LSJ, geslo "*eudapanos*"). Po Hutchinsonu gre za konjenkturni dodatek, ki se je v transmisiji besedila izgubil. Zanimivo, da se radodarnost in neradodarnost vedno nanašata na "denarno ekonomijo" in naš odnos do denarja.

dušnost je vrlina duše glede na našo sposobnost prenašanja sreče in nesreče ali časti in nečasti.[6] (1250a3-1250a15)

Nerazumnost je slabost razumnega dela in je vzrok slabega življenja.[7] Razdražljivost je slabost čustvenega dela glede na tisto, kar nas spravi v jezo. Strahopetnost je slabost čustvenega dela glede na strah, zlasti tisti pred smrtjo. Razuzdanost je slabost želelnega dela, ko uživamo v neprimernih ugodjih.[8] Šibka volja je slabost želelnega dela v sprejemanju neprimernih ugodij takrat, ko jih premislek odklanja. Nepravičnost je slabost duše, ko želimo zase več od tega, kar nam pripada. Neradodarnost je slabost duše, ki nas sili iz vsega kovati dobiček. Malodušnost je slabost duše glede na našo nesposobnost sprejemati srečo in nesrečo ter čast in nečast. (1250a16-1250a29)

Učinki razsodnosti (φρόνησις) so naslednji:[9]

- dobro premišljanje
- razločevanje vsega, kar je dobro in slabo ali vsega izbire vrednega in nevrednega v življenju
- dobro uporabljanje tega, kar nam je na razpolago
- pravilno ocenjevanje drugih
- uvid v stvari, ki jih je treba narediti
- umno govorjenje in početje stvari
- posedovanje izkustva o vsem koristnem.[10]

Spomin, izkustvo, umnost, pametnost, premišljanje: bodisi so vsa prišla iz razsodnosti ali jo spremljajo ali pa so nekatera njeni delni vzroki, recimo izkustvo in spomin, druga pa njegovi deli, kot premišljanje in umnost. (1250a30-1250a39)

Učinki umirjenosti (πραότης) so naslednji:

- sposobnost umirjenega sprejemanja obtožb in očitkov
- odsotnost želje po hitrem maščevanju
- odsotnost naglega navala jeze
- odsotnost pikrosti in prevzetnosti

[6] 1250a15: *eutuchian kai atuchian kai timen kai atimian*: vsi izrazi se velikokrat nanašajo na "vojaški slovar" – eutuchia in atuchia sta uspeh in neuspeh v bitki (*prim*. Tukididovo *Zgodovino peloponeških vojn*, 1,120, 2,44). Zdi se, da je pri velikodušnosti v tem spisu vseskozi mišljen natanko ta kontekst.

[7] 1250a16: *aitia tou zen kakos*, alternativni prevod: "... povod življenju v slabosti".

[8] 1250a21: *hedonon phaulon*. "*Phaulos*", težko prevedljivi pridevnik, prevajam kot neprimeren. Bailly razdeli geslo z isto besedo v dve skupini: rabe "avec idée de blâme" in rabe "sans idée de blâme". V moralnem kontekstu pride v poštev vselej prva različica – neprimeren pomeni toliko kot vreden graje. Alternativni prevod: slab, prezirljiv.

[9] 1250a30: *erga de tes phroneseos esti* ... Začetni *ta erga*, ki na tem mestu začenja klasifikacijo vrlin in slabosti (napovedana že v vrstici1 1249a30), se potem več ne ponavlja. Prevod vsake od njih, sledeč Hutchinsonu, uvajam z isto frazo, da bi tako dobil želeno rigorozno strukturo besedila.

[10] 1250a33: v manuskriptu manjka besedilo med začetkom in koncem stavka. *Prim*. Doug Hutchinson (1998).

- posedovanje notranjega miru in trdnosti. (1250a39-1250a44)

Učinki poguma (ἀνδρεία) so naslednji:

- nevznemirjenost ob strahu pred smrtjo
- hrabrost v strašnih situacijah
- smelost v nevarnostih
- raje imeti častno smrt kot nečastno preživetje
- biti vzrok zmage.[11]

Pogumu pripadajo še trud, vztrajnost in tveganje. Pogum spremljajo še samozaupanje, hraber duh in drznost, pa tudi ljubezen do dela in moč. (1250a44-1251b6)

Učinki zmernosti (σωφροσύνη) so naslednji:

- ne biti privržen[12] uživanju v ugodjih telesa
- umanjkanje želje po uživanju v prezirljivih ugodjih
- strah pred neredom
- vodenje urejenega življenja v velikih in malih stvareh.

Zmernost spremljajo disciplina, urejenost, sram in previdnost. (1250b6-1250b12)

Učinki obvladanosti (ἐγκράτεια) so naslednji:

- sposobnost zavračanja želje[13], ki nas napeljuje k uživanju v napačnih ugodjih in nasladi, s pomočjo premisleka
- posedovanje čvrstosti
- prenašanje naravnih tegob in trpljenja. (1250b12-1250b15)

Učinki pravičnosti (δικαιοσύνη) so naslednji:

- sposobnost razdeljevanja glede na to, kar komu pripada
- spoštovanje državnih navad in norm
- spoštovanje napisanih zakonov
- govorjenje resnice, kjer to pripomore k razlikovanju
- zagovarjanje sporazumnih rešitev.

[11] 1250B2: *to nikes aition einai*. Alternativen prevod: biti zaslužen za zmago. Nenavadno in pogosto rabo samostalnikov *aition* in *aitia* je mogoče razumeti kot kontrast k *erga*, toda v zgornjem stavku je zdaj sam *ergon* opisan vzročno. K rabi *prim*. še Platonov *Fajdros*, 110e.

[12] 1250b7: dobesedno "ne občudovati", *to me thaumazein*. Ista sintagma se nahaja še na mestu 1250b36.

[13] 1250b12-13: *to dunasthai katashein*, infinitiv aorista *katecho* nakazuje kontinuirano stanje stvari.

Kot pravični se najprej pokoravamo bogovom, nato božanstvom, potem državi in staršem, nato umrlim, do katerih velja pobožnost, ki je bodisi del pravičnosti bodisi jo spremlja. K pravičnosti spadajo še svetost, resnicoljubnost, vera in sovraštvo do zlobnosti. (1250b15-1250b24)

Učinki radodarnosti (ἐλευθεριότης) so naslednji:

- denar rabiti za stvari, ki so tega vredne
- biti nezadržan ob nakupu nujnega
- biti nekdo, ki denarno pomaga[14] in je prijateljski do ljudi
- nejemanje denarja tam, kjer se ga ne sme.

Radodaren je nadalje tisti, ki ga odlikujeta obleka in hiša, ki jo opremlja z nenavadnimi in čudovitimi stvarmi - takšnimi, ki ponujajo prijetno zabavo, ne da bi bila koristna, med živalmi pa gojijo tista enkratna in ki so nekaj posebnega. Radodarnost spremljajo odprtost in preprostost ter ljubezen do človeka, prijaznost, prijateljstvo do prijateljev, prijateljstvo do tujcev in prijateljstvo do lepega.[15] (1250b24-1250b34)

Učinki velikodušnosti (μεγαλοψυχία) so naslednji:

- dobro prenašanje tako sreče kot nesreče, časti kot nečasti
- ne biti podvržen razkošju, odvisnosti od drugih, posedovanju moči ali zmagam v bitkah[16]
- posedovanje globine in veličine duha.

Velikodušni človek se nima za zelo pomembnega in življenja ne jemlje za edino vredno. Ima preprost in odličen značaj, v užaljenosti pa ne bo pomislil na maščevanje. Velikodušnost spremljata preprostost ter resnicoljubnost. (1250b34-1250b42)

Učinki nerazumnosti (ἀφροσύνη) so naslednji:

- slaba presoja stvari
- slab razmislek
- slabo ravnanje z drugimi
- slabo ravnanje z razpoložljivimi dobrinami
- napačna ocena o tem, kakšno je lepo in dobro življenje.

[14] 1250b27: *to diaphoron*, dobesedno "razlika", je idiom za vsoto denarja. Podobna raba se nahaja pri Teofrastu, *Značaji* 10.1: *he mikrologia esti pheidolia tou diphorou ... Prim*. slovenski prevod v Teofrast (1971).

[15] Serija izrazov s predpono *philo-*: *philophilon*, *philoxenon* in *philokalon*. *Philokalos*, torej "prijateljstvo do lepega", je zelo težko prevesti. V *Nikomahovi etiki* se pojavi kot sinonim za nekaj, kar ima visoko moralno vrednost (EN 1099a11-15, 1179b7-10), torej gre za "prijateljstvo do pravih vrednot".

[16] 1250b37: LDS prevaja "*tas enagoinous*" z "in games". Sam sprejemam različico prevoda Douga Hutchinsona, saj je verjetno poanta velikodušnosti v ohranjanju veličine v "resnih" situacijah (npr. v bitki), ko smo v skušnjavi, da bi se začeli obnašati vzvišeno.

Nerazumnost spremljajo nevednost, neizkušenost, nezmožnost presoje[17], nespretnost in pozabljivost. (1250b43-1251a3)

Obstajajo tri vrste razdražljivosti (ὀργιλότης)[18]: vročekrvnost, osornost in nejevolja.[19]

Učinki razdražljivosti so:

- nesposobnost prenašanja tudi najmanjših nevšečnosti ali skrbi
- biti nekdo, ki kaznuje ali se maščuje
- biti nagnjen k jezi zaradi besede ali dejanja.

Razdražljivosti se podata hitro vzkipljiv in spremenljiv značaj, osorne besede, razburjenje ob majhnih stvareh in tovrstno občutenje na nagel način in dlje kot za kratek čas. (1251a3-1251a10)

Učinki strahopetnosti (δειλία) so naslednji:

- biti zlahka prestrašen na katerikoli način, še zlasti zaradi strahu pred smrtjo ali telesno poškodbo
- raje imeti vsakršen način preživetja kot vzvišeno smrt.

Strahopetnosti sledijo mlahavost, nemoškost, nedejavnost[20] in pretirana nagnjenost k življenju. K njej sodi še neke vrste previdnost in krotkost značaja. (1251a10-1251a16)

Učinki razuzdanosti (ἀκολασία) so naslednji:

- izbira v uživanju škodljivih in sramotnih ugodij
- mišljenje, da so najbolj srečni tisti, ki živijo v takšnih ugodjih
- rad imeti šaljivost, smešnost in premetenost
- biti lahkomiseln glede tega, kar nekdo reče ali počne.

Razuzdanosti sledijo nedisciplina, brezsramnost, neurejenost, razkošje, lenoba, brezskrbnost[21], brezobzirnost in neodločnost[22]. (1251a16-1251a23)

Učinki šibke volje (ἀκρασία) so naslednji:

- odločitev za ugodja takrat, ko jih razmislek odklanja, češ da se jim je treba odre-

[17] 1251a2: *akrisia*, zelo težko prevedljiv pojem. Hutchinson prevaja z "indecisiveness", torej neodločnost, LSJ pa podobnega smisla ne navaja. Alternativni prevod: slaba presoja.

[18] 1251a3: k pojmu *orgilotes prim*. še Aristotelov opis v *Nikomahovi etiki*, 1108a.

[19] 1251a3: *baruthumia* prevajam kot nejevolja, lahko bi še kot nezadovoljnost: podobno sugerira Bailly v svojem Grško-francoskem slovarju (irritation, mecontentement).

[20] *Aponia.* sledim Hutchinsonu in ne Rackhamu, ki ohranja *aponoia*, kar prevaja s "faint-heartedness", Dokler pa isti izraz z "obup(anost)" in "blaznost" (sic!).

[21] *Ameleia*. Dokler prevaja še kot "brezbrižnost" in "nemarnost".

[22] *Eklusis*. Dokler prevaja še kot "onemoglost", "slabost".

či[23], pa jim vseeno podležemo

- vednost, da je treba početi, kar je dobro in koristno, pa se temu odpovedati v prid ugodjem.

Šibki volji sledijo mlahavost, brezskrbnost in večina stvari, ki gredo skupaj z razbrzdanostjo. (1251a23-1251a30)

Obstajajo tri vrste nepravičnosti (ἀδικία): brezbožnost, pohlepnost in ošabnost. Brebožnost je prezir do bogov in božanstev, umrlih, staršev in države. Pohlepnost je prezir v pogodbah, kadar vzamemo več denarja, kot nam pripada. Ošabnost je vrsta nepravičnosti glede na to, ko se ljudje predajajo ugodju in ob tem spravijo ostale v nemilost. Zato Euenos o njej pravi, kako "ne prinaša ničesar vrednega in vseeno ostaja nepravična".[24]

Učinki nepravičnosti so naslednji:

- prekoračitev državnih običajev in norm
- nepokoravanje zakonom in vladarjem
- laganje
- krivoprisežništvo[25]
- prekinjanje pogodb in obljub.

Nepravičnosti sledijo obrekljivost, bahavost, lažna človekoljubnost, zlobnost in brezvestnost.[26] (12515a30-1251b3)

Obstajajo tri vrste neradodarnosti (ἀνελευθερία): dobičkaželjnost, skopost in stiskaštvo. Dobičkaželjnost je vrsta neradodarnosti glede na poskus pridobitništva iz vsega, dobitek pa ima za pomembnejši od sramote.[27] Skopost je vrsta neradodarnosti, ko denar ni uporabljen niti za najnujnejše. Stiskaštvo je vrsta neradodarnosti, ko se denar porablja, vendar za malenkosti in na nepravi način, tako da je od njegove neporabe ob pravem času več škode kot koristi.[28]

Učinki neradodarnosti so naslednji:

- jemanje denarja za najpomembnejšo stvar

[23] 1251a25: *me metaschein*, ne udeležiti se. Ponovno gre za infinitiv aorista, ki poudari trajanje in stalnost stanja. Oseba torej na splošno ve, da se je treba ugodjem odreči, vendar na njih vseeno občasno participira – *metechein*, infinitiv prezenta.

[24] Euenos iz Parosa, potujoči učitelj in filozof nekje iz 5. ali 4. stoletja pred našim štetjem. Nekajkrat omenjen pri Platonu (Ap.20b isl., Phd. 60d isl., Phdr. 267a), pa tudi pri Aristotelu (*Evdemova etika* 1223a31-32, *Metafizika* 1015a29-30 in *Nikomahova etika* 1152a31-33).

[25] 1251b1: *to epiorkein*. *Prim*. Platonov *Gorgij*, 524e in Aristofanove *Oblake*, 339 ter 402 in dalje.

[26] 1251b3: *panourgia* prevajam kot "brezvestnost", sledeč Rackhamovi in Hutchinsonovi odločitvi (unscrupulousness). LSJ navaja še "knavery", "prevaranstvo". Alternativni prevod: zvijačnost.

[27] 1251b6: *tes aischunes* prevajam kot "sramota". *Prim*., denimo Platonove *Zakone*, 878c, 919e. Alternativni prevod: nečast, nemilost.

[28] 1251b10: *poiesthai to diaphoron*. Rackham napačno prevaja kot "letting go the difference", čeravno *to diaphoron* pomeni natanko "denar" oz. "expenditure" (*prim*. LSJ, isto geslo).

- imeti za nesramotno dejavnost pridobitništva
- hlapčevski, podrejen in skopuški način življenja, nezdružljiv s spoštovanjem do sebe in radodarnostjo.

Skupaj z neradodarnostjo gredo malenkostnost, nejevolja, malodušnost, potrtost, prostaškost in sovražnost do ljudi. (1251b4-1251b16)

Učinki malodušnosti (μικροψυχία) so naslednji:

- nesposobnost soočanja s častjo ali nečastjo in srečo ali nesrečo, temveč napihnjenost ob izkazanem spoštovanju in pretiravanje ob majhnih uspehih, neprenašanje tudi najmanjših izrazov nespoštovanja
- razmišljanje, po katerem je vsako razočaranje izraz nesrečne usode
- pritoževanje nad vsem in nepotrpežljivost.

Malodušen bo vsako prepreko jemal za žalitev in nespoštovanje, tudi tisto, povzročeno z nevednostjo ali pozabljanjem[29].

Z malodušnostjo gredo skupaj malenkostnost, tožba glede lastne usode[30], razočaranost in potrtost. (1251b16-1251b25)

Učinki vrline nasploh so naslednji:

- skrb za odlično stanje duše, njeno mirno in urejeno gibanje, usklajenost vseh njenih delov, zaradi česar se zdi, da je dobra duša model vzorne politične ureditve.[31]

Ostali učinki vrline so še:

- početje dobrega tistim, ki si ga zaslužijo
- ljubezen do dobrih ljudi
- sovraštvo do slabih ljudi
- ne biti nekdo, ki kaznuje ali se maščuje, temveč nekdo, ki je milosten, pomirljiv in odpuščajoč.[32]

Z vrlino gredo skupaj dobrodušnost, poštenost[33], premišljenost, zaupanje v pri-

[29] *lethen*. Hutchinson prevaja z "oversight", Schmidt z "Vergesslichkeit".

[30] 1251b25: *mempsimoiria* prevajam kot "tožba glede lastne usode", pri čemer sprejemam Baillyjevo sugestijo iz "Dictionnaire Grec-Francais", *glej* geslo z isto besedo, str. 1249 "action de se plaindre se son sort". Gantar v svojem prevodu Teofrastovih *Značajev* prevaja z "nergaštvo". *Prim*. še njegovo študijo in komentar k besedi – Teofrast (1971: 94).

[31] 1251b29-30: *paradeigma politeias agathes einai psuches spoudaias diathesis*. Nedvomno gre za aluzijo na Platonovo primerjavo med dušo in polisom, etično-politično analogijo, ki se vzpostavlja na podlagi koncepta urejenosti (*taksis*) vrline glede na dušo.

[32] 1251b33: *sungnomonikon* prevajam kot "odpuščajoč". *Prim*. Aristotelovo *Retoriko* (1384b3) in *Nikomahovo etiko* 1143a21. Alternativni prevod: prizanesljiv.

[33] 1251b33: *epieikeia* prevaja Rackham kot "reasonableness", Hutchinson kot "fair-mindedness", LSJ med drugim kot "fairness". *Prim*. Aristotelovo *Nikomahovo etiko*, 1175b24, še zlasti pa celotno peto knjigo, ko je *epieikeia* zoperstavljena striktni pravičnosti, *dikaiosune*. Alternativni prevod: pravomernost.

hodnost in zadovoljstvo s preteklostjo[34], hvalevredne pa so tudi stvari kot prijateljstvo do družine, do prijateljev, bližnjih, tujcev, ljudi nasploh in do dobrih stvari. (1251b26-1251b37)

Učinki slabosti so nasprotni, tako da jim pripadajo vse nasprotnosti. Karkoli je učinek slabosti ali ji pripada, je vredno zavračanja. (1251b37-1251b39)

## Slovar nekaterih poglavitnih terminov v "Peri aretes"

bahavost – ἀλαζονεία (alazoneia)

brezobzirnost – ὀλιγωρία (oligoria)

brezbožnost – ἀσέβεια (asebeia)

brezskrbnost – ἀμέλεια (ameleia)

brezsramnost – ἀναίδεια (anaideia)

brezvestnost – πανουργία (panourgia)

disciplina – εὐταξία (eutaxia)

dobičkaželjnost – αἰσχροκέρδεια (aischrokerdeia)

dobrodušnost – χρηστότης (chrestotes)

izkustvo – ἐμπειρία (empeiria)

jeza – ὀργή (orge)

lenoba – ῥᾳθυμία (rhathumia)

ljubezen do človeka – φιλανθρωπία (philanthropia)

malenkostnost – μικρολογία (mikrologia)

malodušnost – μικροψυχία (mikropsuchia)

mlahavost – μαλακία (malakia)

nedejavnost – ἀπονία (aponia)

nedisciplina - ἀταξία (ataxia)

neizkušenost – ἀπειρία (apeiria)

nejevolja – βαρυθυμία (baruthumia)

nemoškost – ἀνανδρία (anandria)

neodločnost – ἔκλυσις (eklusis)

neradodarnost – ἀνελευθερία (aneleutheria)

[34] 1251b34: "*elpis agathe, mneme agathe*" – težko prevedljiva fraza, ki verjetno izraža pomirjenost s preteklostjo in upanje za prihodnje, torej "optimizem".

nepravičnost – ἀδικία (adikia)

nerazumnost – ἀφροσύνη (aphrosune)

nespretnost – ἐπαριστηρότης (eparisterotes)

neurejenost – ἀκοσμία (akosmia)

nevednost – ἀμαθία (amathia)

nezmožnost presoje – ἀκρισία (akrisia)

obrekljivost – συκοφαντία (sukophantia)

obvladanost – ἐγκράτεια (enkrateia)

obžalovanje – μεταμέλεια (metameleia)

odkritost – ἁπλότης (haplotes)

odličnost – γενναιότης (gennaiotes)

osornost – πικρία (pikria)

radodarnost – ἐλευθεριότης (eleutheriotes)

ošabnost – ὕβρις (hubris)

pametnost – ἐπεδεξιότης (epedexiotes)

pogum – ἀνδρεία (andreia)

pohlepnost – πλεονεξία (pleonexia)

poštenost – ἐπιείκεια (epieikeia)

potrtost – ταπεινότης (tapeinotes)

pozabljivost – ἀμνημοσύνη (amnemosune)

pravičnost – δικαιοσύνη (dikaiosune)

premišljanje – εὐβουλία (euboulia)

premislek – λογισμός (premislek)

pretirana nagnjenost k življenju – φιλοψυχία (philopsuchia)

previdnost – εὐλάβεια (eulabeia)

prostaškost – ἀγένεια (ageneia)

razdražljivost – ὀργιλότης (orgilotes)

razočaranost – δυσελπιστία (duselpistia)

razkošje – τρυφή (truphe)

razsodnost – φρόνησις (phronesis)

razuzdanost – ἀκολασία (akolasia)

resnicoljubnost – ἀλήθεια (aletheia)

skopost – φειδωλία (pheidolia)

slabost – κακία (kakia)

sovraštvo do zlobnosti – μισοπονηρία (misoponeria)

sovražnost do ljudi – μισανθρωπία (misanthropia)

spomin – μνήμη (mneme)

sram – αἰδώς (aidos)

stiskaštvo – κιμβικία (kimbikia)

strahopetnost – δειλία (deilia)

svetost – ὁσιότης (hosiotes)

šibka volja – ἀκρασία (akrasia)

tožba glede lastne usode – μεμψιμοιρία (mempsimoiria)

ugodje – ἡδονή (hedone)

umirjenost – πραότης (praotes)

umnost – ἀγχίνοια (anchinoia)

urejenost – κοσμιότης (kosmiotes)

velikodušnost – μεγαλοψυχία (megalopsuchia)

vera – πίστις (pistis)

vrlina – ἀρετή (arete)

vročekrvnost – ἀκροχολία (akrocholia)

zlobnost – κακοήθεια (kakoetheia)

zmernost – σωφροσύνη (sophrosune)

Boris Vezjak
*Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru*

# Nekaj pripomb k psevdoaristotelskemu spisu "Peri aretes" in sodobni etiki vrline

## I

Pričujoči spis je bil v antiki deležen zgolj enega poimenovanja: *Aristotélous perì aretês* (ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῆς). Standardna berlinska edicija, ki jo je uredil Bekker, ga v svojem drugem zvezku navaja pod naslovom "Perì aretôn kaì kakiôn", kar je sicer prevod dela, ki se je prijel v renesančnem obdobju (*De virtutibus et vitiis*) in pod katerim je spis danes morebiti najbolj znan.

Prva omemba besedila sega do tretjega stoletja našega štetja (gre za fragment, ki je bil najden v Memfisu, katalogiziran pod PRossGeorg I 22), besedilo pa je v petem stoletju najprej citiral oziroma ga v celoti navedel Stobaj v svojem *Florilegium* III.i.194, nekaj kasneje pa tudi Andronik, pri katerem je naslov drugačen – *Peri pathon* (*O duševnih stanjih*).

Srednji vek je prinesel manuskriptu karseda veliko slave, tako da se je do leta 1529, ko beležimo prvo tiskano izdajo v Parizu, nabralo nepričakovano veliko različic prepisov, pa tudi prevodov, recimo v arabščino, sirščino in armenščino. Verjetno je bilo malokatero antično besedilo, ki jih običajno imenujemo za sporna (*dubii*), deležno tako zelo razvejane recepcije. Prva vključitev v tiskano izdajo Aristotelovih del je sledila l. 1539 v Baslu, v drugi izdaji *Opera omnia* iz leta 1531, bolj znani pod imenom "Erasmova izdaja".

Pruska akademija z Bekkerjevo izdajo Aristotela jo je v svoj korpus vključila l. 1831 pod paginacijo od 1249a26-1251b38, vendar je treba omeniti, da gre za apokrifno verzijo prejšnjih objav. Temu tekstu je šele leta 1884 sledila Susemihlova izdaja s kritičnimi opombami, nato pa je ponovno preteklo veliko časa do Rackhamovega angleškega prevoda l. 1936 v "Loeb classical library", kjer ga najdemo v zvezkih posvečenih Aristotelu, skupaj z Atensko ustavo in Evdemovo etiko. Sodobni in skorajda edini komentar spisa prinaša Schmidtov prevod v nemščino (Aristoteles: *Über die Tugend*, Berlin 1965), kar je vsekakor manj, kot bi smeli pričakovati.

## II

Antičnega spisa "O vrlini" zanesljivo ni napisal Aristotel, prav tako očitno pa je

tudi, da njegov avtor ni imel intence velikega filozofa imitirati. Vendar ni skoraj nobenega dvoma, da je moral spis napisati nekdo, ki prej pripada peripatetični šoli in manj *Akademiji*. K temu ne napotuje zgolj vsebina spisa, saj njegova komentatorska narava nedvomno aludira na *Nikomahovo etiko* in ostale Aristotelove etične spise, temveč že sama zgradba tega eseja, ki nakazuje sistematičen, strogo strukturiran in "analitičen" slog, oddaljen od sokratske hevristične metode in platonskega "eksoteričnega" pristopa.[1]

Kakšna je torej vsebina tega dela? "Peri aretes", nekakšen minikatalog vrlin in slabosti, smemo razumeti kot kratek sinopsis Platonovega in hkrati Aristotelovega nauka o vrlini, narejen s strani neznanega interpreta peripatetske šole. Čeravno bomo v njej zastonj iskali klasično filozofsko problematiko in preštevali argumente, pa je zanimiv že kot pričevanje, ki želi sistematizirati teorijo o vrlini obeh največjih mislecev klasičnega obdobja antike. To naredi na dokaj nenavaden način, kot da bi ga bolj zanimala sistematika vrlin. Tako je mogoče, da so bile ambicije pisca pedagoške, ker se spis v svoji tekstovni okleščenosti, manku literarnih fines ter zgolj suhoparnem naštevanju vrlin in njihovih učinkov bere kot nekakšen priročnik za šolsko rabo. Po drugi strani pa je treba formo besedila pripisati tudi peripatetični zahtevi po jasni klasifikaciji. Spomnimo se samo na Aristotelovega učenca Teofrasta (371-287) in njegov "klasifikatorični" pristop, kar zadeva bodisi biološko raziskovanje rastlin ali opis tipov človeških značajev.[2]

Z moderne psihološke in etiške perspektive je esej "Peri aretes" zanimiv še zlasti kot poskus psihološke tipologizacije značajskih potez. Vrline so nekaj, kar se osredinja v človekovi naravi, njegovem značaju. Ob tem ostaja fascinantno, če razmišljamo z moderne, sinhrone perspektive, predvsem troje: najprej to, kako lahko nekaj, kar ima status psiholoških karakteristik, ostaja kot stalno, univerzalno in "eterno" v sistemu pestrega in kompleksnega psihičnega dogajanja ne glede na socialne in ekonomske okoliščine, s tem pa "števno" in fenomenalno natančno določljivo; drugič: kako lahko ti značajski vzorci vselej proizvedejo tudi podobne tipe obnašanja oziroma učinke (erga), ki sem nam, iz zgodovinske distance, še zmerom kažejo kot aktualni in uporabni za današnjo rabo; in tretjič ter ne navsezadnje: kako je lahko psihologija tako dobro utemeljena v metafizični spekulaciji, začenši s Platonom, torej v filozofiji sami? Z moderne filozofske perspektive je spis zanimiv, ker nam ponuja v ponovni razmislek, kakšen je status vrline znotraj etičnih koncepcij. Spis vsebuje segmente tako platonske kot aristotelske etike, iz obeh pa naredi nek kompromis. Ne upošteva torej aristotelske nadgradnje, temveč oba segmenta jemlje za enakopravna. Zato naštejmo nekaj njegovih značilnosti.

(1) Avtor bo pripisal Platonu razsodnost (*phronesis*) in ne modrosti (*sophia*) kot tisto, ki vlada razumnemu delu duše.

[1] 1249a26: *epaineta esti ta kala, psekta de ta aischra*: kontrast med "lepimi" in "sramotnimi" stvarmi (če prevedemo dobesedno) najdeva različne prevode. Ernst A. Schmidt prevaja začetni stavek takole: "Lobenswert ist das Sittlichschöne, tadelnswert das Schimpfliche." (*prim*. Aristoteles Werke, Band 18, *Über die Tugend*, Akademie-Verlag, Berlin 1965)

[2] 1249a30: *ergon*, dobesedno "delo", torej rezultat in proizvod neke dejavnosti, prevajam poenostavljeno kot učinek, pri čemer je treba imeti v mislih, da običajno ergon nikoli ni prisoten na vzročnostni način, temveč je subjektu dejavnosti imanenten. Zgornji stavek z omembo vzroka (*aitia*) vrline pa morebiti nakazuje upravičenost takega smisla.

(2) Analiza vrlin ne sledi običajnemu nauku o sredini (*mesotes*) pri Aristotelu, kjer se vrlina nahaja med dvema skrajnostima, ki sta slabi, vsaka po svoje, temveč preferira dualno formo: vsaki vrlini priredi in poišče njeno negativno nasprotje.

(3) Vrline so katalogizirane v tri skupine, toda glede na Platonovo tripartitno delitev duše. Prvi, razumni del, ima svojo edino vrlino v razsodnosti in svojo edino slabost v nerazumnosti. Drugi, čustveni del, ima svoji vrlini v umirjenosti in pogumu, slabosti pa v razdražljivosti in strahopetnosti. Tretji, želelni del, je vrl po zmernosti in obvladanosti, njeni slabosti sta v razuzdanosti in šibki volji. Duša v celoti ima svoje vrline v pravičnosti, radodarnosti in velikodušnosti, med slabostmi pa so naštete nepravičnost, neradodarnost in malodušnost.[3]

(4) Analiza vrlin je sistematično podkrepljena z naštevanjem učinkov, praktičnih proizvodov in konsekvenc posameznih tipov vrlin.

(5) Vrlina v spisu prej nastopa kot "pozitivna psihološka karakteristika" in predvsem opisuje značaj, veliko manjši poudarek pa je dan klasičnemu pojmu in vlogi *arete* kot odličnosti v kontekstu doseganja Dobrega.

## III

Vrlino (*arete*) bi lahko z eno besedo opisali kot neko zmožnost ali lastnost. Lastnost ali moč nikotina je njegova opojnost, torej ta, da ljudi napravi (bolj ali manj) opite; zavoljo tega lahko rečemo, da ima nikotin torej neko opojno "vrlino". Takšen pomen najdemo seveda predvsem že v antičnih rabah: pri vrlini gre tradicionalno za moč in pogum ozdraveti, bolj na splošno za zmožnost in naravnanost narediti nekaj, povzročiti nek *ergon*, rezultat ali učinek. Zato so Grki govorili o vrlini neke rastline ali nekega zdravila, torej o njihovem učinku. Vrlina je torej učinek in tako pravi učinki, *erga*, kažejo na vrlega človeka. Na kratko bi lahko rekli, da je torej predvsem učinkujoča lastnost.

Toda vsaka zmožnost še ni vrla. Dodatni specifirani pomen vrline je namreč njena odličnost, za stare Grke tako še bodisi fizična, moralna ali intelektualna. Vsaka učinkujoča lastnost še ni dobra, nekatere pa to vendarle so. Če je vrlina kot takšna lahko katerakoli lastnost z učinkovanjem, pa se bo znotraj moralno-etičnih koncepcij vendarle med *aretai* vedno bolj začelo prištevati prav dobre, odlične kvalitete, in sicer kvalitete človeka in njegovih *erga*. Človek povzroča dobre in slabe učinke s svojimi dejanji. Pomemben bo smoter teh dejanj. Če je pri Platonu vrlina vselej izraz dispozicije, ki napotuje k dobremu življenju (tega pa dobimo s pomočjo védenja Dobrega, *tj*. sledenjem ideji Dobrega), pa bo pri Aristotelu *arete* prej rezervirana za tisto, kar pomaga k realizaciji prave narave nečesa ali nekoga. Vrlina konja je, da hitro in dobro teče, medtem pa se bo človekova vrlina vselej vzpostavljala s pomočjo razuma in presoje, po pravilu srednje mere. Aristotelova

[3] 1250a2 Klasično tripartitno delitev duše na *logistikon-epithumetikon-thumoeides* (*prim*. R.440e) prevajam z razumni-želelni-čustveni. Medtem ko sta prvi dve poimenovanji nesporni, obstaja nekaj težav z izrazom *thumoeides* – *thumos* pomeni nasplošno princip duše, duha, srca (kot izvora čustev), življenja, ki zajema naša občutenja ter misli, še zlasti takrat, ko so ta afektivno močno prisotna. V *thumos* so torej združeni principi volje, razuma, čustev in sentimenta (*prim*. geslo v Bailly). Platon ga v Kratilu pravilno izpeljuje iz glagola *thuo* (419e). Rackham prevaja kot "passionate part", Hutchinson kot "emotional part". Alternativni prevod: voljni del. V tem odstavku sicer ohranjam v oklepaju grške besede, da pokažem na svojo prevajalsko rešitev, ker se bodo v besedilu še večkrat pojavljale.

klasična definicija se namreč glasi takole: "Vrlina je torej izbirno stanje (ἕξις προαιρετική), sredina glede na nas, ki jo določa razmislek, namreč tisti, s katerim bi jo določil razsodnež. Tako je sredina med dvema slabostima, med tisto, ki je čezmernost, in tisto, ki je pomanjkanje."[4]

Poglavitni iniciator platonskega in aristotelskega pojma vrline je seveda Sokrat. Njegov nauk je imel neprimerno večje implikacije na področju praktične filozofije, z nujnimi političnimi in socialnimi konotacijami, ki jih ima ta segment. Osnovni etično-moralni princip ravnanja je za Sokrata delovanje v skladu z vrlino, razumljeno kot neko dobro delovanje (*eupraxia*), ki pa je pogojeno z vednostjo. Indukcija in definicija vodita do pojmovnega védenja: kdor ve, kaj je neka stvar, njeno bistvo, tudi pojmovno obvladuje neko področje dejavnosti oziroma ima neko védenje (*episteme*). Toda vpogled v pravilno delovanje je nujno le tisti, kjer ravnamo dobro in imamo neko vednost o dobrem. Ta nam nalaga, da ustrezno ravnamo, *tj*., da je naše ravnanje vedno zavezano etičnim kriterijem. Se pravi, da ne obstaja noben razkorak med etično zahtevo in delovanjem, ampak eno pogojuje drugo, in vrlina bo v opisana kot nekaj, kar je učljivo, ker ravno temelji na védenju, znanju. To stališče ponavadi opisujemo kot etični intelektualizem, saj je moralnost po Sokratu dosegljiva z umom.

Toda v ožjem smislu bo tudi vrlina kot taka definirana kot védenje, *episteme*, *tj*. kot vednost o tem, kar je prav in kaj ne.[5] Pravilno in moralno lahko deluje le človek, ki na pravilen način pozna stvari oziroma kdor pozna samega sebe. Samo spoznanje po Sokratu zadostuje, da dobro tudi počnemo, s tem pa nam znanost oziroma védenje jamčita dostop do sreče. Pravilno poznavanje stvari, se pravi dela, posla, ki ga nekdo opravlja, je prav tako védenje (*episteme* je znanost čevljarstva, bojevanja, vsaka spretnost). Po drugi strani pa se Sokrat, eksplicitno, ravna tudi po delfskem imperativu "Spoznaj samega sebe" (*gnothi seauton*), ki si ga je Sokrat vzel za sebi lastnega.

Vrlina je, kolikor je védenje, vedno povezana z védenjem dobrega, tako da vrlo dejanje implicira poznavanje, védenje dobrega (*agathon*). Dobro pa je pri Sokratu vedno mišljeno kot neko praktično realizabilno dobro, kajti dobro je za Sokrata tisto, kar je koristno (*ophelimon*). Šele pri poznem Platonu in Aristotelu bo pojem dobrega zadobil neko občost, pri Platonu z idejo dobrega. Védenje dobrega se vedno dogaja z neko izbiro, saj človek izbira med dobrim in slabim, med različnimi moralnimi pozicijami, in kolikor se odloči za dobro, se je odločil za vrlo dejanje, za dejanje v skladu z vrlino. Ta izbira se vrši s pomočjo tako imenovane razsodnosti (*phronesis*), ki človeku omogoči, da med različnim opcijami dobrega, manj dobrega, slabega izbere svojo, ta je pa tista, ki vsebuje nek smoter ali cilj (*telos*), toda seznanitev z dobrim in slabim bo človeka vedno pripravila do tega, da ne bi storil česar drugega kot to, "kar mu narekuje vednost, tako da bo prav razsodnost krepka opora človeku" (*Protagora*: 352d).

[4] 1250a7: *dianemetike tou kat aksian*. Za uporabo glagola *dianemo* (razdelim, distribuiram) *prim*. Platonove *Zakone* 758e, 830e. Rackhamov prevod stavka se glasi: "Righteousness is goodness of the spirit shown in distributing what is according to desert."

[5] 1250a13: *eudapanos eis ta kala*, uporaba denarja za dobre stvari (*prim*. LSJ, geslo "*eudapanos*"). Po Hutchinsonu gre za konjenkturni dodatek, ki se je v transmisiji besedila izgubil. Zanimivo, da se radodarnost in neradodarnost vedno nanašata na "denarno ekonomijo" in naš odnos do denarja.

Vednost ali védenje tako za Sokrata ni zgolj sredstvo moralnega delovanja, ampak je ravno moralnost kot taka, in kdor enkrat pozna ("ve") dobro, zlahka v skladu z njim deluje. To pomeni, da nihče ne dela slabega hoteno (oziroma obratno: hočemo lahko zgolj tisto dobro). Če pri nekomu prevladajo strasti, ki so kontrapunkt vrlini, potem je to za Sokrata dokaz za to, da njegovo spoznanje ni bilo pravilno. Napaka, zlo ali slabo zato prihajajo iz nejasnih predstav, in njihov krivec je nevednost. Zlo je po Sokratu, z enim stavkom, v nevednosti (*amathia*, *ignorantia*).

Smotrno dejanje pa je po sokratski etiki vedno dobro dejanje, kajti dobro predstavlja smoter človekove dejavnosti. Končni rezultat teženja k dobremu, človekove vrline pa je osebna sreča ali blaženost (*eudaimonia*). Vrlo dejanje torej po Sokratu ni samo smotrno in dobro, človek ne samo da hoče in izbira dobro, ampak mu takšno ravnanje prinaša individualno srečo (se pravi srečo, ki jo lahko doseže samo vsak sam), vendar to srečo prinaša ne naključno posamezno dobro dejanje, ampak kontinuirano delovanje/delanje dobrega. To pa je po Sokratu mogoče samo s filozofijo, se pravi z raziskovanjem samega sebe oziroma z znanostjo, ki nudi vpogled v vrlino.[6]

## IV

Sokratski pojem vrline bo kasneje kritiziral Aristotel, saj po njegovem vednost ali védenje še ne prinašata vrlosti. Védenje človeka zgolj oskrbi z razlogi, z logosom, ta pa se nahaja v mišljenju. Povedano še drugače: védenje še ne nudi zadostnega razloga, da bi človek res tudi bil vrl. Aristotelovo etično misel bi lahko na kratko predstavili takole: Dobro je tisto, k čemur vse stvari po naravi težijo. Vsa živa bitja težijo k sreči. Torej je dobro za človeka sreča, dobro življenje pa bo srečno življenje. Toda sreča je za človeka dejavnost duše v skladu z vrlino. Aristotelova etična pozicija je torej etika vrline. Vrlina bo zanj neka drža, lastnost (*heksis*) v delovanju v skladu z umom (*logos*). Kot taka bo bodisi etična ali dianoetična. Za etične je značilno, da stojijo na sredini med dvema ekstremnima hotenjema, človeku pa se ponujajo s pomočjo razsodnosti. Takšne so v bistvu platonsko-sokratske vrline poguma, zmernosti, pravičnosti. Drugače rečeno: vrlina bo tista zdrava, srednja moralnopsihološka karakterna poteza, ki zavzema sredino (*mesotes*) med dvema skrajnostima te iste poteze, med njenim "pomanjkanjem" (*elleipsis*) in njeno "pretiranostjo" (*huperbole*). Kot manifestacija srednje značajske kvalitete bo tako vrlina na nek način definirala celotno karakterološko območje, *tj*., obstajala bo kot žarišče, glede na katerega lahko določimo vsako značajsko potezo v posamezniku, ne glede na njihovo pluraliteto in mnogovrstnost.[7] Dianoetične vrline pa izhajajo iz pravilne drže razuma (*dianoia*) v spoznavanju in delovanju. To so npr. um, znanost, modrost, umetnost, najvažnejša pa je teorija.

Vrlina je tako za Aristotela neka dovršenost, popolnost (*teleion*), *tj*., ko je nekaj po svoji vrlini in dobrem nedosegljivo znotraj rodovne določitve. Na primer,

[6] 1250a15: *eutuchian kai atuchian kai timen kai atimian*: vsi izrazi se velikokrat nanašajo na "vojaški slovar" – eutuchia in atuchia sta uspeh in neuspeh v bitki (*prim*. Tukididovo *Zgodovino peloponeških vojn*, 1,120, 2,44). Zdi se, da je pri velikodušnosti v tem spisu vseskozi mišljen natanko ta kontekst.

[7] 1250a16: *aitia tou zen kakos*, alternativni prevod: "... povod življenju v slabosti".

zdravnik in igralec na kitaro sta popolna v svojem početju, ko jima nič ne manjka v doseganju ideje njune popolnosti. Da pa je nekaj popolno, lahko presodimo po samih dejanjih.

Kot bomo videli, v spisu "Peri aretes" nastopa kar nekaj vrlin, ki jih Aristotel v svoji *Nikomahovi etiki* opiše kot etične. Poglejmo si spisek teh vrlin, v oklepaju bom navedel še njeno čezmernost (ὑπερβολή) in pomanjkanje (ἔλλειψις):

1. Pogum (ἀνδρεία) stoji med drznostjo (θρασύτης) in strahopetnostjo (δειλία).[8]
2. Zmernost (σωφροσύνη) stoji med razuzdanostjo (ἀκολασία) in otopelostjo (ἀναισθησία).[9]
3. Radodarnost (ἐλευθεριότης) stoji med razsipnostjo (ἀσωτία) in neradodarnostjo (ἀνελευθερία).[10]
4. Imenitnost (μεγαλοπρέπεια) stoji med prevzetnostjo (ἀπειροκαλία) in nizkotnostjo (μικροπρέπεια).[11]
5. Velikodušnost (μεγαλοψυχία) stoji med nadutostjo (χαυνότης) in malodušnostjo (μικροψυχία).[12]
6. Brezimen glede časti (ἀνώνυμον) stoji med častiljubnostjo (φιλοτιμία) in odsotnostjo časti (ἀφιλοτιμία).[13]
7. Umirjenost (πραότης) stoji med razdražljivostjo (ὀργιλότης) in popustljivostjo (ἀοργησία).[14]
8. Resnicoljubnost (ἀλήθεια) stoji med bahavostjo (ἀλαζονεία) in ironijo (εἰρωνεία).[15]
9. Duhovitost (εὐτραπελία) stoji med burkavostjo (βωμολοχία) in pustostjo (ἀγροικία).[16]
10. Prijaznost (ἔοικε μάλιστα φιλίᾳ) stoji med vsiljivostjo (ἀρέσκεια, κολακεία) in

[8] 1250a21: *hedonon phaulon*. "*Phaulos*", težko prevedljivi pridevnik, prevajam kot neprimeren. Bailly razdeli geslo z isto besedo v dve skupini: rabe "avec idée de blâme" in rabe "sans idée de blâme". V moralnem kontekstu pride v poštev vselej prva različica – neprimeren pomeni toliko kot vreden graje. Alternativni prevod: slab, prezirljiv.

[9] 1250a30: *erga de tes phroneseos esti* ... Začetni *ta erga*, ki na tem mestu začenja klasifikacijo vrlin in slabosti (napovedana že v vrstici1 1249a30), se potem več ne ponavlja. Prevod vsake od njih, sledeč Hutchinsonu, uvajam z isto frazo, da bi tako dobil želeno rigorozno strukturo besedila.

[10] 1250a33: v manuskriptu manjka besedilo med začetkom in koncem stavka. *Prim*. Doug Hutchinson (1998).

[11] 1250B2: *to nikes aition einai*. Alternativen prevod: biti zaslužen za zmago. Nenavadno in pogosto rabo samostalnikov *aition* in *aitia* je mogoče razumeti kot kontrast k *erga*, toda v zgornjem stavku je zdaj sam *ergon* opisan vzročno. K rabi *prim*. še Platonov *Fajdros*, 110e.

[12] 1250b7: dobesedno "ne občudovati", *to me thaumazein*. Ista sintagma se nahaja še na mestu 1250b36.

[13] 1250b12-13: *to dunasthai katashein*, infinitiv aorista *katecho* nakazuje kontinuirano stanje stvari.

[14] 1250b27: *to diaphoron*, dobesedno "razlika", je idiom za vsoto denarja. Podobna raba se nahaja pri Teofrastu, *Značaji* 10.1: *he mikrologia esti pheidolia tou diphorou* ... *Prim*. slovenski prevod v Teofrast (1971).

[15] Serija izrazov s predpono *philo-*: *philophilon*, *philoxenon* in *philokalon*. *Philokalos*, torej "prijateljstvo do lepega", je zelo težko prevesti. V *Nikomahovi etiki* se pojavi kot sinonim za nekaj, kar ima visoko moralno vrednost (EN 1099a11-15, 1179b7-10), torej gre za "prijateljstvo do pravih vrednot".

[16] 1250b37: LDS prevaja "*tas enagoinous*" z "in games". Sam sprejemam različico prevoda Douga Hutchinsona, saj je verjetno poanta velikodušnosti v ohranjanju veličine v "resnih" situacijah (npr. v bitki), ko smo v skušnjavi, da bi se začeli obnašati vzvišeno.

neprijaznostjo (δυσκολία).[17]

11. Sram (αἰδώς) stoji med sramežljivostjo (ἀναισχυντία) in brezsramnostjo (κατάπληξις).[18]

12. Ogorčenost (νέμεσις) stoji med zavistjo (φθόνος) in zlobnostjo (ἐπιχαιρεκακία).[19]

13. Pravičnost (δικαιοσύνη) stoji med trpljenjem nepravičnosti (ἀδικεῖσθαι) in ustvarjanjem nepravičnosti (ἀδικεῖν).[20]

14. Prijateljskost (φιλία) stoji med pretiranim prijateljevanjem (πολυφιλία) in odsotnostjo prijateljev (ἀφιλία).[21]

Vsaka izmed teh etičnih vrlin bo nekoliko bolj podrobno razčlenjena v tretji in četrti knjigi *Nikomahove etike*. Dianoetične ali intelektualne vrline pa Aristotel deli na tiste s spoznavno funkcijo (τὸ ἐπιστημονικόν), kamor spadata znanje (ἐπιστήμη) in um (νοῦς), in tiste z razumno funkcijo (τὸ λογιστικόν), kjer sta najpomembnejši spretnost (τέχνη) in razsodnost (φρόνησις). V spisu "Peri aretes" bo nastopala prav slednja, ki jo najdemo večkrat omenjamo tudi na mestu modrosti, *sophia*, ko Platon govori o svojih (kardinalnih) vrlinah. Obe bosta pripisani razumnemu delu duše.

## V

V kakšnem smislu bi moral ali mogel spis "Peri aretes" zanimati tudi sodobno etiško razpravo in ne le filozofe, ki se ukvarjajo z antično tradicijo? Verjetno že zaradi tega, ker gre za eno najodmevnejših del, nekakšno kvintesenco antičnega razumevanja platonske in aristotelske koncepcije vrline. Ne gre pozaabiti, da se je ta katalog poučeval, prenašal in študiral skozi celotno antiko in helenistično obdobje vse do srednjega veka. Natanko antične koncepcije vrline pa so znotraj moralnih razprav prejšnjega, komaj končanega stoletja prišle ponovno do izraza. Etika vrline je v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja pridobila na popularnosti, pridobila številne privržence in postala tako rekoč tretja različica pristopa k moralnim problemom. Poglavitna pristopa, ki sta se ohranila in prevladala ob njem, sta utilitaristični in deontični, kantovski. Skoraj vsi avtorji, ki se ukvarjajo z etiko vrline, priznavajo zavezanost antični moralni teoriji in še zlasti Aristotelovemu delu na tem področju.

Kakšne so razlike med tremi pristopi in v čem je drugačnost prostopa v etiki vrline? Kako vsaka od njih odgovarja na osnovno etično vprašanje: "Kako naj ravnam moralno?" Etika nam mora predstaviti tista moralna načela ali univerzalna pravila, po katerih se moramo ravnati. Deontična moralna teorija s Kantom na če-

[17] 1251a2: *akrisia*, zelo težko prevedljiv pojem. Hutchinson prevaja z "indecisiveness", torej neodločnost, LSJ pa podobnega smisla ne navaja. Alternativni prevod: slaba presoja.

[18] 1251a3: k pojmu *orgilotes prim*. še Aristotelov opis v *Nikomahovi etiki*, 1108a.

[19] 1251a3: *baruthumia* prevajam kot nejevolja, lahko bi še kot nezadovoljnost: podobno sugerira Bailly v svojem Grško-francoskem slovarju (irritation, mecontentement).

[20] *Aponia.* sledim Hutchinsonu in ne Rackhamu, ki ohranja *aponoia*, kar prevaja s "faint-heartedness", Dokler pa isti izraz z "obup(anost)" in "blaznost" (sic!).

[21] *Ameleia*. Dokler prevaja še kot "brezbrižnost" in "nemarnost".

lu postavlja naše moralno ravnanje kot nekaj, kar se dogaja iz dolžnosti (ali se *per negationem* dogaja po prepovedi: "Ne ubijaj", "Ne kradi" ipd.). Utilitaristična moralna teorija vidi moralno držo v zagotavljanju čimvečjega dobrega za čimvečje število ljudi. Etika vrline v nekem pogledu naredi odmik od osnovnega obrazca spraševanja po moralnih načelih, ki naj jim sledimo. Če mi vrlina zagotavlja nekakšno varnost moralnega ravnanja, potem se pač ne sprašujem po zunanjih pravilih in normah ravnanja, temveč po tem, kakšen naj bom, da bom ravnal moralno. "Kako naj ravnam?" zamenjuje dilema "Kakšna oseba naj bom?".

Nasprotnost pristopov uspemo zaostriti, če stvari prikažemo v naslednjih izhodiščih – Aristotelovo osnovno moralno vprašanje bi lahko skrčili v tole obliko: "Kaj dela človeško življenje za dobro?" Kantovo ali Millovo osnovno moralno vprašanje pa je: "Kakšne so naše dolžnosti do soljudi?"

Če se deontična etika osredotoča na človekove dolžnosti v moralni situaciji, pa utilitaristična pozicija, še bolj pa ravno etika vrline, poudarjata človeško odličnost in načine, kako organizirati dobro življenje. Dobro življenje in skrb zanj ponavadi vsebuje takšne teme, kot so ugodja, naša naravnanost do drugih ljudi, intelektualni razvoj in fizično zdravje. Etika vrline je torej po svoje zavezana antičnemu izročilu evdajmonističnega ideala doseganja sreče in se vrača k opisu konkretnega moralnega izkustva posameznika. V nekem smislu reaktualizira aristotelsko moralno pozicijo, ki se sprašuje po tem, kaj konstituira dobro življenje, in ki se sprašuje po tem, kateri obrazci našega ravnanja so tisti, po katerih moramo živeti. Določeni avtorji vidijo etiko vrline orientirano na samega akterja in manj na njegovo ravnanje. Takšno razumevanje nas pripelje do skrčitve etike vrline na etiko značaja. Toda etika značaja je le en aspekt evdajmonistične perspektive, ker razume značaj kot neko notranje mentalno stanje, ki je neodvisno od zunanjih manifestacij.

Etika vrline v nasprotju z "etiko dolžnosti" očitno izhaja iz predpostavk, ki se nahajajo že v platonsko-aristotelski utemeljitvi morale. Vzemimo le en primer: o vrlinah lahko včasih sodimo ne glede na to, kakšna so bila naša dejanja, *tj*. ne glede na moralno ovrednotenje našega obnašanja. Platonov primer iz *Države* je za to dovolj nazoren primer: pravičen je tisti človek, čigar duša je harmonično urejena.[22] Sam ustroj duše nam torej jamči za moralno kvaliteto posameznika. Moralnost se ne dokazuje s tem, da bi pokazali na sposobnost duše, da ravna moralno, temveč z notranjimi preddispozicijami oziroma celo njihovo notranjo strukturiranostjo. Druga značilnost ravno tako istega primera, zanimiva iz perspektive antične utemeljitve etike, je aprioren pripis moralnosti tem vrlinam, ki naše ravnanje vselej naredijo za pravilno. Pravična dejanja so tista, pravi Platon, ki ustvarjajo harmonično stanje duše. Pravilnost našega moralnega ravnanja je torej odvisna od tega, kar je apriorno postavljeno kot vrlina. Na ta način postane morala utemeljena v značaju in neodvisna od pravilnosti naših dejanj, v nekem smislu jih celo pogojuje. Naša moralna naloga zdaj ni več, da bi primarno pazili na moralne situacije in v njih poskušali ravnati moralno, temveč je preprosto, kot pravi Sokrat, ne-

[22] *Eklusis*. Dokler prevaja še kot "onemoglost", "slabost".

kakšna skrb za dušo (ψυχῆς θεραπεία).[23]

Na koncu pa še skromno priznanje glede motivacije kratkega prevoda spisa "Peri aretes": upoštevajoč razmere v slovenskem prostoru *hic et nunc* je prva, glede na razmere razumljena že skorajda kot dolžnost, kakopak spomniti na ta spis in v nekem smislu obuditi razpravo o antični etiki. Prepričati kakšnega bralca še v to, da se na to etiko naslanja dobršen del aktualnih razprav, pa presega začrtani okvir te predstavitve.

## Literatura


Aristotel (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica (prevedel K. Gantar).

Aristotle (1989). *On virtues and vices*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press (prevedel A. Rackham).

Bailly, A. (1950). *Dictionnaire grec-francais*. Pariz: Hachette (več izdaj).

Dokler A. (1915). *Grško-slovenski slovar*. Ljubljana: Knezoškofijski zavod sv. Stanislava.

Hutchinson, D. S. (izd.) (1998). *A Peripatetic Handbook of Virtues and Vices*. Rokopis delovne verzije, marec.

Liddell, Scott & Jones (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Schmidt, E. A. (1965). *Aristotel: Über die Tugend*. Berlin: Akademie-Verlag GmbH.

Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

Teofrast (1971). *Značaji, Mimijambi*. Ljubljana: Mladinska knjiga (prevedla A. Sovre in K. Gantar).


## Izbrana bibliografija o etiki vrline

Odlično bibliografijo na temo je mogoče najti v *The Virtues*, izdajatelja Robert B. Kruschwitz in Robert C. Roberts, Wadsworth, Belmont, California 1987. Sicer pa je vpogled v problematiko na voljo v naslednjih knjigah in člankih:


Baron, M. (1985). "Varieties of Ethics of Virtue". American Philosophical Quarterly, 22 (januar), str. 47-53.

Deigh, J. (1992). *Ethics and Personality: Essays in Moral Psychology*. Chicago:


[23] 1251a25: *me metaschein*, ne udeležiti se. Ponovno gre za infinitiv aorista, ki poudari trajanje in stalnost stanja. Oseba torej na splošno ve, da se je treba ugodjem odreči, vendar na njih vseeno občasno participira – *metechein*, infinitiv prezenta.

University of Chicago Press.

Fleming, A. (1980). “Reviewing the Virtues”. *Ethics*, 90, str. 587-595.

Foot, Ph. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays In Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, str. 1-18.

Kilcullen, J. (1983). “Utilitarianism and Virtue”. *Ethics*, 93 (april), str. 451-466.

Kupperman, J. (1991). *Character*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Montague, Ph. (1992). “Virtue Ethics: A Qualified Success Story”. *American Philosophical Quarterly*, 29 (januar), str. 53-61.

Pence, G. (1984). “Recent Work on the Virtues”. *American Philosophical Quarterly*, 21 (oktober), str. 281-297.

Trianosky, G. (1990). “What Is Virtue Ethics All About?”. *American Philosophical Quarterly*, 27 (oktober), str. 335-344.

White, R. (1991). “Historical Perspectives on the Morality of Virtue”. *The Journal of Value Inquiry*, 25, str. 217-231.

Philippa Foot
*prevedel Božidar Kante*

# VRLINE IN HIBE*

## I

Etiki, ki delujejo znotraj šole analitične filozofije, so presenetljivo dolgo zanemarjali vprašanje vrlin in hib. V skladu s potihem prevladujočim mnenjem naj preučevanje te teme ne bi sodilo k temeljnemu delu v etiki. Ker so si bili v tem edini filozofi kot Hume, Kant, Mill, G. E. Moore, W. D. Ross in H. A. Prichard, iz dela katerih izhaja velik del sodobne moralne filozofije, zanemarjanje nemara sploh ni presenetljivo. Kakorkoli že, stvari so se nedavno spremenile. V nekaj zadnjih desetletjih je temu vprašanju namenilo pozornost več filozofov; najbolj znana med njimi sta G. H. von Wright in Peter Geach. Von Wright je vrlinam posvetil celo – sploh ne površno – poglavje svoje knjige *The Varieties of Goodness*[1], ki je bila objavljena leta 1963, knjiga P. Geacha *The Virtues*[2] pa je izšla leta 1977. Medtem so o tej temi izšli številni zanimivi članki v revijah.

Navzlic tem sodobnim delom pa je pri obravnavanju vrlin in hib nemara najbolje seči nazaj do Aristotela in Akvinskega. Platon se mi je zdel manj koristen, saj v njegovem delu posamezne vrline in hibe niso tako jasno ali dosledno razločene. Vsekakor pa je gotovo, da najdemo najbolj sistematično razlago pri Aristotelu in v mešanici aristotelske in krščanske filozofije pri svetem Tomažu. Akvinski je na splošno – včasih celo heroično – sledil Aristotelu povsod tam, kjer je Aristotel imel svoje mnenje, kjer ima sam lastno mnenje, kot v primeru nauka o teoloških vrlinah, upanju in milosti, ter teocentričnega nauka o sreči, pa še vedno uporablja aristotelski okvir, kjer je to le mogoče: kot na primer tam, ko govori o sreči kot o končnem človekovem cilju. V etiki Akvinskega kajpada najdemo različne poudarke in nove prvine: stvari pogosto razdeluje veliko podrobneje, kot je to storil Aristotel, od njega pa se je mogoče naučiti veliko tistega, kar v Aristotelu manjka. Po mojem mnenju je *Summa Theologica* eden najboljših virov za moralno filozofijo; še več, mislim, da so etični spisi svetega Tomaža ravno tako koristni za ateista kot za vernika katoliške ali kake druge krščanske vere.

---

** Prevod je narejen po Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Blackwell, Oxford 1978, str. 1-18. – op. prev.

[1] G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (London, 1963).

[2] Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge, 1977).

Obstaja pa seveda neka manjša ovira, ki jo je treba preskočiti, ko se pri izgradnji teorije vrlin zatečemo po pomoč k Aristotelu in Akvinskemu, in sicer neujemanje med njuno in našo lastno terminologijo. Ko namreč govorimo o vrlinah, ne jemljemo za predmet vsega, kar je Aristotel imenoval *arete*, Akvinski pa *virtus*, in posledično tudi ne vsega, kar so tako poimenovali prevajalci njunih del. "Vrline" nam pomenijo moralne vrline, medtem ko se *arete* in *virtus* nanašajo tudi na veščine in celo na odličnosti spekulativnega uma, katerega področje je prej teorija kot praksa. Da bi bile stvari še bolj zapletene, naletimo pri prevodih iz grščine in latinščine na nekatere dispozicije, ki se imenujejo vrline, pa čeprav se razred vrlin, ki jih Aristotel imenuje *aretai ethikai*, Akvinski pa *virtutes morales*, ne ujema povsem z našim razredom moralnih vrlin. Za nas obstajajo štiri glavne moralne vrline: hrabrost, umerjenost, modrost in pravičnost. Toda Aristotel in Akvinski imenujeta le tri od teh vrlin moralne vrline; praktično modrost (Aristotelova *phronesis* in Akvinčeva *prudentia*) razvrščata med intelektualne vrline, čeravno opozarjata na tesno povezanost med praktično modrostjo in tistim, kar imenujeta moralne vrline. Včasih celo uporabljata *arete* in *virtus* zelo podobno, kakor mi uporabljamo "vrlino".

K Aristotelu in Akvinskemu se bom še vrnila, pravzaprav se bom nanju v tem članku kar pogosto sklicevala. Vendar pa naj za začetek navržem nekaj domnevno fragmentarnih opazk o pojmu moralne vrline, kakor jo razumemo danes.

Najprej, zdi se jasno, da so vrline na splošno dobrodejne. Človeškim bitjem se ne more dobro goditi brez njih. Nikomur se ne more dobro goditi, če nima hrabrosti in določene mere umerjenosti in modrosti, medtem ko so skupnosti, v katerih ni pravičnosti in dobrodelnosti, kvečjemu kraji bednega življenja, kot lepo kažeta primera, denimo, Rusije pod stalinističnim terorjem ali Sicilije pod mafijo. Zdaj pa se velja vprašati, kdo ima korist od vrlin, ali krepostnež ali pa tisti, ki ima opravka z njim? V primeru nekaterih vrlin se zdi odgovor jasen. Od hrabrosti, umerjenosti in modrosti imajo korist tako osebe s temi dispozicijami kot tudi drugi ljudje, moralne slabosti, kot so napuh, nečimrnost, posvetnost in pohlep pa škodijo tako njihovim imetnikom kot tudi drugim ljudem, čeravno nemara zlasti prvim. Toda kako je z vrlinama dobrodelnosti in pravičnosti? Ti dve neposredno zadevata blaginjo drugih in to, kar jim dolgujemo. Ker pa lahko vsaka od njiju od krepostnega človeka zahteva, da naj žrtvuje lasten interes, se lahko obe zdita škodljivi za svojega imetnika in koristni za druge. Ali to drži ali ne, je seveda predmet spora že vse od Platonovih časov ali celo še od prej. Razumno je domnevati, da se bo vsakdo v celoti gledano odrezal bolje, če bo dobrodelen in pravičen, to pa še ne pomeni, da se ne more zgoditi, da bo v določenih razmerah prisiljen žrtvovati vse za dobrodelnost ali pravičnost.

To pa ni edina težava v odnosu med vrlino in človekovim dobrim. Drugo nadvse težavno vprašanje zadeva odnos med pravičnostjo in splošnim dobrim. Pravičnost v širokem smislu, kakor je razumljena v razpravah o glavnih vrlinah in v tem

članku, ima opraviti s tem, do česar ima kdo pravico – s tem, kar mu dolgujemo v obliki nevmešavanja in pozitivnih storitev –, pravice pa so lahko pri zasledovanju splošnega dobrega v napoto. Tako se vsaj zdi avtorjem, ki zavračajo utilitaristične nauke. Omenjenega spora tu seveda ne bom razrešila, zato pa bom pravičnost obravnavala kot vrlino, ki je neodvisna od dobrodelnosti in zarisuje možno mejo temu, kar smemo storiti v njenem imenu.

Recimo torej, potem ko smo pustili nerešene probleme za seboj, da so vrline na splošno dobrodejne značilnosti, ki jih človeška bitja dejansko potrebujejo zaradi samih sebe in zaradi svojih tovarišev. S tem se kajpada nismo preveč približali definiciji vrline, saj obstajajo še mnoge druge človekove kvalitete, ki utegnejo biti podobno dobrodejne, denimo telesne značilnosti, kot sta zdravje in fizična moč, in pa mentalne sposobnosti spomina in koncentracije. Kaj je tisto, se velja vprašati, kar razlikuje vrline od takih stvari?

V prvem približku odgovora utegnemo reči, da je – medtem ko sta zdravje in moč odličnosti telesa, spomin in koncentracija pa odličnosti duha – volja tista, ki je dobra pri krepostnem človeku. Toda ta predlog je vreden le toliko kot pojasnitev, ki mu bo sledila. Kaj mislimo, ko rečemo, da sodi vrlina k volji?

Najprej lahko opazimo, da sodimo o človekovih moralnih dispozicijah na podlagi njegovih namer. Če stori nekaj nenamerno, je to dejanje za našo oceno vrline običajno nepomembno. To tezo je treba seveda prikrojiti, saj včasih o pomanjkanju vrline pričajo bolj pomanjkljivosti v izvedbi kot v nameri. To bo res, denimo, v primeru, ko ena oseba drugi škodi, ne da bi se tega zavedala, hkrati pa je sama kriva za svojo nevednost. V takih primerih bomo včasih odkrili vir nevednosti v nečem, kar ta oseba je ali ni storila v preteklosti. Dobrodelnost zahteva, da poskrbimo za to, da bi ugotovili, kako bi lahko pomagali tam, kjer bomo verjetno morali pomagati, zato je, denimo, z njo nezdružljivo, da se nam ne posreči ugotoviti, kdaj bi morali nuditi osnovno prvo pomoč. V zanimivi skupini primerov, za katere se zdi, da bo presoja o človekovih vrlinah v njih spet bolj odvisna od izvedbe kot pa od namere, pa sodbe ni mogoče preusmeriti na prejšnje namere. Včasih namreč komu uspe tam, kjer drugemu spodleti, ne toliko zaradi neke posebne razlike v njunem preteklem ravnanju kot zato, ker je njegovo srce drugje, dispozicija srca pa je del vrline.

Torej se zdi kar prav, če krivimo za moralni neuspeh nekatere globoko prestrašene in oslabljene ljudi, ki iskreno pravijo, da hočejo biti v pomoč, po drugi strani pa najdemo vrlino *par excellence* pri nekom, ki je voljan in sposoben delati dobro. John Hersey v svoji knjigi *A Single Pebble* opisuje takega človeka, ko pripoveduje zgodbo o reševanju iz deroče reke:

> "Moje občudovanje je najprej zbudil čudovito bliskovit odziv glavnega zasledovalca, njegova hipna zaskrbljenost, ko je zaslišal krik bolečine, in pa kako je kot iz zraka pričaral to, kar je bilo videti kot edina rešitev za ranje-

> nega dečka. Vendar pa je bilo v njegovem odzivu še nekaj več. Njegovo dejanje, ki ga ni mogel premleti v duhu, je izpričevalo globoko, nagonsko ljubezen do življenja, sočutje, optimizem, in to me je spravilo v dobro voljo ...”

Kar ta odlomek predlaga, je, da lahko presojamo o človekovi vrlini tako po njegovih najglobljih željah kot po njegovih namerah, to pa se lepo ujema z našo zamislijo, da se vrlina, kakršna je, denimo, velikodušnost, kaže tako v drži kot v dejanjih. Zadovoljstvo spričo sreče drugih je, tako mislimo, znamenje velikodušnega duha, majhne reakcije zadovoljstva in nezadovoljstva pa pogosto najzanesljivejše znamenje človekove moralne dispozicije.

Nič od tega ne kaže, da bi bilo narobe v vrlinah videti nekaj, kar sodi k volji. Kar v resnici kaže, je, da velja “voljo” tu razumeti v njenem najširšem smislu, ki zaobsega tako tisto, kar je žaželeno, kot ono, za čemer si prizadevamo.

Drugačen niz premislekov, premislekov v zvezi z vrlino modrosti, pa nas bo prisilil, da se odrečemo vsaki preprosti trditvi o odnosu med vrlino in voljo. Aristotel, kot rečeno, je uvrstil praktično modrost med intelektualne vrline, in medtem ko naša *modrost* ni povsem istovetna s *phronesis* ali *prudentia*, se utegne tudi zanjo zdeti, da sodi prej k intelektu kot k volji. Ali ni modrost povezana z vednostjo, in kako je lahko vednost stvar namere ali želje? Odgovor je, da ni, tako da imamo dober razlog, da o modrosti razmišljamo kot o intelektualni vrlini. Po drugi strani pa je modrost na poseben način povezana z voljo, saj se z njo ujema v več kot eni točki.

Da bi sestavili to precej zapleteno sliko, si moramo za trenutek oddahniti in se vprašati, kaj je tisto, kar mi sami razumemo pod modrostjo: kaj moder človek ve in kaj počne. Modrost, kakor jo vidim jaz, ima dva dela: moder človek pozna sredstva za doseganje določenih dobrih ciljev in ve, koliko so posamezni cilji vredni. Modrost je v prvem delu sorazmerno lahko razumljiva. Zdi se, da obstajajo določeni cilji, ki bolj kot v posamezne veščine, kakršni sta, denimo, medicina ali gradnja čolnov, sodijo v človekovo življenje nasploh, cilji, ki imajo opraviti s takimi stvarmi, kot so prijateljstvo, poroka, vzgajanje otrok ali izbira načina življenja. Prav tako se zdi, da vednost o tem, kako dobro početi te stvari, nekateri ljudje imajo, drugi pa ne. Tiste, ki to vednost imajo, imenujemo modre, medtem ko za one, ki jim ta manjka, pravimo, da nimajo modrosti. Modrost velja torej, pri tem sta vztrajala že Aristotel in Akvinski, postaviti nasproti pametnosti, kajti medtem ko je pametnost sposobnost, da se lotimo pravih korakov do kateregakoli cilja, se modrost nanaša zgolj na dobre cilje in zadeva človekovo življenje nasploh, manj pa cilje posameznih veščin.

K temu bi veljalo dodati, da k modrosti sodi le tisti del vednosti, ki je v dosegu vsakega običajnega odraslega človeškega bitja: vednost, ki jo lahko pridobi zgolj pameten človek ali nekdo, ki ima dostop do posebnega urjenja, ne šteje kot del

modrosti in ne bi štela kot tak, tudi če bi jo lahko uporabili za doseganje ciljev, za katero nam rabi tudi modrost. Zato je povsem napačno trditi, da modrost ne more biti moralna vrlina, ker da mora biti vrlina v dosegu vsakogar, ki si jo dejansko želi, nekateri ljudje pa so preveč neumni, da bi se kdaj koli otresli nevednosti celo glede najbolj temeljnih zadev človekovega življenja. Nekateri ljudje so modri, ne da bi bili sploh pametni ali dobro informirani: sprejemajo dobre odločitve in vedo, kot pravimo, "kako se stvarem streže".

Skratka, modrost je – v tistem, kar imenujemo njen prvi del – povezana z voljo na naslednje načine. Začnimo s tem, da predpostavlja dobre cilje: človek, ki je moder, ne le da ve, *kako* delati dobre stvari, denimo skrbeti za svoje otroke ali nuditi oporo osebi v težavah, temveč si jih mora tudi želeti storiti. V tem primeru pa je modrost, kolikor sestoji iz vednosti, ki si jo lahko vsakdo pridobi v teku običajnega življenja, na voljo vsakomur, ki si jo dejansko želi. Ali, kot pravi Akvinski, modrost sodi "k moči pod vodstvom volje".[3]

Drugi del modrosti, ki ima opraviti z vrednotami, je veliko težje opisati. Ideje, ki jih najdemo tu, so nenavadno zmuzljive, denimo misel, da so nekatera prizadevanja vredna več od drugih, ali pa misel, da so nekatere stvari v človekovem življenju trivialne, druge pa pomembne. Ker pa je smiselno reči, da zapravi večina ljudi pretežen del svojih življenj za vneto zasledovanje ciljev, ki so trivialni in nepomembni, pomembnega in trivialnega ne moremo opredeliti s pomočjo količine pozornosti, ki jo povprečen človek namenja različnim stvarem. Sama nisem še nikoli videla ali se bila zmožna domisliti resnične razlage tega pojava; in trdno sem prepričana, da bomo morali na popolno razlago modrosti in nekaterih drugih vrlin in hib počakati vse dotlej, dokler ta vrzel ne bo izpolnjena. Kar lahko opazimo, je, da je ena od stvari, ki jih moder človek ve, nespameten pa ne, da nas stvari, kot so družbeni položaj, bogastvo in dober sloves, stanejo preveč zdravja, prijateljstev ali družinskih vezi. Torej lahko rečemo, da se človek brez modrosti oklepa "napačnih vrednot" in da so hibe kot nečimrnost, posvetnost in pohlep na poseben način nezdružljive z modrostjo. Te hibe vedno vsebujejo neko zmotno sodbo, tako na primer nečimrn človek pripisuje občudovanju večji pomen, kot mu v resnici gre, medtem ko bo za posvetnega človeka dobro življenje polno bogastva in moči. Če privzamemo Aristotelovo razločevanje med človekom s šibko voljo (*akrates*), ki sledi zadovoljstvu, čeravno nekako ve, da tega ne bi smel početi, in razuzdanim človekom (*akolastos*), za katerega je življenje užitkov dobro življenje[4], lahko rečemo, da niso tovrstne moralne hibe nikoli povsem posledica "šibkosti volje". Res je, da človek lahko kritizira samega sebe zaradi lastne posvetnosti ali nečimrnosti ali ljubezni do denarja, a v tem primeru bodo predmet njegove kritike njegove lastne vrednote.

Modrost je treba v tem drugem delu torej delno opisati kot obliko razumevanja in

[3] Akvinski, *Summa Theologica*, 1a2ae Q.56 a.3.
[4] Aristotel, *Nikomahova etika*, še posebej 7. knjiga.

celo presoje, ker pa ima opraviti s človekovo predanostjo, opredeljuje tudi njegovo voljo.

Misel, da vrline sodijo k volji in da jih to pomaga razločiti od takih stvari, kot sta telesna moč ali intelektualna zmožnost, je torej preživela preizkus z vrlino modrosti, čeravno v precej zapleteni in nekoliko oslabljeni obliki. Ta misel se bo izkazala za koristno, če se obrnemo k drugemu pomembnemu razlikovanju, brez katerega ne gre, namreč razlikovanju med vrlinami in drugimi praktičnimi odličnostmi, kot so veščine in spretnosti.

Aristotela včasih obtožujejo – denimo von Wright –, da ni uvidel, kako različne so vrline od veščin ali spretnosti;[5] vendar dejansko najdemo – med mnogimi stvarmi, ki jih Aristotel in Akvinski povesta o tej razliki – pripombo, za katero se zdi, da sega v samo jedro problema. V primeru veščin in spretnosti, pravita, je hotena napaka bolj zaželena od nehotene, medtem ko je v primeru vrlin (tistega, kar imenujemo vrline) ravno obratno.[6] Zadnji del teze je v resnici precej težko tolmačiti, ker ni jasno, kaj mislita z nehoteno sprijenostjo. A tudi če to pustimo ob strani, imamo še vedno na voljo vse, kar je potrebno za razlikovanje veščin ali spretnosti od vrlin. Če, na primer, pomislimo na nekoga, ki hote naredi napako pri črkovanju (medtem ko piše po tabli z namenom, da bi pojasnil to posebno ugotovitev), vidimo, da to v ničemer ne okrni njegove veščine črkovalca: S "To sem storil hote" tovrstno obtožbo zlahka zavrne. Kar lahko na podlagi tega rečemo, ne da bi zato zašli v težave, je, da podobne obtožbe v primeru domnevnega pomanjkanja vrline ne moremo zavrniti na enak način. Če človek deluje nepravično, ali nedobrodelno, ali na strahopeten, ali na neumerjen način, ga "To sem storil hote" ne more v nobenem tolmačenju oprostiti krivde. Tako lahko rečemo, da vrlina ni – kot to velja za spretnost ali veščino – zgolj zmožnost: pritegniti mora tudi voljo.

## II

Zdaj se bom posvetila drugi tezi o vrlinah, ki bi jo lahko izrazila, rekoč, da so vrline *korektivne*, saj vsaka stoji na točki, kjer obstaja nekakšna skušnjava, ki se ji velja upreti, ali pomanjkanje motivacije, ki jo velja nadoknaditi. Kakor pravi Aristotel, vrline so povezane s tem, kar je za ljudi težavno, in ugotovila bi rada, v kakšnem smislu je to res, potem pa se v luči tega, kar je bilo rečeno, lotila obravnave problema v Kantovi moralni filozofiji.

Najprej razmislimo o hrabrosti in umerjenosti. Aristotel in Akvinski sta ti dve vrlini postavila nasproti pravičnosti v naslednjem: pravičnost zadeva dejanja, hrabrost in umerjenost pa strasti.[7] S tem sta po vsemu sodeč hotela reči, da medtem ko se hraber človek ne boji nezmerno in umerjenega človeka ne muči nezmerna

[5] Von Wright, *The Varieties of Goodness*, 8. poglavje.

[6] Aristotel, *Nikomahova etika*, 1140b 22-25; Akvinski, *Summa Theologica*, 1a2ae Q.57 a.4.

[7] Aristotel, *Nikomahova etika*, 1106b 15 in 1129a 4. – Ta dva odlomka imata te implikacije, vendar pa je Akvinski v *Summa Theologica*, 1a2ae Q. 60 a.2, eksplicitnejši.

sla po ugodju, pa ideja pravičnosti ne vsebuje ustrezne zahteve po zmernosti v strasteh. To posebno razlago hrabrosti in umerjenosti je mogoče spodbijati rekoč, da človekovo hrabrost merimo z njegovimi dejanji in ne z nečim tako nenadzorljivim, kot je strah; in podobno, da za umerjenega človeka, ki mora tu in tam zavrniti užitke, velja, da mu jih ni treba *želeti* nič manj kot neumerjenemu človeku. Kakorkoli že (in o tem bomo več rekli kasneje), očitno je, da imata hrabrost in umerjenost opraviti s posebnimi izvori dejanja, s čimer pravičnost sploh ni povezana. Domala vsaka želja lahko človeka vodi k nepravičnim dejanjem, celo če ne izključimo niti želje, da bi pomagali prijatelju ali rešili življenje, medtem ko mora strahopetno dejanje vzbuditi strah ali želja po varnosti, dejanje neumerjenosti pa želja po uživanju, nemara celo želja po posebni vrsti užitkov, kamor sodijo užitki jedače in pijače ter užitki spolnosti. Če se zdaj spet vrnemo nazaj k ideji vrlin kot korektivov, lahko rečemo, da sta hrabrost in umerjenost vrlini samo zato, ker strah in želja po užitku delujeta kot skušnjavi. Pogosto je tako, da želimo zbežati ne le v primeru, ko je to pravilna odločitev, temveč tudi tedaj, ko bi morali trdno vztrajati. In užitka si ne želimo le v primeru, ko bi ga morali iskati, ampak tudi, ko ga ne bi smeli. Če bi bila človekova narava drugačna, ne bi bilo potrebe po korektivnih dispozicijah v nobenem od navedenih primerov, saj bi bila strah in užitek dobra vodnika za ravnanje v celotnem življenju. Tako Akvinski pravi o strasteh naslednje:

> "Lahko nas spodbudijo k nečemu, kar nasprotuje razumu, in zato potrebujemo nekakšno uzdo, ki jo imenujemo *umerjenost*. Ali pa nas zavoljo strahu pred nevarnostjo ali stiske odvrnejo od delovanja, ki ga narekuje razum. Takrat mora biti oseba neomajna in ne sme zbežati pred tistim, kar je prav; to pa imenujemo *hrabrost*."[8]

Kar velja za hrabrost in umerjenost, velja tudi za mnoge druge vrline: marljivost, denimo, je vrlina zgolj zato, ker je lenoba skušnjava; skromnost zato, ker so ljudje nagnjeni k temu, da o sebi sodijo predobro. Upanje je vrlina zato, ker je tudi obup skušnjava; lahko da nihče ne bi tarnal, kako je vse izgubljeno, dokler se ne bi na lastne oči prepričal, da je tako; in tedaj upanje ne bi bilo vrlina.

Vrlini, kot sta pravičnost in dobrodelnost, se v tem oziru nekoliko razlikujeta, ker jima ne ustreza nobena posamezna želja ali stremljenje, ki bi ju bilo treba nadzirati, temveč prej pomanjkanje motivacije; in ravno za njen dvig morata poskrbeti. Če bi bili ljudje blaginji drugih predani v enaki meri kot svoji lastni, potem dobrodelnost ne bi bila nič bolj splošna vrlina, kot je splošna vrlina ljubezen do samega sebe. In če bi ljudje skrbeli za pravice drugih v taki meri, kot skrbijo za svoje lastne, bi bila vrlina pravičnosti zaradi nadzora odveč, pravila, ki uravnavajo stvari, kot so pogodbe in obljube, pa bi bilo dovolj obelodaniti, podobno kot pravila igre, ki jo je vsakdo željan igrati.

[8] Akvinski, *Summa Theologica*, 1a 2ae Q.61 a.3.

V skladu s takim pojmovanjem vrlin in hib je vse odvisno od tega, kakšna je človekova narava, tradicionalen katalog z dvema vrstama dispozicij pa postane lahko razumljiv. Navzlic temu pa je lahko zgrešeno; vsak, kdor sprejema tezo, ki jo predlagam, se ima pravico vprašati, kje naj bi se pravzaprav nahajale skušnjave in pomanjkljivosti, ki so potrebne popravka. Prav mogoče je namreč, da teorija o človeški naravi, na katero se opira tradicionalni seznam vrlin in hib, preveč poudarja hedonistične in čutne impulze in ne upošteva v zadostni meri manj neposrednih nagnjenj, kot je želja biti prevaran in nezadovoljen, ali odpor do sprejemanja dobrin, ki nam jih ponuja življenje.

Zdaj bi moralo biti jasno, zakaj sem rekla, da je treba na vrline gledati kot na korektive, pokazati pa bi se moral tudi del tega, kar imamo v mislih, ko pravimo, da se vrline tičejo stvari, ki so za ljudi težavne. Nadaljnja uporaba te ideje pa je sporna in nas sama po sebi postavi pred naslednjo težavo: da smo nagnjeni k sprejetju sodbe, da težje ko človek krepostno ravna, več vrline kaže njegovo dobro ravnanje, to sodbo pa hkrati zavračamo. Po eni strani je namreč tam, kjer je še posebej težko delovati krepostno, potrebno veliko vrline, po drugi strani pa bi lahko dokazovali, da težave s krepostnim delovanjem nakazujejo, da agent ni popolnoma kreposten: po Aristotelu je uživanje v krepostnem dejanju znak resnične vrline, samoobvladovanje nekoga, ki se mu zdi vrlina težavna, pa zgolj druga najboljša možnost. Kako se torej odločiti v tem konfliktu? Kdo kaže največ hrabrosti: ta, ki želi zbežati, pa tega ne stori, ali tisti, ki si sploh ne želi zbežati? Kdo kaže največ dobrodelnosti: tisti, ki se mu zdi lahko narediti dobro drugih za svoj cilj, ali oni, ki se mu zdi to težko?

Gotovo je vsaj to, da nas misel, da so vrline korektivne, ne sili k relativiziranju vrlin glede na težave, s katerimi se soočajo posamezni ljudje. Ker imajo ljudje na splošno težave s spoprijemanjem z velikim nevarnostmi in zli, pa tudi z majhnimi, lahko imamo za hrabre tistih nekaj ljudi, ki – čeprav niso ne slepi in ne ravnodušni – ostanejo neustrašni celo v grozljivih okoliščinah. In kadar je kdo po naravi dobrodelen ali blag, je to vsaj del vrline, ki jo ima. Če naravna vrlina ne more veljati za vso vrlino, potem zato, ker bi bili lahko dispoziciji za blagost ali neustrašnost brez pravičnosti in modrosti katastrofalni, ter zato, ker se je treba teh vrlin naučiti, ne pa morda, ker bi se dalo naravno vrlino prelahko pridobiti. Dokazovala sem, da je v vrlinah mogoče videti korektive v razmerju do človeške narave nasploh, in ne, da bi morala biti z vsako vrlino povezane težave vsakogar in vseh ljudi.

Navzlic temu se mnogi nagibajo k stališču, da bi morala moralna pohvala veljati moralnim prizadevanjem in da kaže akterja tem manj moralno občudovati za storjena dobra dejanja, kolikor lažje se mu je zdelo biti kreposten. Dilemo je mogoče razrešiti šele, ko bomo prenehali o težavah, ki stojijo na poti krepostnemu ravnanju, govoriti, kakor da bi šlo za eno samo vrsto le-teh. Dejstvo je, da nekatere vrste težav dejansko nudijo priložnost za več vrline, medtem ko druge bolj opozar-

jajo na to, da je vrlina nepopolna.

Za ponazoritev te misli bom najprej obravnavala primer poštenega dejanja. Zamislimo si, da ima oseba priložnost krasti v okoliščinah, ko kraja moralno ni dovoljena, a se tega vzdrži. Zdaj pa si zastavimo naše staro vprašanje. Nekdo se težko vzdrži kraje, kdo drug pa ne: kdo kaže večjo vrlino v moralno zglednem ravnanju? V tem primeru ni težko videti, da je vsa razlika v tem, ali težava izvira iz okoliščin, kot, denimo, da je nekdo reven ali da je malo verjetno, da bo njegova kraja odkrita, ali pa iz nečesa, kar pripada njegovemu značaju. Dejstvo, da človeka daje *skušnjava*, da bi kradel, pove nekaj o njem, kar kaže določeno pomanjkanje poštenosti: za popolnoma poštenega človeka pravimo, da mu "nikoli ni prišlo na misel", kar pomeni, da kraja zanj nikoli ni bila realna možnost. Hkrati pa je zaradi dejstva, da je reven, priložnost bolj *vabljiva*, tovrstne težave pa prispevajo, da je pošteno dejanje še krepostnejše.

Podoben razloček je mogoče narediti med različnimi ovirami, ki so napoti dobrodelnemu dejanju. Nekatere okoliščine, na primer dejstvo, da je potrebna velika žrtev ali pa da je oseba, ki ji je treba pomagati, naš tekmec, so dobra priložnost za resno preverjanje dobrodelnosti. In vendar v tovrstnih okoliščinah več dobrodelnosti kaže človek, ki daje zlahka, kot pa tisti, ki se le stežka pripravi do tega. Dobrodelnost je vrlina vdanosti, sočutje do drugih, ki nam olajša nudenje pomoči, pa je sestavni del same vrline.

To so precej preprosti primeri, vendar zato še ne predpostavljam, da je vselej enostavno reči, kje velja potegniti ustrezno razmejitev. Kaj bi, na primer, veljalo reči o čustvu strahu kot oviri za delovanje? Kdo je bolj hraber, tisti, ki se bolj boji in kljub temu deluje, ali pa ta, ki je razmeroma neustrašen? Pri tem je treba upoštevati več stvari. Prvič, zdi se, da čustvo strahu ni nujni pogoj za izkazovanje hrabrosti; kdor zre v oči velikemu zlu, kot sta smrt ali poškodba, lahko izkaže hrabrost, čeravno se ne trese. Po drugi strani pa lahko priložnost za hrabrost ponudi celo iracionalni strah: če kdo boleha za klavstrofobijo ali vrtoglavico, utegnejo dejanja, ki za druge sploh ne bi bila hrabra, od njega zahtevati hrabrost. S tega vidika vsi strahovi torej ne bodo sodili prej k okoliščinam kot k značaju. Medtem ko na klavstrofobijo ali vrtoglavico ne gledamo kot na značilnost značaja, pa bi splošna bojazljivost to utegnila biti. Čeravno torej patološki strahovi niso rezultat naših izbir in vrednot, nekateri strahovi so taki. Kot dokaz o pomanjkanju hrabrosti štejejo vsi tisti strahovi, za katere mislimo, da jih moramo premagati; med njimi pa tvorijo poseben razred strahovi, v katerih se zrcali spoznanje, da je varnost precenjena.

Navzlic tovrstnim problemom, ki jih gotovo nisem v celoti razrešila, pa nam bosta tako razloček med različnimi vrstami ovir na poti h krepostnemu ravnanju kot splošna ideja, da so vrline korektivi, koristila pri iskanju rešitve za težavo, ki pesti Kantovo moralno filozofijo in ki je tesno povezana z vprašanji, o katerih smo raz-

pravljali v prejšnjih odstavkih. Kant se je v odlomku iz prvega razdelka *Utemeljitve k metafiziki nravi*, kot je znano, zapletel v vozel pri poskusu opredelitve tistih dejanj, ki imajo, kot pravi, "pozitivno moralno vrednost". Ko dokazuje, da imajo to vrednost zgolj dejanja, storjena iz čuta dolžnosti, primerja filantropa, ki "uživa, ko okrog sebe trosi srečo", z osebo, ki deluje iz spoštovanja dolžnosti, in pravi, da dejanja slednjega imajo moralno vrednost, dejanja prvega pa ne. Kantu so se zaradi tega nenavadnega nauka posmehovali, in res se zdi, da je nekaj narobe z njim, a dokler sami bolje ne pojasnimo ideje, s katero se ukvarja Kant, je posmeh nemara neumesten. Konec koncev se zdi, da ima prav, ko pravi, da so nekatera dejanja v skladu z dolžnostjo in da jih dolžnost celo zahteva, pa si kljub temu ne zaslužijo moralne hvale, kot denimo početje poštenega trgovca, ki trguje pošteno v razmerah, ko je to v njegovem interesu.

Prav tovrstni primeri so Kanta napeljali k temu čudnemu sklepu. V razpravi o dejanjih samoohranitve pa navede še nek drug primer: ta dejanja – običajno brez sleherne pozitivne moralne vrednosti – utegnejo tako vrednost imeti, pravi, če človek ohrani svoje življenje ne iz nagnjenja, temveč brez nagnjenja in iz čuta dolžnosti. Ali ni res, da dejanja samoohranitve običajno nimajo nobene moralne vrednosti, da pa jo včasih utegnejo imeti, in kako mi sami pojasnjujemo to dejstvo?

Vsakomur, ki se te teme loteva, izhajajoč iz premisleka o vrlinah, se rešitev brez oklevanja ponuja kar sama od sebe. Nekatera dejanja so v skladu z vrlino, ne da bi za svojo izvršitev zahtevala vrlino, medtem ko so druga hkrati v skladu z vrlino in pa taka, da kažejo na njeno imetje. Tako je Kantov trgovec deloval pošteno v razmerah, ko vrlina poštenosti ni nujna za pošteno trgovanje, in prav to je razlog, da njegovo dejanje ni imelo "pozitivne moralne vrednosti". Podobno velja, da skrb za lastno življenje, ki jo običajno kažemo, ko v povsem navadnem jutru pojemo svoj zajtrk in se na cesti izogibamo avtomobilom, ni nekaj, kar bi zahtevalo tako ali drugačno vrlino. Kot že rečeno, ljubezen do samega sebe ni splošna vrlina, kot sta, denimo, splošni vrlini dobrohotnost ali dobrodelnost, zakaj ljudje so na splošno dovolj privrženi svoji lastni blaginji. Kljub temu pa utegnemo v posebnih okoliščinah za ohranitev svojega življenja potrebovati vrline, kot so umerjenost, hrabrost, trdnost in upanje. Ali gre za okoliščine, v katerih smo dolžni ohraniti svoje lastno življenje? Včasih bo res tako, namreč kadar bi nas moralo od samouničenja odvrniti spoznanje, da to dolgujemo nekomu drugemu, in takrat utegnemo ravnati tako iz čuta dolžnosti. Vendar pa niso vsi primeri, v katerih dejanja samoohranitve kažejo vrlino, podobni temu. Človek lahko namreč izkazuje vsako od pravkar naštetih vrlin celo v primeru, ko sploh ne bo škodil drugim ljudem, če se bo ubil ali če mu bo spodletelo ohraniti svoje življenje. To tudi pojasnuje, zakaj utegne obstajati moralni vidik samomora, ki je neodvisen od tega, ali s samomorom naredimo škodo drugim ljudem ali ne. Ne da je samomor "vselej napačen", karkoli že to pomeni, temveč je samomor *včasih* v nasprotju z vrlinami,

kakršni sta hrabrost in upanje.

Vrnimo se zdaj h Kantovemu filantropu z mislijo, da imajo moralno vrednost tista dejanja, ki so v skladu z vrlino in ki obenem kažejo vrlino. Naenkrat vidimo, da so Kantove težave odpravljene, srečen filantrop pa je znova postavljen v položaj, ki mu gre. Kajti dobrodelnost je, kot smo rekli, vrlina tako vdanosti kot dejanja, sočutje, ki nam lajša dobrodelno delovanje, pa je del vrline. Človeka, ki deluje dobrodelno iz čuta dolžnosti, ne kaže podcenjevati, kljub temu pa je filantropist ta, ki najbolj izkazuje vrlino, in torej ta, ki mu pripada največja moralna vrednost. Določena podrobnost Kantove predstavitve primera vestnega filantropa pa bi lahko nagnila tehtnico na drugo stran. Kar v resnici pravi, je, da ni ta človek čutil nobenega sočutja in da ni užival v blaginji drugih, zato ker "je njegov duh zameglila globoka zaskrbljenost za njega samega", to pa so take okoliščine, ki povečujejo vrlino, potrebno za dobro delovanje.

## III

Zgoraj sem dejanje s "pozitivno moralno vrednostjo" ali – kot bi lahko rekli – pozitivno dobro dejanje opredelila kot dejanje, ki je skladno z vrlino, se pravi, da ni v nasprotju z nobeno vrlino, poleg tega pa je vrlina potrebna za njegovo izvršitev. Doslej nisem ničesar rekla o primeru, ki ga ta formula izključuje, ko se namreč zdi, da je določeno dejanje, ki izkazuje eno vrlino, navzlic temu v nasprotju z drugo. S tem zadnjim opisom ne mislim na dve vrlini s tekmujočimi zahtevami, kakor če bi tisto, kar zahteva pravičnost, lahko navzlic temu zahtevala tudi dobrodelnost, ali na kaj podobnega, temveč prej na možnost, da bi se vrline, kot so hrabrost ali umerjenost ali marljivost, ki premagujejo posebno skušnjavo, lahko izkazovale v nespametnih ali podlih dejanjih. Je to nekaj, kar bi morali dopustiti, ali pa se lahko te vrline izkazujejo zgolj v dobrih ali neškodljivih dejanjih? Akvinski je v svoji definiciji vrline zapisal, da lahko vrline proizvedejo samo dobra dejanja in da so dispozicije, "ki jih nihče ne more uporabiti za nekaj slabega"[9], razen kadar jih obravnavamo kot predmete, kot v primeru, ko so predmet sovraštva ali napuha. Dandanes prevladuje drugačno mnenje. Večina avtorjev – edina izjema je Peter Geach – ne vidi nič spornega v stališču, da se lahko vrline včasih izkazujejo tudi v slabih dejanjih. Von Wright, denimo, govori o hrabrosti podleža, kot da bi bila to povsem neproblematična ideja, in večina ljudi sprejema kot nekaj samoumevnega, da lahko vrlini hrabrosti in umerjenosti pomagata slabemu človeku pri njegovih zlih dejanjih. Podobno se domneva, da dobrodelnost lahko vodi k slabemu ravnanju, kadar denimo nekdo počne nekaj, do česar nima pravice, vendar pa to počne zaradi prijatelja.

Določeni razlogi pa nam dajejo misliti, da stvar morda le ni tako preprosta. Ob domnevi, da človek, ki je pripravljen storiti neko nepravično dejanje, da bi s tem

[9] Akvinski, navedeno delo, 1a 2ae Q.56 a.5.

pomagal prijatelju ali povečal splošno dobro, deluje iz dobrodelnosti, in če deluje tako tudi tam, kjer pravičen človek ne bi, bi morali priznati, da ima nepravičen človek več dobrodelnosti kot pravičen. Toda ali ni res, da sodimo, da je oseba, ki ni pripravljena ravnati nepravično, lahko vseeno popolna v dobrodelnosti, kajti navsezadnje je vrlina opravila svoje celotno delo s tem, ko ga je spodbudila k izvršitvi dejanj, ki so dovoljena? In ali ni ideja nepravičnega dejanja, ki pa je kljub temu hrabro, bolj problematična, kot se utegne zdeti na prvi pogled? Vzemimo, na primer, da gre za podel umor, recimo umor, storjen iz koristoljubja ali pa z namenom, da bi odstranili neko neprijetno osebo, da pa je treba ta umor opraviti v vzemirljivih okoliščinah ali izpostavljajoč se resnični nevarnosti. Ali naj se zadovoljimo z ugotovitvijo, da je bilo tako dejanje dejanje hrabrosti oziroma da je šlo za hrabro dejanje? Ali je morilec, ki je gotovo ravnal drzno ali neustrašno, če je opravil umor, ravnal tudi hrabro? Nekateri vztrajajo na pritrdilnem odgovoru, le da radi preidejo k umoru zaradi vesti ali h kakemu drugemu dejanju, ki je sicer storjeno med podlim podjetjem, katerega neposredni izid pa je neškodljiv ali pozitivno dober. Skladno z njihovo hipotezo, da so slaba dejanja lahko hrabra dejanja ali dejanja iz hrabrosti, bi moral biti moj izvorni primer ravno tako dober.

Kaj naj rečemo o tem težavnem vprašanju? Nobenega dvoma ni, da morilec, ki je moril iz koristoljubja, *ni strahopetec*: nima še druge moralne hibe, ki bi utegnila zaznamovati kakega drugega podleža. To ni problematično, ker je jasno, da ena pomanjkljivost lahko nevtralizira drugo. Kot je pripomnil Akvinski: za slepega konja je bolje, če je počasen.[10] Seveda pa ne sledi, da je lahko podlo dejanje hrabro; čeprav radi rečemo, da je za tako dejanje "potrebna hrabrost", se zdi misel, da je hrabrost enako povezana tako z dobrimi kot slabimi dejanji, vendarle zgrešena.

En izhod iz omenjene težave bi bil v tem, da rečemo, da človek, ki je pripravljen zasledovati slabe cilje, sicer resda ima hrabrost in da se ta v njegovem dejanju tudi kaže, da pa hrabrost pri njem ni vrlina. Kasneje bom navedla nekaj primerov, ko bi to lahko bilo res, v omenjenem primeru pa se zdi, da ni tako. Če namreč morilec ne sledi dosledno slabim ciljem, bo njegova hrabrost pogosto imela dobre posledice; lahko mu omogoči, da stori mnogo neškodljivih ali pozitivno dobrih stvari zase ali za svojo družino in prijatelje. Na osnovi posameznega slabega dejanja bi le težko rekli, da hrabrost pri njem ni vrlina. Kljub temu pa je potrebno nekaj reči tudi o posameznem dejanju, da bi ga razlikovali od dejanja, ki ga lahko brez težav označimo za dejanje hrabrosti ali hrabro dejanje. Morda nam bo naslednja analogija pomagala videti, v čem se razlikujeta. Besede, kot je "hrabrost", bi lahko po podobnosti z besedami kot "strup", "topilo" in "koroziv", ki imenujejo lastnosti fizičnih stvari, razumeli kot oznake za sposobnosti človeških bitij. Sposobnost, ki jo označujejo besede za vrline, je sposobnost proizvajanja dobrih dejanj in dobrih želja. Toda strupi, topila in korozivi ne delujejo vedno na svoj

[10] *Ravno tam*, 1a 2ae Q.58 a.4.

značilen način in za vrline bi utegnilo veljati isto. Če je *S* (na primer arzen) strup, iz tega ne sledi, da *S* deluje kot strup povsod, kjer ga najdemo. Povsem naravno je priložnostno reči "*S* tu ne deluje kot strup", čeravno je *S* strup in je prav *S* tisti, ki tu deluje. Podobno velja, da hrabrost ne deluje kot vrlina, kadar morilec zlorabi svojo hrabrost, ki je vrlina, za slabe cilje. Ni presenetljivo, da odpor, ki smo ga nekateri čutili, ni veljal izrazu "hrabrost morilca" ali trditvi, da je bila za to, kar je storil, "potrebna hrabrost", temveč prej opisu tega dejanja kot dejanja hrabrosti ali hrabrega dejanja. Ni stvar v tem, da dejanja ne *bi mogli* tako opisati, temveč se nam zdi zato, ker pri hrabrosti tu ne zasledimo njenega značilnega delovanja, tak opis čuden.

V tem primeru smo obravnavali dejanje, v katerem hrabrost ni delovala kot vrlina, ne da bi sklepali, da hrabrosti v tem akterju na splošno ne uspeva delovati na značilen način. Tudi to je seveda mogoče. Če je nekdo hkrati zloben in neumno predrzen, se to utegne pripetiti hrabrosti, še lažje pa je najti primere splošne povezanosti z zlom, namesto z dobrim, v primeru nekaterih drugih vrlin. Vzemimo, na primer, da razmišljamo o nekom, ki je preveč marljiv ali preveč pripravljen odreči se ugodju, in da je ta poteza zanj značilna, ne pa nekaj, kar odkrijemo le ob posebni priložnosti. V tem primeru je vrlina marljivosti ali vrlina umerjenosti sistematično povezana prej s pomanjkljivim kot pa z dobrim ravnanjem; v obeh primerih lahko rečemo, da vrlina pri tem človeku ni delovala kot vrlina. Tako kot lahko v nekem okolju rečemo "*S* tu ni strup", čeravno *S* je strup in S je tu, bi lahko tudi za marljivost ali umerjenost dejali, da v določenih okoliščinah nista vrlini. In podobno bo veljalo, da v človeku, ki navadno zida grade v oblakih in se oprijema lažnih upov, upanje ne deluje kot vrlina in da lahko zato rečemo, da pri njem upanje ni vrlina.

V zadnjem odstavku razvita misel, da nima vsak človek, ki ima vrlino, nečesa, kar je vrlina pri njem, nam utegne pomagati pri pojasnitvi določenega nelagodja, ki ga včasih občutimo ob razpravah o vrlinah. Ni enostavno pokazati, kaj natančno je tu narobe, vendar pa ima opraviti z neskladjem med moralnimi ideali, za katere se zdi, da izhajajo iz našega govora o vrlinah, in moralnimi sodbami, ki jih v resnici oblikujemo. Bralca bi prejšnje strani utegnile napeljati k sklepu, da so v avtorici tega članka največ občudovanja vedno zbujali tisti ljudje, ki so imeli vse vrline, ki so bili tako modri kot umerjeni in hrabri, tako dobrodelni kot pravični. Včasih je res tako. Nekateri ljudje premorejo vse te vrline in zato jih ljubi in občuduje ves svet, kakor so ljubili in občudovali papeža Janeza XXIII. Dejstvo pa je, da mnogi med nami raje občudujejo ljudi, katerih kaotična življenja vsebujejo bore malo modrosti ali umerjenosti, kot pa tiste, ki te vrline imajo. Lahko da je to zgolj romantični nesmisel, a jaz mislim, da ni tako. Kajti medtem ko modrost vselej deluje kot vrlina, za njeno bližnjo sorodnico preudarnost to ne velja, prav preudarnost in ne modrost pa je tista, ki v veliki meri navdihuje previdna življenja. Preudarnost ni pri vsakomur nič bolj vrlina kot, denimo, marljivost, zakaj pri

mnogih ni nič drugega kot pretirana zaskrbljenost za varnost in lastnino ter odločenost, da se bodo izogibali ljudem ali razmeram, ki bi lahko prinesle težave; pri taki zadržanosti pa gre veliko dobrega v nič. Enako je z umerjenostjo. Neumerjenost je lahko nekaj groznega, kot kaže zgodba Henrika VIII, o katerem je Wolsey pripomnil, da se bo, "raje kot da bi se odrekel kateremu koli delu svoje volje ali apetita, izpostavil nevarnosti, da izgubi polovico svojega kraljestva". Navzlic temu pa umerjenost pri nekaterih ljudeh ni vrlina, ker je povezana z bojazljivostjo ali skopostjo v sprejemanju dobrih stvari. Najbolje bi bilo seveda živeti drzno, pa vendar ne nepreudarno ali neumerjeno, toda to se posreči le redkim.[11]

[11] Za pomoč pri oblikovanju stališč o tem predmetu se zahvaljujem prijateljem na mnogih univerzah, še zlasti Johnu Giulianu z UCLA, čigar neobjavljeno delo o enotnosti vrlin mi je bilo v veliko pomoč, in Rosalind Hursthouse, ki je komentirala vmesni osnutek besedila.

# Etika in feminizem

Marija Švajncer
*Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru*

# RESIGNIRANA PISAVA O ŽENSKEM VPRAšANJU

Članek obravnava nekatere formalne in vsebinske vidike feminizma. Loteva se razvejanega in raznoličnega poimenovanja in klasificiranja ter opozarja na notranjo razklanost feminizma. Razloge za ta položaj išče v problematičnosti predmeta, ki se odmika natančno izrisani obravnavi, ter v specifičnosti etike same.

*Ključne besede:* feminizem, etika, utopija, emotivizem.

## I. Heterogenost feminizma

V obsežni literaturi, ki obravnava žensko vprašanje, je mogoče velikokrat prebrati kritično in samokritično trditev, češ da je feminizem heterogen. Oznaka se nanaša na nekatera stališča, sočasno pa obstaja tudi očitna različnost glede samega poimenovanja in klasificiranja feminizma.

Nekatere teoretičarke (ženske seveda prevladujejo) uporabljajo za lastno miselno in praktično prizadevanje glede položaja žensk ali za tako imenovano žensko vprašanje (sintagma žensko vprašanje je problematična, saj ni predvidena polarnost in ne obstaja nasprotno – moško vprašanje ali kaj podobnega, kar bi se nanašalo na specifičnost tega spola, temveč kvečjemu vprašanje človeka in subjekta) v vseh njegovih razvojnih fazah izraz feminizem, druge skušajo biti preciznejše in imenujejo feminizem gibanje, ki se je začelo šele v šestdesetih letih dvajsetega stoletja v ZDA. Na začetku prve razvrstitve je manifest Mary Wallstonecraft *Zagovor pravic ženske* (*A Windication of the Rights of Woman*, 1792), prvo obdobje feminizma dvajsetega stoletja pa zaznamuje delo Betty Frieden *Ženska mistika* (*The Feminine Mystique*, 1963).

Tiste, ki govorijo v celoti in od samega začetka o feminizmu, razlikujejo med starim in novim feminizmom ali klasičnim in neofeminizmom ter celo zgodnjim feminizmom in postfeminizmom. Novi feminizem ali feminizem dvajsetega stoletja ima veliko nazivov, le-ti pa se nanašajo na razvojne faze in vsebino prizadevanj, na primer: radikalni, socialistični, marksistični, revolucionarni, akcijski, lacanovski, akademski, neakademski feminizem, postfeminizem itd., zelo očitna in pogosta pa so tudi naslednja zgovorna poimenovanja: psihoanaliza in feminizem, femi-

nistična kritika Freuda, preobrat k Melanie Klein ali obuditev te teoretičarke, prva generacija feministk, feministična retorika, obrat feminizma h kulturi, poststrukturalizem in feminizem, feministična scena, feministične perspektive, feministični projekti, feministična literarna teorija, feministična (ženska) pisava, ženske študije in študije (študiji) spolov. V Sloveniji opozarjajo na tako imenovani državni feminizem povojnega obdobja. Omeniti velja naslednje, nekoliko natančnejše opredelitve:

> "Radikalne feministke vidijo v moških enovito kategorijo, ki enovito zatira ženske, izhajajo torej iz enotnosti teh kategorij. Socialistične feministke in psihoanalitičarke pa lahko najdejo skupni jezik, ker oboje merijo na destabilizacijo kategorij.
> Socialistični feminizem privzema tezo, da razredna delitev problematizira monolitnost seksualne razlike, psihoanalitične feministke pa menijo, da nezavedno in biseksualnost kalita monolitne kategorije seksualne identitete. Radikalni feminizem se naslanja na monolitne in fiksne kategorije, socialistični in psihoanalitični feminizem pa jih skušata razgraditi, pokazati njihovo notranjo krizo, razkriti, na primer, kako smo v nezavednem nekaj drugega od zavestno privzetih družbenih vlog." (Rose, 1993: 13)

Zelo pomembna je tudi spodbuda k razlikovanju, in sicer:

> "Minimalna, tako rekoč tehnična definicija ženskih študijev govori o študijih o ženskah za ženske, medtem ko študiji spolov razlikujejo družbeno, zgodovinsko in diskurzivno konstrukcijo spolov." (Rener, 1996: 64)

Vsi ti termini in sintagme govorijo o razvejanem sporočilu, ki ga je mogoče strniti v spoznanje, da ženskam že od nekdaj v danem, specifično moškem svetu oziroma svetu moške dominacije ni dobro in da je treba ta nezavidljivi položaj spremeniti tako z besedo kot z dejanji. Razvejanost sporočila pomeni in nakazuje stopnje od prvih poskusov tako teorije kot gibanja, namene in uspehe, kot tudi vrzeli in razkol miselnih vidikov ženskega vprašanja. Gre za to, kako ženske nagovarjajo svojo ciljno publiko, katera sredstva uporabljajo, kakšne cilje si zastavljajo in katere perspektive postavljajo v ospredje. Njihov boj je pogosto povezan z družbenimi spremembami v širšem pomenu besede – v mislih imamo položaj in vlogo žensk v revoluciji, izenačevanje ženskega vprašanja z razrednim vprašanjem, vzporednost ženskega gibanja z drugimi gibanji, na primer bojem proti rasizmu, šovinizmu, vojni, teptanju človeških pravic in svoboščin ipd.

Radikalnost in izvirnost sta velikokrat prekinjeni s sklicevanjem na "moško pisavo". Omeniti je treba, da ne sprejemamo oznake ženska pisava, saj s tem feminizem sam priznava miselno drugačnost ženske, ta drugačnost pa ni daleč od pejorativnih oznak, ki se nanašajo na paleto emocionalnosti, zato sintagmo "moška pisava" uporabljamo z blago ironijo, tako kot je oblikovan tudi naslov tega članka. Feministke se torej pogosto zatekajo pod plašč moške teorije, na primer Lacanove kritike Freudove psihoanalize, Foucaultovega mišljenja diskurza, Althusserjevega pojmovanja ideoloških aparatov države in drugih filozofemov. Že ena izmed za-

četnic feminizma in avtorica, ki je z obsežno deskripcijo ter historičnimi, psihoanalitičnimi, biologističnimi in literarnoteoretičnimi zastavki oblikovala pomembno izhodišče feminizma, francoska filozofinja in pisateljica Simone de Beauvoir je v *Drugem spolu* (*Le deuxieme sexe*, 1949) videla svoje filozofske možnosti v moškem miselnem horizontu in perspektivi, zlasti v eksistencializmu, kakršnega je miselno zastavil in razvijal njen neformalni življenjski sopotnik Jean Paul Sartre. S številnimi nakopičenimi filozofskimi problemi in domiselno terminologijo bi mirno lahko zasnovala izvirno filozofsko smer. Najbrž ne gre samo za to, da so mnoge ženske skromne in samokritične, temveč tudi za to, da velikokrat pod pritiskom (tudi ljubezni) ponotranjijo moški pogled nase.

## II. Problematična argumentacija in posploševanje

Feminizem je zelo notranje dinamično, protislovno, paradoksalno in konfliktno področje, obsežno teoretično in praktično prizadevanje, ki lahko obstaja samo v procesu z bolj ali manj izrisanimi zastavitvami, ne more pa biti enkrat za vselej razrešeno ali celo za vedno odstranjeno. Nekoliko slikovito hipotezo je treba argumentirati, kolikor je iskanje dokaznih razlogov v tem primeru sploh uresničljivo ali vsaj prepričljivo.

V premisi ali trditvi se nakazujejo tako vidiki teorije kot prakse, le-ti pa se kaj kmalu lahko prevesijo v skrajnosti; teorija se tako preoblikuje v akademizem, praksa pa v revolucionarno gibanje, v obeh primerih ne gre prezreti možnosti vrednostnega aspekta. Akademizem te vrste lahko pomeni odmik od realnosti in vsakdanjosti, zapiranje v kabinetno učenost in tudi drobnjakarstvo, revolucionarno gibanje pa spontani boj, ki nima vedno ostro zarisanih ciljev, in agresivno spopadanje. Toda tudi skrajnosti imajo svoje dokazne razloge. Gibanje naj bi bilo, kolikor je le mogoče, teoretično premišljeno, miselno razčlenjeno, reflektirano, problematizirano in postavljeno na ogled z distance. Analiza naj bi odkrivala poglavitne točke. Velikokrat ji je v resnici uspevalo, da jih je natančno predstavila, na primer: probleme materinstva, patriarhata, družbene konstrukcije in hierarhije spolov, ženskosti, seksizma itd. Gibanje ali revolucionarno prizadevanje se že v svojem pojmu izenačuje tudi s spontanostjo, sprostitvijo nakopičene energije, strasti in hotenja v boju in afektov v najširšem pomenu besede. Vidik agresivnosti pa pomeni, da je mogoče šele s povzdignjenim glasom opozoriti nase. Uglajenemu akademizmu namreč tisti, ki jim je namenjen, niso vedno pripravljeni prisluhniti in se zamisliti nad deskripcijo in problematizacijo obstoječega položaja žensk in zahtevo po spremembah.

Filozofska obravnava ženskega vprašanja se nikakor ne more izogniti težnji po posploševanju in abstrahiranju. Ob vseh znanih stališčih, notranji napetosti, kritiki in samokritiki ostanejo sheme: družba, kapitalizem, država in oblast, nacionalnost, religija in človek kot telo oziroma človek kot naravno bitje. Tudi v navedenih posplošitvah so razlogi za problematičnost, celo nekoherentnost feministične teorije, konfliktnost, protislovnost in paradoksalnost, saj naj bi bilo vse, kar je

žensko, tudi del omenjenih posplošitev, potopljeno vanje in zraslo z njimi, sočasno pa se historično vsiljuje dejstvo, da je žensko nekaj povsem drugega, specifičnega, konstruiranega in celo dodanega, nekaj, kar je povsem izgubilo vidik samoumevnosti in postalo podrejeno in pejorativno razkrinkano, čeprav v njem tiči za zdaj še edini vidik možnosti in nujnosti naravne družbene reprodukcije. Naravna spolna razlika se je razkrojila v socialni razliki. Teorija je lahko svojevrsten odsev ali oris predmeta, v obravnavanem primeru pa imamo opraviti s skrajno problematičnim predmetom, z nasilno družbeno destrukcijo naravnega, s predmetom, ki se teoretično nenehno odmika ali celo izmika. Teorija, ki že v izhodišču sluti ali ve, da ga nikoli ne bo mogla povsem obvladati, je zato drugačna. Ali je to specifičnost prav ženskega vprašanja? Nikakor ne, saj je treba upoštevati, da imamo opraviti z etiko, v katero je žensko vprašanje mogoče situirati, in to tako z metaetiko, ki analizira pojme, kot z normativno etiko, ki se srečuje z vprašanji delovanja.

## III. Upravičenost ali resničnost vrednostnih sodb

Feminizem se lahko umešča v obsežno področje moralne filozofije ali etike, kjer se ne more in noče izogniti izrekanju vrednostnih sodb, tem pa v klasični logiki ni bilo mogoče pripisovati logične vrednosti oziroma ugotavljati njihove resničnosti in neresničnosti. Slovenski filozof Danilo Šuster opozarja na naslednja določila:

> "Toda *problemi*, ki jih rešujemo z argumenti, zadevajo tudi norme in najstva, ne samo dejstev. Vsakdanji argument je neko mnenje, podprto z razlogi, mnenja pa imamo tudi o tem, kaj bi moralo biti res, kako bi morali ravnati in kaj je pravično ali nedopustno. Čeprav takšna mnenja niso resnična ali napačna, pa so vendarle nekaj, kar zavračamo ali sprejemamo, presojamo o njih kot o utemeljenih ali nevzdržnih, so predmet naših prepričanj in dvomov. Ker v tem primeru ne gre za propozicije, gre pa za sestavine argumentov, uporabljamo izraz *trditev*. – Trditev je misel, izražena tako, kot da je v skladu z resničnostjo, pri čemer bom razumel resničnost tako, da lahko pomeni tudi umetniško resničnost, moralno resničnost, izkustveno resničnost ..." (Šuster, 1998: 27-28)

Šusterjevo preciziranje problematike oziroma razločevanje je lahko tudi izhodišče za razumevanje stališč sodobne analitične etike ali etike, ki se umešča v sodobno analitično filozofijo. Metaetika je pri vsebinskem opredeljevanju pojmov, iskanju relacij in uvrščanju v razrede dokaj natančna in velikokrat matematizirana ter racionalizirana do te mere, da se je včasih težko vrniti h konkretnemu vprašanju, saj le-to ostaja zunaj sistema in urejene argumentacije (že Moore je v *Principih etike* zatrdil, da mu sploh ne gre za konkretna in praktična vprašanja). Argumentacija je pogosto tako precizirana, da je mogoče razločevati med resničnostjo in neresničnostjo sodb. Na področju normativne, zlasti aplikativne etike pa so ti vidiki bolj razrahljani in je mnogokrat možno zgolj razlikovanje med upravičenostjo in neupravičenostjo ali utemeljenostjo in neutemeljenostjo. Moralna resničnost, ki jo

omenja Danilo Šuster, očitno dopušča večjo odprtost, morda celo večjo slikovitost v argumentiranju. (Povezovanje slikovitosti in argumentiranja bi gotovo sprožilo kritično zavračanje tistih, ki se ukvarjajo samo z logiko, manj pa onih, ki logiko aplicirajo na etiko in jim tu in tam ne preostane drugega, kot da nekoliko "popuščajo".)

Tudi feminizem je pravzaprav moralna resničnost, tudi v njem gre za dejstva in najstvo, tudi sam je sestavljen iz vrednostnih sodb. Šuster pravi:

> "Upravičenost vrednostnih sodb – da je nekaj prav ali narobe – preverjamo glede na njihovo skladnost z moralnimi normami in našimi moralnimi intuicijami." (Šuster, 1998: 28)

Mi (me), torej prva oseba množine, so v tem primeru ženske, ki dejansko živijo specifično moralno resničnost in jo hočejo preoblikovati v novo in drugačno resničnost, takšno, ki naj bi bila osvobojena spolne determiniranosti, morda zgolj človeška ali pa take vrste, da bi se spola povezovala kot dragoceni in različni naravni danosti, ki lahko v sožitju uveljavljata kakovostno življenje. Nikakor pa ne moremo vedeti, katerega spola so bili ljudje, ki so oblikovali moralne norme in doživljali moralne intuicije, omenjene v Šusterjevi misli. Če upravičeno domnevamo, da so bili moškega, potem se vse spet zaplete in smo znova na začetku.

## IV. Prosvetljenska racionalnost in odrinjenost žensk

Umestitev ženskega vprašanja med splošnosti naj ne bi pomenila pretirane poenostavitve in proučevanja že znanih in velikokrat obravnavanih vprašanj, temveč naj bi navedene univerzalnosti obvladoval model prosvetljenske racionalnosti, ki je utelešena v poznanstvenjenju vseh področij, toda zelo veliko je tistega, kar razumsko (vsaj začasno ali za vedno) ni obvladljivo. Vrnitev od abstraktne podobe družbe do njene konkretne pojavnosti kaže, da gre za aktualni soobstoj tiste faze v razvoju ženskega vprašanja, ko ženske v relaciji javno-osebno zahtevajo zase več političnega odločanja in participiranja pri oblasti in skušajo radikalizirati svojo pozicijo v parlamentarni demokraciji, po drugi strani pa gre za ženske, ki so apolitične in versko izolirane, a jih življenjsko ogrožajo politični moški subjekti, ki na primer zanetijo vojno, se odločijo za zračno intervencijo, v kateri se uresničuje prepričanje, da imajo pravico do planetarne oblasti, ali pa se zelo dolgoročno posvetujejo za pogajalsko mizo, za katero ne sedijo zločinci in poštenjaki (njihova moralna podoba je povsem izbrisana), temveč se dogovarjajo samo pogajalci, na videz dobronamerni ljudje, ki pa si vzamejo čas zato, da je mogoče preizkušati nove vrste vojne tehnike. Verbalno se zgražajo nad genocidnimi dejanji, toda genocid kar traja in videti je, da je čas, ko se bo moral končati, tako ali tako predviden že vnaprej in postavljen v oddaljeno prihodnost.

Ženske se torej preoblikujejo v elito soudeleženk prosvetljensko-racionalnega in teleološkega modela, ki pa v svojih dosežkih ne more zanikati, da obstaja tudi drugi, povsem brezpravni pol ženskega sveta, ki je na milost in nemilost izročen

moškim odločitvam, prav v tej pojavnosti je tudi praktično negirano moško podcenjevanje žensk, saj morajo ženske po vojni kot vdove in sirote pokopati svoje mrtve (moške), identificirati trupla v množičnih grobiščih (ne gre za dejanje iz daljne, nasilne zgodovine, temveč za ogroženost *hic et nunc*), poskrbeti za preživele in vztrajati, kot da se ni nič zgodilo, čeprav so z vojnimi grozotami za vedno zaznamovane duševno in mnoge tudi telesno.

In zakaj je bil takoj za družbo naveden kapitalizem? Zato ker si lahko z dobro pozicijo v njem kupiš brezspolno možnost zgolj človeka – lahko se rešiš morije in pobegneš, v lobiranju in volilnem boju imaš s finančnimi sredstvi večje možnosti za približevanje oblastniškim strukturam ali osvojitev položaja v njih. Naravna razlika med spoloma je tako izbrisana, ostanejo samo še konkurenca, brezkompromisni boj in uporaba vseh sredstev. Ženska, ki se do te mere poistoveti s kapitalizmom, se izneveri poglavitnim idejam feminizma. Prosvetljenska racionalnost je moškega spola.

## V. Nacionalnost in religioznost

Kar zadeva pripadnost narodu in religiji, se večinoma pojavlja družbeno oblikovana razlika med spoloma in oddaljenost med njima. Da se narod ohranja, mora biti človek vanj na-rojen (o tem je pred desetletji veliko pisal slovenski komparativist Dušan Pirjevec). Razumljivo je, da združeni posamezniki in posameznice v narodu funkcionirajo kot skupnost, ki ima na prehodu iz posameznega v splošno določila skupnosti in notranje zakonitosti z vsemi vidiki etnonacionalnega, kulturnega, historičnega in geografskega, toda konkretni, "izhodiščni" ljudje so ženske in moški, nacionalno določeni z ikonografijo, ideološkimi in vrednostnimi vidiki matere in očeta. Ženski je v narodu z nacionalnega vidika določeno tako imenovano poslanstvo; lahko se osvobodi spon materinstva in ženskosti (spone niso predvidene za vse ženske, saj mnoge izmed njih doživljajo oboje kot dragoceno možnost in danost, o čemer se je spraševal tudi feminizem, ki je materinstvo tako demistificiral kot kasneje ugotavljal njegovo pozitivne in humane aspekte), ne more pa se povsem osvoboditi nacionalnega, morda le toliko, kolikor se v njenih genih mešajo nacionalnosti, toda to ni njena zavestna odločitev in izbira.

V svetovnih religijah so stvari še bolj rigidne: ženska in moški sta principa božjega načrta in vse, kar se perpetuira v institucijah, je zgolj plod božje stvaritve. Ženska je ustvarjena iz moškega, lahko je njegova njiva ali bojevnikov počitek – očitno je bil najprej človek-moški in šele nato ženska. Kadar jo glorificirajo, glorificirajo njeno materinsko vlogo in razdajanje za druge. Močna, samozavestna, ustvarjalna in odločna ženska hoče biti sama sebi boginja in kot takšna ne more biti religiozni ideal, saj naravnost ogroža verski princip avtoritete.

Univerzalnost nacionalnega in religioznega predvideva za žensko apriorno podrejeno pozicijo, ostro zarisano s tradicijo, stereotipi in predsodki. Kadar se je skuša osvoboditi, se znajde v konfliktih in paradoksih. Z opozarjanjem, da hoče biti samosvoja in subjekt, ogroža in načenja ustaljene principe nacionalnega, vrednote

njegovega ohranjanja in prihodnosti. Z ateistično in versko brezbrižno izbiro negira tako tiste vidike religije, ki istovetijo nacionalnost z religioznim, kot one, ki vidijo v religioznosti samostojno entiteto, ki naj bi bila odločilnega pomena za konstituiranje duhovnega človeka.

Če zapusti lastni narod, mora upoštevati in sprejemati določila tistega naroda, h kateremu se zateče. Iskala je svobodo, toda znašla se je v novi ujetosti, in to je na moč paradoksalno: ko je pri sebi, je odtujena, ko je pri drugih, izgublja samo sebe.

## VI. Dvoje utopij

Povezovati je treba naslednje relacije: ženska v odnosu do same sebe, ženska-ženska in ženska v odnosu do moškega. Izhodišče za nezadovoljstvo, kot smo poudarili, je v razmerju ženska-moški, odnosu, ki je v feministični literaturi prikazan celovito – od historičnih vidikov, aktualnih problemov do perspektiv, pri tem pa ni brez pomena, da se morajo v ženski sami dogoditi spremembe in se porajati hotenje, da se hoče spremeniti tudi sama in navznoter, potem ko je artikulirala svoje nezadovoljstvo, sočasno pa mora radikalno spremeniti svoj odnos do žensk, s katerimi naj bi postala solidarna in jih ne bi več doživljala kot tekmic.

Iz poglavitnih stališč in zahtev feminizma bi bilo mogoče predvidevati dvoje utopij. Prva bi se kazala kot dejanska uresničitev najbolj radikalnih in skrajnih zahtev, kot vpeljava nove ženske moralne resničnosti, druga pa bi pomenila realizacijo bolj strpne in stvarne feministične usmeritve, kolikor bi sploh še bila feministična. Prva utopija bi bila videti kot svet ekonomsko in emocionalno povsem osamosvojenih in samozadostnih žensk, oseb, ki bi se zasebno in institucionalno izolirale od moških ter oblikovale ženski svet, v katerem ne bi več rojevale in bi napravile križ čez reprodukcijo, tako da do umetne prekinitve nosečnosti ne bi prišlo in se ne bi bilo treba odločati za življenje ali proti njemu. Ženske se ne bi več lepotičile, ker ne bi bile več spolni objekti za moške. Vse, kar je pomembno v življenju, bi jih povezovalo zgolj z drugimi ženskami. Ženski svet v tej radikalni obliki bi bil le začasen, saj bi mu grozilo izumrtje.

Ali so stvari res tako drastične? Mogoče jih je nekoliko omiliti. V zgodovini je bilo vedno več družbenih skupin, ki so se bile primorane začasno izolirati, zato da so si v prostoru osamitve pridobile moč in si okrepile svoj položaj. Vsako gibanje, ki nagovarja druge ljudi in ponuja rešitve, je povečini takšno, da si pridobi le nekaj privrženk in privržencev, ne pa prav vseh ljudi. V množični poulični evforiji je velikokrat videti, kot da so vsi za, njihovo notranje opredeljevanje in odločanje tistih, ki jih ni zraven, pa ostajata skriti. Že zdaj spočetje in rojevanje ne potekata samo po naravni poti. Ženske, ki bi se v predvideni utopiji vendarle odločile za otroke, bi si lahko pomagale z umetnim spočetjem, toda kje dobiti moško seme? Ali bi bili moški za denar ženskam pripravljeni prodajati semenčice? Če bi bila ženska želja zelo velika, bi lahko močno navijali cene.

In druga utopija? Posamezno bi se podredilo splošnemu, to pomeni, da bi bili medčloveški odnosi urejeni in harmonični z etičnega vidika in bi postala naravna razlika med ženskami in moškimi nepomembna. Ljudje bi složno sodelovali na vseh področjih življenja, bili tolerantni, razumevajoči in dobronamerni. V vsaki stvari bi videli pozitivno plat in zavestno kakovostno zapolnjevali zemeljske dneve. Ženske in moški bi se kvalitetno povezovali tako emocionalno kot intelektualno in v svoji popolnosti dajali otrokom najboljšo popotnico – ljubezen in spoštovanje.

Druga utopija je prav tako neprepričljiva kot prva: po vsej verjetnosti ne bo nikoli tako. Od kod vendar ta apodiktična vednost? Morebiti iz zgodovine, ki nas nenehno uči, a je neuspešna učiteljica, če parafraziramo Hegla, vseeno pa nenehno opozarja nase s svojimi dejstvi, dogodki in vzročno-posledičnimi odnosi. Lahko domnevamo, da bi bile tudi psihologija, sociologija, kriminologija in etika pripravljene pričati, da se utopija v tej skrajni podobi ne bo nikoli uresničila. Toda že velikokrat se je zgodilo, da je bila vednost znanosti omejena in so se dogodili povsem nepričakovani obrati in zasuki – od popolnoma novih družbenih sistemov do oživljanja starega in preživelega nacionalizma in klerikalizma, ki sta šla z roko v roki z ekonomsko stagnacijo ali pa sta pomenila zatočišče v izpraznjenosti medčloveških odnosov. Seveda bi bilo v tem mogoče odkrivati procesualnost, medtem ko je utopija v bistvu rešena uganka zgodovine, o kateri je pisal že Marx, ko je predvideval novo družbenoekonomsko formacijo.

Ali ne govorijo skrajnosti v prid hipotezi, da so možne samo delne zmage, te pa pomenijo zgolj zdaj bolj zdaj manj uspešne kompromise z moškimi. Še vedno gre za to, da so ženske neustavljive in glasne, da se borijo tudi za oblastniško pozicijo in si poleg možnosti odločanja naložijo tudi breme negativnosti, ki je po navadi pripisano oblastnikom (oblast ima svoje zmožnosti, prednosti, prekoračitve in samodrštvo, ne glede na to, katerega spola je), toda pri tem bi se bilo mogoče sklicevati na utemeljevanje, ki smo ga zapisali v primeru agresivnosti ženskega boja.

Kompromisi so tudi v tem, da se ženske odločajo za rojevanje, in to vsaj začasno, saj umetni otroci v svetu, v katerem genetika napreduje s tako velikimi koraki, niso neuresničljiva vizija (tako hladno racionalno predvidevanje je povsem načrtno, morda tudi za to, da bi zbudilo nasprotovanje, češ da v odnosih med starši in otroki vladajo tudi čustva). Nadalje je treba omeniti, da je naravna dimenzija svojevrstno dejstvo – od naravnih zakonitosti delovanja ženskega telesa do tega, da je lahko tudi moški njena želja in ga, kakor ve in zna, osvoji, vzljubi ali samo uporabi in odstrani vse pasti, da bi bila zanj le drugo.

Pri teh kompromisih praksa spodjeda teorijo. Filozofska konsistentnost je omejena. Kdo je zdaj subjekt in kdo objekt? Kdo zgolj eksistira in kdo je angažiran? Koliko performativ samo prikazuje in koliko je učinkujoči vzrok? Zakaj je osnovna relacija v kavzalnosti povsem zamegljena? Zakaj je filozofsko le še to, da se filozofija izmika in se daje le kot nemoč in nezmožnost? Radikalizacija etike je tako zgolj v njeni filozofski drugačnosti, specifičnosti, nerazrešljivosti in le delni

prepričljivosti glede argumentiranja. Argumentiranje pa je ali pa ga ni, bi rekli logiki in logičarke, delnost je svojevrstno priznanje poraza.

## VII. Sodobni emotivizem

Ta resignirana pisava o ženskem vprašanju se tako umešča v sodobni emotivizem, ki ne priznava zanesljivega argumentiranja in govori o čustvenih vidikih in stališčih ter problematiki odvzema filozofsko relevantnost. Takšna situiranost je po vsej verjetnosti v škodo tisti vrsti feminizma, ki je strpna, vizionarska, poštena, realna in napredna ter si vsekakor zasluži filozofsko teorijo, toda filozofija očitno ni nekaj, kar bi si človek zaslužil, temveč je lahko, kot meni velik del sodobne misli, le analiza pojma.

Že Stevenson je poudarjal, da je primarna funkcija moralnih besed spreminjanje odnosov do drugih; moralne besede imajo dinamično funkcijo, ker so emotivne. Teoretik je zaupal v možnost vplivanja na stališča in čustva drugih ljudi, pri tem pa je ugotovil, da je narava emotivnega pomena taka, da lahko pričakujemo samo grob približek. Vrednotenjski nesporazumi so bili zanj vedno nerešljivi (MacIntyre, 1993: 255-256). MacIntyre je emotivno teorijo obtožil, češ da je napačna in nejasna – podvomil je namreč tako o nevtralnosti njene filozofske analize kot logičnim zevom med dejstvi in vrednotami, toda isti MacIntyre je zapisal naslednje:

> "Emotivizem in preskriptivizem nas na začetku odbijata, ker nam njune pojasnitve vrednostnega jezika s pomočjo občutkov, naklonjenosti, izbire in imperativov ne odgovarjajo na vprašanje, zakaj bi poleg navadnega jezika občutkov, naklonjenosti, izbire in imperativov moral obstajati še specifični vrednostni jezik." (MacIntyre, 1993: 262)

In nekoliko kasneje:

> "Spor med emotivizmom in preskriptivizmom na eni in njunimi kritiki na drugi strani izraža temeljno moralno situacijo naše lastne družbe." (MacIntyre, 1993: 264)

Ali potemtakem tudi družbe, v kateri skuša feminizem ohranjati svojo teoretično in praktično pozicijo? Tudi v feminizmu so le grobi približki, so samo prepričevalne definicije Stevensonovega tipa, kljub dobronamernosti je tudi veliko nejasnosti, mnogo je nesmiselnega in nerazumljivega, zlasti glede tega, da je naravna razlika diferencirana in preoblikovana v konfliktnost.

Morda pa vse skupaj le ni tako brezizhodno. Nenad Miščević sklene svojo spremno besedo v MacIntyrejevi *Kratki zgodovini etike* z optimističnimi besedami:

> "Aplikativna etika predvsem motivira ljudi za ukvarjanje z etiko in hkrati usmerja tudi h končnemu praktičnemu cilju tega početja – narediti človeš-

ko življenje boljše in bolj pravično." (Miščević, 1993: 294)

Treba je obdelovati svoj vrt, bi rekel Voltaire.

## RESIGNED DISCOURSE ON THE ISSUE OF WOMEN

The paper deals with some formal and substantive aspects of feminism. It discusses diverse classifications and term and points to internal tensions within feminism. The explanation for such a situation is found partly in the problematic nature of the topic and partly in the specific character of ethics as such.

*Keywords*: feminism, ethics, utopia, emotivism.

### Literatura

Bahovec, E. D. (ur.) (1993). *Od ženskih študij k feministični teoriji*, Časopis za kritiko znanosti (posebna izdaja). Ljubljana: Študentska organizacija.

Berger, Gluck, S., Patai, D. (ur.) (1991). *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*. London: Routledge.

Bogovič, L., Skušek, Z. (ur.) (1996). *Spol: ž*. Ljubljana: ISH, KUD France Prešeren.

Caplan, P. (ur.) (1995). *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Routledge.

Coward, R. (1989). *Ženska želja*. Ljubljana: Krt.

Dobnikar, M. (ur.) (1985). *O ženski in ženskem gibanju*. Ljubljana: Krt.

Drakulić, Ilić, S. (1984). *Smrtni grijesi feminizma. Ogledi o mudologiji*. Zagreb: Znanje.

Jalušič, V. (1992). *Dokler se ne vmešajo ženske ... Ženske, revolucija in ostalo*. Ljubljana: Krt.

Kozmik, V., Jeram, J. (ur.) (1997). *Položaj žensk v devetdesetih*. Ljubljana: Urad za žensko politiko.

Lukšič, A., Zadnikar, D. (ur.) (1996). *Vsakdanjost rasizmov*, Časopis za kritiko znanosti 179. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.

MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Miščević, N. (1993). "Na prizorišču sodobne etike". V MacIntyre, A., *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, str. 267-294.

*Moške fantazije* (1997). Ljubljana: Slovensko mladinsko gledališče.

*Prostori moškosti* (1996). Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Šuster, D. (1998). *Moč argumenta*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

Ule, Nastran, M. (1993). *Psihologija vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Wollstonecraft, M. (1993). *Zagovor pravic ženske*. Ljubljana: Krt.

Martha Nussbaum
*prevedel Friderik Klampfer*

# POPREDMETENJE*

> "Drži, in smiselno je reči, da veljajo ženske za predmete, za blago, ene dražje kot druge – in da le z nenehnim zatrjevanjem lastne človeškosti ob vsaki priložnosti postanemo nekdo v nasprotju z nekaj. V tem je navsezadnje jedro našega boja."
>
> *– Andrea Dworkin, Žensko sovraštvo*

Spolno popredmetenje je dobro znan pojem. Beseda "popredmetenje", ta nekoč razmeroma tehničen izraz iz feministične teorije, povezan zlasti z delom Catharine MacKinnon in Andree Dworkin, je danes postala del vsakdanjega življenja številnih ljudi. Pogosto se jo uporablja v kritiki reklam, filmov in drugih podob [*representations*], pa tudi za izražanje dvoma o naravnanostih in namenih ene osebe v odnosu do druge ali svojih lastnih v odnosu do nekoga drugega. Beseda ima navadno slabšalen prizvok in označuje način govora, razmišljanja in ravnanja, ponavadi na področju spolnosti, ki se zdi govorcu moralno ali družbeno sporen. Catharine MacKinnon tako, denimo, zapiše o pornografiji: "Občudovanje naravne fizične lepote se sprevrže v popredmetenje. Kar je bilo sprva nedolžno, postane škodljivo."[1] Prikazovanje žensk na način, ki jih "razčloveči v spolne objekte, stvari ali blago", je bila dejansko prva vrsta pornografskega materiala, ki ga je bilo mogoče kazensko preganjati na podlagi osnutka odloka, katerega sta v zvezni državi Minneapolis vložili MacKinnonova in Dworkinova.[2] Enako slabšalno rabo pogosto zasledimo v običajnih družboslovnih razpravah o ljudeh in dogodkih.

Feministični avtorji na spolno popredmetenje žensk, ki ga izvajajo moški, ne gledajo kot na nekaj trivialnega, temveč vidijo v njem osrednji problem življenja žensk, v odporu zoper popredmetenje pa samo jedro feministične politike. Kot pravi Catharine MacKinnon, "intimno (osebno) izkustvo spolnega popredmetenja ... odločilno zaznamuje življenje ženske kot pripadnice ženskega spola oz. je z njim istovetno".[3] Vodilo naj bi v bivanje, v katerem lahko ženske dojemajo same

---

** Pričujoči članek je bil prvič objavljen v reviji *Philosophy & Public Affairs*, 42/4, v jeseni 1995, kasneje pa večkrat ponatisnjen. Prevod je narejen po izvirniku, izpuščene so le nekatere opombe in dve krajši, delno ponavljajoči se obravnavi primerov. – op. prev.

[1] Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, str. 14.

[2] *Glej* MacKinnon, navedeno delo, str. 262, op. 1. V odloku zvezne države Indianapolis, uporabljenem v sporu med ameriškimi založniki in Hudnutovo iz leta 1984, najdemo podobno opredelitev: "... ženske so prikazane kot spolni objekti, ki jim je mogoče vladati, jih osvojiti, prisiliti, izkoriščati, posedovati ali uporabljati ..."

[3] MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, str. 124.

sebe zgolj kot stvari.[4] Še več, to pogubno izkustvo je po mnenju MacKinnonove neizogibno. V osupljivi metafori trdi, da "žive vse ženske v spolnem popredmetenju kot ribe v vodi" – misleč s tem, da popredmetenje ne le da ženske obdaja, temveč da jih je spremenilo v tej meri, da se z njim prehranjujejo in vzdržujejo. Toda ženske niso ribe in popredmetenje je slabo, ker ženske prikrajša za celovito izražanje samih sebe in odločanje o samih sebi – v nekem smislu torej kar za njihovo človeškost.

Izraz "popredmetenje" pa se, dokaj presenetljivo, uporablja tudi v bolj pozitivnem pomenu. Pravzaprav je mogoče v delih nekaterih feminističnih avtorjev zaslediti obe rabi: pri pravnem teoretiku Cassu Sunsteinu, denimo, ki je vseskozi podpiral MacKinnonino kritiko spolnosti. V svojih zgodnjih spisih o pornografiji vidi Sunstein najbolj sporno potezo pornografskih podob v obravnavanju žensk kot predmetov, ki so namenjeni uporabi in podvrženi nadzoru moških.[5] Po drugi strani pa v pretežno odklonilnem prikazu nedavne knjige Nadine Strossen, v kateri ta pornografijo zagovarja,[6] zapiše tudi naslednje: "Človeška domišljija je neukrotljiva ... Skupaj z nekaterimi drugimi avtorji bi lahko trdili, da sta popredmetenje in način uporabe bistveni, čudoviti ali neizkorenljivi sestavini spolnega življenja. V razmerah enako(pravno)sti, spoštovanja in soglasja popredmetenje – pojem, ki ga ni lahko definirati – morda ne bi bilo tako problematično."[7]

Da se razumemo, Sunstein se izraža zelo previdno in omenja možnost argumenta v podporo takemu stališču, ne da bi mu tako podporo tudi zares izrazil. MacKinnonovo in Dworkinovo pa bi lahko kot tipični predstavnici nasprotnikov popredmetenja ta odlomek kljub vsemu zmedel. Prav lahko bi se vprašali: Kaj želi Sunstein zagovarjati? Zakaj naj bi "popredmetenje in načini uporabe" sploh kdaj veljali za "čudovite" ali celo "neizkorenljive" sestavine spolnega življenja? Ali ni vedno slabo, če "nekoga" uporabljamo kot "nekaj"? In čemu bi sploh verjeli, da je popredmetenje združljivo z "enako(pravno)stjo, spoštovanjem in soglasjem"? Ali nismo morda prav za te stvari dokazali, da niso združljive ena z drugo?

Zdi se mi, in po tem občutku se bom ravnala, da prihaja do takih zmešnjav zato, ker si nismo razjasnili pojma popredmetenja, in da bomo, ko to enkrat storimo, ugotovili, da popredmetenje ni le zmuzljiv, ampak tudi večplasten pojem. Sama bom dokazovala, da označuje ta izraz vsaj sedem različnih načinov obnašanja, za katere kljub številnim zapletenim medsebojnim povezavam velja, da nobeden od njih ne izhaja iz kateregakoli drugega. V skladu z nekaterimi opredelitvami je popredmetenje, tako bom trdila, vedno moralno problematično, medtem ko ima v drugih oblikah lastnosti, ki so lahko ali dobre ali pa slabe, odvisno od celotnega konteksta. (Sunstein ima nedvomno prav, ko opozarja na pomembnost konteksta, in tudi sama bom vztrajala pri tem.) Še več, dokazovala bom, da so lahko nekateri

[4] Navedeno delo.

[5] Cass Sunstein, *The Partial Constitution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, str. 257-90; *glej* tudi "Neutrality in constitutional law (with special reference to pornography, abortion and surrogacy)", *Columbia Law Review*, 92 (1992), str. 1-52.

[6] *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights*, New York: Scribner, 1995.

[7] Sunstein, prikaz Strossenove, *The New Republic*, 9. januar 1995.

vidiki popredmetenja, kar kot možnost nakaže že Sunstein, v določenih razmerah nepogrešljiva ali celo čudovita lastnost spolnega življenja. Tak dokaz bo med drugim zahteval, da pokažemo, kako bi lahko bila določena oblika popredmetenja vendarle združljiva z "enako(pravno)stjo, spoštovanjem in soglasjem".

Pričela bom z vrsto primerov, h katerim se bom v nadaljevanju še vrnila. Pri vseh imamo opraviti s tem, kar bi lahko prepričljivo opisali kot popredmetenje ene osebe od druge, gledanje nanjo ali njeno obravnavanje kot predmeta. V vseh primerih je popredmetena oseba spolni partner ali potencialni [*would-be*] spolni partner, četudi spolno ozadje ni vedno enako izrazito. Namenoma sem izbrala primere iz široke palete slogov; pri tem pa se nisem omejila na primere moškega popredmetenja žensk, ker menim, da se moramo biti sposobni vprašati, kako na našo presojo v navedenih primerih vpliva bolj splošna problematika družbenega okolja in družbene moči.

(1) Kri se mu je razburkala v valovih poželenja. Vleklo ga je, da bi prišel k nji, se sešel z njo. Bila je tu, samo če jo bo mogel doseči. Resničnost nje, ki je bila onkraj njega, ga je vsega použivala. Slep in razrvan je silil naprej, bliže, čedalje bliže, samo da bi že dosegel použitek samega sebe, da bi bil s tem sprejet v temo, ki ga bo pogoltnila in odnesla k njemu samemu. Ko bi res mogel priti v plameneče jedro teme, ko bi res mogel biti razdejan, sežgan, da bi trpel z njo v istem poživanju, bi bilo to največje, skrajno blaženstvo. (D.H. Lawrence, *Mavrica*)[*]

(2) ker je moral priti trikrat ali štirikrat s tistim svojim neznansko velikim rdečim batom mislila sem da bo počila kaka vena ali kako zlomka pravijo temu čeprav nima tako velikega nosu potem ko sem slekla vse s sebe s spuščenimi zastornicami potem ko sem se ure in ure oblačila in parfumirala in česala kakor železo ali kakor debel klin ves čas napet moral je jesti ostrige mislim nekaj ducatov petje mu je šlo ko le kaj ne nikoli v življenju nisem čutila nikogar ki bi bil imel tako velikega da se čutiš čisto polna menda je pojedel celo ovco potem ko le zakaj smo take z veliko luknjo na sredi ali kakor žrebec ki zasadi to vate ker samo tega si želijo od nas tako odločen in divji pogled je imel v očeh morala sem pripreti svoje pa vendar nima tako neznansko dosti semena v sebi (James Joyce, *Ulikses*)[*]

(3) Pokrita je z rjuho, zgubano in prepognjeno po obrisih njenega telesa. Negibna je. Lahko bi bila mrtva, pomisli Macrae ... Kot električni šok skozi telo, šest tisoč voltov nasilja, hudodelstva, ga nenadoma spreleti želja, da bi jo ranil, sla po oskrunjenju, po uničenju. Njegova palca se srečata v razpoki njene zadnjice, z nohti obrnjenimi navznoter, členka trdo drug ob drugem, in do dlani ju zarine vanjo. Podmorski krik se izvije iz globoke modrine njenih sanj, ko hlasta po budnosti, napol budna, napol v snu, brez zavesti o sebi ... in pekoča bolečina prebada njeno notranjost ... Isabelle odpre oči, ne vedoč kje ali kaj ali zakaj, z obrazom proti razpokanemu ometu ... medtem ko Macrae prodira vse globlje v njeno notranjost,

[*] Odlomek je povzet po slovenski izdaji knjige iz leta 1956 (Slovenski knjižni zavod, Ljubljana, zbirka Sodobni roman). Avtor prevoda je Janko Moder. – op. prev.

[*] Odlomek je vzet iz slovenske izdaje *Uliksesa* iz leta 1993 (Cankarjeva založba, Ljubljana, zbirka XX. Stoletje). Prevod je delo Janeza Gradišnika. – op. prev.

izvabljajoč iz nje naslednji krik, njena trzajoča glava trdo udari ob steno, ... njene dlani se oklenejo Macraejevih rok, ki še naprej tesno objemajo njeno zadnjico, gnetejo, jo obdelujejo s silo, porojeno iz obupa in želje, želje, da bi si jo vzel tako popolnoma ... da se zdi, kakor da bo odtrgal meso z nje, da bi ga použil, zdrobil, zmečkal v lastnih rokah ... In Isabelle ... zasliši glas, ki vpije "ne odnehaj, ne odnehaj", glas, kot bi ga iz globin priklicala pretekla leta, odmev glasov prednikov iz časov, ko je bil svet še mlad, "ne odnehaj, ne odnehaj". Čedalje bližje prihaja, ta atavistični glas, in presenečena spozna, da prihaja iz njenih ust, da se njene ustnice premikajo, da je to njen glas. ("Laurence St. Clair", *Izabela in Veronika: štirje meseci, štiri mesta*)

(4) Tri fotografije igralke Nicollette Sheridan, udeleženke Chris Evert teniškega turnirja za znamenite osebnosti, z dvignjenim krilom, ki razkriva njene črne spodnjice, in napisom "Zakaj ljubimo tenis". (*Playboy*, april 1995)

(5) Sprva me je spravljalo v zadrego, če mi je pod prho otrdel. A pri Corryju je bilo namernega razdražljivega miljenja tičev na pretek in cela vrsta članov se je dnevno pripravila do erekcije. Moje lastne, čeprav nekoliko manj pogoste erekcije so pričakovali in se jih veselili ... To golo druženje, ki je tvorilo ritualno jedro življenja v klubu, je ustvarilo svoje lastne neprimerne spodbude k idealnim razmerjem in mnogomoštvena dogajanja, ki ne bi mogla preživeti v svetu suknjičev in kravat, zaponk in volnenih plaščev. In kako težko je ohraniti družbene razlike pod prho. Le kako bi se lahko zdaj nasmehnil svojemu ogromnemu afriškemu sosedu, ki se je na slonji način odzval na mojo lastno erekcijo, hkrati pa se namrščil zavoljo pogubnega muzanja na skoraj deškem obrazu pod sosednjo prho. (Alan Hollinghurst, *The Swimming-Pool Library*)

(6) Svojo roko je položila v njegovo naročje in ostali predmeti v sobi, ostale slike, kavči, stoli, mize, omare, "pomembni" kosi, vsak po svoje dovršen, so ju zavestno obkrožili, da bi izrazili svoje priznanje in odobravanje. Njune oči so skupaj potovale od kosa do kosa, da bi zaobjele vso plemenitost – kakor da bi on meril modrost starih idej. Dve plemeniti osebi sta tako, sede, v pogovoru, ob čaju, zdrsnili v sijajen učinek in splošno harmonijo: gospa Verver in princ sta, četudi nehote, zasedla vsak svoje mesto kot visok izraz tiste vrste človeškega pohištva, ki jo je estetsko zahteval tak prizor. Zlitje njune navzočnosti z dekorativnimi prvinami, njun prispevek k zmagoslavju izbora, je bil popoln in vreden občudovanja; čeprav bi lahko obotavljajoč pogled, bolj prodoren, kot je zahtevala priložnost, v njiju odkril konkretno pričevanje o redki moči nakupovanja. Glas, s katerim je Adam Verver znova spregovoril, je bil nekaj posebnega, in kdo bi vedel, kje se je ustavila njegova misel? 'Le compte y est. Nekaj dobrih stvari imate tukaj.' (Henry James, *The Golden Bowl*)[8]

Večina del in avtorjev je znana. Hollinghurstov roman o gejevskem Londonu

[8] Odlomki so vzeti iz: D.H. Lawrence, *Mavrica*, str. 106; James Joyce, *Ulikses*, 2. knjiga, str. 310; "Laurence St. Clair", *Isabelle and Veronique: Four Months, Four Cities*, New York: Blue Moon Books, Inc., 1989, str. 2-4; Alan Hollinghurst, *The Swimming-Pool Library*, New York: Vintage, 1989, str. 20; Henry James, *The Golden Bowl*, New York: Penguin Books, 1985 (prva izdaja 1904), str. 574.

pred izbruhom AIDS-a so soglasno slavili kot enega najpomembnejših primerkov erotičnega pisanja v osemdesetih letih. Za vse tiste, ki ne poznajo opusa Laurenca St. Claira, bo verjetno zadoščal podatek, da se za tem psevdonimom skriva James Hankinson, strokovnjak za staro grško filozofijo in profesor filozofije na teksaški univerzi v Austinu, ki je napisal ta roman za standardno trdo pornografsko zbirko pod psevdonimom, pozneje pa priznal njegovo avtorstvo.

Pred seboj imamo torej pet primerov obnašanja, ki se zanje zdi, da si na nek način zaslužijo oznako "popredmetenje". V vsakem od njih se na ozadju spolnih razmerij na človeško bitje gleda kot na predmet in se ga tako tudi obravnava. Tom Brangwen dojema svojo ženo kot skrivnostno nečloveško naravno silo, "plameneče jedro teme". Molly skrči Blazes Boylana na velikost njegovih genitalij, pripisujoč mu manj človeškosti od žrebca, s katerim ga v šali primerja. Hankinsonov junak Macrae obravnava spečo Izabelo kot predčloveško, predzavestno bitje, ki je pripravno za vdor in uničenje in čigar edina kolikor toliko človeška izjava zgolj potrjuje njegovo primernost za prestajanje bolečine. Izsek iz *Playboya* skrči mlado igralko, izurjeno igralko tenisa, na telo, ki je na voljo za moško rabo: pravzaprav je njegovo sporočilo, da čeprav sama misli, da se razkazuje kot izurjen športnik, se *našemu* strmenju v resnici ves čas razkriva kot spolni objekt. Hollinghurstov junak se nam kaže kot nekdo, ki je v spolnem zijanju prostora za prhanje, zijanju, ki je domnevno osvobojeno izkrivljajočih razrednih ali slojnih pomislekov, v svojih someščanih zmožen videti enako zamenljiva telesa ali celo telesne dele. Zakonca Maggie in Adam pa drug o drugem razmišljata kot o neprecenljivih starinah, ki sta jih zbrala in uredila.

V tovrstnih razčlenitvah literarnih del je treba vedno razlikovati popredmetenje, ki ga eden od junakov izvaja nad drugim, od popredmetenja, ki so ga osebe deležne v besedilu, če gledamo nanj kot na celoto. Oba sta zame zanimiva kot primera človeškega obnašanja, ki ga je mogoče moralno oceniti, zato se bom v luči relevantnosti svoje razčlenitve za razpravo o pornografiji lotila tako vprašanja o moralnosti obnašanja, ki sestoji iz upodabljanja,[9] kot tudi vprašanja o moralnosti upodobljenega obnašanja. Obe vrsti obnašanja lahko naredimo za predmet moralne presoje, ne kaže pa ju mešati. Temu se je pogosto resda težko izogniti, je pa vredno vsaj poskusiti, ker so od tega razlikovanja odvisni odgovori na pomembna moralna vprašanja in ker se je z njim pri obravnavi primerov iz literature pač treba spoprijeti. Na srečo je etična kritika literature razvila bogato paleto koristnih razlikovanj. Še zlasti uporabno je Wayna Bootha trojno razlikovanje med (a) pripovedovalcem besedila (in/ali njegovimi drugimi junaki); (b) nakazanim [*implied*] avtorjem, to je občutkom za življenje [*sense of life*], ki se kaže v besedilu kot celoti; in (c) resničnim avtorjem, čigar številne poteze pri nakazanem avtorju manjkajo in pri katerem pogrešamo določene značilnosti, ki zaznamujejo slednjega.[10] Booth trdi, in sama se s tem popolnoma strinjam, da je eno etično kritizirati

[9] V zvezi z vprašanjem umetnikove ustvarjanja kot predmeta moralne presoje *glej* mojo razpravo o Henryju Jamesu v "Finely aware and richly responsible: literature and the moral imagination", v *Love's Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1990.

[10] *Glej* Booth, *The Company We Keep: an Ethics of Fiction*, Berkeley: University of California Press, 1988.

ravnanje, upodobljeno v besedilu, nekaj povsem drugega pa kritizirati besedilo kot celoto; da bi prišli do slednjega, se moramo osredotočiti na nakazanega avtorja ter se vprašati, kakšno vrsto medsebojnega učinkovanja besedilo kot celota spodbuja v nas bralcih, kakšne želje in projekte prebuja in oblikuje v nas. Na ta način je etična kritika besedil dojemljiva za literarno obliko in obenem združljiva z etičnim vrednotenjem oseb.[11]

Na tem mestu bi veljalo reči, da nas Brangwenovo dojemanje lastne žene spominja na naravnanosti, ki jih Lawrence zagovarja na ravni navedenega besedila kot celote, pa tudi v drugih besedilih; da odnos Molly Bloom do Boylana še zdaleč ni edini odnos do spolnega razmerja, ki ga Joyce upodablja, celo v opisu Mollyjinega domišljanja ne; da so v Hankinsonovem besedilu ženske vseskozi opredmetene tako, kot kaže navedeni odlomek, ki je zgolj prvi v nizu čedalje bolj nasilnih prizorov, ki tvori celoto "romana";[12] da navedeni primer lepo povzema za *Playboy* tipično stališče v zvezi z ženskimi telesi in dosežki; da pa nas roman Henryja Jamesa, ravno nasprotno, s tem ko svoje protagoniste opisuje kot popredmetovalce, spodbuja k njihovi resni moralni kritiki. Pri Hollinghurstu gre za najbolj nenavaden primer in nisem si prav na jasnem, h kakšnem odnosu do njegovih protagonistov in njihovih fantazij nas besedilo kot celota opogumlja.

Če samo nakažem svoj odziv na navedena besedila: čeprav se mi nobeno od njih ne zdi v moralnem smislu preprosto in čeprav vsa prav gotovo ne bodo po okusu vsakogar, dva, morda trije primeri obnašanja v njih izstopajo kot posebej pogubni. (V zvezi z Jamesovimi junaki bi bila pripravljena uporabiti celo izraz "hudobni" [*evil*].) Vsaj eno od besedil kaže, kako je lahko določena vrsta popredmetenja razmeroma neškodljiva in celo prijetna; in vsaj eno, če ne dve kažeta, kaj bi nas lahko zavedlo, da bi v popredmetenju prepoznali čudovito sestavino spolnega življenja. Gledano v celoti, nas navedeni primeri pozivajo, naj razločimo več vidikov popredmetenja in priznamo njihovo medsebojno neodvisnost. Brž ko to storimo, bomo, tako vsaj menim, odkrili, da vse vrste popredmetenja niso enako sporne; da zahteva ovrednotenje vsake od njih podrobno oceno konteksta in okoliščin; in da bomo, ko enkrat uvedemo potrebna razlikovanja, dojeli, na kak način so vsaj nekatere od njih združljive s soglasjem in enako(pravno)stjo in zakaj bi lahko bile "čudovite" sestavine spolnega življenja.

## I. Sedem načinov obravnavanja osebe kot stvari

Zdaj lahko pričnemo z razčlenjevanjem. Moj predlog je, da gre v vseh primerih popredmetenja za obravnavanje določene stvari kot nečesa drugega: nekdo obravnava *kot predmet* nekaj, kar v resnici ni predmet, ampak človeško bitje. Navedek

[11] *Glej* Booth, navedeno delo, 3. poglavje. Pri vprašanju o etični vrednosti preživljanja časa v družbi raznovrstnih besedil si Booth pomaga z Aristotelovim pojmovanjem prijateljstva.

[12] Rada bi poudarila, da govorim le o besedilu in da samemu Hankinsonu, ki so ga lahko k pisanju v takem žanru spodbudili taki ali drugačni razlogi, ne pripisujem nobenih motivov in stališč. Boothovo razlikovanje med "nakazanim avtorjem" in "dejanskim avtorjem" je treba brezpogojno spoštovati.

iz Dworkinove, ki sem ga vzela za iztočnico, vsebuje dokaj kantovski pojem človeškosti in po moje zasledimo tak pojem v večini kritik popredmetenja, ki so nastale pod vplivom MacKinnonove in Dworkinove. Ne glede na to pa se velja vendarle vprašati, kaj pomeni nekoga obravnavati *kot predmet*. Po moje zaobjema ta ideja vsaj naslednjih sedem pojmov:

(1) instrumentalnost: popredmetovalec obravnava predmet kot orodje za svoje namene;

(2) zanikanje avtonomije: popredmetovalec obravnava predmet kot nekaj, čemur manjka avtonomija in sposobnost samodoločanja;

(3) negibnost [*inertness*]: popredmetovalec obravnava predmet kot nekaj, čemur manjka sposobnost za delovanje in morda tudi dejavnost;

(4) zamenljivost: popredmetovalec obravnava predmet kot zamenljiv (a) z drugimi predmeti iste vrste in/ali (b) s predmeti druge vrste;

(5) prekršljivost: popredmetovalec obravnava predmet kot nekaj, čemur manjka obmejena celovitost [*boundary-integrity*], nekaj, v kar je dovoljeno vdreti, kar smemo zlomiti ali zmečkati.

(6) lastništvo: popredmetovalec obravnava predmet kot nekaj, kar je v lasti nekoga, kar je mogoče kupovati in prodajati itd;

(7) zanikanje subjektivitete: popredmetovalec obravnava predmet kot nekaj, česar izkustva in občutkov (če jih ima) mu ni treba upoštevati.[13]

Vsaka od navedenih opredelitev opisuje neko značilnost našega ravnanja s stvarmi, pa čeprav vseh stvari seveda ne obravnavamo kot predmete na vse opisane načine. Obravnavati stvar kot predmet še ne pomeni popredmetiti jo, kajti, kot rečeno, je za popredmetenje nujno, da pretvorimo v stvar, da obravnavamo *kot* stvar nekaj, kar v resnici ni stvar. Kljub temu pa nam bo kratek razmislek o ustaljenih načinih rokovanja s stvarmi pomagal uvideti, da se teh sedem značilnosti pojavlja skupaj, da pa se hkrati tudi razlikujejo med seboj. Na večino neživih predmetov običajno gledamo kot na orodje, ki rabi našim namenom, pa čeprav o nekaterih od njih sodimo, da si zaradi svoje lepote ali starosti ali pristnosti [*naturalness*] zaslužijo naše spoštovanje. Večino neživih predmetov obravnavamo kot nekaj, kar nima avtonomije, pa čeprav tu in tam kakšnemu predmetu v naravi ali celo posameznim strojem pripisujemo samostojno življenje. Številni, čeprav nikakor ne vsi predmeti so negibni in/ali nedejavni. Mnoge od njih je mogoče nadomestiti z drugimi predmeti podobne vrste (eno nalivno pero z drugim), včasih pa tudi s predmeti druge vrste (pero z urejevalnikom besedila, denimo), čeprav to seveda spet ne velja za vse. Nekateri predmeti se zdijo "prekršljivi"[14] ali taki, da jim manjka

[13] Vsak od teh sedmih opisov bi v povezavi z razpravami o pravilni razčlenitvi osrednjih pojmov zahteval bolj podrobno določitev. O tem, kaj je avtonomija ali kaj je subjektiviteta, namreč ni širšega soglasja.

[14] To besedo sem dala v narekovaje, saj se dobro zavedam njenih pomanjkljivosti; vse preveč antropomorfna je za stvari, kot so nalivna peresa.

obmejena celovitost, le da to spet ne velja za vse: otroku ne bomo dovolili razbiti in uničiti prav veliko predmetov v hiši. Številni predmeti so v lasti nekoga in se tako do njih tudi vedemo, toda spet ne vsi. (Zanimivo, da so neposedovani neživi predmeti – ponavadi deli narave – hkrati z veliko verjetnostjo tisti, ki jim pripisujemo določeno vrsto avtonomije in intrinzične vrednosti.) In nazadnje, večino predmetov obravnavamo kot bitnosti, katerih izkustev in občutkov nam ni treba upoštevati, pa čeprav smo od časa do časa prisiljeni o delih naravnega okolja razmišljati drugače – ali gre pri tem za prepovedano pripisovanje človeških potez ali ne, tu ne morem soditi. Kakorkoli že, na seznamu najdemo skupino znanih odnosov do stvari, ki vsi po vrsti nastopajo v feministični razlagi popredmetenja oseb. S popredmetenjem imamo opraviti vselej, kadar drugo človeško bitje obravnavamo na enega ali več opisanih načinov.

Ali bi morali reči, da je vsak od teh načinov obravnavanja zadosten pogoj za popredmetenje oseb? Ali pa šele določena množica teh značilnosti skupaj zadošča zanj? To vprašanje bi raje pustila odprto, ker se mi zdi uporaba te besede preveč nejasna. Na splošno bi rekla, da je "popredmetenje" razmeroma ohlapen izraz za skupino lastnosti, ki ga včasih uporabljamo za označevanje zgolj ene od njih, še pogosteje pa več le-teh. Brez dvoma obravnavamo stvari še na druge načine – se jih dotikamo, jih vidimo –, ki ne pričajo o popredmetenju v primeru enakega ravnanja z osebami, zato lahko utemeljeno sklepamo, da gre pri naštetih sedmih primerih vsaj za kažipote na poti do tega, kar se je mnogim ljudem zdelo moralno problematično. Nekateri elementi na seznamu – zlasti zanikanje avtonomnosti in zanikanje subjektivitete – pritegnejo našo pozornost od samega začetka, ker so videti kot načini obravnavanja, pri katerih se ne bi posebej zadrževali, če bi zadevali zgolj ravnanje s stvarmi, ker se pač vprašanja avtonomnosti in subjektivitete tam ne zastavljajo; ravno zato so videti najbolj obetavni kandidati za opredelitev obravnavanja oseb kot predmetov. Iz česar je mogoče razbrati, da jim bomo v nadaljevanju posvetili posebno pozornost, da nas bo torej enako zanimalo ravnanje, ki ga osebam odrekamo, in pa tisto, ki jim ga ne ostanemo dolžni.[15]

Kakšna je zveza med omenjenimi značilnostmi? Pomagajmo si najprej z dvema primeroma iz sveta stvari: z nalivnim peresom in Monetovo sliko. Nalivno pero obravnavamo kot predmet na vseh sedem načinov s seznama, morda je izjema le prekršljivost. To pomeni, da bi se nam sicer lahko zdelo neprimerno ali vsaj potratno lomiti nalivna peresa, da pa bi iz tega težko izpeljali moralno prepoved. Uporaba nalivnega peresa kot orodja, kot nečesa neavtonomnega, negibnega, zamenljivega (z drugimi peresi, včasih pa tudi z drugimi pripomočki ali stroji), posedovanega in brez subjektivitete, je videti kot ustaljen in ustrezen način njegove uporabe. Slika je po drugi strani brez dvoma neavtonomna, posedovana, negibna (čeravno ne nedejavna) in brez subjektivitete; vsekakor pa ni zamenljiva, ne z drugimi slikami in ne – razen v omejenem smislu, namreč, da jo lahko kupimo ali prodamo, iz česar pa ne izhaja vsesplošna zamenljivost – s čimerkoli drugim; nje-

[15] Enako velja za "prekršljivost" – *glej* 14. opombo zgoraj –, kljub temu da v primeru izbire izraza, kot je "zlomljivost" [*breakability*], ne bi bilo tako.

ne meje so dragocene in težko bi rekli, da je zgolj orodje v rokah tistih, ki jo uporabljajo in ob njej uživajo. Iz česar lahko razberemo, da se predmeti med seboj močno razlikujejo. Eni so dragoceni in zanje običajno velja, da niso zamenljivi ter da premorejo obmejeno celovitost (da so neprekršljivi).[16] Spet drugi pa so manj dragoceni in torej taki, da jih je mogoče z nečim nadomestiti in da ni nič narobe, če vdremo vanje.

Elementi s seznama se razlikujejo še po drugi plati. Na primeru s sliko vidimo, da iz pomanjkanja avtonomnosti še ne izhaja nujno instrumentalnost, tudi če je res, da vselej, kadar nekaj obravnavamo kot orodje, temu odrekamo avtonomnost; zaradi tega, ker je večina predmetov negibnih, nam v namene kasnejše razprave ne bi smelo ostati prikrito, da negibnost ni nujen pogoj ne za pomanjkanje avtonomnosti in ne za instrumentalnost. Moj urejevalnik besedila je koristen in torej dobro rabi mojim namenom prav zato, ker ni negiben. Podobno tudi za instrumentalnost velja, da iz nje ne izhaja, da nam ni treba upoštevati občutkov in subjektivitete – ali bo neka stvar uporabno orodje v rokah dane osebe ali ne, je lahko odvisno od zanimanja te osebe za izkustva te stvari (kot bo lepo razvidno iz naših pornografskih primerov). Kar zadeva prekršljivost, se zanjo zdi, da ne izhaja iz nobenega od preostalih šestih elementov. Celo za zamenljive primerke velja, da jih navadno ne smemo zlomiti ali razbiti, pa čeprav je res, da gre pri stvareh, ki zanje taka prepoved ne velja, običajno za zamenljive primerke, nemara zato, ker je jasno, da jih lahko nadomestimo z drugimi primerki iste vrste.

Nadalje, da je večina predmetov v lasti nekoga, ne bi smelo prikriti dejstva, da lastništvo ne izhaja iz nobenega drugega elementa s seznama. Ali kateri od njih izhaja iz lastništva? Zamenljivost vsekakor ne, kot kaže primer s sliko. Pa tudi prekršljivost, negibnost in verjetno tudi instrumentalnost ne, kot kaže naš odnos do domačih živali in celo rastlin. (Zanje ne mislimo, da so zgolj orodje, ki rabi našim namenom.) Zato pa iz lastništva verjetno izhaja pomanjkanje sposobnosti za samodoločanje in pomanjkanje avtonomnosti; pravzaprav se zdi lastništvo pojmovno povezano z omenjeno odsotnostjo, tudi če za nekatere stvari nedvomno velja, da so lahko povsem neavtonomne, ne da bi bile v lasti nekoga.

In končno, stvar lahko obravnavamo kot nekaj, česar izkustev in občutkov nam ni treba upoštevati, ne da bi jo zato že tudi obravnavali zgolj kot orodje, kot nekaj

[16] S tem v zvezi bi si bilo zanimivo ogledati pravni nauk o "avtorskih pravicah", ki ustvarjalce umetniških del v večjem delu Evrope, čedalje bolj pa tudi v Združenih državah, varuje pred spornimi posegi v umetniško delo tudi še po tem, ko so se odrekli lastništvu nad njim. Po tehnični plati imamo v takem primeru opraviti s pravicami umetnika in ne umetnine, s pravicami, ki se jim lahko umetnik odreče, le da potrebuje v primeru skupinskega dela za to soglasje ostalih avtorjev; v nastalih okoliščinah pa ima vendarle delo samo na nek način pravico do tega, da ga ne skazijo ali uničijo ali spremenijo na nedovoljen način. Za dober pregled omenjene doktrine *glej* Martin A. Roeder, "The doctrine of moral right: a study in the law of artists, authors and creators", *Harvard Law Review*, 53 (1940), str. 554-78; *glej* tudi Peter H. Karlen, "Joint ownership of moral rights", *Journal*, Copyright Society of the U.S.A. (1991), str. 242-75; za primer kritike nedavno sprejete zakonodaje nekaterih zveznih držav *glej* Thomas J. Davis ml., "Fine art and moral rights: the immoral triumph of emotionalism", *Hofstra Law Review*, 17 (1989), str. 317 in dalje. Za omenjene navedke se zahvaljujem Williamu Landesu.

zamenljivega ali kot nekaj prekršljivega – kar je vse razvidno iz primera z Monetovo sliko; pa tudi ne kot neko lastnino (Veliki kanjon, puščava Mojave) in, to se zdi jasno, kot nekaj negibnega (moj urejevalnik besedila). Ali je obravnava določene stvari kot nečesa, česar izkustev in občutkov nam ni treba upoštevati, združljiva z njeno obravnavo kot nečesa avtonomnega? Mislim, da najverjetneje ne. Spet se zdi, da je oboje pojmovno povezano.

Pravzaprav smo ugotovili, da je avtonomnost v nekem smislu najbolj zahteven pojem na našem seznamu. Težko, če ne celo nemogoče, si je zamisliti primer, v katerem bi neživ predmet obravnavali kot nekaj avtonomnega, medtem ko si lahko za vsakega od preostalih pojmov izmislimo ustrezno izjemo. Videti je, da obravnava nečesa kot avtonomnega vključuje obravnavo te stvari kot neinstrumentalne, ne preprosto negibne, ne posedovane in kot nečesa, česar izkustev in občutkov ne smemo kar tako zanemariti. Edina vrsta popredmetenja, ki je očitno združljiva z obravnavanjem nečesa kot avtonomnega, je obravnavanje tega kot nečesa zamenljivega, pa še to v le omejenem smislu zamenljivosti z drugimi avtonomnimi akterji. To se po vsemu sodeč najbolj nanaša na Hollinghursta in na dobro premišljeno ideologijo moškega homoseksualnega prešuštva, katere morda najlepši zgled so *Gejevske ideje* avtorja Richarda Mohra, kjer ta popredmetenje kot zamenljivost povezuje z demokratično enako(pravno)stjo.[17] K temu vprašanju se bom še vrnila. Obravnavanje nečesa kot prekršljivega, brez obmejene celovitosti, je nemara prav tako združljivo z obravnavanjem tega kot nečesa avtonomnega in zagovorniki sporazumnega sadomazohizma, denimo lezbična avtorica Gayle Rubin in gejevski avtor Richard Mohr, to tudi izrecno trdijo. Dokaj presenetljivo enako stališče v zgovornem in osupljivem argumentu zagovarja tudi konzervativni politični filozof Roger Scruton.[18] (Scrutonova celotna razčlemba lahko veliko ponudi osebi, ki poskuša razmišljati o tej temi; gre brez dvoma za doslej najbolj zanimiv filozofski poskus odgovoriti na moralna vprašanja, ki zadevajo naše obravnavanje oseb kot spolnih partnerjev.)

Po drugi strani se spet na nek način instrumentalnost zdi najbolj zahteven pojem. Zamislimo si lahko celo vrsto primerov, v katerih je dopustno osebo ali stvar obravnavati kot nekaj neavtonomnega (Monetova slika, naše domače živali, naši majhni otroci), ne pa tudi kot orodje, ki izključno ali primarno rabi našim namenom. Tak odnos do slike bi bil, kot rečeno, slab, pa čeprav bi sliki težko pripisali avtonomnost. Zanimivo je videti, kako malo drugih oblik obravnavanja nečesa kot predmeta jasno izključimo, če se odločimo, da tega ne bomo obravnavali kot orodja. Kaj vse poleg tega še izhaja iz odločitve, da bomo stvar obravnavali kot, če naj uporabim kantovsko frazo, cilj po sebi? Obravnavanje te stvari kot nečesa avtonomnega že ne, kot sem dejala; kar pa seveda ne izključuje možnosti, da je

[17] Richard D. Mohr, *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, Boston: Beacon Press, 1992, zlasti esej "Knights, young men, boys: masculine worlds and democratic values", str. 129-218.

[18] *Glej* Rubin, "Thinking sex", v *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ur. H. Abelove in drugi, New York: Routledge, 1993; Mohr, navedeno delo. *Glej* R. Scruton, *Sexual Desire: a Moral Philosophy of the Erotic*, New York: The Free Press, 1986.

obravnavanje nečesa kot avtonomnega nujna lastnost neinstrumentalnega obravnavanja *odraslih človeških bitij*. Prav tako iz nje ne izhaja obravnavanje te stvari kot negibne, kakor kaže primer s sliko; pa čeprav je tudi tu vsaj na prvi pogled mogoče prepričljivo reči, da neinstrumentalno obravnavanje odraslih ljudi zahteva priznanje njihove sposobnosti za delovanje in dejavnosti. Tudi obravnavanje te stvari kot nezamenljive ne izhaja iz nje, vsaj na prvi pogled ne. Vsak posamezen kos izbranega jedilnega pribora iz srebra se mi lahko zdi dragocen sam po sebi, pa vendar hkrati tak, da ga lahko zamenjamo za katerikoli drug kos. Prav tako iz nje ne izhaja obravnavanje te stvari kot nečesa, kar ima subjektiviteto, vsaj v splošnem ne (kot spet kaže primer s sliko); čeprav se lahko tudi tu izkaže, da odraslega človeka ne moremo obravnavati kot cilj po sebi, ne da bi mu priznali njegovo ali njeno subjektiviteto. In končno, nejasno je, ali obravnavanje nečesa kot cilja po sebi zahteva, da gledamo na to stvar kot na nekaj neprekršljivega. To bo v celoti odvisno od narave predmeta. (Nekatere eksperimentalne umetnine nas, denimo, vabijo, naj jih razbijemo.) V celoti gledano pa sta obravnavanje nečesa kot cilja po sebi in obravnavanje istega kot nečesa neprekršljivega lahko pojmovno povezana, tako da razbiti ali zdrobiti predmet navadno pomeni uporabiti ga v lastne namene na način, ki zanika njegov naravni razvoj in lahko celo ogrozi njegov obstoj.

Na tem mestu bom preskočila zanimiva vprašanja popredmetenja, ki se zastavljajo v zvezi z našim ravnanjem z rastlinami in drugimi živalmi, in se lotila primerov, ki vključujejo obravnavanje enih človeških bitij s strani drugih človeških bitij. Pustimo za trenutek ob strani področje spolnosti in si najprej oglejmo odnos med staršem in otrokom. Način, kako starši obravnavajo svoje otroke, skoraj vedno vključuje zanikanje njihove avtonomije, pa tudi nekatere, čeprav ne vse vidike lastništva. Po drugi strani pa je vedno in povsod veljalo, da je slabo, če starši ne spoštujejo telesne celovitosti svojih otrok – pretepanje in spolna zloraba sta kljub svoji razširjenosti bolj ali manj soglasno obsojana. Nič lažje ne bi bilo najti otrok, ki jih obravnavajo kot nekaj negibnega in ne dovolj dejavnega. Po drugi strani pa se je stopnja, v kateri so starši otroke uporabljali kot orodje za svoje namene, kot bitja, katerih občutkov ni treba upoštevati, in celo kot nekaj zamenljivega,[19] skozi prostor in čas močno spreminjala. V skladu s sodobnimi ameriškimi pogledi na vzgojo otrok bi šlo pri vseh treh oblikah popredmetenja za resne moralne prekrške; v drugih obdobjih in krajih pa ni bilo tako.

Oglejmo si zdaj Marxovo pojasnitev obravnavanja delavcev kot predmetov v kapitalizmu (pri tem bomo odmislili vprašanje njene resničnosti).[20] Za njegovo raz-

[19] Na zanimiv način lahko zapoved brezpogojne ljubezni do otrok pripelje do tega, da v ljubezni spregledamo otrokove individualne značilnosti, kar bi lahko veljalo za pohvalno plat starševske ljubezni. *Glej* Gregory Vlastos, "The individual as object of love in Plato", v *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1973.

[20] Za MacKinnonin opis odnosa med to pojasnitvijo in njeno feministično razlago popredmetenja, *glej Feminist Theory*, str. 124; primerjaj tudi str. 138-139. Iz tamkajšnje razprave je jasno razvidno, da izraz "popredmetenje" v pomenu, v kakršnem ga uporablja MacKinnonova, ustreza Marxovemu govoru o "postvarjenju" (*Versachlichung*) ali "porečenju" (*Verdinglichung*) v *Kapitalu*, ter da je tesno povezan s pojmom "povnanjenja"

člembo so absolutno ključne odsotnost resnične avtonomije, instrumentalnost in pomanjkanje skrbi za izkustva in občutke (čeprav se zdi, da Marx dopušča, da se delavce kljub vsemu obravnava z določeno dozo obotavljajoče zavesti o njihovi človeškosti in ne preprosto kot orodja ali celo živali).[21] Delavce se prav tako obravnava kot nekaj, kar je mogoče v celoti zamenjati, bodisi z drugimi pripravnimi delavci ali pa občasno s stroji. Ne obravnava pa se jih kot negibne: njihova vrednost za kapitalističnega proizvajalca izvira ravno iz njihove dejavnosti. Ne glede na druge pomanjkljivosti, ki jih očita sistemu, pa Marx ne misli, da jih obravnavajo kot nekaj fizično prekršljivega. Za fizično varnost delavcev je vsaj po zakonski plati poskrbljeno, tudi če bolj malomarno, in v postopnem načenjanju zdravja zaradi podstandardnih življenjskih razmer bi lahko prepoznali vrsto počasne prekršitve zoper telo. Do duhovne prekršitve, kar je Marxov glavni očitek sistemu, po drugi strani prihaja, kadar so delavci prikrajšani za nadzor nad osrednjimi sredstvi za svoje samodoločanje kot ljudje. In končno, čeprav nima delavcev v dobesednem pomenu nihče v lasti in se zato v moralnem pogledu brez dvoma razlikujejo od sužnjev, imamo vendarle na neki globlji ravni opraviti z lastniškim odnosom – ker je pač delavcu to, kar mu najbolj pripada, namreč proizvod njegovega dela, tudi najbolj odvzeto. Po mnenju MacKinnonove je spolnost za feminizem to, kar je delo za marksizem: v obeh primerih sem skladno s teorijo prikrajšan za nekaj, kar je najbolj del mene samega in kar mi najbolj pripada.[22] To analogijo si velja zapomniti, ko bomo vstopali na področje spolnosti.

Premislimo zdaj o suženjstvu. Suženjstvo je po definiciji oblika lastništva. Ta oblika lastništva vsebuje zanikanje avtonomije, pa tudi uporabo sužnja kot orodja, ki rabi izključno namenom lastnika. (Aristotel opredeli sužnja kot "živo orodje".) To velja za samo ustanovo suženjstva in dejstvo, da se lahko med lastniki in sužnji občasno sklenejo neinstrumentalna prijateljstva (to možnost je tudi Aristotel priznaval), na tem ničesar ne spremeni. (Kot pravi Aristotel, prijateljstvo v tem primeru ni sklenjeno s sužnjem kot sužnjem, ampak s sužnjem kot človekom.[23]) Zakaj tako, ko pa sem vendar v primeru slik, doma negovanih rastlin in domačih ži-

(*Entäußerung*), ki ga Marx sam povezuje z "Entfremdung", kar se navadno prevaja kot "odtujitev". MacKinnonova predstavi Marxov argument za trditev, da je "uresničenje" sebstva v razmerah zasebne lastnine v resnici oblika odtujitve sebstva, nato pa doda, da medtem ko je v primeru lastnine "odtujitev družbeno naključna motnja" v procesu uresničenja, je v spolnosti v njeni trenutni obliki popredmetenje ženske preprosto *istovetno* z odtujitvijo: "gledano z vidika predmeta ženske niso ustvarjale popredmetenj, temveč so bile popredmetenja."

[21] Prav gotovo bi se lahko vprašali, ali je Marx morda podcenjeval razliko med položajem delavca, ki izhaja iz pogodbe, katera zahteva vsaj minimalno soglasje, in položajem sužnja, ki ni v ničemer posledica danega soglasja. Želja, da bi izenačili odnose, ki se morda razlikujejo v podrobnostih, je v tesni zvezi z željo MacKinnonove in Dworkinove, da bi zabrisali sleherno razliko med različnimi vrstami spolnih razmerij.

[22] *Feminism Unmodified*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, str. 48. *Glej* tudi *Feminist Theory*, str. 124, 138-139. Po mnenju MacKinnonove Marx trdi, da delavec svoje sebstvo vloži v "proizvode in odnose", ki jih ustvarja, da se v teh proizvodih "utelesi" [*embodies*]. Po takem tolmačenju gre pri Marxovi ideji za različico misli, ki jo predstavi Diotima v Platonovem dialogu *Simpozij*, in sicer, da skušajo človeška bitja ustvariti izdelke, ki bodo razširili in podaljšali njihovo identiteto.

[23] Na ta način, predlagam, gre razumeti tudi spodbudo z osvoboditvijo od suženjstva kot nagrado za trdo delo: gre za spodbudo, ki strogo vzeto ni del ustanove in ki jo ponujajo sužnju kot človeku. Druge spodbude za trdo delo ne vključujejo priznanja avtonomnega delovanja in smotrnosti.

vali opozorila, da obravnavati nekaj kot lastnino ne pomeni obravnavati to stvar kot orodje? Menim, da je treba razlago za tako povezanost iskati v za suženjstvo značilnem tipu lastništva in pa v njegovem odnosu do človeškosti sužnja. Brž ko enkrat na človeško bitje gledamo kot na stvar, ki jo smemo kupiti ali prodati, to človeško bitje *ipso facto* obravnavamo kot orodje, ki rabi izključno našim lastnim namenom. Razlog za to morda tiči v dejstvu, da, kot sem predlagala, priznanje avtonomije izhaja iz ne-instrumentalnega obravnavanja samo v primeru odraslih človeških bitij, ne pa tudi v primeru slik in rastlin; lastništvo pa je po definiciji nezdružljivo z avtonomijo.

Po drugi strani pa sužnjev nedvomno ne obravnavajo kot nekaj negibnega, ravno nasprotno. Tudi zamenljivi niso nujno, ker so pač lahko posebej izvedeni v nalogah, ki jih opravljajo. Iz obravnavanja sužnjev kot predmetov, ki je za to ustanovo značilno, pa vendarle izhaja določena zamenljivost, in to v smislu, da je vsaka oseba skrčena na skupek telesnih delov, ki opravljajo določeno nalogo, in da jo je zato mogoče nadomestiti z drugim podobnim telesom ali strojem. Sužnji niso nujno prekršljivi; zakoni celo izrecno prepovedujejo posilstvo in/ali telesno zlorabo sužnjev. Ni pa težko ugotoviti, kako je na podlagi tovrstnega, za ustanovo bistvenega obravnavanja sužnjev kot predmetov lahko nastal vtis, da ima lastnik pravico uporabiti sužnjevo telo tako, kot se mu zahoče. Brž ko drugo osebo obravnavamo kot orodje in ji pri tem zanikamo avtonomijo, postane malo težje razumljivo, zakaj naj bi bila posilstvo ali pretepanje napačna, če seveda odmislimo, da se zaradi njiju zmanjša učinkovitost orodja. In končno, sužnjem ne odrekajo vedno subjektivitete; zamisliti si jih je mogoče kot bitja, ki so duševno dobro pripravljena na prispevati svoj delež; tudi o njihovih ugodjih in trpljenju lahko razmišljamo na podlagi omejenega vživetja. Po drugi strani pa velja, če naj še enkrat ponovim, da vodi odločitev, da osebe ne bomo obravnavali kot cilja po sebi, ampak zgolj kot orodje, po naravni poti do slabitve domišljije. Ko je enkrat ta osnovna poteza za nami, je zelo enostavno postopoma prenehati zastavljati vprašanja, ki nam jih ponavadi narekuje morala, kot, denimo, "Kaj bo ta oseba najverjetneje občutila, če storim *X*?", "Kaj si ta oseba želi in kako bo moja izvršitev dejanja vplivala na izpolnitev teh želja?" in podobno.

Zadnji primer je nekakšna priprava na razčlenitev spolnosti pri MacKinnonovi in Dworkinovi, ker kaže, kako lahko določena vrsta instrumentalne uporabe oseb, kjer zanikamo njihovo avtonomijo, ki jih odlikuje kot osebe, človeško bitje v očeh popredmetovalca tako oropa človeškosti, da se zdi zrelo še za druge zlorabe – za zavračanje domišljije, vpleteno v zanikanje subjektivitete,[24] za zanikanje individualnosti, ki je na delu v zamenljivosti, in celo za telesno in duševno prekršitev in zlorabo, če se zdi, da se tako ravnanje najbolje ujema z voljo in namerami popredmetovalca. Nauk pričujoče zgodbe bi lahko strnili v spoznanju, da je nekaj prav posebej problematičnega v instrumentalizaciji človeških bitij, in sicer, da vključuje zanikanje tega, kar je zanje kot človeška bitja bistveno, to je statusa bi-

[24] Čeprav bomo, naj na to še enkrat opozorim, videli, da lahko vrste instrumentalne rabe oseb vsebujejo zavzeto zanimanje za subjektivno izkustvo.

tij, ki so cilji po sebi. Iz tega zanikanja po vsemu sodeč izhajajo še druge oblike popredmetenja, ki jih prva oblika sicer logično ne vsebuje.

Toda bodimo pozorni, instrumentalizacija ni v vseh kontekstih enako problematična. Če s svojim ljubimcem poležavam na postelji in uporabim njegov trebuh kot vzglavnik,[25] ni v tem nič pogubnega, če seveda to storim z njegovim soglasjem (ali pa, če že spi, v utemeljenem prepričanju, da ga to ne bi motilo) in ne da bi mu prizadejala bolečino ter če to storim v kontekstu razmerja, v katerem ga navadno ne obravnavam zgolj kot vzglavnik.[26] Vse to kaže, da ni problematična instrumentalizacija kot taka, temveč obravnavanje nekoga primarno ali izključno kot sredstva. Širši kontekst razmerja postane potemtakem bistven in k njemu se bom še vrnila.

## II. Kant, Dworkin in MacKinnon

Počasi pričenjamo zaznavati obrise območja tega pojma in ugotavljati, kako zmuzljiv in večplasten je. Prav tako se počasi bližamo osrednji ideji razčlenitve pojava pri MacKinnonovi in Dworkinovi. Kot v izrednem članku dokazuje Barbara Herman,[27] je ta osrednji pojem kantovski. V središču Kantove razčlenitve spolnosti in zakonskega stanu je ideja o spolni sli kot izjemno močni sili, ki spodbuja k obravnavanju oseb kot predmetov, s čimer je imel v mislih zlasti njihovo obravnavanje ne kot ciljev po sebi, temveč kot sredstev ali pripomočkov za zadovoljitev svojih lastnih želja.[28] Tovrstna instrumentalizacija oseb je po njegovem tesno povezana tako z zanikanjem avtonomnosti – drugi osebi želimo narekovati, kako naj se obnaša, da bi si tako zagotovili svojo lastno zadovoljitev – kot tudi z zanikanjem subjektivitete – osredotočeni zgolj na zagotovitev lastne zadovoljitve se prenehamo spraševati, kako se druga oseba počuti ali o čem razmišlja. Videti je, da so to edini trije pojmi, ki zanimajo Kanta. Negibnost, zamenljivost, lastništvo in celo prekršljivost ga ne zanimajo, pa čeprav ni težko videti, kako bi lahko opisana instrumentalizacija – tako v tem primeru kot v primeru sužnja – privedla do sklepa, da smemo drugo telo oskruniti ali zlorabiti, če si le akter s tem zagotovi lastno ugodje. Dworkinova, ki se tu opira na Kanta, vsekakor poveže to dvoje, ko najde vzrok za razširjenost spolnih zlorab in sadističnega nasilja v začetnem dejanju zanikanja avtonomije in statusa cilja samo po sebi.[29]

---

[25] Ta primer dolgujem Lawrencu Lessigu.

[26] En način, kako si priti na jasno o tem vprašanju, je, da se vprašamo, v kolikšni meri sem mu s tem, ko sem ga uporabila za vzglavnik, preprečila, da si pridobi pomembne sposobnosti, s katerimi enači svojo blaginjo, oziroma da te sposobnosti dejavno uporablja. Ali mu preprečujem, da bi vstal in kaj pojedel? Da bi spal? Da bi se sprehajal naokrog? Da bi bral knjigo? In podobno.

[27] "Could it be worth thinking about Kant on sex and marriage?", v Louise Antony in Charlotte Witt (ur.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder: Westview, 1993, str. 49-67.

[28] *Glej Lectures on Ethics*, še zlasti naslednji odlomek, ki ga navaja Hermanova na 55. strani: "Vzeta sama zase pomeni spolna ljubezen razvrednotenje človeške narave; kakor hitro namreč oseba postane objekt poželenja nekoga drugega, prenehajo delovati vsi motivi, značilni za moralno razmerje, zakaj kot objekt poželenja za drugo osebo postane stvar in vsak jo lahko obravnava in uporablja kot stvar."

[29] *Glej Intercourse*, New York: Free Press, 1987, str. 122-23: "Kulturi in izkustvu je skupno priznanje, da gre pri

Zakaj Kant misli, da spolnost naredi vse to? Njegov argument je vse prej kot jasen, lahko pa ga poskusimo dodelati. Kantova ideja je, da spolna sla in ugodje v našem lastnem telesu povzročata silovite občutke; da ti občutki vsaj začasno preženejo iz našega duha vse druge misli, vključno z mislijo o spoštovanju do človeštva, ki je značilna za moralno držo do oseb. Kant po vsemu sodeč prav tako verjame, da ti občutki preženejo vsak pomislek o ugodju ali izkustvu našega spolnega partnerja, in storijo, da se vsa pozornost preusmeri na naša lastna telesna stanja. V takem duševnem stanju v drugi osebi nismo sposobni videti nič drugega kakor orodje za naše lastne interese, kopico telesnih delov, ki se jih da uporabiti v naše lastno zadovoljstvo, medtem ko neustavljiva potreba po zagotovitvi lastne spolne zadovoljitve jamči, da se bo instrumentalizacija (z njo pa zanikanje avtonomije in subjektivitete) nadaljevala vse dotlej, dokler spolni akt ne bo dosegel svoje dovršitve. Hkrati bo močan interes za spolno zadovoljitev vsakega od partnerjev napeljal k temu, da bo drugemu partnerju dovolil, da ga obravnava kot predmet, še več, k njegovemu soglasju k temu, da ga bo drugi razčlovečil, da bi le lahko tudi sam razčlovečil njega.[30] Kant vidi očitno v tem univerzalno lastnost spolnosti in ne zgolj nekaj, kar bi zaznamovalo moško spolnost, svoje razčlenitve pa tudi ne navezuje na vprašanja družbene hierarhije ali asimetričnega procesa družbenega oblikovanja erotične želje. V tipičnem spolnem odnosu si po njegovem mnenju oba partnerja enako goreče želita biti hkrati popredmetovalec in predmet.

MacKinnonova in Dworkinova v nekem smislu sicer sledita Kantu, a se tudi pomembno oddaljujeta od njega. Podobno kot Kant pričenjata z mislijo, da si vsa človeška bitja zaslužijo spoštovanje in da je spoštovanje do nekoga nezdružljivo s tem, da bi ga obravnavali kot sredstvo, pa tudi z zanikanjem njegove avtonomnosti in subjektivitete.[31] V nasprotju s Kantom pa ne verjameta, da so ta zanikanja notranja sami spolni sli. O tem, kako naj bi se spolna sla izognila omenjenim problemom, sicer ne povesta veliko, bolj izrecno erotični deli proze Dworkinove pa nakazujejo, da je mogoče v spolnosti stremeti k vzajemno izpolnjujočemu, zlitemu doživetju ugodja, v katerem se obe strani začasno odrečeta avtonomiji na neproblematičen način (način, ki krepi dojemljivost in občutljivost za drugo osebo), to je, ne da bi ena instrumentalizirala drugo ali izgubila zanimanje za njene potrebe. Ker je na Dworkinovo očitno močno vplival Lawrence, se bom k temu vprašanju vrnila ob obravnavi njegovega dela. Še več, v svojih razpravah o Jame-

spolnem občevanju po eni strani za normalno uporabo ženske, v kateri se potrjuje njen človeški potencial, po drugi pa za nasilno zlorabo, za nepopravljivo oskrunitev njene zasebnosti, za nepreklicno spremembo njenega sebstva, od katere si ne bo nikoli opomogla ..."

[30] Za Kanta spolnost torej ni nekakšno pogodbeno razmerje, v katerem bi lahko drugo osebo uporabili kot sredstvo na splošnem ozadju vzajemnega spoštovanja: spolna sla namreč v skladu z njegovo razčlembo izključuje vsako možnost spoštovanja. To velja celo za zakonsko zvezo (*glej* spodaj), le da tam pravno ozadje zagotavlja, da bo spoštovanje navzoče vsaj v njenih preostalih vidikih.

[31] Za zelo kantovski primer *glej Intercourse*, str. 140-41: "Njena človeškost še zlasti trpi, ko se sprijazni s statusom predmeta: ko potihoma sprejme manj svobode, manj zasebnosti, manj celovitosti. S tem ko postane predmet, zato da bi jo on lahko opredmetil in nategnil, prične politično sodelovati z njegovo nadvlado; ko potem prodre vanjo, je to zanj in zanjo potrditev njenega bistva: da je nekaj in ne nekdo; vsekakor ne nekdo enakopraven."

su Baldwinu v delu *Intercourse*[32] daje Dworkinova jasno vedeti, da lahko po njenem spolni odnosi med homoseksualnimi moškimi že v tem trenutku, v naši skupnosti, uprimerjajo te dobre lastnosti. Težave ne izvirajo iz kakšne otopelosti same spolne sle, temveč iz načina erotične socializacije v s hierarhičnostjo in z nadvlado prežeti družbi. Moški se naučijo doživljati slo v povezavi s paradigmatskimi scenariji nadvlade in instrumentalizacije. (Dejstvo, da vidita tako MacKinnonova kot Dworkinova primarni vir teh paradigmatskih scenarijev v pornografiji, pojasnjuje, zakaj v svojih delih le-tej pripisujeta tolikšen pomen.) Ženske se naučijo doživeti slo v povezavi z enakimi paradigmatskimi scenariji, se pravi, da se naučijo erotizirati svojo podrejenost in pretvorbo v predmet. Popredmetenje zato po njunem mnenju ni enakomerno: na eni strani je popredmetovalec, na drugi pa prostovoljka za status predmeta. Kar spet pomeni, da le od ženske spolnost zahteva, da se odpove človeškosti in pusti spremeniti v nekaj, namesto da bi ostala nekdo. MacKinnonova in Dworkinova dajeta občasno slutiti, da vsebuje tovrstno popredmetenje elemente negibnosti,[33] zamenljivosti in lastništva;[34] meni pa se zdi nasprotno dokaj očitno, da je v samem jedru pojma, kot ga sami uporabljata, instrumentalnost, ki je na kantovski način povezana z zanikanjem avtonomnosti in subjektivitete, na podoben način pa še z možnostjo vdora in zlorabe.[35]

Kant najde rešitev za problem spolnega popredmetenja v zakonski zvezi.[36] Po njegovem lahko popredmetenje razorožimo le, če omejimo spolne odnose na razmerja, ki so institucionalno strukturirana tako, da – vsaj pravno, če že ne tudi moralno – krepijo in jamčijo medsebojno spoštovanje in obzirnost. Kadar sta se obe stranki prisiljeni na različne načine vzajemno podpirati, to zagotavlja določeno spoštovanje do druge osebe, ki ga tudi strasti spolnega odnosa ne morejo uničiti, pa čeprav daje Kant po drugi strani jasno vedeti, da ne bosta mogla tako spoštovanje in praktična ljubezen nikoli obarvati ali navdihniti samega spolnega odnosa.[37] Kanta, kar je prav značilno zanj, ne skrbi preveč asimetrična ali hierarhična narava zakonske zveze, pa tudi njen vidik lastništva in zanikanja avtonomnosti ne. Ti vidiki se mu zdijo ustrezni in pravilni in sam niti enkrat ne nakaže, da bi se utegnilo spolno popredmetenje napajati iz teh institucionalnih ureditev.

---

[32] Na straneh 47-61.

[33] *Glej*, denimo, MacKinnon, *Feminist Theory*, str. 124: "Ženske so veljale za naravo, za snov, za nekaj, na kar je treba delovati, če naj bi si jih dejavni subjekt v prizadevanju, da bi se utelesil v družbenem svetu, podredil." Na strani 198 pa zapiše: "Edino za ženske dopustno delovanje je moledovanje, da bi se delovalo na njih."

[34] Tako zamenljivost kot lastništvo sta, denimo, potihoma navzoča v opisu moških kot "uporabnikov" in "žensk kot stvari, namenjenih za spolno rabo". (navedeno delo, str. 138-39)

[35] *Glej* prepričljivo razpravo o idejah MacKinnonove v članku Sally Haslanger, "On being objective and being objectified", v *A Mind of One's Own*, str. 85-125, še zlasti stran 111, kjer ta dokazuje, da igra pojem instrumentalnosti osrednjo vlogo v njenem pojmovanju popredmetenja.

[36] Izvrstno razpravo o tem najdemo v članku Hermanove na straneh 62-3: "Smisel pravil ni toliko v omejevanju dejanj ali v prisili k njim kot v izgradnji moralnega spoštovanja. Se pravi, da omogočajo spolno zanimanje za drugo osebo le v primeru, da kažemo ustrezno moralno spoštovanje do njenega življenja, to pa dosežejo na ta način, da postavijo sprejetje obveznosti v zvezi z njeno blaginjo kot pogoj za spolno dejavnost."

[37] Primerjaj MacKinnon, Feminist Theory, str. 138-39: "... popredmetenje samo, s temeljito odpravljeno samoodločbo, je očitna vsebina ženske spolne sle in poželjivosti."

Za Dworkinovo in MacKinnonovo tiči vir težav, ravno nasprotno, v hierarhiji. Odsotnost spoštovanja, ki jo zasledimo v tako številnih spolnih odnosih, ni, kot rečeno, lastnost same spolnosti; zanjo so odgovorne asimetrične strukture moči. Zakonska zveza je s svojimi zgodovinskimi sopomenkami lastništva in neavtonomnosti ena tistih struktur, zaradi katerih spolnost trpi. To lepo vidimo v romanu Dworkinove z naslovom *Mercy* (*Usmiljenje*), kjer se spočetka obojestransko izpolnjujoči strastni spolni odnosi med Andrejo in mladim revolucionarjem spridijo, brž ko postaneta mož in žena. Opogumljen z institucijo slednji nenadoma začuti potrebo po tem, da bi svojo nadvlado potrjeval v spolnosti, zaradi česar se razmerje sprevrže v grozljivo pripoved o sadizmu in zlorabi. S to moralno pripovedko Dworkinova ponazori svoje stališče, da nas institucije kljub našim najboljšim namenom pohabijo z erotizacijo tistih oblik spolnega vedenja, ki razčlovečijo in posurovijo. Zdravilo za tako bolezen ni v kaki posamezni ustanovi, temveč v postopni razgraditvi vseh institucionalnih struktur, ki vodijo moške k erotizaciji moči. Kritike spolnega nadlegovanja, nasilja med zakoncema in pornografije zato skupaj tvorijo le del programa kantovske moralne/politične reforme.

Spregled različnih vidikov pojma popredmetenja v kritiki MacKinnonove in Dworkinove občasno vodi do nerazumljivosti. Vzemimo za primer naslednji odlomek iz razčlembe romana *Zgodba o O*: O je popolnoma obsedena. To pomeni, da je predmet, brez vsakega nadzora nad svojo lastno okretnostjo [*mobility*], nezmožna izraziti svojo osebnost. Njeno telo je neko telo, podobno, kot je svinčnik nek svinčnik, vedro neko vedro ali, kot je duhovito rekla Gertrude Stein, vrtnica neka vrtnica. Pomeni pa tudi, da se O-jina energija ali moč, ki jo ima kot ženska, kot Ženska, izčrpava ... Obročki v njeni pizdi z imenom in grbom gospoda Stephena ter napis na njeni riti so trajni poročni prstani, postavljeni na pravo mesto. Zaznamujejo jo kot lastnino in v ničemer ne simbolizirajo prehoda v zrelost in svobodo. Podobno velja tudi za tradicionalni poročni prstan.[38]

V tem odlomku najdemo negibnost, zamenljivost in lastništvo, vse po vrsti dojete kot bolj ali manj neizogibne posledice začetnega zanikanja avtonomnosti (očitno pomešane z instrumentalizacijo). Prav mogoče, da roman v resnici povezuje omenjene pojave in da je poseben način, na katerega si gospod Stephen lasti O, dejansko nezdružljiv z dejavno sposobnostjo delovanja, s kvalitativno individualnostjo ali z nelastništvom. Kljub temu pa je pomembno vztrajati, da so to med seboj neodvisne ideje. Ljubljenemu otroku lahko zanikamo avtonomnost brez preostalih posledic. Kar bi radi vedeli, je: Kako so te ideje na tem mestu med seboj povezane? Zakaj naj bi verjeli, da prinaša tipično moški način ravnanja z ženskami kot neavtonomnimi bitji s seboj še vse preostale posledice? (Pripomba o poročnem prstanu jasno kaže, da je za Dworkinovo *Zgodba o O* paradigma vzorca razmerij, ki vladajo v naši družbi.) Če že razmišljamo o institucionalnih ali moralnih reformah, potem velja te povezave najprej jasno razumeti, da bi dobili občutek, kje naj sploh začnemo.

[38] Andrea Dworkin, *Woman Hating*, New York: E.P. Dutton, 1974, str. 58 in 62.

Kar drži vse te raznolike vidike pojma skupaj, je po moje določen značilen način instrumentalizacije in uporabe, ki je domnevno v ozadju moškega zanikanja avtonomnosti žensk. V očeh gospoda Stephena je O zgolj nekaj, kar je mogoče uporabiti za pridobitev lastnega ugodja (in, kot Dworkinova dojemljivo opozori, kot nadomestilo za moškega Reneja, ki ga ljubi, a se mu boji fizično približati). Poleg tega je 0, ničla. V tem se razlikuje od ljubljenega otroka, ki mu sicer odrekamo avtonomnost, priznavamo pa individualnost in sposobnost delovanja. O ni nič drugega kot skupek telesnih delov, zlasti pizde in anusa,[39] ki nas vabijo, naj vstopimo in jih uporabimo, z ničemer onstran njih samih, kar bi jih poudarilo, še z individualnostjo in sposobnostjo delovanja teh delov ne. To je po moje zapeljalo Dworkinovo (in občasno MacKinnonovo) k naslednjemu koraku, ki je korak od osrednjih pojmov instrumentalizacije in zanikanja avtonomije k drugim vidikom pojma popredmetenja. Verjameta namreč, da so te povezave povsod, in sta pripravljeni videti v tem celoto tega, kako se ženskam godi pod moško nadvlado. Brž ko spoznamo, da te povezave niso tako pojmovno tesne, kot sta trdili, pa smo se prisiljeni vprašati, kako prepričljive sploh so. In, ali in v kolikšni meri jih lahko moški in ženske v svojih življenjih kombinirajo na različne načine, razstavljajoč, denimo, nedejavnost od instrumentalnosti ali nadomestljivost od zanikanja avtonomije.

## III. Čudovita sestavina spolnega življenja?

Preden se vrnem k odlomkom, se kaže ustaviti še ob naslednjem spoznanju: v zadevah popredmetenja je kontekst vse. MacKinnonova in Dworkinova to potihoma priznavata, ko povsem upravičeno vztrajata, da je treba odnose med spoloma ocenjevati v luči širšega družbenega konteksta in zgodovine podrejanja žensk, pa tudi na tem, da je treba pomen popredmetenja v teh kontekstih razlikovati od njegovega pomena bodisi v odnosih med moškimi ali pa v odnosih med ženskami. Le redko pa gresta še dlje od tega in pritegneta tudi zgodovino in psihologijo posameznikov. (V svoji oceni literarnih del praviloma zavračata preizkus s sklicevanjem na delo-kot-celoto; celo pri vprašanjih pripovedi se jima zdi kontekst nepomemben.[40]) Fine podrobnosti o kontekstu so zaradi sodelovanja v političnem gibanju zanju na nek način manj zanimive; po drugi strani pa so še kako zanimive za nas; v nadaljevanju bom namreč dokazovala, da je v številnih, če ne celo v vseh primerih razlika med sporno in neškodljivo rabo popredmetenja odvisna od celotnega konteksta zadevnega medčloveškega razmerja.

To postane očitno, če si ogledamo preprost primer. Ž, ženska, odhaja iz mesta zaradi pomembnega razgovora za službo. M, znanec, ji pravi: "Pravzaprav ti ni tre-

[39] Dworkinova jemlje prevlado analne penetracije v romanu kot dokaz, da je O nadomestek za Reneja.

[40] *Glej*, denimo, MacKinnon, *Feminist Theory*, str. 202, kjer ta ugovarja, da bi preizkus "delo-kot-celota" opravičil publikacije, kot je *Playboy*: "... legitimno okolje zmanjšuje dojete krivice, storjene ženskam, s tem ko postavlja njihovo trivializacijo in popredmetenje v kontekst. Sicer pa, če je ženska podrejena, zakaj neki bi bilo pomembno, da ima delo še druge odlike? Morda to, kar dviguje njegovo vrednost v očeh moških, hkrati povečuje njegovo krivičnost do žensk."

ba iti. Lahko bi jim poslala kar svoje fotografije." Če M in Ž nista dobra prijatelja, bo to brez dvoma ponižujoča popredmetujoča pripomba. Ž namreč skrči na njene telesne (in obrazne) poteze, s tem pa namiguje, da njeni poklicni dosežki in druge osebnostne značilnosti ne štejejo. Pripomba, tako se zdi, omalovažuje Ž-jino avtonomnost; obravnava jo kot negiben predmet, ki ga zmore fotografija prikazati na povsem ustrezen način; nakazuje pa lahko tudi neko omejeno zamenljivost. Prav tako lahko, odvisno pač od konteksta, vsebuje instrumentalizacijo: Ž obravnava kot predmet, ki je namenjen moškemu užitku v zijanju. Zdaj pa vzemimo, da je M Ž-jin ljubimec in da ji to reče v postelji. To bi zadevo prav gotovo postavilo na glavo, le tega ne vemo, kako, ker pač nimamo dovolj informacij. Ne vemo, za kakšno službo gre (manekenke? profesorice?). Pa tudi o ljudeh ne vemo veliko. Če M vedno znova omalovažuje njene dosežke, potem je pripomba še precej slabša od iste pripombe, če bi se je znebil tujec, in še bolj izrazito kaže na instrumentalizacijo. Če pa, nasprotno, med njima vlada globoko sporazumno medsebojno spoštovanje in če skuša M zgolj najti besede, s katerimi bi ji povedal, kako je privlačna, ali pa ji dati vedeti, da ne želi, da odpotuje, potem so stvari bistveno drugačne. Še vedno je lahko, glede na družbeno zgodovino, ki zaznamuje razmerja med spoloma, tvegano reči kaj takega, in to precej bolj, kot če bi iste besede Ž izrekla o M-ju. Pa vendar se zdi, da pripomba v tem primeru le ni pomanjševalna – da je pohvala njenemu izgledu, namesto da bi Ž kaj odvzela, morda kaj dodala. (Veliko je odvisno od barve glasu, gibov, smisla za humor.) Oglejmo si, za konec, to isto pripombo, le da jo tokrat izreče Ž-jin dober prijatelj. Ž ve, da ta prijatelj ceni njene dosežke, in zaupa njegovemu odnosu do sebe v vseh tistih vidikih, ki so sestavni del prijateljstva; želi pa si, da bi vsaj občasno opazil njeno lepoto. V tem primeru jo bo popredmetujoča pripomba prijetno presenetila, kot šala, ki prinaša dobrodošlo pohvalo. Čeprav bi še vedno morali vedeti več o tem, kakšne vrste razgovor za službo je to in v kakšnem odnosu je z Ž-jinimi sposobnostmi (in čeprav bi nam moralo navsezadnje dati misliti tudi dejstvo, da je glede na stanje naše družbe skrajno neverjetno, da bi Ž kdajkoli izrekla podobno pripombo o M-ju), pa se ji vendar prav lahko zdi, da ji je ta pripomba nekaj dodala, ne da bi ji hkrati karkoli odvzela. Seveda je mogoče, da se je Ž odzvala na tak način zato, ker je erotizirala svojo lastno podreditev. Take trditve, podobno kot vse trditve o lažni zavesti, težko ocenimo. Malo verjetno pa se mi zdi, da bi bili prav vsi primeri taki. Dworkinova in MacKinnonova sta pogosto enostavno premalo dojemljivi za tovrstne človeške zapletenosti.

Posvetimo se zdaj navedenim odlomkom. Lawrence se tu, podobno kot na številnih drugih mestih, osredotoči na prostovoljno odpoved avtonomiji in v nekem smislu tudi subjektiviteti. Moč spolnosti je po njegovem doživeta najbolj pristno, kadar se partnerja odrečeta zavestni izbiri, pa tudi notranjemu življenju lastnega samozavedanja in razločnega mišljenja, in si dovolita na nek način postati predmetni, naravni sili, ki se spojita v nečem, čemur rad reče "krvno znanje". Brangwen tako čuti, kako mu je razburkana kri omračila sposobnost presoje, ga "oslepila in uničila". Njegova lastna žena se mu v tem trenutku v resnici zdi kot skrivno-

sten predmet – z osupljivo prispodobo, kot "plameneče jedro teme" (namigujoč s tem, da razsvetlitev, kakršno prinaša s seboj spolnost, najprej zahteva zaslepitev razuma). Ta predmetna stvar ga poziva, ne sicer k instrumentalni rabi, zato pa k nekakšni odpovedi lastni osebnosti, k nekakšnemu voljnemu zanikanju samoobvladovanja in samozadostnosti. Tovrstno popredmetenje ima potemtakem svoje korenine v obojestranskem zanikanju avtonomije in subjektivnega samozavedanja. Povezano je z negibnostjo, razumljeno kot nedejavnost in dovzetnost [*receptivity*], ker se oba pred močjo krvi odrečeta sposobnosti za delovanje. Prav tako je povezano z zamenljivostjo: Lidijina vsakodnevna kvalitativna individualnost namreč ob njegovem poželenju nekako izgine, ko postaja čedalje bolj utelešenje nečesa prvinskega; medtem ko se sam pred mračno navzočnostjo poziva odpove svojim ustaljenim načinom samodoločanja, svojim lastnim posebnostim. Opazna je tudi vez s prekršljivostjo: v navalu poželenja se ne čuti več jasno ločenega od nje, čuti, da postajajo njegove meje luknjičaste, želi si, da bi se kot posameznik "razdejal", da bi "zgorel".[41] Lawrence vidi podobno kot Schopenhauer, ki je nanj močno vplival, vez med prevlado strasti in izgubo jasnih meja, tega, kar je Schopenhauer imenoval *principium individuationis*.

Vse to je popredmetenje. In najsi so nam njegova proza in njegove ideje všeč ali ne, ni mogoče zanikati, da zajamejo nekaj temeljnih značilnosti vsaj nekaterih spolnih izkustev. (Kot rečeno, prav tak ideal spolnosti poganja prozo Andree Dworkin in prav zato, ker seksizem to čudovito priložnost uniči, ga tako zelo sovraži.) Če bi hoteli osmisliti Sunsteinovo pripombo, da je mogoče v popredmetenju videti čudovito sestavino spolnega življenja, bi se kazalo podati po tej poti. Skupaj s Schopenhauerjem bi lahko celo drzno trdili, da gre za nujno lastnost spolnega življenja – čeprav mi je vendarle bliže Lawrencovo stališče, da take odpovedi nadzoru ne najdemo povsod in da je v resnici razmeroma redka, še zlasti v kulturi, ki goji zavestno vzvišenost nad občutji in njihovo potlačitev.

Naj omenim, da je Lawrencov tip popredmetenja pogosto povezan z določeno vrsto skrčenja oseb na njihove telesne dele ter s pripisovanjem neodvisne sposobnosti za delovanje tem delom. Oglejmo si naslednji prizor iz romana *Ljubimec Lady Chatterley*:

> "Naj te pogledam!"
> Izpustil je srajco, obstal in jo še zmeraj gledal. Sonce je posijalo skozi nizko okno s snopom žarkov, v katerih so mu zagorela stegna in mladostni trebuh in trdi falos, ki se mu je temnikast in nekam razbeljen vzdigoval iz oblačkov živih, rdečkasto zlatih kocin. Connie se je zdrznila in ustrašila.
> "Kako čudno!" je počasi rekla. "Kako čudno ti stoji! Tako velik! In tako temen in samozavesten! Ali je zmeraj takle?"
> Moški si je pogledal po vitkem belem životu navzdol in se zasmejal. Med rahlimi vzpetinami na prsih je imel temne, skoraj črne kocine. Pri dnu tre-

[41] V pričujočem primeru sicer ni videti, da bi bilo to kakor koli povezano s pripravljenostjo, da nas zlomijo ali razbijejo, mogoče pa je videti tesno zvezo med tovrstno odpovedjo mejam in odpovedjo, ki jo zasledimo v vsaj nekaterih sadomazohističnih razmerjih.

> buha, od koder se mu je vzdigoval debel in malo usločen falos, pa so bile kakor rdečkasto zlat, nakodran oblaček.
> "Kako je ponosen!" je v zadregi zašepetala. "In kako imeniten! Zdaj vem, zakaj so moški željni oblasti! Ampak v resnici je čudovit. Kakor neko drugo bitje! Majčkeno me je strah pred njim! Ampak kljub temu je v resnici čudovit! In namenjen je k meni! –" Od strahu in razburjenosti si je ujela spodnjo ustnico med zobe.
> Moški si je brez besede gledal navzdol na nabrekli falos, ki se mu ni spremenil. ... "Smukal bi se, samo to ti gre po glav. Povej gospe Lizabeti, kaj se prav smukat. Janez Veliki in lizka gospe Lizabete! –"
> "Oh, nikar ga ne muči," je rekla Connie in po vseh štirih prilezla po postelji proti njemu in ga z rokami objela okoli belega, vitkega pasu in ga potegnila proti sebi, da so se ji viseče, zibajoče se prsi dotaknile vršička poskakujočega, stoječega falosa in prestregle kapljico soka. Trdno se je oklenila moškega.[*]

Oba partnerja se tu na nek način odpovesta svoji individualnosti in se poistovetita s svojimi telesnimi organi. Drug drugega dojemata v luči teh organov. Pa vendar se zdi Kantova trditev, da gre pri vsakem takem osredotočenju na telesne dele za zanikanje človeškosti, zgrešena. Že sama domneva, da sta *skrčila* drug drugega na njune telesne dele, je napačna, podobno, kot je bila videti napačna v mojem preprostem primeru s fotografijo. Močno osredotočenje pozornosti na telesne dele prej kaj doda, kot odvzame, strasten prizor, ki je za Constance prežet z občutkom groze in bojaznijo, da si jo bo moška moč kar podjarmila, pa postane zaradi taistega popredmetenja, zaradi načina, kako ga Mellor izvede, namreč s kombinacijo humorja in strasti, nedolžen in ljubeč, skoraj osvobajajoč.

Zakaj je Lawrencov tip popredmetenja neškodljiv, če je tak? Na prvem mestu velja poudariti popolno odsotnost instrumentalizacije, pa tudi s tem tesno povezano dejstvo, da je popredmetenje simetrično in obojestransko – ter seveda, da se v obeh primerih pojavlja v kontekstu vzajemnega spoštovanja in vsaj približne družbene enako(pravno)sti.[42] Odpoved avtonomiji in celo sposobnosti za delovanje ter subjektiviteti je radostno doživetje, nekakšen zmagoslaven dosežek v jetnišnici angleške spodobnosti. Taka odpoved pomeni beg iz jetnišnice samozavedanja, ki nas po Lawrencovem dokaj verodostojnem prepričanju ločuje od drugih in onemogoča pristno sporazumevanje in pristno dojemljivost. V pripravljenosti, da drugemu dovolimo priti tako blizu, v položaj, kjer, kot dobro ve Constance, nikoli ne moremo izključiti tveganja, da si nas bo skušal podrediti in podjarmiti, se kaže nadalje neverjetno zaupanje, zaupanje, ki bi se lahko zdelo nemogoče v razmerju, v katerem ne vladata vsaj temeljno medsebojno spoštovanje in skrb – pa čeprav lahko na podlagi Lawrencove upodobitve raznolikih bolj ali manj trpinčenih raz-

[*] Odlomek je prevzet iz slovenskega prevoda knjige, ki ga je leta 1976 izdala Cankarjeva založba. Prevod je delo Antona Mejača. – op. prev.

[42] Kar želim reči, je, da je moški delavec v tedanji Angliji po družbeni moči približno enak ženski iz višjega sloja. Kar zadeva Brangwena in njegovo ženo, mu je ta približno enakovredna zaradi svojega plemenitega porekla in premoženja.

merij med spoloma ugotovimo, da je to vprašanje še kako zapleteno. Tam, kjer naletimo na izgubo avtonomnosti v spolnosti, kontekst je – ali pa bi vsaj lahko bil – tak, da avtonomnost v celoti gledano spoštujejo in podpirajo; uspešnost spolnega razmerja ima lahko, tako kot v Constancinem primeru, širše posledice za razcvet in svobodo nasploh. Ni treba, da nas pritegne vsaka posamezna Lawrencova ideja o spolnosti, da bi v navedenem prizoru odkrili nekaj resnično dragocenega. Naj ponovim, tam, kjer pride v trenutku spolnega odnosa do izgube subjektivitete, le-to lahko – in pogosto tudi jo – spremlja intenzivna skrb za partnerjevo subjektiviteto v drugih trenutkih, ko se ljubimec intenzivno osredotoči na razpoloženja in želje te iste osebe, od katere stanj so njegova ali njena lastna tako močno odvisna. Brangwenova obsedenost s spremenljivimi razpoloženji svoje žene nam daje to jasno vedeti.

In končno, vidimo lahko, da dozdevna zamenljivost, ki jo vključuje istovetenje oseb z deli njihovega telesa, sploh ne vodi nujno do razčlovečenja, temveč da lahko obstoji skupaj z intenzivno skrbjo za individualnost osebe, ki se tu in tam izrazi v pripisovanju osebnosti in individualnosti samim telesnim organom, kakor, denimo, priča pogovor med Mellorjem in Constanco. Poimenovanje genitalij vsakega od njiju poudarja poseben in individualen način, na katerega si želita drug drugega, nezamenljiv značaj Mellorjeve spolne naravnanosti.[43] Gre za način, kako Constanci povedati nekaj, česar dotlej ni vedela (in kar ostaja občasno prikrito tudi MacKinnonovi in Dworkinovi), namreč, da biti izenačen s svojimi spolnimi organi še ne pomeni nujno biti razčlovečen v meso, pripravno za poškodovanje in zlorabo, temveč da je lahko to način, da nekoga bolj jasno ugledamo kot človeškega posameznika, kakršen je. Opominja nas, da človeški spolni organi niso zares zamenljivi, temveč imajo individualen značaj in so kot taki del osebe, če smo si jih le pripravljeni brez sramu pobliže ogledati.[44]

---

[43] Dejstvo, da je "Janez Veliki" tradicionalno ime za penis, ne pa izvoren Mellorjev domislek, temu le delno oporeka. Celoten pogovor je zelo intimnega značaja in jasno je vsaj to, da je Constanca ime slišala prvič in da je to zanjo lastno ime. Da je dobil spolni organ osebno lastno ime, ki pa je vendarle drugačno od imena za preostanek Mellorja, je na zapleten način povezano z mojo prejšnjo trditvijo o izgubi individualnosti: opozarja namreč, da v hipu, ko temu telesnemu delu dovolimo, da prevlada nad ostalim, prenehamo biti mi sami.
Kaj naj si mislimo ob tem, da Constancina lizka [*cunt*] ne dobi lastnega imena, temveč postane preprosto "lizka gospe Lizabete", s šaljivim namigovanjem na nasprotje med spolom in razredom? Lahko bi seveda trdili, da Mellor njene genitalije obravnava bolj brezosebno kot svoje lastne; sama pa nasprotno mislim, da se ne bi ujemalo s prizorom, če bi si preprosto izmislil ime za njeno lizko – gre namreč za igro, v kateri tudi njej pripada določena vloga, toda v zadevnem trenutku je vse preveč prestrašena, da bi se lahko šla to igro.

[44] Po moje se to stališče rahlo razlikuje od stališča, ki ga zagovarja Scruton v delu *Sexual Desire*. Po Scrutonu v uspelem spolnem srečanju človeški posamezniki drug drugega srečajo v telesu druge osebe, zato ker dovolijo, da njihovo telo razsvetli njihova lastna osebnost – "telo drugega postane drugo sebstvo in v trenutku vzburjenja ga osvetli 'jaz'" (Scruton v pismu z dne 1. aprila 1995). Zdi se mi, da v Scrutonovem odnosu do telesa vedno na nek način velja, da telo ni del naše osebnosti – potrebno ga je preoblikovati in na nek način povzdigniti iz gole živalskosti s hipno in skrivnostno "razsvetlitvijo". Sama se, nasprotno, strinjam z Lawrencom, da je telo vedno bilo del osebnosti in da ga zato ni treba preoblikovati, oziroma da sta edina razsvetlitev, ki jo potrebuje, sramu osvobojena pozornost in ljubezen. Razlika, na katero opozarjam, pride najbolj do izraza v najinem odnosu do teles živali – o tem *glej* mojo recenzijo omenjene knjige v *The New York Review of Books*, 18. december 1986.

Dosedanja spoznanja podpirajo zanimivo ugotovitev o Kantu. Po njegovem iz osredotočenja na spolne organe izhaja nespoštovanje osebnosti – ker pač očitno verjame, da osebnost in človeškost, z njima pa tudi individualnost, ne tičijo v spolnih organih; spolni organi so, podobno kot toliko drugih orodij, le zamenljive nečloveške stvari. Lawrence pa ugovarja, češ da nas tak odgovor sam razčloveči, s tem ko skrči na nekaj živalskega to, kar je nedvomno pomembna sestavina človeškosti, pa tudi individualnosti v nas. Svoje spolne organe se moramo naučiti označevati z lastnimi imeni – s tem bi naredili prvi korak k resnično popolnemu medsebojnemu človeškemu spoštovanju.

Razmišljanje o Lawrencu bi lahko v nas vzbudilo dvom o razlagi izkrivljenja spolnosti, ki jo ponujata MacKinnonova in Dworkinova. Lawrence daje namreč slutiti, da neenako(pravno)st in v nekem smislu tudi razčlovečenje žensk v Veliki Britaniji izvirata iz in se napajata pri zanikanju erotičnega potenciala žensk, pri vztrajanju, da je treba na ženske gledati kot na brezspolne stvari in jih ne enačiti z njihovimi spolnimi organi.

Podobno kot Audre Lorde med sodobnimi feministkami[45] nam Lawrence pokaže, kako lahko določena vrsta spolnega popredmetenja – prav gotovo ne tisto, ki je namenjeno prodaji, ker je v svojem temelju nezdružljiva s komercializacijo spolnosti[46] – za ženske postane sredstvo avtonomije in izražanja sebe, kako lahko prav odpoved avtonomnosti v določeni vrsti spolnega odnosa osvobodi energije, s pomočjo katerih bodo dosegle, da bo sebstvo spet celovito in polno.[47] Mellor je pravzaprav edini junak v tem romanu, ki gleda na Connie kot na cilj po sebi, in ta neinstrumentalizacija in spremljajoča jo podpora njeni avtonomiji sta tesno povezana z njegovim spolnim zanimanjem.

MacKinnonova in Dworkinova bosta temu prav gotovo oporekali, češ tako Lawrence kot Lordova sta naivna, če mislita, da se onstran kulturnih konstrukcij nahaja področje "naravne" spolnosti, ki ga je mogoče osvoboditi v pravilnem spolnem odnosu. S tem se po njunem mnenju podcenjuje mera, v kateri se spolne vloge in želje kulturno oblikujejo in so zato okužene z vsenavzočimi izkrivljanji spolnih vlog. Sodba o tej obširni polemiki presega meje pričujočega članka, lahko pa nakažem vsaj smer, ki bi jo ubrala v svojem odgovoru. Strinjam se, da je Lawrencova romantična retorika narave in krvnega znanja verjetno res naivna ter da podcenjuje vlogo socializacije in, na bolj splošni ravni, kognitivnega zavedanja v spolnem življenju. Prav tako težko soglašam z Lawrencovo mislijo, da je spolnost tem boljša, kolikor bolj je osvobojena kulture in misli. Pa vendar mislim, da prepričljivost njegovega bolj splošnega zagovora v prid trditvi, da je določen tip opu-

[45] Audre Lorde, "The uses of the erotic", v *Sister Outsider, Freedom*, California: Crossing Press, 1984, str. 53-59.

[46] *Glej* tudi Lorde, navedeno delo, str. 54: "Erotično ... so pretvorili v zmedeno, v trivialno ..., v plastificiran čutni vtis."

[47] *Prav tam*, str. 57: "Brž ko začnemo enkrat globoko doživljati vse vidike svojega življenja, pričnemo od sebe in svojih življenjskih načrtov zahtevati, da se morajo po občutku ujemati s tisto radostjo, ki zanjo vemo, da smo jo zmožni čutiti."

stitve nadzora ter čustvene in telesne dojemljivosti dragocen, ni toliko odvisna od zgoraj navedenih trditev, in da je mogoče zagovarjati določeno vrsto lawrencovske spolnosti (kot to v uvodnih poglavjih romana *Mercy* in v svojih esejih o Baldwinu pravzaprav počne sama Andrea Dworkin), ne da bi sprejeli te trditve. Tako stališče vključuje priznanje, da je naša kultura bolj heterogena, in pušča več prostora za pogajanja in osebno izgrajevanje, kot ga praviloma dopuščata MacKinnonova in Dworkinova.

(...)

Hankinsonov trdi "roman" je tipičen zgled za žanr, ki ga napadata MacKinnonova in Dworkinova, hkrati pa sam po sebi zanimiv zaradi svojih psevdoliterarnih vidikov. Če namreč navedeni odlomek primerjamo s tistim iz *Mavrice* – česar uporabnik izdelkov založbe Blue Moon Press prav gotovo ne bo storil –, bomo ugotovili, da si je Hankinson od Lawrenca sposodil in v svojo pripoved o nasilju in zlorabi vgradil poteze lawrencovskega "krvnega znanja" in zanikanja avtonomnosti, ki opravičujejo iz tega izhajajoče nasilje. Dejali smo, da vključuje lawrencovska spolnost odpoved individualnosti in nekakšno luknjičavost meja, ki lahko prehaja v prekršljivost. Lawrence nedvomno opisuje razpoložljivost za penetracijo kot dragocen vidik spolne dojemljivosti. Vprašanja, ki se v zvezi s tem zastavljajo, so (a) ali imajo lahko sadomazohistični spolni odnosi kdaj enostavno lawrencovski značaj namesto bolj zlobnega? In (b) ali je Hankinsonova pripoved primer takega nedolžnega tipa?

(...)

Nobenega apriornega razloga ne vidim, zakaj na prvo vprašanje ne bi mogli odgovoriti pritrdilno. O tem nimam nobenih jasnih intuicij, zato bi se morala podati do samih meja izkustva in želja; zdi pa se, da nekateri pripovedni opisi sadomazohistični dejavnosti zaradi njene sporazumne oblike verodostojno pripišejo nekak lawrencovski značaj, kjer pripravljenost, da trpimo bolečino, ki je v marsičem ostrejši dražljaj od ugodja, izkazuje bolj popolno zaupanje in dojemljivost od tistih, ki ju lahko najdemo v drugih spolnih odnosih. (...) Hankinson svojo pripoved nedvomno zastavi tako, da nam nakaže, kako neka globoka obojestranska želja vodi oba igralca v odpoved individualnosti. Lawrencovski "atavistični glas", ki prihaja iz Izabelinih ust, moleduje, naj se nasilje ne prekine, in Hankinson nas prepričuje, da s tako zahtevo vzpostavlja stik z neko globino v lastnem bitju, ki leži pod samo osebnostjo. Vse to sta Lawrence in Schopenhauer v izdaji Blue Moon Press.

Kar naredi razliko, sta očitno kontekst in namera. Odgovor na vprašanje (b) je namreč jasno nikalen. Ne le junak Macrae, tudi Hankinsonovo besedilo kot celota prikazuje ženske kot bitja, katerih avtonomnost in subjektiviteta sploh ne štejeta, če nista vprežena v zadovoljitev moške sle. Ženske, vključno s poljubnimi znamenji človeškosti, ki jih izpričujejo, so tam zato, da bi jih moški na poljuben način uporabili kot spolne objekte. Erotizacija negibnosti ženske, njene odsotne avtonomnosti, njene prekršljivosti – skupaj s pomirljivo lažjo, da je to pravzaprav

iskala, da ji to nalaga narava –, vse te poteze, ki Hankinsonov roman naredijo za učbeniški preizkusni kamen teorije MacKinnonove in pa za klasičnega kandidata za kršitelja različic predloga odloka, ki sta ga v zveznih državah Minneapolis in Indianapolis vložili MacKinnonova in Dworkinova, ta "roman" bistveno oddaljujejo od Lawrenca, pri katerem sta ranljivost in tveganje pri obeh partnerjih vzeta v zakup in kjer manjka sleherni zloben ali uničevalen namen. Pri Lawrencu pomeni biti obravnavan kot pizda dobiti dovoljenje za razširitev območja lastne dejavnosti in izpolnitve. Pri Hankinsonu pa biti obravnavan kot pizda pomeni biti obravnavan kot nekaj, česar izkustva sploh ne štejejo. Celoten roman, ki ni nič drugega kot zaporedje podobnih prizorov, subjektiviteto žensk skriva pred bralčevim pogledom in dela iz žensk predmete za moško rabo in nadzor. Subjektiviteta deluje tu na oduren način: Macraejeva želja je želja, da bi "ranil, ... oskrunil, uničil". Take želje spolno občevanje s truplom ali z živaljo ne bi moglo zadovoljiti. Kar pri tem vzburja, je ravno pretvorba bitja, za katero nekje v zatemnjenem kotičku svojega duha vemo, da je človek, v stvar, nekaj namesto nekdo. In da zmoremo to storiti bližnjemu človeškemu bitju, je vznemirljivo, ker gre za vrtoglavo izkustvo moči.

J. S. Mill je živo opisal izkrivljeno vzgojo angleških moških, ki jim iz dneva v dan vbijajo v glavo, da so večvredni od polovice človeške rase, čeprav so obenem vsakodnevno priča izvrstnim dosežkom in značajem žensk okrog sebe. Učijo jih, da so preprosto zato, ker so moški, večvredni od najbolj vzvišenih in nadarjenih žensk in tako učenje jih skvari. Pomislite zdaj v luči tega, kakšna mora biti vzgoja Hankinsonovega bralca, ki ga učijo (na temeljit način, kot so temeljiti odtisi, ki jih v obliki vzorcev vzburjenja in odziva nanj v svojih porabnikih pušča pornografija), da ima preprosto zato, ker je moški, pravico trpinčiti polovico človeške rase, katere človeškosti se hkrati megleno zaveda. V meri, v kateri se tak bralec poglablja v tovrstna dela in redno najde preprosto in nezapleteno zadovoljitev v povezavi s podobami, ki jih taka dela gradijo, bo zelo verjetno oblikoval določene vzorce pričakovanj v zvezi z ženskami – da so namenjene njegovemu uživanju, da si jih je treba vzeti na tak način. Delo kot celota, ki ne vsebuje enega samega drugačnega prizora, močno spodbuja take projekcije. V nasprotju z MacKinnonovo in Dworkinovo se sama ne zavzemam za zakonske omejitve glede takih del, še njunega predloga za civilni odlok ne podpiram, ker se bojim, da bi vsak tak predlog ogrozil svobodo izražanja, ki jo je pomembno zavarovati.[48] Še več, v razpoložljivosti takih del vidim določeno moralno vrednoto, saj nas njihovo proučevanje oskrbi s koristnimi spoznanji o seksizmu. Bi jih pa vsekakor odstranila iz bližine vsakega mladega fanta, ki ga poznam, protestirala zoper njihovo vključitev v izpitno literaturo ali učni načrt – razen na način, kot sem tukaj predlagala, da bi jih prebirali – in se strinjala, da je njihova etična kritika, ki ne bo nikoli odveč, resnično, kot pravi Andrea Dworkin v mojem geslu, "v samem jedru našega boja".

[48] Moji razlogi so enaki tistim, ki jih navaja Joshua Cohen v "Freedom, equality, pornography", predstavljeno na sestanku osrednjega oddelka *Ameriškega filozofskega združenja* skupaj s pričujočim člankom in pred izidom v *Justice and Injustice in Legal Theory*, ur. Sarat in Kearns.

*Playboy* je bolj vljuden, v končni fazi pa ne dosti drugačen. Tu se spet strinjam z MacKinnonovo in Dworkinovo, ki sta znova in znova opozarjali na temeljno podobnost med mehko [*soft-core*] in trdo [*hard-core*] pornografsko industrijo. Sporočilo, ki ga prinašata fotografija in napis, se glasi: "Karkoli drugega ta ženska je in počne, za nas je predmet spolnega uživanja." Ne vem kolikič že se moškega bralca prepričuje (tak je vsaj učinek fotografije), da on premore subjektiviteto in avtonomnost, medtem ko so na drugi strani stvari, ki izgledajo zelo vzburljivo in so razstavljene tam zunaj zato, da bi v njih užival, kot, denimo, okusni sadeži, katerih edini ali primarni namen je, da zadovoljijo njegovo željo.[49] Sporočilo je bolj nedolžno, ker so v skladu s *Playboyevo* "filozofijo" ženske prikazane kot bitja, ustvarjena za spolni užitek in ne morda za prestajanje bolečine, avtonomnost in subjektiviteta pa sta jim z nejevoljo tudi priznani. Za *Playboy* bi v nekem smislu lahko dejali, da pripada gibanju za osvoboditev žensk, kot ga razumeta Lawrence in Lordeova. V tisti meri, v kateri sta potlačitev in zanikanje spolnih zmožnosti žensk ovira na poti do njihove polne avtonomije in samoizražanja, bi lahko *Playboyev* živahen svobodnjaški pogled opredelili kot feminističen.

Pa vendar, popredmetenje v *Playboyu* v resnici pomeni globoko izdajo ne le Kantovega ideala medčloveškega spoštovanja, pač pa tudi in predvsem programa, ki se zanj zavzemata Lawrence in Lordeova. *Playboy* namreč upodablja vsesplošno zamenljivost in kupljivost [*commodification*] spolnih partnerjev, v tem procesu pa se pretrga vsaka tesnejša vez med spolnostjo in samoizražanjem ali čustvi. (...) Spolnost je v *Playboyu* tržno blago; ženske postanejo kot avtomobili ali obleke, so dragocena lastnina, ki izpričuje lastnikov status v svetu moških.

Kdo je opredmeten na fotografiji iz *Playboya*? V neposrednem kontekstu je opredmetena upodobljena ženska in, posledično, igralka s fotografije. Za *Playboy* značilen posplošujoč pristop ("zakaj ljubimo tenis" ali "ženske iz prve lige") – ki mu je v nemajhno oporo dejstvo, da se revija osredotoča na fotografije resničnih žensk, ne pa na slike ali izmišljene ženske – pa vsekakor namiguje, da bi lahko ženske iz resničnega življenja, če so le dovolj podobne igralki tenisa, brez težav nastopile v vlogi, ki jo *Playboy* čuva za nekaj svojih izbrank. Za bralca na ta način gradi domišljijsko popredmeten razred resničnih žensk. V vlogi pripomočka za samozadovoljevanje pa nas nato prepričuje, da je nenaporna zadovoljitev dosegljiva na tak nezapleten način, brez težav, ki spremljajo bolj polnokrvno priznanje ženske subjektivitete in avtonomnosti.

Oglejmo si zdaj še eno odliko Lawrencovega pisanja, ki ga razlikuje od pornografskega. Pri Lawrencu so moški, katerih spolno vedenje odobrava, vedno presenetljivo ravnodušni do zemeljskega statusa in časti. Zadnje, na kar bi pomislili, je, da bi obravnavali žensko kot dragoceno lastnino, kot predmet, ki s svojo navzoč-

[49] *Glej* zelo dobro razpravo v Alison Assiter, "Autonomy and Pornography", v *Feminist Perspectives in Philosophy*, ur. Morwenna Griffiths in Margaret Whitford, London: Macmillan, 1988, str. 58-71, ki dokazuje, da bo oseba, ki pogosto najde zadovoljitev v takih omejenih razmerjih, manj verjetno iskala manj izkrivljena, bolj zapletena razmerja. Članek Assiterjeve vsebuje dragoceno primerjavo s Heglovo dialektiko gospodarja in hlapca.

nostjo v njihovih življenjih, nenazadnje pa tudi s spolnim zanimanjem, ki ga kaže zanje, dviguje njihov status v svetu moških. (Tovrsten, na status osredotočen odnos do žensk je pri Lawrencu povezan s spolno impotenco v podobi Clifforda Chatterleya.) Niti zamisliti si ne moremo, da bi se Mellor v oblačilnici bahal z "vročo numerco", ki je je bil deležen prejšnjo noč, ali da bi gledal na Connijine joške in rit ali pa na njeno spolno obnašanje kot na nekaj, kar bi kazalo postaviti na ogled v moškem svetu. Kar tako zelo zaznamuje Mellorja (in Toma Brangwena), je globoka ravnodušnost do posvetnih znamenj ugleda; in v tem tiči velik del razloga za zaupanje, ki ga vanj polagata tako Connie Chatterley kot bralec, da je njegovo popredmetenje Connie daleč od njene pretvorbe v blago [*commodification*] (v mojem besednjaku, od instrumentalizacije/lastništva).

*Playboy* je, ravno nasprotno, podoben avtomobilskim revijam, le da v vlogi vzburljivih stvari namesto avtomobilov nastopajo ljudje – ti so vzburljivi na Hankinsonov način, se pravi, da je bolj vzburljivo, če v vlogi stvari uporabljamo človeško bitje, kot pa če bi imeli namesto njega preprosto neko stvar, ker se v tem izkazuje večji nadzor, ker kaže, da zmoremo nadzirati nekaj, kar se po svoji naravi izmika nadzoru. Revija je polna zgodb o tekmovanju med moškimi, sporoča pa nam, da je moškim, ki so si priborili določen ugled in premoženje, vedno na voljo neomejen obnovljen dotok bolj ali manj zamenljivih žensk – ali bolje, da so tovrstne ženske iz domišljije s pomočjo revije na razpolago tistim, ki si domišljajo, da so tak status dosegli. V tem pogledu se ne razlikuje bistveno od starogrške ideje, da velja zmagoslavnega vojaka nagraditi s sedmimi trinožniki, desetimi talenti zlata (zlatimi kovanci), dvajsetimi kotli, dvanajstimi konji in sedmimi ženskami.[50] Popredmetenje pomeni neko vrsto samorazkazovanja.

Naslednje, kar velja reči o fotografiji, je, da je v svetu *Playboya* bolj vzburljivo – ker je pač bolj povezano s statusom – posedovati uspešno in nadarjeno kakor pa neopazno žensko, podobno kot je bolj vzburljivo posedovati Mercedesa kakor pa Chevrolet, in podobno kot je Agamemnon zagotavljal Ahilu, da gre pri podarjenih konjih za zmagovalce konjskih dirk ter da so ženske lepotice in spretne tkalke. Toda lesketajoča se ženska je celo bolj dražljiva od lesketajočega se avtomobila, ki si ga ni mogoče podrediti, ker je pač zgolj stvar. To, o čemer namreč *Playboy* znova in znova prepričuje svoje bralce, je, da ne glede na to, kdo ta ženska je in kaj je dosegla, zate je le pizda in vsa njena prevzetnost se bo preprosto razblinila pred tvojo spolno močjo. Za nekatere je igralka tenisa – ti pa si jo lahko v svojem duhu podrediš in jo pretvoriš v pizdo. Za nekatere so študentke z univerze Brown študentke z univerze Brown. Zate, dragi bralec, pa so *Ženske iz univerzitetne prve lige* (številka v pripravi, ko to pišem, in kamen spotike med mojimi študent(kam)i[51]). Ne glede na to, kdo si, bodo te ženske (v tvoji samozadovolje-

[50] *Glej* Homer, *Iliada* IX. 121-30 – s tako ponudbo skuša Agamemnon pomiriti Ahilovo jezo.

[51] V središču polemike je bilo etično vprašanje, ali bi ženske smele dovoliti, da jih najamejo kot manekenke, glede na to, da bodo v tej vlogi predstavljale ženske z univerze Brown nasploh, te pa nočejo biti predstavljene na tak način. Polemike so sprožala še nekatera druga vprašanja, denimo, ali naj bi študentsko glasilo objavilo oglas za izbor, glede na to, da je bilo večinsko razpoloženje na kampusu močno proti; in študenti/-ke so finančno podprli forum, na katerem se je razpravljalo o bolj splošnih etičnih in pravnih dilemah v zvezi s tem dogod-

valni domišljiji) stokale od ugodja ob tvoji spolni moči. V tem v resnici tiči velika privlačnost *Playboya*: s tem ko prepričuje moške bralce, da lahko tudi oni posedujejo znake vzvišenega statusa, ki so po njihovem prepričanju v resničnem svetu rezervirani za osebe, kot je Donald Trump, zadovoljuje njihovo željo po tem, da bi se počutili posebne in močne. Lawrence bi seveda to prepoznal kot Clifforda Chatterleya sterilno stremljenje k statusu v sodobni preobleki.

*Playboy*, če naj sklenem, slabo vpliva na moške – kar je komajda presenetljiv sklep. Na tej sodbi ne želim utemeljiti nobenih pravnih ukrepov, vendar pa podobno kot že pri Hankinsonu menim, da bi kazalo pri vzgoji dečkov in mladih mož o tem razmisliti in se upreti prevladi te vrste popredmetenja s kritiko – katere najmočnejša oblika je, kot pravilno ugotavlja Andrea Dworkin, neprestano zatrjevanje naše lastne človeškosti.

(...)

Naj se v zaključku vrnem k sedmim oblikam popredmetenja in povzamem svoj argument. Zdi se, da so imeli Kant, MacKinnonova in Dworkinova prav v naslednjem: da je instrumentalno obravnavanje človeških bitij, obravnavanje le-teh kot orodja, ki rabi namenom drugih ljudi, vedno moralno problematično; če ne poteka v širšem kontekstu spoštovanja do človeškosti, imamo pri njem opraviti z osrednjo obliko moralno spornega popredmetenja. Instrumentalno obravnavanje je tudi skupna značilnost spolnega življenja, še zlasti, čeprav ne zgolj, v povezavi z moškim obravnavanjem žensk. Kot tako je tesno povezano z drugimi oblikami popredmetenja, v prvi vrsti z zanikanjem avtonomnosti, zanikanjem subjektivitete in različnimi oblikami prekoračitve meja. V nekaterih oblikah vključuje zamenljivost in lastništvo ali kvazilastništvo: pojem “pretvorbe v blago”.

Po drugi strani pa seznam ne vsebuje nobenega drugega elementa, ki bi bil vedno moralno sporen. Zanikanje avtonomnosti in zanikanje subjektivitete postaneta sporna, ko se brez konca in kraja ohranjata v razmerju med dvema odraslima osebama, medtem ko sta kot fazi v razmerju, ki ga zaznamuje obojestransko spoštovanje, lahko v redu ali celo kar se da čudovita na način, kot je to nakazal Lawrence. Podobno velja, da je lahko občasno krasno obravnavati drugo osebo kot nekaj nedejavnega ali celo negibnega. Čustveno predrtje meja je videti kot potencialno nadvse zaželen del spolnega življenja, enako pa velja tudi za nekatere oblike fizičnega predrtja meja, le da je manj jasno, katere oblike so to. Obravnavanje nekoga kot zamenljivega je sumljivo, če prihaja tako obravnavana oseba iz skupine, ki so jo pogosto spreminjali v tržno blago in uporabljali kot orodje ali kot nagrado; te težave med družbeno enakovrednimi partnerji izginejo, pa čeprav ni jasno, da se ne bodo pojavile druge.

V zvezi z izvorom popredmetenja imamo kar nekaj razlogov za dvom v Kantovo razlago, po kateri je prepovedana oblika uporabe notranja sami spolni sli in dejav-

kom. Ker so izbor izvedli zunaj kampusa, ni bilo temu kaj dodati, in univerza Brown se je nazadnje izkazala z največjim številom kandidatk za *Ženske univerzitetne prve lige* na kateremkoli kampusu.

nosti. Bolj prepričljiva se zdi razlaga MacKinnonove in Dworkinove, ki vidita korenine izkrivljanja želje v družbeni hierarhiji; Lordova in Lawrence pa nam pokažeta, da je izkrivljenje bolj zapleteno od tega in da ni na delu le v pornografiji, ampak tudi v puritanizmu in pri zatiranju ženskega erotičnega izkustva.[52] V tem smislu postane bolj prepričljiva Lawrencova trditev, da je določena vrsta popredmetene pozornosti do telesnih delov pomemben element v odstranjevanju izkrivljanj in pospeševanju pristne erotične enakopravnosti. In končno, priznati velja, da v resnici ne vemo, kako zelo osrednjo vlogo igra v vseh naštetih problemih opredmetenja in pretvarjanja v tržno blago spolna sla v primerjavi z, denimo, ekonomskimi normami in motivi, ki v naši kulturi slo tako močno sooblikujejo.

[52] Tako dvotirno genezo nakazujejo nekateri odlomki iz dela Dworkinove z naslovom *Intercourse*, zlasti "prah/umazanija" in prizor iz romana *Mercy*, v katerem grški ljubimec zlorabi Andrejo, potem ko je odkril, da je spala z drugimi moškimi.

Debra Satz*
*prevedel Jan Bregant*

# TRGOVANJE Z ŽENSKIM REPRODUKTIVNIM DELOM+

Na razvoj socialne politike v dvajsetem stoletju so odločilno vplivala nesoglasja o razširitvi trgovanja na področje človekove zasebnosti. Poglavitno vprašanje je bilo, v kolikšni meri, ob kakšnih pogojih in iz katerih razlogov bi morali trgovanje omejiti.[1] V zadnjem času je ameriška družba začela trgovati tudi z ženskim reproduktivnim delom. Številni ljudje so prepričani, da je trgovanje z ženskim reproduktivnim delom, s kakršnim imamo, denimo, opraviti v primeru pogodbene nosečnosti,[2] bolj problematično od drugih oblik trgovanja z delom. Ker so zagovorniki prepričani, da obstaja med obravnavanjem trgovanja z reproduktivnim delom in obravnavanjem drugih oblik dela nesimetričnost, bom to imenovala trditev o nesimetričnosti. Zagovorniki trditve o nesimetričnosti pravijo, da je obravnavanje reproduktivnega dela kot blaga, kot nečesa, kar krojijo načela ponudbe in povpraševanja, ki uravnavajo gospodarska tržišča, slabše od obravnavanja drugih oblik človeškega dela kot blaga. Ali je trditev o nesimetričnosti resnična? In če da, zakaj bi ji verjeli?

V članku bom najprej predstavila svojo kritiko nekaterih običajnih zagovorov trditve o nesimetričnosti,[3] nato pa še svojo alternativno obliko njenega zagovora.

** Rada bi se zahvalila vsem, ki so mi s koristnimi nasveti in pripombami pomagali pri nastajanju tega članka, še zlasti pa Elizabeth Anderson, Richardu Arnesonu, Michaelu Bratmanu, Jiwei Ciju, Rachel Cohon, Johnu Dupréju, Howardu Eilberg-Schwartzu, Johnu Ferejohnu, Geoffu Garrettu, Margo Horn, Andrewu Levinu, Susan Okin, Margaret Jane Radin, Richardu Terdimanu, Marku Tunicku, Jacobu Weinerju, Elisabeth Wood in urednikom *Philosophy & Public Affairs*. Zahvaljujem se tudi vsem udeležencem razprav na seminarjih iz politične in feministične filozofije na standfordski univerzi, kjer sem predstavila predhodne verzije tega članka. Ta članek sta sofinancirala *Stanfordski univerzitetni humanistični center* in *NEH Summer Grant*.

++ Prevedeno po "Markets in Women's Reproductive Labor", *Philosophy & Public Affairs*, 21/2 (pomlad 1992), str. 107-131. – op. prev.

[1] *Glej* Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1970); Gosta Esping-Anderson, *Politics Against Markets: The Social Democratic Way To Power* (Princeton: Princeton University Press, 1985); Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1985); Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (New York: Pantheon Books, 1971); Margaret Jane Radin, "Market Inalienability", *Harward Law Revue*, 100 (1987), str. 1849-1937; Viviana A. Zelizer, "Human values and the Market: The Case of Life Insurance and Death in Nineteenth Century America", *American Journal of Sociology*, 84 (1978), str. 591-610.

[2] Pojma *pogodbena nosečnost* in *pogodba o nosečnosti* bom uporabljala namesto zavajajočega pojma *nadomesten*. Tako imenovana nadomestna mati v resnici ni nadomestna, temveč biološka mati. V tem članku ne predpostavljam ničesar o tem, kdo je in kdo ni "prava" mati.

[3] *Glej* Elizabeth S. Anderson, "Is Women's Labor a Commodity?", *Philosophy & Public Affairs*, 19/1 (zima 1990), str. 71-92; Christine Overall, *Ethics and Human Reproduction: A Feminist Analysis* (Boston: Allen and Uwin, 1987); Mary Warnock, *A Question of Life: The Warnock Report on Human Fertilisation and Embryology* (Oxford: Basil Blackwell, 1985); Martha Field, *Surrogate Motherhood: The Legal and Human Issues*

Moja odkritja bodo morda koristna tudi za novi argument proti pogodbeni nosečnosti, saj so bili, denimo, številni argumenti, ki jih bom v članku obravnavala, včasih del splošnejših argumentov zoper obravnavanje človeškega dela kot blaga. Teh splošnih argumentov tu ne bom obnavljala, osredotočila se bom le na tiste argumente zoper pogodbeno nosečnost, ki so *odvisni* od trditve o nesimetričnosti. Prepričana sem, da trditev o nesimetričnosti povzema naše intuicije o obravnavanju človeškega dela kot blaga in da hkrati priskrbi prepričljiv argument zoper pogodbeno nosečnost.

Številne feministke trdijo, da je trditev o nesimetričnosti resnična, ker gre pri ženskem reproduktivnem delu za posebno vrsto dela, ki ga ne bi smeli obravnavati po tržnih načelih. Med ženskim reproduktivnim delom in človeškim delom nasploh zarisujejo ostro mejo: medtem ko lahko človeško delo kupimo in prodamo, žensko reproduktivno delo po svoji intrinzični naravi ni naprodaj. Po njihovem mnenju pogodbena nosečnost dopušča širitev trga na "zasebno" področje spolnosti in reprodukcije. Tak vdor gospodarskega v osebno naj bi bil neprimeren zaradi nespoštovanja intrinzične, posebne narave reproduktivnega dela. Kot zapiše ena od avtoric: "Obravnavanje ženskega porodnega dela kot blaga ponižuje ženske, ki to delo opravljajo."[4]

Dokazati bom poskušala, da je tak način zagovarjanja trditve o nesimetričnosti napačen. Ker se strinjam z mislijo, da je trgovanje z ženskim reproduktivnim delom bolj sporno od trgovanja z drugimi oblikami dela, bom skušala v članku zgolj razviti alternativno razlago, zakaj je tako. Moja analiza je sestavljena iz štirih delov. V prvem kritiziram tiste argumente zoper obravnavanje ženskega reproduktivnega dela kot blaga, ki temeljijo na predpostavki, da je reproduktivno delo posebna oblika dela, ki sodi na ločeno področje spolnosti. V nasprotju s tem dokazujem, da med ženskim reproduktivnim delom in človeškim delom nasploh ni nobene take razlike, ki bi bila pomembna za razpravo o pogodbeni nosečnosti. Prav tako trdim, da prodaja ženskega reproduktivnega dela ni *ipso facto* ponižujoča; "ponižujoča" postane šele v določenem političnem in družbenem okolju.[5] V drugem delu članka kritiziram tiste argumente v podporo trditvi o nesimetričnosti, ki se sklicujejo na norme starševske ljubezni. V skladu z njimi izvira nesimetrija med reproduktivnim delom in delom nasploh iz posebne vezi med materami in otroki: zveza med materjo in njenim otrokom je preprosto drugačna od zveze med delavcem in njegovim proizvodom. Na to odgovarjam, da je zveza med materami in otroki bolj zapletena, kot domnevajo kritiki pogodbene nosečnosti, in da pogodbena nosečnost staršev ne sili, da na svoje otroke gledajo kot na blago. V tretjem delu pa se ukvarjam z argumentom, ki poudarja negativne posledice pogodbene nosečnosti za otroke. Dokazujem, da ta argument kljub nekaterim dobrim

(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); Gena Corea, *The Mother Machine* (New York: Harper and Row, 1985); Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988). Vsi argumenti v navedenih besedilih ne temeljijo na trditvi o nesimetričnosti.

[4] Anderson, "Women's Labor", str. 75.

[5] Mislim, da je ta argument uporaben tudi v primeru prostitucije, a se s tem v pričujočem članku ne bom več ukvarjala.

poudarkom ne prepriča.

V prvih treh delih članka skušam dokazati, da so različne utemeljitve prepovedi pogodbene nosečnosti zaradi njene domnevne neprimerljivosti z drugimi oblikami dela, ki jih najdemo v literaturi, zgrešene. Večina ljudi pa kljub temu še naprej misli, da bi kazalo omejiti obseg dobrin, ki jih smemo obravnavati kot blago, in res se zdi, da je pogodbena nosečnost bolj sporna od drugih vrst pogodbenih del. Vprašati se velja, na čem temeljijo in kako pomembne so tovrstne intuicije. In pa, kaj je poleg njene skladnosti s tovrstnimi intuicijami še mogoče navesti v podporo trditvi o nesimetričnosti.

V četrtem delu članka dokazujem, da je trditev o nesimetričnosti sicer resnična, da pa njeni zagovorniki niso pravilno dojeli razlogov za njeno resničnost. Trditev o nesimetričnosti bi morali podpirati zunanji in ne intrinzični ali esencialistični razlogi. Razlago za napačnost pogodbene nosečnosti gre iskati v okoliščinah v oči bijoče spolne neenakosti v naši družbi. Trdim, da najdemo najprepričljivejši ugovor zoper pogodbeno nosečnost v za našo družbo značilnih razmerah spolne neenakosti. Trgovanje z ženskim reproduktivnim delom je še posebej sporno zato, ker na svojevrsten način krepi spolne hierarhije, medtem ko za trgovanje z drugimi vrstami dela to ne velja. Moj zagovor trditve o nesimetričnosti torej temelji na spoznanju, da pogodbena nosečnost krepi nesimetrična družbena razmerja spolne nadvlade v ameriški družbi. Vse tisto, zaradi česar je pogodbena nosečnost sporna, pa vendar ni povezano s spolnim razlikovanjem. Pogodbena nosečnost lahko krepi rasne neenakosti[6] in škodljivo vpliva na ostale otroke noseče matere.[7] Razen tega sprožajo dejavniki ekonomske neenakosti, s katerimi je naša družba močno zaznamovana, vprašanja o enakem položaju obeh pogodbenih strank. S temi vprašanji se v članku ne bom podrobneje ukvarjala. Nazadnje omenjene pomisleke pa bom vendarle prisiljena omejiti, da bi zgradila popoln argument zoper pogodbeno nosečnost.

## I. Posebna narava reproduktivnega dela

Številnim argumentom zoper pogodbeno nosečnost je skupna ena sama premisa, da se namreč reproduktivno delo po svoji intrinzični naravi razlikuje od drugih vrst dela. Kritiki ne trdijo le, da gre pri reproduktivnem delu za delo drugačne vrste, ampak tudi, da je reproduktivno delo neprimerno obravnavati kot blago. Ker ta trditev pravi, da je reproduktivno delo *po svojem bistvu* nekaj, česar ne bi smeli ne prodati in ne kupiti, jo bom imenovala esencialistična trditev.

V nasprotju z esencialistično trditvijo sodobne ekonomske teorije trg rade obravnavajo kot "nekaj, kar teoretično zajema vse".[8] Vsaj v načelu obravnavajo take

[6] *Glej* Anita Allen, "Surrogacy, Slavery and the Ownership of Life", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 13 (1990), str. 139-49.

[7] *Glej* Amy Z. Overvold, *Surrogate Parenting* (New York: Pharos, 1988); Elizabeth Kane, *Birth Mother* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988).

[8] Radin, "Market-Inalienability", str. 1859. Radinova to imenuje "obravnavanje vsega kot blaga".

teorije vse dobrine in sposobnosti kot menjalno blago.[9] Svoj zagovor trga kot porazdelitvenega mehanizma opirajo ekonomisti na tri različne ideje.

Prva ideja je, da so trgi koristni za razvoj družbene blaginje. Osnovni teorem ekonomije blaginje namreč pravi, da je vsako konkurenčno (tržno) ravnovesje Pareto optimalno. Paretov optimum je točka porazdelitve, pri kateri se noben posameznik v razmerah začetne porazdelitve dobrin (z vidika svojih preferenc) ne more odrezati bolje, ne da bi to zahtevalo poslabšanje položaja nekoga drugega. Tako imenovani vzajemni teorem ekonomije blaginje pravi, da je vsak Paretov optimum konkurenčno ravnovesje.

V skladu z drugo idejo trg pospešuje svobodo. Akter ekonomske teorije je svoboden in avtonomen izbiralec.[10] Z decentralizacijo sprejemanja odločitev, prostim pretokom informacij in možnostjo za eksperimentiranje trg povečuje akterjevo sposobnost izbire. Poleg tega trgi ovirajo nastanek nepravičnih družbenih razmerij, ker z omogočanjem posameznikom, da kadar koli izstopijo iz njih, njihovo grožnjo z begom spremenijo v verodostojno pogajalsko orožje.

Tretjič, izključitev neke dobrine iz proste menjave zaradi določenega načela naj bi bila nezdružljiva z liberalno nevtralnostjo. Liberalizem zahteva, da je država nevtralna med pojmovanji o vrednotah. Omenjena nevtralnost liberalcem ne dopušča prepovedati svobodne menjave; liberalci posameznikom ne morejo predpisovati, katere dobrine bi morale imeti zanje "intrinzično" ali končno vrednost.[11] Liberalci seveda lahko poskušajo uravnavati menjavo tako, da bo skladna z zakoni. Toda vsak argument, ki tržno aktivnost prepoveduje, namesto da bi jo uravnaval, krši liberalno nevtralnost.[12]

Zdi se, da se s sprejetjem logike ekonomskega pristopa k pojasnjevanju človeškega obnašanja sprijaznimo s svetom, v katerem je potencialno naprodaj prav vse,

[9] Teoretična predpostavka, da je vse blago, je značilna za širok spekter sodobnih ekonomskih teorij. Najdemo jo tako v liberalni ekonomiji blaginje kot tudi v konzervativni ekonomiji čikaške šole. V ekonomiji blaginje so razlogi za to tehnične narave. Walraisova teorija ravnovesja, ki sta jo posplošila Arrow in Debreu, je odvisna od obstoja tržišč za vse, vključno s prihodnostmi, negotovostjo in javnimi dobrinami. Da bi dokazali obstoj splošnega ravnovesja, je treba v enačbe vključiti vse dobrine.
Ekonomisti chicaške šole pa dokazujejo, da moramo kot blago obravnavati večino stvari. V skladu z njihovo začetno predpostavko se razumna človeška bitja v svojih odločitvah ravnajo po ekonomskih načelih. Gery Becker, denimo, trdi, da lahko človeško vedenje pojasnimo s pojmi maksimiziranja učinkovitosti, tržnega ravnovesja in stanovitnih preferenc. Sam uporablja takšne predpostavke pri pojasnjevanju sankcioniranja kriminala, poroke, nosečnosti, izobraževanja in rasne diskriminacije. *Glej* Becker, *The Economic Approach to Human Behaviour* (Chicago: University of Chicago Press, 1976). (Za kritiko uporabe Walraisove teorije ravnovesja na drugih področij *glej* Joseph Stiglitz, "The Causes and Consequences of the Dependence of Quality on Price", *Journal of Economic Literature*, 25 (1987), str. 1-48; Louis Putterman, "On Some Recent Explanations of Why Capital Hires Wage Labor", v *The Economic Nature of the Firm*, ur. Putterman (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Samuel Bowles in Herbert Gintis, "Contested Exchange: New Microfoundations for the Political Economy of Capitalism", *Politics and Society*, 18 (1990), str. 165-222.)

[10] *Glej* Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

[11] *Glej* Will Kymlicka, "Rethinking the Family", *Philosophy & Public Affairs*, 20/1 (zima 1991), str. 95-96.

[12] Carmel Shalev je v *Birthpower* (New Haven: Yale University Press, 1989) predstavila vpliven zagovor pogodbene nosečnosti, ki temelji na razmišljanjih o svobodi, blaginji in liberalni nevtralnosti. Trdi, da je definiranje zakonitega starševstva s pomočjo njihovih predpojmovnih namenov stvar "z ustavo zajamčene zasebnosti posameznikov", da bo pogodbena nosečnost s sprostitvijo novega ekonomskega vira izboljšala blaginjo žensk in da je trg nevtralen do konkurenčnih pojmovanj medčloveških odnosov.

telesni organi, reproduktivno delo, otroci, osebe itd.[13] Številnim ljudem je tak svet odvraten. Kaj natančno pa je narobe z njim? Zagovorniki esencialistične trditve izhajajo iz predpostavke, da niso vse človeške dobrine blago. Še zlasti neprimerno je, če kot blago obravnavamo človeško reproduktivno delo. V pojavu reproduktivnega dela na trgu vidijo znamenje za to, da mu ne pripisujemo ustrezne vrednosti.

Esencialistična trditev podpira trditev o nesimetričnosti. Reproduktivno delo naj bi se po svoji naravi bistveno razlikovalo od dela nasploh. Zagovorniki esencialistične trditve razen tega poudarjajo, da bi morali žensko reproduktivno delo spoštovati in ne uporabljati.[14] Kaj je v ženskem reproduktivnem delu takega, da si edino zasluži spoštovanje, ki izključuje trgovanje z njim?

Posamezne različice esencialistične trditve poudarjajo biološke ali naturalistične značilnosti ženskega reproduktivnega dela. (1) Žensko reproduktivno delo sestavljata tako genetski kot tudi nosečnostni element,[15] medtem ko v drugih oblikah dela genetske zveze med delavcem in njegovim proizvodom ne zasledimo. (2) Človeško delo je v vsakem posameznem koraku prostovoljno, medtem ko so številne faze reproduktivnega procesa neprostovoljne. Do oploditve, spočetja, nosečnosti in rojstva pride brez materinih zavestnih navodil. (3) Reproduktivno delo traja približno devet mesecev, medtem ko nas druge vrste dela običajno ne obvezujejo dolgoročno. (4) Reproduktivno delo od nosečnice zahteva, da v času nosečnosti občutno omeji svoje dejavnosti, druge oblike dela pa si delavčevo telo lastijo le v manjši meri.

Vendar pa te značilnosti reproduktivnega dela še ne dokazujejo, da je trditev o nesimetričnosti resnična: (1) sklicevanje na genetsko zvezo med reproduktivno delavko in njenim proizvodom nam pri zavračanju pogodbene nosečnosti ne pomaga, ker večina kritikov pogodbeni nosečnosti ugovarja tudi v primerih, ko "nadomestna" mati ni genetska mati. Pravzaprav je za številne kritike "nadomestna nosečnost", kjer ženski vsadijo zarodek, ki je bil umetno spočet iz darovanih moških in ženskih spolnih celic, celo bolj sporna od primerov nadomestnega materinstva, pri katerem je "nadomestna" mati tudi genetska mati.[16] Razen tega številni zagovorniki trditve o nesimetričnosti ne bi ugovarjali prodaji sperme, pa čeprav so očetje prav tako genetsko povezani s svojimi potomci kot matere. (2) Tudi trditev o neprostovoljnosti reproduktivnega dela nam pri nasprotovanju pogodbeni nosečnosti kaj prida ne pomaga, ker poznamo veliko drugih vrst dela, pri katerem delavci nimajo nadzora nad proizvodnimi procesi; delavci v množični proizvodnji, denimo, navadno ne morejo vplivati na hitrost premikanja tekočega traku ali soodločati o končnem namenu svoje dejavnosti. (3) Trditev, da je devet mesecev pogodbene nosečnosti dolga doba, ne drži povsem, ker so pogodbe za nekatere

[13] *Glej* Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), str. 331.

[14] *Glej* Anderson, "Women's Labor", str. 72.

[15] V primeru oploditve v epruveti je reproduktivno delo razdeljeno med dve ženski.

[16] *Glej* Katha Pollitt, "When Is a Mother Not a Mother?", *The Nation*, 31 (december 1990), str. 843.

druge vrste del, denimo knjižne objave, sklenjene še za daljši čas. Podobno kot pogodb o nosečnosti tudi tovrstnih pogodb ne moremo razveljaviti, kadar se nam zahoče. Pa vendar se, domnevam, pogodbe med založniki in avtorji knjig zagovornikom esencialistične trditve ne zdijo sporne. (4) Tudi trditev, da nosečnost neprimerno bolj posega v telo nosečnice od katerega koli nereproduktivnega dela, ne drži, ker lahko tudi v slednjem najdemo primere močnega podrejanja delavčevega telesa. Atleti, denimo, podpisujejo pogodbe, ki dajejo lastnikom klubov pravico, da z izvajanjem periodičnih testov o jemanju nedovoljenih poživil nadzirajo njihovo prehrano in rezultate. Kljub temu pa je prodaja atletskih sposobnosti redko predmet polemik.[17] Tudi s prodajo krvi kršimo načelo neprilaščanja teles. Če pustimo ob strani genetski element reproduktivnega dela, veljajo značilnosti reproduktivnega dela, navedene pod točkami (2) do (4), tudi za prostovoljno služenje vojaškega roka. Ali smo takemu služenju vojaškega roka, sklicujoč se na *esencialistične* razloge, res pripravljeni ugovarjati?

Carole Pateman predlaga drugačen zagovor trditve o nesimetričnosti kot podlage za argument proti pogodbeni nosečnosti. Namesto da bi se sklicevala na naturalistične, biološke lastnosti reproduktivnega dela, trdi, da ima reproduktivno delo za žensko identiteto bolj "združevalno" vlogo od njenih drugih proizvodnih sposobnosti. Omenjeni argument najprej oriše v povezavi s prostitucijo: "V spolni dejavnosti se potrjuje tudi žensko bistvo [*womanhood*]; ko prostitutka sklene pogodbo o uporabi svojega telesa, se zato proda v pravem pomenu te besede. Žensko sebstvo igra v prostituciji drugačno vlogo kot v drugih poklicih. Medtem ko so lahko delavci s 'svojim delom bolj ali manj tesno povezani', pa neločljivost zveze med spolnostjo in občutkom lastne identitete [*sense of the self*] prostitutki narekuje, da se zaradi lastne zaščite odmakne od izrabe sebe v spolne namene."[18]

Ugovor, ki ga Patemanova naslavlja na prostitucijo, temelji na trditvi, da sta pri ženskah spolnost in identiteta tesno povezani. Zaradi take vezi po njenem spolnosti ne bi smeli obravnavati kot prenosno blago. Ali ima prav? Kako bi ugotovili, katere lastnosti ali sposobnosti so za identiteto ženske bistvene in katere ne? In predvsem, zakaj bi pripisovali spolnosti pomembnejši vpliv pri oblikovanju občutka osebne identitete kot prijateljstvu, družini, religiji, nacionalnosti in službi?[19] Kljub temu pa dopuščamo trženje na vsakem od teh področij. Rabini ali duhovniki lahko, denimo, gledajo na vero kot na nekaj, kar je bistveno za njihovo osebno identiteto, pa za opravljanje verskih obredov kljub temu pogosto prejemajo plačilo. In temu komaj kdo ugovarja. Ali torej Patemanova misli, da bi morala za *vse* dejavnosti, ki sodijo na omenjena področja in so ključnega pomena za posameznikovo osebno identiteto, veljati prepoved trgovanja?

[17] Za primerjavo med sužnji in atleti *glej* Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

[18] Pateman, *The Sexual Contract*, str. 207.

[19] Razloge za to bi lahko našli v Freudovi teoriji z njenim poudarkom na "naravnih" nagonih, toda Patemanova se na to nikjer izrecno ne sklicuje.

Za zgoraj navedeni argument Patemanove se zdi, da – s tem ko namiguje, da je spolnost pri ženski tesneje povezana z njeno osebno identiteto kot druge njene sposobnosti – podpira trditev o nesimetričnosti. Za svojo trditev pa ne navaja nobenega dokaza. Še več, včasih imamo občutek, da svojega argumenta ne razume toliko kot podporo trditvi o nesimetričnosti, temveč prej kot podporo bolj splošni trditvi, da dejavnosti, ki so tesno povezane s posameznikovo osebno identiteto, ne bi smeli obravnavati kot prenosljivo blago. Ta bolj splošen argument pa je neprepričljiv, ker bi posameznikom prepovedoval prodajo njihovih domov, slik, rokopisov ali pravic do ponatisa.

Na podoben argument o tesni vezi med spolnostjo in osebno identiteto se opira nasprotovanje pogodbeni nosečnosti, izraženo v poročilu o človeškem oplojevanju in embriologiji, ki ga je sestavila britanska vladna komisija pod vodstvom Mary Warnock. Poročilo Warnockine komisije povezuje reproduktivno delo z dostojanstvom osebe, trdeč, da je "uporaba ženske maternice v pridobitne namene nezdružljiva s človeškim dostojanstvom".[20] A zakaj naj bi bila prodaja pravice do uporabe ženske maternice "nedostojanstvena", prodaja pravice do predvajanja slik ženskega telesa v reklamne namene na televiziji pa ne?

Omenjeni argument v Warnockinem poročilu temelji na domnevi, da sodita ženska spolnost in reprodukcija v posebno, sveto področje. Oziroma v področje, ki je, kot pravi eden od avtorjev, "vredno spoštovanja".[21] Pa vendar, tudi če bi to držalo, iz same ideje o spoštovanju še ne sledi, da reproduktivnega dela ne smemo obravnavati kot blago. Včasih namreč prodamo tudi stvari, ki jih spoštujemo. Kot pravi Margaret Radin, "poznamo lahko ceno neke stvari in se hkrati zavedamo, da ta stvar nima cene".[22] Tako lahko, denimo, mislim, da je moj dar za poučevanje vreden spoštovanja, ne da bi zaradi tega že tudi ugovarjala temu, da me za poučevanje plačujejo. Z določitvijo cene za svoje poučevanje nisem nujno zmanjšala drugih vrst vrednosti, ki jih moje poučevanje ima.

To spoznanje spodkoplje tudi argument Patemanove. Čeprav se namreč Patemanova ne bi strinjala s tem, da je spolnost del zasebne sfere, pa kljub temu meni, da je spolnost na poseben način povezana z našo osebno identiteto in da zato ne bi smela biti predmet trgovanja. Toda stvari, ki so tesno povezane z našo osebno identiteto, občasno prodajamo, ne da bi zaradi tega prenehali biti to, kar smo. Kot sem že omenila, za nekoga je lahko dom sestavni del osebne identitete, kljub temu pa ga lahko proda, ne da bi to prizadelo njegov občutek osebne identitete.[23]

---

[20] Warnock, *A Question of Life*, str. 45.

[21] *Glej* Anderson, "Women's Labor", str. 72.

[22] Margaret Jane Radin, "Justice and the Market Domain", v *Markets and Justice*, ur. John W. Chapman in J. R. Penncok (New York: New York University Press, 1989), str. 175.

[23] Kljub temu menim, da bi morala biti prodaja stanovanj omejena: revnih ljudi ne bi smeli preseliti zavoljo dobička nekoga drugega. Toda v tem primeru bi morali po moje, podobno kot v primeru pogodbene nosečnosti, trgovanje omejiti zaradi pomislekov o enakosti. Za zanimiv alternativni pristop k temu *glej* Margaret Jane Radin, "Residential Rent Control", *Philosophy & Public Affairs*, 15/4 (jesen 1986), str. 350-380.

Naj za konec dodam, da se je po mojem mnenju zgrešeno zavzemati za ohranitev določenih kulturnih vrednot, kot to počne Warnockino poročilo, ne da bi najprej kritično ocenili družbene okoliščine, ki so botrovale njihovemu nastanku. Stališče, da je prodajanje spolnih ali reproduktivnih sposobnosti "ponižujoče", bi lahko tako odsevalo prizadevanje družbe za nadzorom nad ženskami in njihovo spolnostjo. Vsekakor velja upoštevati zvezo med različnimi stališči o spolnosti in ohranjanjem spolne neenakosti. To je še zlasti pomembno zato, ker se eden izmed vplivnih zagovorov pogodbene nosečnosti opira na domnevo, da bo pogodbena nosečnost bistveno okrepila revne ženske.[24] V nasprotovanju pogodbeni nosečnosti kot nečemu "ponižujočemu", ki je slepo za temeljne okoliščine družbene neenakosti, od katerih so nekatere prav tako ali pa še bolj ponižujoče, se zato skriva nekaj hinavskega.

## II. Posebne materinske vezi

Včasih pa v središču kritik niso posledice pogodbene nosečnosti za zvezo med reproduktivnim delom in občutkom osebne identitete ali dostojanstvom ženske, temveč vpliv, ki naj bi ga pogodbena nosečnost imela na pojmovanje žensk (ali naše lastno) o vezi med materjo in zarodkom oziroma med materjo in otrokom. Kar naj bi bilo z obravnavanjem reproduktivnega dela kot blaga v skladu s tem narobe, je, da z opiranjem na napačno predstavo o njihovi naravi te odnose razvrednoti, hkrati pa spodbuja podobo otrok kot zamenljivih predmetov. V prvem delu tega poglavja bom preučila tiste argumente zoper pogodbeno nosečnost, ki se sklicujejo na posebno vez med materjo in zarodkom, v drugem delu pa one, ki poudarjajo posebno vez med materjo in otrokom.

### 1. Matere in zarodki

Nekateri kritiki pogodbene nosečnosti trdijo, da odnos med materjo in zarodkom ni le biološko-kemičen ali stvar naključne fizikalne povezanosti. Po njihovem se odnos med materjo in zarodkom bistveno razlikuje od odnosa med delavcem in njegovim materialnim proizvodom. Odnos med materjo in bodočim otrokom oblikujeta devet mesecev nosečnosti in izkušnja rojevanja. Na tej domnevi gradi svoj argument zoper pogodbeno nosečnost Elizabeth Anderson. Po njenem postane nosečnost v primeru, da reproduktivno delo obravnavamo kot blago, za nosečo žensko odtujena oblika dela; prodaja lastnega reproduktivnega dela žensko namreč odtuji od njenih "običajnih" in upravičenih čustev.[25] Namesto da bi v nosečnosti videli napredujoč odnos med materjo in bodočim otrokom, nam pogodbena nosečnost vsiljuje podobo noseče ženske kot zgolj otrokovega "doma" ali "okolja".[26] Obravnavanje reproduktivnega dela kot blaga tako zaradi napačnega prika-

[24] Radinova opozarja na problem "dvojne zveze" – v sedanjih neenakih pogojih imata tako prepoved kot dovolitev pogodbene nosečnosti negativne zunanje posledice. *Glej* Radin, "Market-Inalienability", str. 1917.

[25] Anderson, "Women's Labor", str. 81.

[26] *Glej* sodbo sodnika Richarda Parslowa na *Višjem sodišču področja Orange*, kjer je obravnaval rojstno mater

za narave ženskega reproduktivnega dela izkrivlja naravo zveze med materjo in zarodkom. Kaj naj si mislimo o tem argumentu?

Prav gotovo je nekaj resnice v trditvi, da lahko pogodbe o nosečnosti okrepijo dojemanje žensk kot golih "strojev za proizvodnjo otrok" ali "maternic". Nedavne sodniške odločitve v zvezi s pogodbeno nosečnostjo so ženski prispevek k reprodukciji izenačile z moškim – oba, moški in ženska, sta le darovalca genetskega materiala. Take sodbe namenoma spregledajo nosečnost kot posebno obliko dela. Višje sodišče v New Jerseyu je, denimo, v sodnem primeru "Otrok M" Mary Beth Whitehead prisodilo starševsko pravico na podlagi njenega genetskega prispevka.[27]

Sama menim, in to bom poskusila dokazati v četrtem poglavju, da lahko zaskrbljenost zaradi spregleda ženskega reproduktivnega dela najbolje izrazimo s pomočjo načela enakosti. Kadar žensko reproduktivno delo enačimo z moškim, čeprav ga daleč prekaša, žensk nismo obravnavali enakopravno. Tiste avtorice, ki pogodbam o nosečnosti nasprotujejo zaradi poniževanja zveze med materjo in zarodkom in ne zaradi neenakosti med moškimi in ženskami, družbeno prakso nosečnosti rade tolmačijo s pomočjo materinskega "nagona", nedotakljive vezi, ki se splete med materjo in njenim bodočim otrokom. Toda vse ženske ne "spletejo vezi" s svojim zarodkom. Nekatere ženske se namreč odločijo za splav.

Pravzaprav se tisti, ki skušajo ugovarjati pogodbam o nosečnosti, sklicujoč se na vez med materjo in zarodkom, hkrati pa zagovarjajo pravico žensk, da splavijo, znajdejo v dilemi. Sprejeti morajo, da je dopustno splaviti, ne pa tudi prodati zarodek. Poročilo Warnockove se do splava sicer ne opredeli, kljub temu pa se pri obravnavanju pogodbene nosečnosti sklicuje na trenutno veljavno zakonodajo o splavu. Ker je splav v Angliji zakonit, se poročilo ne more izogniti naslednji paradoksni posledici: da je zarodek dovoljeno ubiti, ni pa dovoljeno skleniti pogodbe o njegovi prodaji.[28] Ta pomislek bi lahko kdo zavrnil rekoč, da se vez med žensko in njenim zarodkom v prvih treh mesecih nosečnosti še ne oblikuje. A nesporno ostaja, da se med nekaterimi ženskami in njihovimi zarodki taka vez sploh nikoli ne oblikuje; še več, nekaterim od njih ne uspe oblikovati take vezi z lastnimi otroci niti po tem, ko jih donosijo in rodijo.

Nadalje, ali res vemo, katera čustva "običajno" vzbuja nosečnost? Medtem ko so poročene ženske veljale za predane in nesebične, je družba neporočeno mater sko-

Anno Johnson kot zarodkov "dom" in ne kot "mater" (*New York Times*, 23. oktober 1990).

[27] *In the Matter of Baby M*, 537 A. 2d 1227 (N. J., 1988).

[28] Po predlogu Michaela Bratmana se podobnost med splavom in pogodbeno nosečnostjo neha pri naslednjem. V primeru pogodbene nosečnosti ženska zanosi z namenom, da se bo otroku po njegovem rojstvu odpovedala. To se po njegovem razlikuje od splava, ker le malo žensk, če sploh katera, zanosi zato, da bi potem naredila splav. Kritiki pogodbene nosečnosti se lahko sklicujejo na to, da je oboje, torej tako imeti otroka z namenom, da se mu bomo odpovedali zaradi zaslužka, kot tudi imeti otroka z namenom, da bomo naredili splav, nemoralno. Taki argumenti se mi ne zdijo prepričljivi. Če je splav umor, potem je namen spočetja nepomemben. Po mojem mnenju je najboljši argument za pravico do splava tisti, ki se v nobeni točki ne sklicuje na namen, upošteva pa posledice omejitev, ki veljajo za ženske in neposredno zadevajo samo njih.

zi zgodovino označevala za sebično, nevrotično in ravnodušno do blaginje lastnega otroka. Še nedavno tega je družba od neporočenih mater zahtevala, da se po rojstvu odpovedo svojemu otroku. Poročene ženske, ki so se odpovedale svojemu otroku, so torej veljale za "nemoralne" in brezčutne, neporočene matere, ki so ga obdržale, pa za sebične.[29] Omenjena stališča o vezi med materjo in zarodkom krepijo takšno tradicionalno pojmovanje družine in vloge, ki jo ima v njej ženska.

## 2. Matere in otroci

Nekoliko drugačen argument zoper pogodbeno nosečnost pravi, da bomo, če kot blago obravnavamo žensko reproduktivno delo, na enak način obravnavali tudi otroke. Posebna narava reprodukcije tu še enkrat rabi za podporo trditvi o nesimetričnosti: posebna narava materinske ljubezni naj bi bila nezdružljiva s tržnimi odnosi. Otroke bi morale njihove matere ljubiti, tržno nadomestno materinstvo pa se odziva na in krepi druge vzgibe. Po mnenju kritikov pogodbene nosečnosti daje trgovanje z reproduktivnim delom ljudem možnost za "nakup" otrok. Pari, ki sami ne morejo imeti otrok, si bodo prizadevali "maksimirati" vrednost svojega otroka: na izbiro njegovega spola, barve oči in rase bodo odločilno vplivali tržni premisleki.[30] Na podlagi takih preferenc sprejeta odločitev za otroka pa izkazuje manjvredno pojmovanje oseb. Ljubezen, ki bi morala na tem področju imeti ključno vlogo, izpodrinejo premisleki o dobičkonosnosti.

Zakaj ljudje sploh sklepajo pogodbe o nosečnosti? Večina parov ali samcev, ki se odločijo izrabiti možnost "nadomestnega" materinstva, si preprosto želi imeti otroka, ki bi bil njihov, torej z njimi genetsko povezan. Pravzaprav si nekateri med njimi zaradi zamudnosti in zapletenosti postopka za posvojitev preprosto zgolj želijo otroka. Poleg tega je sistem posvojitve prikrojen osebnim preferencam ljudi. Precej lažje je, denimo, posvojiti nekoliko starejšega temnopoltega kot pa nedoraslega belega otroka. Čeprav je lahko odločanje na podlagi tovrstnih preferenc sporno, pa ne bo nihče pripravljen trditi, da starši pri posvojitvi ne bi smeli izbrati otroka ali pa da bi bilo treba posvojitev prepovedati, zato ker daje potuho takim preferencam. Namesto tega v postopku posvojitve poskrbimo, da posredovalne agencije za svoje storitve ne bodo zaračunavale zneskov, katerih višina bi bila odvisna od otrokovih zaželenih lastnosti. Zakaj ne bi mogli enako urediti tudi pogodbene nosečnosti?

Kritiki, ki se v svojem zagovoru trditve o nesimetričnosti sklicujejo na posebno naravo materinske ljubezni, morajo dokazati problematično trditev o zvezi med trgi in ljubeznijo. Predvsem pa morajo trditi, da bi starši svoje otroke ljubili iz napačnih razlogov, tudi če bi bil trg reproduktivnih storitev urejen na zgoraj omenjen način: ljubezen bi bila odvisna od tega, ali otrok premore pravo kombinacijo fizičnih lastnosti. Čeprav se sama strinjam, da "nakupovalna" naravnanost nekako ne sodi v sfero osebnih odnosov, pa me vseeno zanima, ali je ta res tako škodlji-

[29] *Glej* Adrienne Rich, *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York: Norton, 1976).

[30] *Glej* Radin, "Market-Inalienability", str. 1927.

va, kot ji pripisujejo kritiki. Lastnosti, ki bi jih posamezniki radi videli utelešene v svojih bodočih partnerjih, se raztezajo od rase in teže pa vse do enakega glasbenega okusa. Ali bi kazalo tovrstno oglaševanje v časopisih z zakonom prepovedati? Ali naj bo posredovanje pri zmenkih, ki zadovoljujejo take preference, nezakonito? Ali ni res, da se lahko med osebama, ki sta se seznanili iz tako problematičnih razlogov, razvije ljubezen? Domnevam, da bodo tudi ljudje, ki dobijo otroke po pogodbi o nosečnosti, le-te enako ljubili.

Toda, tudi če pogodbena nosečnost ne izkrivlja našega pojmovanja osebnosti kot takega, lahko kritiki pogodbeno nosečnost še vedno povezujejo s prodajanjem otrok. Eden od popularnih argumentov pravi, da pri pogodbeni nosečnosti ženske ne prodajajo le svojega reproduktivnega dela, ampak tudi svoje otroke. Ker pa naj bi bilo prodajanje otrok intrinzično napačno, poskuša ta argument s sklicevanjem na podobnost podpreti naslednji silogizem: če je prodajanje otrok intrinzično napačno in je pogodbena nosečnost ena izmed oblik prodajanja otrok, je tudi pogodbena nosečnost napačna. Tak očitek najdemo, denimo, v poročilu Warnockine komisije.[31] Vzemimo, da je, kar se zdi verodostojno, prodajanje otrok res napačno (morda iz esencialističnih razlogov). Ali ta argument prepriča?

Vedeti moramo, da pogodbe o nosečnosti očetom (ali bodočim "materam", ženskam, ki so neplodne ali ne morejo zanositi iz kakega drugega razloga) ne omogočajo, da bi si otroka pridobili kot lastnino. Tudi če so bili motivi za spočetje finančne narave, o*troka* ne glede na status poroda, s katerim je nastal, ne smemo obravnavati kot blago. Oče otroka ne sme ne umoriti ne odstopiti in ne zapustiti. Spoštovati mora ista načela in zakone, ki veljajo tudi za otrokove biološke ali posvojitvene starše. Iz dovoljenja ženskam, da sklepajo pogodbe o svojem reproduktivnem delu, ne izhaja prodaja otrok, če imamo s tem v mislih nekaj podobnega suženjstvu.

Andersonova je dokazovala, da gre pri pogodbeni nosečnosti za neke vrste prodajo otrok zaradi načina, kako so v pogodbi opredeljene "pravice matere do njenega otroka".[32] Tovrstne pogodbe od matere zahtevajo, da se odreče svojim starševskim pravicam do otroka. Nadalje, uveljavljanje takih pogodb lahko nasprotuje materinim željam. Andersonova trdi, da če lahko pogodba mater prisili k odpovedi svojemu otroku in k temu, da se s prodajo odreče svojim starševskim pravicam, potem obravnava otroka izključno kot blago, kot nekaj, kar je mogoče prodati. Toda tudi če to drži, iz tega še vedno ne sledi, da bi bilo treba pogodbe o nosečnosti prepovedati. Pogodbena nosečnost in posvojitev sta si v marsičem podobni. Podobno kot posvojitev bi lahko tudi pogodbeno nosečnost uredili tako, da bi znotraj določenega obdobja upoštevala možnost, da si "nadomestna mati" premisli; da bi se bolje ujemala z "odprtim" modelom, v katerem vse pogodbene stranke tudi po rojstvu vzdržujejo stike z otrokom; ali pa da bi pogodbe o nosеč-

[31] Warnock, *A Question of Life*, str. 45.

[32] Anderson, "Women's Labor", str. 78.

nosti bolj približali pogodbam, ki zahtevajo informirano soglasje kot v primeru medicinskih poskusov. Lahko bi zahtevali, da morajo pogodbe o nosečnosti vsebovati podrobne informacije o čustvenem tveganju in stroških, povezanih z odpovedjo otroku.[33]

In končno, nekateri avtorji ugovarjajo pogodbam o nosečnosti, češ da morajo že po sami svoji naravi izkoriščati ženske. Pri tem poudarjajo, da je odškodnina za opravljeno delo majhna in da se številne ženske odločijo za prodajo svojega reproduktivnega dela iz nesebičnih vzgibov. Andersonova piše, da "lahko o izkoriščanju govorimo takrat, kadar ena stranka menjalni odnos razume kot izmenjavo daril, medtem ko se druga ravna po normah, ki uravnavajo blagovno menjavo na trgu".[34]

Temu argumentu lahko ugovarjamo na dva načina. Prvič, tudi če je res, da skoraj vse ženske, ki prodajajo svoje reproduktivno delo, to počno iz nesebičnosti,[35] kljub temu ni pošteno trditi, da vodijo ostale pogodbene stranke izključno ekonomski vzgibi. Pari, ki se odločijo za pogodbeno nosečnost, ne iščejo dobička, ampak otroka. Nekateri izmed njih so po rojstvu otroka "nadomestno" mater celo pripravljeni vključiti v "razširjeno družino". In drugič, tudi če se pogodbene stranke res razlikujejo v motivaciji, naletimo na tako nesorazmerje tudi pri številnih drugih vrstah storitvenih dejavnosti: učenje, zdravstvena nega in socialno delo lahko ravno tako vodijo do tovrstnega "izkoriščanja". Na omenjenih področjih "izkoriščanje" vsaj deloma preprečujejo ustrezna denarna nadomestila. Zakaj neki bi bilo v primeru pogodbene nosečnosti drugače?

## III. Posledice pogodbene nosečnosti za otroke

Susan Okin ponuja argument zoper pogodbeno nosečnost, ki ne temelji na intrinzičnih lastnostih reproduktivnega dela ali na materinskih vezeh, ampak na neposrednih posledicah pogodbene nosečnosti za otroke. Po njenem so pogodbe o nosečnosti problematične zato, ker ne upoštevajo otrokovih interesov.[36] Okinova se tako osredotoči na drug vidik skrbi, da bi lahko pogodbena nosečnost spodbujala dojemanje takih otrok kot manjvrednih bitij. Ne opozarja na dojemanje kot tako, temveč na njegove posledice za otroke. Nesimetričnost med reproduktivnim delom in drugimi vrstami dela tako temelji na dejstvu, da koristi otrok ogroža le prvo, druga pa ne.

Če pustimo ob strani zahtevno vprašanje, kaj je resnično najbolje za otroka,[37] še

[33] To pripombo dolgujem Rachel Cohon.

[34] Anderson, "Women's Labor", str. 84.

[35] Philip Parker, "Motivation of Surrogate Mothers: Initial Findings", *American Journal of Psychiatry*, 140 (1983), str. 117-118. Zahvaljujem se Elizabeth Anderson, ker me je opozorila na ta članek.

[36] Susan Okin, "A Critique of Pregnancy Contracts: Comments on Articles by Hill, Merrick, Shevory and Wolvier", *Politics and the Life Sciences*, 8 (1990), str. 205-210.

[37] Za razpravo o težavnosti določanja, kaj je najbolje za otroka, *glej* John Elster, *Solomonic Judgments* (Cambrid-

vedno ni gotovo, da bo otrokovim interesom najbolj koristilo, če ga bomo pustili pri njegovih bioloških starših. Kadar starši otroke zlorabljajo, bi bilo zanje verjetno bolje, če bi jih ločili od staršev. Nihče ne bi trdil, da morajo otroci vedno ostati pri svojih bioloških starših. Kljub temu pa se strinjam z Okinovo, da je pri pogodbah o nosečnosti sporno to, da lahko oslabijo biološke vezi, ki otrokom zagotavljajo varen položaj v svetu.[38] Če bi dokazali, da so otroci zaradi pogodb o nosečnosti bolj ranljivi, če bi, denimo, take pogodbe spodbujale starše k ločitvi, bi lahko upravičeno zahtevali njihovo omejitev ali prepoved.[39] Tak argument se ne bi skliceval niti na posebno naravo reproduktivnega dela niti na obstoj posebne biološke vezi med starši in otroki. Veljal bi tudi v primerih, ko starši in otroci sploh niso genetsko povezani. Otroci so ranljivi in nesamostojni in to upravičuje moralne obveze staršev do njih. Čeprav je z omenjenim ugovorom mogoče podpreti tradicijo o nesimetričnosti, pa velja opozoriti, da nesimetrične ranljivosti niso značilne le za področje družine, spolnosti in reprodukcije, temveč jih najdemo povsod v družbenem svetu. Tako lahko ista načela, ki govorijo proti pogodbam o nosečnosti, uporabimo tudi pri ugovarjanju otroškemu delu in zagovoru pomoči nemočnim in ostarelim.

Vendar pa ugovor Okinove kaže na nesimetričnost med reproduktivnim in drugimi oblikami dela. Ali lahko z njim upravičimo prepoved pogodbene nosečnosti? Ena od težav pri ugotavljanju škodljivih posledic nosečnostnih pogodb za otroke je, da obstaja malo empiričnih podatkov o tovrstnih posledicah. Prvi znan primer pogodbene nosečnosti v Združenih državah Amerike sega v leto 1976.[40] Kljub uveljavitvi prakse umetnega oplojevanja še zmeraj nimamo na voljo nobene raziskave o posledicah anonimnosti darovalca za otroka. Prav tako ne vemo, kako na otroke vpliva različna struktura družin, od družine z enim staršem in alternativne družine pa do posvojitve. Izogibati se je treba prenagljenemu abstraktnemu sklicevanju na to, kar je najbolje za otroka, kjer nimamo na razpolago nobenega empiričnega dokaza. Še več, v primerih družin, katerih načina življenja družba ne odobrava, bodo morda moralni razlogi odtehtali najboljše interese posameznega otroka.[41] Če bi bil na primer otrok samohranilke ali lezbijke žrtev diskriminacije, to po moje ne bi bil zadosten razlog, da se ji odvzame otroka. Čeprav se torej zdi, da bi pogodbe o nosečnosti lahko ogrozile otrokove koristi, za to v tem trenutku ni nobenega dokaza, tak pomislek pa sam po sebi tudi še ne zadošča za prepoved tovrstnih pogodb.

---

ge: Cambridge University Press, 1989). Elster tudi dvomi, da bi morali v razpravah o skrbništvu prevladati premisleki o tem, kaj je najbolje za otroka.

[38] Na to opozarja tudi Andersonova. *Glej* "Women's Labor", str. 80.

[39] Pri določanju dometa tega argumenta je treba biti previden. Ločitev in posvojitev prav tako oslabita vez med starši in otroki, toda le malokdo bi bil pripravljen državi dovoliti, da zaradi tega ločitev in posvojitev prepove z zakonom.

[40] D. Gelman in E. Shapiro, "Infertility: Babies by Contract", *Newsweek*, 4. november 1985.

[41] *Glej* Elster, *Solomonic Judgements*, str. 148 in dalje.

## IV. Reproduktivno delo in enakost

V prejšnjih treh poglavjih sem poskušala pokazati, da trditve o nesimetričnosti ne moremo zagovarjati niti rekoč, da si reproduktivno delo zaradi neke "bistvene" poteze zasluži drugačno obravnavo od drugih vrst dela, niti z argumentom, da pogodbena nosečnost izkrivlja naravno vez med materami in otroki, pa tudi s sklicevanjem na koristi otrok ne. Navedeni argumenti ne upoštevajo družbenih okoliščin pogodb o nosečnosti, ki so včasih še kako problematične. Poleg tega nekateri od njih povsem nekritično sprejemajo tradicionalno podobo družine. Tovrstni argumenti vzamejo trenutna stališča o obstoju materinske vezi ter o ustanovi materinstva kot izhodišče za kritiko pogodb o nosečnosti – kakor da bi bila ta stališča neproblematična.

Ali moramo v primeru zavrnitve argumentov o nesimetričnosti torej sprejeti stališče, da trg teoretično obsega prav vse? Ali lahko zavrnemo pogodbeno nosečnost in hkrati zagovarjamo trditev o nesimetričnosti, ne da bi se pri tem sklicevali bodisi na to, da je za reproduktivno delo bistveno, da ga ne moremo obravnavati kot blago, na to, da pogodbena nosečnost nujno razkroji naravo materinske vezi, ali pa na to, da so pogodbe o nosečnosti za otroke škodljive?

Menim, da izhaja najmočnejši argument proti pogodbeni nosečnosti, ki se opira na trditev o nesimetričnosti, iz pomislekov v zvezi s spolno enakostjo. Prepričana sem, da so prav ti pomisleki v ozadju številnih argumentov zoper pogodbeno nosečnost. Tako je, denimo, obravnavanje žensk in otrok kot blaga še zlasti sporno prav zaradi spolne neenakosti. Moja kritika pogodbene nosečnosti gradi na hipotezi, da bodo v naši družbi take pogodbe spremenile žensko delo v nekaj, s čimer se okoriščajo in kar nadzorujejo drugi,[42] ter da bodo okrepile stereotipe o spolih, ki so jih nekoč uporabljali za opravičevanje neenakega obravnavanja žensk.

V nasprotju z demokratičnim idealom je spolna neenakost v naši družbi še vedno trdno zakoreninjena. Spolna neenakost vključuje neenako delitev dela v gospodinjstvu in pri negi otrok, zaradi česar se občutno zmanjša možnost poročenih žensk v primerjavi z drugo delovno silo; nadalje dejstvo, da ženska, zaposlena za poln delovni čas, prejema le 59,30 % plače enako zaposlenega moškega;[43] ter končno dejstvo, da je za ženske ločitev z ekonomskega vidika pogubna (v sedemdesetih letih je življenjski standard mladih mater po ločitvi padel za 73%, medtem ko se je življenjski standard moških dvignil za 42 %).[44] V takih okoliščinah obli-

[42] Seveda dajejo pogodbe o nosečnosti pravico do nadzora nad telesom nadomestne matere tudi drugi ženski, namreč posvojitveni materi. Moj poduk je, da so zaradi takih pogodb v družbi, kjer vlada spolna neenakost, ženska telesa na voljo drugim.

[43] To je primerjava med zaslužki belih žensk in belih moških. V osemdesetih letih so temnopolte ženske in ženske španskega porekla zaslužile le 55,30 % oziroma 40,10 % moške plače. *Glej* Sara M. Evans in Barbara Nelson, *Wage Justice: Comparable Worth and the Paradox of Technocratic Reform* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

[44] Lenore J. Weitzman, *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America* (New York: The Free Press, 1985), str. 323.

kujejo ženske svoje preference in sprejemajo svoje "odločitve". Zato moramo tudi na odločitev ženske, da bo sklenila pogodbo o nadomestnem materinstvu, gledati v luči neenakih možnosti. Večina dela, ki ga v naši družbi opravljajo ženske, ostaja zaprta v "ženski geto" – storitveno in pisarniško delo, tajniško delo, čiščenje, opravljanje gospodinjskih del, negovanje, učenje na osnovnih šolah in strežba v gostinskih lokalih.

Domnevam, da je s spolno neenakostjo nekaj močno narobe. V skladu z mojim argumentom je pri pogodbeni nosečnosti napak ravno to, da spodbuja tako neenakost. Reprodukcijo je spolna neenakost skozi zgodovino še zlasti močno zaznamovala: ženske niso imele enakega vpliva na ustanove in običaje, povezane s človeško reprodukcijo, kot moški. V obliki, v kakršni jo poznamo danes, prispeva pogodbena nosečnost k spolni neenakosti na tri načine.

1. Pogodbena nosečnost omogoča drugim večjo možnost dostopa do in nadzora nad ženskim telesom in spolnostjo. Carmel Shalev v svoji provokativni knjigi trdi, da je glede na to, da smo dovolili prodajanje moške sperme, napačno prepovedati prodajo ženskega reproduktivnega dela.[45] Vendar pa Shaleva spregleda ključno razliko med umetno oploditvijo s pomočjo darovalca (UOD) in pogodbo o nosečnosti. UOD nikomur ne daje nadzora nad moškim telesom in spolnostjo. Moški, ki se odloči za UOD, proda zgolj proizvod svojega telesa ali spolnosti, ne pa tudi nadzora nad svojim telesom. Sedanje prakse izvajanja UOD in pogodbe o nosečnosti se od tega bistveno razlikujejo po stopnji poseganja v telo in nadzora nad njim, do katerih je upravičen "kupec". Pogodbe o nosečnosti omogočajo popoln nadzor nad ženskim telesom.[46]

Vendar pa tak nadzor ni sporen zaradi intrinzičnih lastnosti ženskega reproduktivnega dela, temveč zaradi načina, kako krepi dolgo tradicijo neenakega obravnavanja žensk. Oglejmo si podoben primer, ki pa nima takih posledic, namreč prostovoljno (plačano) vojaško službo, kjer moški prodajajo svoje borbene sposobnosti. Tako kot pogodbena nosečnost tudi vojaška služba vključuje občutne posege v telo prodajalca; odločitve o telesih vojakov so v veliki meri v rokah njihovih poveljujočih častnikov, in to v okoliščinah, ko je pogosto na kocki njihovo življenje. Vendar pa vojaška služba *neposredno* ne ohranja tradicionalnih spolnih neenakosti.[47] Da pogodbe o nosečnosti podobno kot pogodbe o vojaški službi omogočajo

[45] Shalev, *Birthpower*.

[46] Mož, ki se odloči za nakup ženskega reproduktivnega dela, lahko sam, brez ženinega soglasja, izbere "nadomestno" mater. Pogodbe o nosečnosti vsebujejo celo vrsto predpisov, ki urejajo ravnanje nadomestne matere. Mednje sodijo predpisi o zdravljenju, pogoji, ki morajo biti izpolnjeni, da lahko nadomestna mati naredi splav, ter ukrepi za reševanje njenih čustvenih težav. Tako je v primeru Baby M Mary Beth Whitehead pristala na to, da ne bo poskušala oblikovati zveze med otrokom, ki ga bo rodila, da ne bo kadila, da ne bo pila alkohola in da ne bo jemala zdravil, razen če bo tako zahteval njen zdravnik. "Na zahtevo Williama Sterna, otrokovega naravnega očeta", je soglašala tudi s tem, da bo, če bodo rezultati testov kazali na možnost pojava genetske ali prirojene napake, splavila. *Glej* "Appendix: Baby M Contract", *Beyond Baby M*, ur. Dianne Bartels (Clifton. N. J.: Humana Press, 1990).

[47] Iz tega ne sledi, da prostovoljna vojaška služba ni vprašljiva iz drugih razlogov, o katerih pa tu ne bom razprav-

drugim nadzor nad telesi, samo po sebi ni problematično. Kar je problematično, je dejstvo, da pripada pri pogodbeni nosečnosti telo, nad katerim imajo nadzor drugi, ženski, ta pa živi v družbi, ki je interese žensk skozi celotno zgodovino podrejala interesom moških prav s pomočjo nadzora nad njihovo spolnostjo in reprodukcijo.

Zagovorniki trgovanja z delom bi lahko na to odvrnili, da bi se dalo po vzoru pogodb za druge vrste dela tudi pogodbe o nosečnosti prilagoditi tako, da bodo varovale žensko avtonomijo. Vendar pa bo zaradi narave interesov vpletenih strank kljub formalnemu dogovoru težko preprečiti vsiljivost tovrstnih pogodb. Navsezadnje je njihov namen proizvesti zdravega otroka, popoln nadzor nad obnašanjem ženske pa je najboljše jamstvo za tak izid.[48]

Razen tega tudi za pogodbo o nosečnosti – kot pogodbo o reproduktivnem delu – podobno kot za druge vrste pogodb o delu velja, da z njo ne moremo izsiliti voljnosti – tega, kar pravo imenuje "specifična storitev". Če, denimo, z vami sklenem pogodbo o tem, da bom prebarvala vašo hišo, pa tega ne storim, me lahko obtožite kršitve pogodbe, a tudi če boste tožbo dobili, sodišče od mene ne bo zahtevalo, da vam prebarvam hišo. V tem se pomembno razlikujeta celo slabo plačano fizično delo in pa pogodbeno služabništvo. Če torej ženska prekrši pogodbo o nosečnosti in se odloči otroka obdržati, nasprotni stranki ne bi smelo biti dano, da sme zahtevati storitev (to je izročitev otroka), kvečjemu denarno nadomestilo.[49]

Nezmožnost, da bi stranke prisilili v spoštovanje pogodb o nosečnosti, pa lahko neljubo vpliva na *vsebino* takih pogodb, zaradi česar bodo le-te še bolj sporne. Ne pozabimo, da se tovrstne pogodbe sklepajo za daljše obdobje ter da si lahko v tem času ženska premisli in otroka obdrži. Nasprotna stranka bi potrebovala nek mehanizem, ki bi zagotavljal spoštovanje pogodbe in izročitev otroka. Na voljo sta dva taka mehanizma, ki pa sta oba sporna. (i) Pogodbo bi lahko sestavili tako, da bi ženska prejela plačilo šele po tem, ko bi izročila otroka. Toda to preveč spominja na prodajo otrok, ker se zdi, da s tem ne kupujemo toliko ženskega dela kot otroka samega. Če je s prodajo otrok res nekaj narobe, bi nas moralo nadvse zaskrbeti, da se moramo za to, da bi izsilili spoštovanje določil pogodbe o nosečnosti, zateči k ukrepom, ki pogodbeno nosečnost približujejo prodaji otrok. (ii) Pogodba bi lahko vsebovala zahtevo, da se mora ženska, ki razmišlja o spremembi svoje odločitve, o tem posvetovati s pravnikom ali psihologom. Ker pa si je vnaprej težko zamisliti, kaj pomeni odpovedati se otroku, se lahko tako posvetovanje hitro sprevrže v manipulacijo in prisilo nad ženskimi čustvi.[50]

---

ljala.

[48] Delovanje žensk v "kar največjo korist" zarodka že ureja tudi precedenčni primer. Ženska iz Massachussettsa je bila obtožena povzročitve smrti v prometni nesreči, potem ko se je njen zarodek po prometni nesreči rodil mrtev. *Glej* Eileen McNamara, "Fetal Endangerment Cases on the Rise", *Boston Globe*, 3. oktober 1989; navedeno v Lawrence Tribe, *Abortion: The Clash of Absolutes* (New York: Norton, 1990).

[49] Ta primerjava se zaplete, kadar sta nasprotna stranka in otrok vsaj minimalno biološko povezana.

[50] Na to opozarja tudi Andersonova. *Glej* "Women's Labor", str. 84 in dalje.

2. Nosečnostna pogodba znova krepi stereotipe o pravi vlogi in mestu ženske v reproduktivni delitvi dela. V času, ko so ženske zakoračile na trg delovne sile, zapuščajoč družino in uveljavljajoč se na drugih družbenih področjih, pogodbe o nosečnosti z obljubami po lahkem zaslužku spodbujajo ženske, naj ostajajo doma.[51] Medtem ko moramo v primerih, ko ženske "želijo" ostati doma, upoštevati, da so njihove možnosti za zaslužek omejene in da so prav take omejene možnosti za zaslužek oblikovale njihove preference. Pogodbe o nosečnosti v sedanjih razmerah utrjujejo tradicionalno delitev dela po spolu – moški v službo, ženske pa za štedilnik.

Razen tega bodo pogodbe o nosečnosti vplivale na dojemanje žensk v družbi: spodbujale bodo pojmovanje žensk kot "strojev za proizvodnjo otrok".[52] Verjetno bodo vplivale tudi na način, kako se ženske same dojemajo. Vse dokler prodajanje ženskega reproduktivnega dela prispeva k podrejenemu družbenemu položaju žensk in zgolj njih, ga lahko zavrnemo, sklicujoč se na načelo enakosti.

3. Pogodbena nosečnost povečuje nevarnost, ki se kaže v številnih odločitvah sodišč, da bo "materinstvo", podobno kot "očetovstvo", opredeljeno le v pojmih genetskega materiala. Mary Beth Whitehead je sodišče vrnilo starševsko pravico zato, ker je bila genetska "mati" svojega otroka. Medtem ko je Anna Johnson, "nadomestna" mati, zato ker med njo in otrokom ni bilo nobene genetske vezi, tako pravico izgubila.[53] Omenjene sodniške odločitve opredeljujejo starševstvo na osnovi genetskega prispevka. Ženski je prispevek k reprodukciji priznan le v enaki meri kot moškemu. Naravno in biološko materinstvo določajo izključno geni. Z zanikanjem prispevka nosečnosti k reprodukciji sodišča tako oživljajo stari stereotip o ženskah kot inkubatorjih moških semen.[54] Ravnodušnost sodišč do edinstvenega prispevka žensk v procesu reprodukcije je pravzaprav ena od oblik diskriminacije. Z izenačevanjem pravic žensk in njihovega prispevka s pravicami in prispevkom moških, ko se pravice in prispevek enih in drugih v resnici razlikujejo, sodišča spregledajo ustrezen temelj za priznanje posebnih ženskih pravic in potreb. Zaradi takih odločitev so ženske samo še dodatno obremenjene.[55]

---

[51] Iz tega ne sledi, da je sedanja delitev dela po spolu, zaradi katere opravljajo ženske nesorazmeren delež neplačanega gospodinjskega dela, pravična.

[52] *Glej*, Corea, *The Moter Machine*.

[53] Anita Allen je v "Ownership of Life" opozorila na nevarne posledice pogodbene nosečnosti za rasno enakost. V primerih kot *Johnson proti Calvertovim*, kjer je bila nadomestna mati Johnsonova temnopolta, starši in otrok pa bele polti, je sodnik, kar si je težko predstavljati, dosodil otroka Johnsonovi. Samo za primerjavo, v praksi skoraj ni primera, ko bi zdravega belega otroka dodelili v posvojitev črnski družini. V svoji razsodbi se je sodnik Parslow skliceval na Johnsonovo kot na otrokovo "mokro pestunjo". Vsaka popolna ocena pogodbene nosečnosti mora vključevati njene učinke na temnopolte ženske.

[54] Cerkev je v srednjem veku, denimo, trdila, da vsadijo moški v žensko popolnoma razvit (tudi z dušo opremljen) *homunkulus* (človečka). *Glej* Barbara Ehrenreich in Deidre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (Old Westbury, N. Y.: Feminist Press, 1973).

[55] Za razumevanje načinov različnega družbenega obravnavanja žensk in moških *glej* Martha Minow, *Making All the Difference* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990).

Menim, da je zavoljo posledic, ki jih ima za spolno neenakost, trditev o nesimetričnosti resnična in da so pogodbe o nosečnosti zaradi tega še posebej problematične. Sedanja spolna neenakost je temeljni razlog, zaradi katerega so pogodbe o nosečnosti napačne. Obravnavanje ženskega reproduktivnega dela kot blaga ni problematično zato, ker taka obravnava ne bi "spoštovala" posebne narave reproduktivnega dela ali ker bi odtujevala ženske od tistega, kar je bistveno za njihovo identiteto, temveč zato, ker spodbuja tradicionalno hierarhično spolno delitev dela. Iz mojega argumenta izhaja, da bi bile tovrstne pogodbe v bistveno drugačnih okoliščinah, kjer bi bili moški in ženske enakopravni in bi imeli oboji enake priložnosti, manj sporne.[56] V družbi, kjer je žensko delo vredno toliko kot moško in kjer oba v enaki meri skrbita za otroka, bi lahko pogodbe o nosečnosti v prvi vrsti omogočale priti do otroka samskim in nesposobnim osebam ter enospolnim družinam. Pogodbe o nosečnosti in podobne ustanove bi zmogle preobraziti celo nuklearno družino. Da bi lahko vnaprej zavrnili take preizkuse, bi morali precej več vedeti o možnih novih oblikah družinskega življenja, kljub temu pa menim, da bi kazalo v družbi, kakršna je naša, zavoljo njihovih posledic za položaj žensk v družbi take eksperimente prepovedati.

Hkrati pa velja opozoriti na nekatere pomisleke glede sprejemljivosti urejene oblike pogodb o nosečnosti celo v okoliščinah spolne enakosti: (1) vpliv ekonomske neenakosti,[57] (2) posledice pogodb o nosečnosti za rasno enakost, (3) potrebo, da se ženskam zagotovi sodelovanje v celotnem procesu pogodbene nosečnosti in (4) potrebo po zaščiti ranljivih otrok. O pogojih, ki bi morali biti izpolnjeni, da bi bili otroci psihološko zdravi, vemo bore malo. Enako velja za vpliv tovrstnih pogodb na število ločitev ali na druge otroke porodne matere.[58] Zaradi tega velja biti previden celo pri izvajanju takih pogodb v idealnih razmerah. Mislim pa, da bi morali v naši družbi ljudi nasploh odvračati od sklepanja pogodb o nosečnosti. To bi lahko dosegli z določilom, da so take pogodbe na sodišču neiztožljive. Poleg tega sodišče v spornih primerih "nadomestnega" materinstva pri starševskih pravicah ne bi smelo delati razlik med genetsko in "nadomestno" materjo. Tudi posredovanje pri pogodbah o nosečnosti bi veljalo ukiniti. Z navedenimi predlogi bi ljudi odvrnili od sklepanja takih pogodb, hkrati pa okrepili položaj "nadomestne" matere, ki je od vseh pogodbenih strank ekonomsko in čustveno najbolj ranljiva.

## V. Sklep: plačano delo, reproduktivno delo in enakost

V članku sem predstavila in ocenila različne razloge za stališče, da bi veljalo trgovanje z ženskim reproduktivnim delom prepovedati. Kljub zavrnitvi številnih razlogov, vključno z esencialističnim, pa zagovorniki trgovanja z ženskim reproduk-

[56] Seveda je lahko v drugačnih okoliščinah tudi genetska zveza med otroki in starši šibkejša.

[57] Glede na raziskavo *Davčnega inštituta Združenih držav Amerike* so tipične stranke agencij za posredovanje nadomestnega materinstva belci in belke, ki imajo skupni letni prihodek višji od 50.000 $. Za primerjavo, 66 % "nadomestnih" mater je prijavilo skupni letni prihodek, ki je bil nižji od 30.000 $.

[58] *Glej* opombo 7.

tivnim delom po moje spregledajo, da krojijo socialno politiko tudi nematerialne vrednote. Zanje so vsa človeška dejanja posledica prostovoljnih odločitev, spregledajo pa, da so ženske in moški tako v družini kot v širši družbi neenakopravni.

Zagovorniki tržišča se v zagovoru svojih stališč pogosto sklicujejo na vrednote svobode, blaginje in nevtralnosti, pri tem pa pozabljajo, da se posameznikove preference oblikujejo v neenakem družbenem kontekstu. Način oblikovanja preferenc in obseg izbir, ki so na voljo,[59] pa sta odločilnega pomena za to, ali delovanje v skladu s takimi preferencami res povečuje posameznikovo svobodo in blaginjo.[60] V izjemnih okoliščinah bi lahko posameznik lastno blaginjo, denimo, povečal s tem, da bi se prodal v suženjstvo.[61]

Kaj pa liberalna nevtralnost? Zagovorniki trgovanja z ženskim reproduktivnim delom bi lahko trditvi o nesimetričnosti očitali, da krši liberalno nevtralnost: svobodni menjavi namreč vsiljuje načelo spolne enakosti. Razen tega pa se zdi še pristransko: dela razliko med dejanji, škodljivimi za ženske, in dejanji, ki so škodljiva za vsakogar. Vprašanje o nevtralnosti je zapleteno zaradi raznovrstnih tolmačenj tega načela. Kljub temu pa se zdita v zvezi s tem zanimivi dve vrsti premislekov. Prvič, zakaj naj bi nevtralnost merili po obstoječem načinu razdeljevanja dobrin? V članku sem poskušala dokazati, da je področje reprodukcije in spolnosti (vsaj deloma) proizvod neenakosti v socialnih, političnih in ekonomskih pravicah moških in žensk in da je zato domneva o njegovi "nevtralnosti" zgrešena. Drugič, večina liberalcev dela razliko med družbenimi praksami, kot so suženjstvo, pogodbeno služabništvo, delo za suženjsko plačilo in prodajanje volilnih glasov ali političnih svoboščin. Vsaka od teh praks po svoje spodkopava okvir svobodne izmenjave med enakimi. Če take omejitve kršijo načelo "nevtralnosti", se gola kršitev nevtralnosti ne zdi več sporna.

Pogodbena nosečnost omogoča drugim nadzor nad ženskim telesom in prispeva k ohranjanju spolne neenakosti. Nesimetričnosti v zvezi s spolom – dejstvo, da družbena razmerja zaznamuje spolna prevlada – so najboljša osnova za resničnost trditve o nesimetričnosti. Niso pa vse negativne posledice pogodbene nosečnosti povezane s spolno neenakostjo. Omenila sem te, ki se nanašajo na otroke, ter opozorila na sporno obliko, ki bi jo morale take pogodbe privzeti, da bi naredili njihova določila iztožljiva. Popolna ocena pogodb o nosečnosti bi morala ob tem upoštevati še možnost, da se bo zaradi njih poglobilo rasno razlikovanje, in pa neenakost v moči med strankami v procesu barantanja. Na nekatere od omenjenih značilnosti pogodbene nosečnosti naletimo tudi pri drugih pogodbenih delih. Pomembna smer v socialni filozofiji celo trdi, da je zaradi omenjenih značilnosti

[59] Za številne razprave o tem, kako pomemben je pri ocenjevanju družbenih praks "obseg izbire", se zahvaljujem Elisabeth Wood.

[60] Cass Sunstein kritizira politična stališča, ki obravnavajo preference kot dane, ne da bi pri tem upoštevala družbene okoliščine, ki so te preference oblikovale. *Glej* njegovo "Preferences and Politics", *Philosophy and Public Affairs*, 20/1 (zima 1991), str. 3-34.

[61] Za razpravo o takih okoliščinah *glej* Patterson, *Slavery and Social Death*.

vsako plačano delo nesprejemljivo. Njeni pripadniki poudarjajo, da podobno kot pogodbena nosečnost tudi plačano delo na ta način eni skupini državljanov omogoča, da nadzoruje in izkorišča proizvodne sposobnosti druge skupine državljanov. Vplivu spolne in razredne neenakosti na razvoj sposobnosti žensk in delavcev za premišljanje oziroma na oblikovanje njihovih preferenc so v politični filozofiji na žalost posvečali bore malo pozornosti. Vprašati se je treba: katere vrste delovnih in družinskih odnosov in okolij najbolj pospešujejo razvoj sposobnosti za premišljanje, ki so nujno potrebne za podporo demokratičnih ustanov?

# Poročilo

Potrč, Markič & Šuster
*Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti*

# SLOVENSKA ANALITIčNA FILOZOFIJA 2000

Poročila z mednarodnega filozofskega kongresa "Filozofska analiza", kolokvija o Horganovi filozofiji in drugega srečanja srednjeevropskega združenja za analitično filozofijo.

## Mednarodni filozofski kongres "Filozofska analiza"

Kongres na Bledu se uvršča v niz pomembnih mednarodnih strokovnih dogodkov, ki jih prirejajo slovenski filozofi v sodelovanju s svojimi kolegi iz inozemstva. Organizacijsko je za kongres odgovoren profesor Matjaž Potrč z Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, za mednarodne stike skrbi Eugene Mills z Virginia Commonwealth University, pri organiziaciji pa sodeluje še Nenad Miščević s Pedagoške fakultete Univerze v Mariboru. Cilj vsakoletnega kongresa na Bledu je z mednarodnega zornega kota osvetliti pomembno strokovno temo, obenem pa v razpravo kot enakopravne partnerje vpeti tudi slovenske filozofe. Poseben poudarek velja študentski sekciji, kjer študentje ljubljanske in mariborske univerze predstavijo svoje teme mednarodnim strokovnjakom, od njih pa dobijo koristne povratne informacije.

Letošnji kongres, ki je potekal od 5. do 9. junija, je imel precejšen mednarodni strokovni odmev. Udeleženci so prišli z obeh slovenskih univerz ter iz Nemčije, Anglije, Kanade, Jugoslavije, Italije in Madžarske. Kar polovico udeležencev kongresa je prišlo iz Združenih držav Amerike.

Vsebinsko je bil kongres posvečen temi *filozofska analiza*. Na Univerzi v Ljubljani je skozi vse študijsko leto potekal seminar, na katerem smo si že predhodno ogledali novejša dogajanje v zvezi s tem. Filozofska analiza je bila pomembna v petdesetih letih, ko je bila v ospredju zlasti analiza pojmov in jezikovnih izrazov ter njihova razlaga. Filozofi so pri tem na eni strani uporabljali sredstva definicije, na drugi strani pa poudarjali vlogo običajne govorice. V zadnjem času je razprava o filozofski analizi dobila nov polet v povezavi s problematiko *apriorija*. *Apriorne* sodbe se razlikujejo od *aposteriornih* v tem, da so neodvisne od izkustva in da so potemtakem – brez empiričnih primesi – možne zgolj s sredstvi pojmovne analize. *Apriorni* pristopi so bili v zadnjih nekaj desetletjih zelo obrobni, saj je pre-

vladovala naturalistična usmeritev, ki se pri filozofski analizi opira na empirične znanosti. Kot primer lahko navedemo naturalistično spoznavno teorijo, ki jo je uvedel Quine; v zadnjih letih pa je slednjo s svojo obrambo vloge *apriorija* pri spoznanju pod vprašaj postavil BonJour. Vplivni obrambi *apriorija* sta predagala še Jackson (*Od metafizike do etike*) ter Chalmers (zavest) in uvedla dvorazsežnostno semantiko. Prvotna intenzija se pri slednji nanaša na možne situacije, za katerih ovrednotenje ne uporabljamo merila dejanskega sveta (torej so dane zlasti pojmovno). Drugotna intenzija pa se pri ovrednotenju protidejstvenih položajev ozira na dejanski svet.

Blejski simpozij je pokazal veliko raznolikost snovi, ki jih stroka preučuje pod naslovom "filozofska analiza". Nekaj prispevkov je bilo bolj zgodovinsko naravnanih. Michael Beaney se je ozrl na različna dojemanja filozofske analize (Cambridge, *Dunajski krog*), ki še dandanes določajo razpravo. David Sanford je govoril o McTaggartovemu vplivu na oblikovanje filozofske analize. Marina Sbisa si je ogledala Austinovo filozofsko metodo kot zvrst jezikovne fenomenologije. Mark Lance je vzel v precep novo različico Sellarsovega pogleda na pojme. Trditve o pomenu so normativne in niso opisi. Pojme obvladujejo pravila, razumevanje je praktično. Poskušal je omiliti napetosti med temi trditvami. Volker Peckhaus je obdelal primer Russellove regresivne analize.

Paul Bloomfield si je ogledal intuicije kot meje analize. Nekaj naših intuicij, ki jim kar najbolj zaupamo, je namreč zgrešenih. Nekaterih intuicij pa ne moremo razložiti in se jim moramo prilagoditi. John Biro je podal metajezikovno analizo ugank v zvezi z referenco. Nenad Miščević je zagovarjal možnost racionalne pojmovne spremembe brez *apriorne* prevlade. Gene Witmer je nastopil proti Jacksonovi rehabilitaciji tradicionalnega stališča, da lahko *a priori* vemo, katere resnice so nujne. Če je potemtakem fizikalizem resničen, lahko iz docela fizikalnega opisa sveta sklepamo na njegov resnični psihološki opis. Tradicionalno stališče lahko ohranimo in se še vedno upiramo tezi o *apriorni* izpeljivosti. Kirk Ludwig je zagovarjal modalno semantiko, ki je konzervativna glede tega, da ne dopušča abstraktnih bitnosti ter prikazuje vse resnice o nujnem in možnem kot pojmovne resnice. Olga Markič je predstavila emergentne lastnosti in povzročanje navzdol.

Eugene Mills je preučil paradoks analize in ugotovil, da je analiza lahko pomembna tudi v primeru, ko je njen rezultat trivialen. To mu je uspelo z razlikovanjem dveh vrst trivialnosti. Matjaž Potrč pa je trdil, da uporablja paradoks analize previsoka merila. Vendar pa je mogoče uskladiti razmerje med previsokimi in med prenizkimi merili.

Paul Weirich je obdelal analizo pri teoriji odločanja. Ta je po njegovem mnenju bolj uspešna takrat, ko določa aksiomatsko opredelitev racionalnosti ali analizo pripisov racionalne koristnosti, kot pa tedaj, ko meri na analizo pojmov. Filozofska analiza v teoriji odločanja ne nastopa kot pojmovna analiza, ampak kot *apriorna* analiza načel racionalnosti.

John Divers je dokazoval, da je lewisovska analiza možnosti nepopolna glede tujske možnosti – kar postavlja analitično mejo modalnemu realizmu. Marta Ujvari je govorila o dogodkih kot tropih in o tropih substanc. Danilo Šuster si je ogledal

primer svobode z zornega kota postanalitične metafilozofije. Slednjo postavlja pod vprašanje glede razlikovanja med zahtevnimi in skromnimi pojmi ter z argumentom proti kontekstualizmu. Friderik Klampfer je obdelal primer moralnih pojmov kot odgovor na vprašanje po smotru filozofske analize. Mylan Engel pa je ob primeru vegeterijanstva pokazal možnost uporabne etike brez moralne teorije.

## Kolokvij o Horganovi filozofiji

V Celju je od 19. do 23. avgusta potekal *Avstrijsko-slovenski filozofski kongres* pod pokroviteljstvom *Rektorske konference univerz Alpe-Jadran*. Kongres predstavlja nadaljevanje tradicije Vebrovih slovensko-avstrijskih filozofskih srečanj, ki so se pred leti odvijala na obeh straneh meje v Gornji Radgoni in Radkersburgu. Pripravil ga je organizacijski odbor pod vodstvom Wolfganga Gombocza z Univerze v Grazu ob sodelovanju inštitutov in fakultet Univerze v Mariboru, Ljubljani in Gradcu. Na kongresu je sodelovalo prek 90 predavateljev iz različnih evropskih držav, iz Združenih držav Amerike in iz Avstralije. Svoje prispevke so predstavili na plenarnih predavanjih (Jean Greisch, Jaegwon Kim, Anton Stres, Terence Horgan, Andrej Ule in Rudolf Haller) in v več sekcijah. Po tradiciji je bila ena sekcija posvečena filozofiji slovenskega filozofa Franceta Vebra. Več sekcij je obravnavalo fenomenologijo (*Fenomenologija*, *Fenomenologija in analitična filozofija*, *Fenomenologija in pozitivizem*, *Fenomenologija in filozofija religije*, *Intencionalnost*, *Fenomenologija in krščanska filozofija*, *Graška šola*). Predavatelji so se ukvarjali tudi s problematiko poučevanja filozofije v srednji šoli, ena sekcija pa je nosila naslov "Filozofija v Sloveniji in Avstriji". V okviru celjskega kongresa je tako kot na prejšnih Vebrovih simpozijih potekal tudi kolokvij o filozofiji sodobnega analitičnega filozofa. Letošnji kolokvij je bil posvečen filozofiji ameriškega filozofa Terenca Horgana z univerze v Memphisu, ZDA, ki v svojih delih obravnava različna filozofska področja, predvsem filozofijo duha in filozofijo psihologije, filozofijo jezika, metafiziko in etiko.

Kolokvij o Horganovi filozofiji je s plenarnim predavanjem odprl Jaegwon Kim, ki je spregovoril o Horganovi naturalistični metafiziki duha. Olga Markič (Ljubljana) je dokazovala, da Horganov nereduktibilni fizikalizem ni stabilno stališče. Jessica Wilson (Ithaca/MA) je obravnavala pojem superdupervenience in pogoje za vzročne moči. Trije predavatelji, Alex Byrne (Cambridge/MA), Sven Walter (Saarbrücken) in Diana Raffman (Columbus/OH), so se ukvarjali s problemom zavestnih doživljajev [*qualia*] in Horganovim najnovejšim prispevkom "Mary Mary, Quite Contrary". John Bickle (Cincinatti/OH) je zagovarjal stališče, da bi bilo treba Horganov fizikalistični pristop še radikalizirati, tako da bi filozof dejansko postal znanstvenik – nevrobiolog. Sklop o filozofiji duha je z razpravo o avtonomiji psihologije sklenil glavni organizator Horganovega kolokvija Johannes Brandel (Salzburg).

Sledili so referati, ki so bili posvečeni Horganovim raziskavam v etiki. Mark Timmons (Memphis/TN) je spregovoril o Horganovih "dogodivščinah" v metaetiki, Joseph E. Corbi (Valencia) o relevantnosti moralnih nesoglasij, Stephen Barker (Monash/Melburne) o kognitivističnem ekspresivizmu in nedeskriptivni vsebini,

Friderik Klampfer (Maribor) pa je kritično pretresel Horganove ugovore etičnemu naturalizmu. Maria Reicher (Graz) je z referatom o kontekstualni semantiki uvedla razprave o filozofiji jezika. Tadeus Szubka (Lublin) je govoril o resnici kot pravilni zatrdljivosti, Michael Lynch pa o resnici v kontekstualni semantiki. Timothy Williamson je spregovoril o Horganovem pristopu k nejasnosti. Bojan Borstner (Maribor) je obravnaval Horganovo novejše ontološko stališče – *blobjectivizem*. Nenad Miščević (Maribor) je vzel v pretres Horganovo in Hendersenovo razločevanje dveh vrst *apriorija* in se vprašal, kako dober je njun razločitveni kriterij. O Horganovi epistemologiji je imel referat tudi Winfried Lüffler (Innsbruck). Danilo Šuster (Maribor) je na primeru svobodne volje obravnaval pristop postanalitične metafilozofije, referat Božidarja Kanteta (Maribor) o simfonijah in komponiranju pa je posegel na področje filozofije umetnosti. Kolokvij sta sklenila Matjaž Potrč (Ljubljana) z analizo načela nepoljubnosti kompozicije in John Tienson (Memphis/TN) z razpravo o vzročnosti višjega reda.

## Drugo srečanje srednjeevropskega združenja za analitično filozofijo

*Evropsko združenje za analitično filozofijo* (ESAP) je bilo ustanovljeno leta 1992. V predstavitvi združenja piše:

> "Čeprav se je na nasprotje med 'analitično' in 'kontinentalno' filozofijo prikladno sklicevati, je vendarle neustrezno, saj so analitični filozofi tudi na kontinentu, vrednote in prizadevanja analitične filozofije pa naj bi bile univerzalne. Analitično filozofijo označuje predvsem težnja po jasnosti, vztrajanje pri argumentaciji v filozofiji in zahteva, da je vsako stališče podvrženo zahtevam kritičnega preverjanja in razprave v filozofski skupnosti. Univerzalnost teh vrednot je eden od razlogov za ponovno oživitev analitične filozofije v kontinentalni Evropi po dolgi prekinitvi, do katere je prišlo zaradi druge svetovne vojne in emigracije številnih evropskih filozofov v ZDA. Zastopnike analitične filozofije tako danes najdemo ne le v deželah, v katerih je cvetela brez prekinitve (Velika Britanija, Skandinavija), ampak povsod po Evropi. Zaradi neenakomernega razvoja analitične filozofije in razlik med Veliki Britanijo in ZDA na eni strani in kontinentalno Evropo na drugi strani, so analitični filozofi na kontinentu v glavnem iskali stike z britanskimi in ameriškimi filozofi in se pogosto niso zavedali obstoja analitičnih filozofov drugod v Evropi. Zato se zdi naravno, da poskušamo na ravni Evrope združiti različne nacionalne skupine s ciljem, da bo tako prišlo do novih sodelovanj in stikov."

Slovenci smo del "novega" analitičnega gibanja že od vsega začetka, naše *Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti* je bilo ustanovljeno še pred ESAP-om, 21. februarja 1991. V ESAP je včlanjeno okoli tristo filozofov, združenje pa ima tudi kolektivne člane, francosko, nemško, italijansko, špansko in srednjeevropsko društvo za analitično filozofijo.

Tudi v Srednji Evropi je živa tradicija analitične filozofije v širšem smislu (Brentano, Dunajski krog, logika na Poljskem in Češkem), srednjeevropsko društvo za analitično filozofijo pa je bilo ustanovljeno leta 1997 na pobudo takratnega pred-

sednika ESAP-a Nenada Miščevića. Tudi za analitike je pojem Srednje Evrope precej ohlapen, saj pokriva praktično vse evropske dežele bivšega vzhodnega bloka. V središču dogajanj pa so vendarle dežele Srednje Evrope – Slovenija, Madžarska, ki se jima v zadnjem času pridružuje Hrvaška. Organizacijo srečanja srednjeevropskega združenja so prevzeli Madžari. Prvo srečanje je bilo tako leta 1998 v Noszvayu blizu mesta Eger. Takrat je bilo dogovorjeno, da bodo srečanja redno, vsaki dve leti na Madžarskem.

Drugo srečanje je bilo 28. in 29. avgusta 2000 v Budimpešti. Na njem so sodelovali analitični filozofi iz Slovenije in Madžarske ter gostje iz Španije, ZDA in Turčije. V svojih referatih so obravnavali naslednje teme: filozofska analiza pojma zakon v geologiji (Ayhan Sol, Ankara); resnica kot funkcija upravičenja (David Grünberg, Ankara); izključitveni argument za fizikalizem (Agustin Vicente, Barcelona); evolucijska psihologija in teorija povezanih polj (Luc Faucher, Rutgers); dogodki kot tropi in tropi kot substance (Marta Ujvari, Budimpešta); Bolzano in problem eksistenčnega vnosa (Andras Mate, Budimpešta); kako formulirati problem dualizma? (Ferenc Huoranszky, Budimpešta); argument proti pojmljivosti dualizma (Gergely Ambrus, Miškolc); svoboda v znanstveni teoriji (Tihamer Margittay, Budimpešta); umetnina – proces ali proizvod? (Božidar Kante, Maribor); problem mentalne vzročnosti – emergentizem in nereduktivni fizikalizem (Olga Markič, Ljubljana); problem univerzalij – Russell in Armstrong (Bojan Borstner, Maribor); o protiprimeru sklepanja *modus ponens* (Danilo Šuster, Maribor).

Za uspeh simpozija so bili najbolj zaslužni zelo gostoljubni organizatorji, predvsem Marta Ujvari.

## Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov - angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Priporočljivo je tudi, da avtor prispevka na koncu povzetka navede do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer: Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ...

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

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto na isti strani. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Citiranje mora slediti naslednjemu zgledu:

Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Basil Blackwell, Oxford 1991, str. 210.
*Primerjaj* Charles Taylor, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
M. Wiliams, *nav. delo*, str. 40.
*Ravno tam*, str. 67.
Ernest LePore, "Relativism", *Acta Analytica*, Dettelbach, 8, str. 97.
Robert Cummins, "Sistematicity", *The Journal of Philosophy*, New York, 93 (12/1996), str. 609.

Sprejemljiv je tudi "author-date" sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Če se odločite za ta način, morate na koncu poslanega prispevka priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primer takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.
Davidson, D. (1984). *Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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

vsebina:


Dieter Birnbacher

**O JAVNI VLOGI MORALNIH FILOZOFOV**

Igor Primorac

**PRAVIČNOST ZA HOMOSEKSUALCE**

[Aristoteles]

**PERI ARETES (O VRLINI)**

Boris Vezjak

**NEKAJ PRIPOMB K PSEVDOARISTOTELSKEMU SPISU "PERI ARETES" IN SODOBNI ETIKI VRLINE**

Philippa Foot

**VRLINE IN HIBE**

Marija Švajncer

**RESIGNIRANA PISAVA O ŽENSKEM VPRAŠANJU**

Martha Nussbaum

**POPREDMETENJE**

Debra Satz

**TRGOVANJE Z ŽENSKIM REPRODUKTIVNIM DELOM**



9 771408 296906