ANαliZA

časopis za kritično misel

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

03
2009 letnik 13.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto XIII., november 2009
Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.daf-drustvo.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

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

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Dravska tiskarna d.o.o., Valvasorjeva ulica 38, 2000 Maribor, november 2009

Naklada: 400 izvodov

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

ISSN 1408-2969

Kazalo

SVOBODA IN DETERMINIZEM

Danilo Šuster
»Modalni katapult« in argument za nezdružljivost 5

Peter van Inwagen
Modalni argument za inkompatibilizem 45

David Lewis
Ali imamo svobodo kršitve zakonov narave? 59

FEMINIZEM: »MOŠKO« IN »ŽENSKO« V FILOZOFIJI

Smiljana Gartner
Družbeni spol in povezovalne vrline 69

Karen J. Waren
Moč in obeti ekološkega feminizma 87

Virginia Held
Skrb kot praksa in vrednota 109

Genevieve Lloyd
»Moškost« razuma 123

LOCKE IN BARVE

Karmen Marguč
Lockova razlaga barv 131



Svoboda in determinizem

Danilo Šuster
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

»Modalni katapult« in argument za nezdružljivost

V tem sestavku analiziram van Inwagnov modalni argument za nezdružljivost svobode in determinizma, ki temelji na pravilu sklepanja Beta – če nihče nima izbire glede *p* (zakoni narave in preteklost) in če nihče nima izbire glede tega, da q (neko dejanje) sledi iz p, potem nihče nima izbire glede *q*. Obravnavam protiprimere sklepanju, ki temelje na odsotnosti izbire glede indeterminističnih dogodkov. Osredotočim pa se na dva ugovora, ki ju van Inwagen sprejema kot najbolj tehtna. Prvi (Johnson in McKay) spodbija veljavnost sklepanja Beta tako, da pokaže na primere, v katerih se ne prenaša »nemoč« nad naključnimi dogodki. Van Inwagen odgovarja s spremenjeno oznako (ne)sposobnosti drugačnega ravnanja, ki pa je dialektično sporna, saj se zdi, da je vanjo vgrajen inkompatibilizem. Lewis predstavi ugovor prvi različici argumenta iz posledic, zato najprej podrobno razčlenim odnos med obema različicama in različne oblike sklepanj prenosa (ne)sposobnosti. Načelo tipa Beta kompatibilista sili v sprejetje nekakšne sposobnosti kršitve zakonov narave. Vendar pa Lewis pokaže, da ta sposobnost v šibkem smislu ni tako neverjetna. Razprava se izteče v vprašanje oznake (ne)sposobnosti drugačnega ravnanja in kdo v (proti)argumentu predpostavlja, kar bi šele moral dokazati. Dialektično nedopustno je, če inkompatibilizem izhaja že iz definicije (ne)sposobnosti drugačnega ravnanja, vendar to ne drži za van Inwagnov argument. Van Inwagen je inkompatibilist, ki pa na koncu zastopa za nezdružljiveža logično sumljivo stališče – če bi bil resničen determinizem, potem bi morali sprejeti kompatibilizem. To je primerljivo z Lewisom, ki je kompatibilist, ne pa determinist. Končno globalno tehtanje intuicij in najboljših razlogov ne daje prednosti inkompatibilistu. Vendar pa nas argument opozarja na paradoksalnost posledic determinizma.

Ključne besede: nezdružljivost svobode in determinizma, modalni argument, sklepanje Beta, David Lewis, *petitio principii*.

1.

Prepričani smo, da lahko svobodno izbiramo med odprtimi možnostmi, alternativnimi poteki dogodkov na svoji življenjski poti. Toda obenem se morda zave-

damo, da smo samo neko veliko telo, določeno s svojo genetsko osnovo, z naravnimi determinantami, a tudi sociološkimi, kulturnimi, antropološkimi ... Če sem samo del naravnega in družbenega reda in podvržen zakonitostim, nad katerimi nimam nadzora, potem se zdi, da me bodo te odpihnile kot svobodno sebstvo. Ampak če nisem del nobenega »naravnega« reda, kaj potem določa moja dejanja in kako sploh pojasniti moje bivanje v svetu? Kot svobodni dejavnik želim izbirati, ne da bi me karkoli *sililo* v dano izbiro. Ampak če čisto nič ne določa moje izbire, potem je dejanje naključno, nerazložljivo, arbitrarno, iracionalno – in kako bi potem bilo svobodno? V tej dilemi razberemo klasični problem svobode in »reda«, determinizma (prim. Šuster, 2007):

1. Determinizem je resničen ali pa ni resničen.
2. Če je determinizem resničen (in sem podvržen naravnim zakonom), potem svobodnih izbir ni.
3. Če determinizem ni resničen (in ničesar ne določa mojih izbir), potem svobodnih izbir ni.
4. Torej, svobode ni.

Argument je veljaven, zanikanje svobode pa komaj sprejemljivo, zato se veliko filozofov odloča za *kompatibilizem* (združljivost svobode in determinizma) – zanikanje druge premise. Privlačnost kompatibilizma je v njegovi skladnosti z našo običajno prakso razmišljanja o svobodi. Na nesvobodo pomislimo ob zunanji prisili. Oporoka je, recimo, veljavna, kadar je narejena po lastni volji in praviloma brez večjih težav razberemo, ali so okoliščine take, da je podpis veljaven ali pa ni šlo za svobodno odločitev (prisila, neprištevnost) in zato oporoka ni veljavna. Vemo tudi, da je v nekaterih situacijah moč svobodnega ravnanja omejena – kleptoman in alkoholik se razlikujeta od običajnega tatu in običajnega pivca v sposobnosti *nadzora* nad svojimi dejanji. Prisilo, zasvojenost, hipnozo, duševno bolezen, pranje možganov ... prepoznamo kot nesvobodo. Oseba ravna svobodno, kadar gre za »normalno« odraslo osebo, sposobno presoje, ki ravna tako, kot se sama odloči in je pri tem nič ne ovira. Kompatibilisti največkrat sprejemajo *pogojno* oznako svobode izbire – svoboden sem, če ravnam tako, kot želim. Zapornik ne more zapustiti temnice, tudi če to želi, zato ni svoboden. Črtomir pa lahko »svobodno« zavrne krst pri Savici, če to želi. Pri tem pa bi se moralo seveda v Črtomiru nekaj spremeniti, namesto starega motiva za njegovo dejanje bi nastopil novi motiv, izpolnjen bi bil neki pogoj, ki dejansko ni nastopil. Takšna pogojna opredelitev je združljiva z determinizmom, ki je za van Inwagna teza, da glede na preteklost in zakone narave obstaja samo ena prihodnost. Determinizem zahteva, da je prihodnost drugačna, če so drugačni predhodni pogoji. Glede na dane motive in okoliščine je dana izbira sicer določena, a lahko bi imel drugačne želje in potem bi ravnal drugače. Klasični kompatibilizem nastopa od 17. stoletja dalje in združuje vsakdanje izkustvo svobode in prakso pripisovanja moralne odgovornosti z vedno bolj prevladujočim znanstvenim pogledom na svet. Zagovarjali so ga že v antiki, blizu mu je Aristotel (po nekaterih tolmačenjih), stoiki (po nekaterih tolmačenjih), tudi Avguš-

tin, Leibniz in Bayle. Najbolj znani zagovorniki pa so angleški empiristi, Hobbes, Locke, Hume in Mill. Kompatibilizem se lepo ujema z gibanjem enotne znanosti, ki ga je promoviral dunajski krog (Schlick), in naturalizmom druge polovice 20. stoletja, ki skuša umestiti svobodo v naravni red in pojasniti njen nastanek in vlogo s pojmi, ki jih uporabljajo znanstveniki v pojasnilu drugih naravnih fenomenov (prim. Dennett, 2003).

Šele na tem filozofskem ozadju je razumljiv pomen van Inwagnovega *argumenta iz posledic* (včasih ga imenujejo tudi argument iz prenašanja nemoči), ki dokazuje nezdružljivost svobode in determinizma. Van Inwagen sam meni, da je imel odločilno vlogo v spreobrnitvi (analitične) filozofske scene iz kompatibilizma, ki je prevladoval do 70-ih in 80-ih let dvajsetega stoletja v inkompatibilizem. Bolj natančno – večina (analitičnih) filozofov je tudi dandanes še vedno kompatibilistov, toda večina tistih filozofov, ki se ukvarjajo s problemom svobode, je v nasprotnem taboru. To ni edini argument za nezdružljivost svobode in determinizma, a kljub temu še vedno velja kot »*the*« argument, kot tisti odločilni in najbolj znani argument, s katerim se mora soočiti vsak kompatibilist. Argument so na različne načine formulirali Ginet (1966, 1980), Wiggins (1973), Lamb (1977) in v teološki obliki Pike (1965). A daleč najbolj znana je prav van Inwagnova formulacija (1975, 1983), ki je še dandanes referenčna točka vseh razprav. V presoji tega argumenta se nekateri sprašujejo, ali sploh prinaša kakšno filozofsko novost ali pa gre samo za izjemno jasno formulacijo prastare modrosti. Zares, tudi iz prevoda razberemo van Inwagnovo skrb za natančnost in jasnost (oznaka pojmov, raba črk, navajanje primerov ...), ki so prepoznavne odlike njegovega razmišljanja in pisanja. Morda se bo komu zazdelo, da včasih celo pretirava, a menim, da je argument iz posledic, čeprav ne gre za van Inwagnovo inovacijo, prav zaradi njegove formulacije postal ena osrednjih tem v sodobnih analitičnih razpravah o svobodi. Van Inwagen navsezadnje sam priznava, da je samo zelo natančno analiziral naslednje razmišljanje, ki bi ga najbrž sprejeli inkompatibilisti od antičnih deterministov dalje (van Inwagen, 1983: v):

> Če je determinizem resničen, tedaj so naša dejanja posledice zakonov narave in dogodkov v daljni preteklosti. Toda to, kar se je pripetilo, preden smo se rodili, ni odvisno od nas [*it is not up to us*] in zakoni narave prav tako niso odvisni od nas. Torej so tudi posledice teh stvari (vključno z našimi sedanjimi dejanji) od nas neodvisne.

Van Inwagen v svoji knjigi (1983) na tri načine predstavi to razmišljanje, najbolj natančen in formalen je morda prav tretji, modalni dokaz. Ključno vlogo v njem ima operator '*N*' – v najbolj splošnem smislu gre za neko nujnost, ki je v nasprotju s svobodo: neogibnost, nemoč, nezmožnost vplivanja, nesposobnost spreminjanja, odsotnost izbire ali kak podoben pojem, ki označuje nesvobodo glede tistega, kar izraža stavek '*p*' ali o čemer je propozicija, da *p*. Van Inwagen uvede oznako:

'*Np*' := *p* je resnično in nihče nima ali nikdar ni imel izbire glede tega, da *p*.

Nekateri (O'Connor, 1993; Fischer, 1994) govorijo o nujnosti (ne)*moči* [*power necessity*] – *p* je resnično in nihče nima nobene moči ali nikdar ni imel nobene moči glede resnice *p*). Če to nujnost relativiziramo na določeno osebo *S* in njeno ravnanje v trenutku *t*, potem '$N_{st}p$' pomeni, da oseba *S* v trenutku *t* nima nobene izbira glede resnice, ki jo izraža propozicija *p*. Sklep argumenta je, da je ob predpostavki determinizma vsako dejanje vsake osebe neogibno glede na preteklost in zakone narave. Argument temelji na »prenašanju« nemoči izbire, ki ga sankcionira pravilo (ß) – v nadaljevanju *Beta*. Pravilo pravi, da se neogibnost »prenaša« na posledice: če nihče nima izbire glede *p* (zakoni narave in preteklost) in če nihče nima izbire glede tega, da *q* (določeno dejanje) sledi iz *p*, potem nihče nima izbire glede *q*. Formalno:

Beta $\quad Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq$

Gre za neke vrste »modalni katapult« (J. M. Fischer), ki »izstreli« neogibnost prek vezi, ki so same neogibne. Pomemben del razprave o tem argumentu je zares o tem pravilu in njegovi veljavnosti, na čemer vztraja tudi van Inwagen (van Inwagen, 1989: 405):

> Šel bom celo tako daleč, da bom rekel, da po mojem mnenju ne moremo imeti nobenega razloga za inkompatibilizem, če ne sprejmemo pravila Beta. Kdor sprejme Beta, bi moral biti inkompatibilist, in kdor je inkompatibilist, bi moral sprejeti pravilo Beta.

V tem sestavku bom najprej obravnaval nekaj standardnih protiprimerov sklepanju, ki temelje na odsotnosti izbire glede naključnih dogodkov. Osredotočil pa se bom na dva ugovora argumentu, ki ju van Inwagen »uradno« priznava kot najbolj tehtna. Prvi (Johnson in McKay, 1996) spodbija veljavnost sklepanja Beta tako, da pokaže na primere, v katerih se »nemoč« nad naključji ne prenaša, ker se ne »sešteva.« Zaradi tega ugovora je van Inwagen spremenil svojo oznako operatorja '*N*'. Drugi ugovor (Lewis, 1986) obravnava prvo, nemodalno različico argumenta iz posledic, zato podrobno razčlenim odnos med obema različicama in različne oblike sklepanj o prenosu (ne)sposobnosti. Te so odvisne od vrste praktičnih modalnosti, ki v sklepanju nastopajo (sposobnost, nemoč ...). Lewis priznava, da načelo Beta kompatibilista sili v sprejetje nekakšne sposobnosti kršitve zakonov narave. Vendar pa pokaže, da to ni tako neverjetno, kot se najprej zdi. Razprava se izteče v vprašanje oznake (ne)sposobnosti drugačnega ravnanja in kdo v (proti)argumentu predpostavlja, kar bi šele moral dokazati. Van Inwagen je inkompatibilist, ki pa na koncu zastopa za nezdružljiveža nenavadno in logično sumljivo stališče – če bi bil resničen determinizem (malo verjetno, a vendar), potem bi morali po njegovem sprejeti kompatibilizem. Menim, da končna primerjava in globalno tehtanje intuicij in najboljših filozofskih razlogov za dano stališče ne daje prednosti inkompatibilistu.

2.

Inkompatibilist – libertarec dokazuje, da ob predpostavki determinizma iz sprejemljivih premis in načel sledi, da ničesar nikdar ne storimo svobodno. To je zanj nesmiselno, zato determinizem ne more biti resničen. Van Inwagen zato v začetnem kratkem argumentu proti obstoju svobode zavrača premiso (3) – če determinizem ni resničen (in ničesar ne določa mojih izbir), potem svobodnih izbir ni. Indeterminizem, po njegovem, šele omogoča svobodne izbire.

Kompatibilistu se zdi očitno, da ima oseba moč izbire neodvisno od determinizma (ali, za nekatere, prav zaradi determinizma). Kaj je tedaj narobe s premisami, sklepanji in definicijami argumenta za nezdružljivost svobode in determinizma? Argument lahko kompatibilist opazuje kot *paradoks*: navidez nesprejemljivi sklep sledi po navidez sprejemljivem sklepanju iz navidez sprejemljivih premis (prim. Sainsbury, 1995). Ker sprejemljive premise po sprejemljivih načelih ne morejo voditi do nesprejemljivih sklepov, ima kompatibilist tri možnosti. Lahko sprejme sklep in pojasni, zakaj se zdi nesprejemljiv. Lahko zavrne veljavnost sklepanja. In končno, zavrne lahko eno od premis in pojasni, zakaj se zdi sprejemljiva. Kompatibilist sklep o nezdružljivosti svobode in determinizma težko sprejme. Nekateri se odločijo za zavrnitev sklepanja (pravila Beta), pogosto v kombinaciji z zavrnitvijo ali posebnim razumevanjem katere od začetnih definicij. Drugi (Lewis) zavrnejo eno od premis.

Ključni pojem v argumentu je operator nemoči, '*Np*' – *p* je resnično in nihče nima ali nikdar ni imel izbire glede tega, da *p*. A kaj sploh pomeni imeti moč izbire? Vrata lahko odprem, če tako hočem, Lune pa (sam) ne morem premakniti, tudi če hočem. Za kompatibilista moč izbire pomeni neko *vzročno* moč delovanja in nadzora dejavnika (motivi osebe določajo njena dejanja). Shemo sklepanja Beta »Ni izbire glede *A*. Ni izbire glede tega, da *B* sledi iz *A*. Torej, ni izbire glede *B*« zato kompatibilist prevede v »Stanje S_1 ni pod mojim nadzorom. Dejstvo, da S_1 sledi iz S_2, ni pod mojim nadzorom. Torej S_2 ni pod mojim nadzorom«. Če določeno stanje univerzuma, S_1, determinira kasnejše stanje S_2, pri čemer je S_1 popolnoma izven mojega nadzora (ker gre, denimo, za stanje univerzuma pred mojim rojstvom), tedaj tudi stanje S_2 ni pod mojim nadzorom, pravi argument v tej obliki.

Zlahka pa ugotovimo, da je takšno sklepanje neveljavno. Kot bi sklepali: oseba *A* (S_2) je potomec človeka *B* (S_1), ki ni moj potomec. Torej, oseba *A* ni moj potomec. No, če je oseba *A* moja hči (in s tem potomka mojega deda *B*), to seveda ne drži. Del tega, kar je determinirano s stanjem S_1, je lahko prav dejstvo, da bo stanje S_2 povzročeno z dejavniki, ki pa *so* pod mojim nadzorom, ugotavlja Kennny (Kenny, 1975: 153-154). Med kompatibilisti je bila dolgo priljubljena malo bolj zapletena *pogojna* oznaka svobode izbire:

> Oseba *S* ima izbiro glede dejanja *A* $=_{df}$ Če bi *S* tako želela (se odločila, izbrala) in če so izpolnjeni ustrezni drugi pogoji (normalnost, reflektiranost, odzivnost osebe *S* na razumne razloge ...), potem bi oseba *S* ravnala tako, da *A*, če pa bi *S* želela (se odločila, izbrala) drugače, potem bi oseba *S* ravnala tako, da ne-*A*.

Povsem v skladu s to oznako značilen kompatibilistični odgovor na modalni argument zagovarja Sesardić (Sesardić, 1984: 142-143), ki razume svobodo izbire kot moč (vzročnega) delovanja motivov (razlogov in želja) osebe na njeno ravnanje. Odsotnost izbire glede preteklih stanj univerzuma temelji na tem, da so ta stanja popolnoma neodvisna od naših hotenj in želja. Podobno velja za zakone narave. Logika pa zahteva, da '*N*' nastopa v enakem smislu v premisah in v sklepu. Sklep modalnega argumenta po tem tolmačenju trdi, da naše želje in namere niso vzročno učinkovite glede česarkoli, torej tudi glede naših dejanj ne. A to je očitno neresnično in naj bi že samo po sebi kazalo na neveljavnost inkompatibilističnega argumenta, saj dokazuje (očitno) neresničen sklep iz resničnih premis (prim. tudi Slote, 1982: 19-20). Van Inwagnov argument za kompatibilista, ki sklep '*Np*' razume kot nemoč vplivanja osebe na njena dejanja, pomeni, da med notranjimi stanji subjektov in njihovimi dejanji ni vzročno-posledičnih nizov. To je nesmisel, zato lahko po mnenju kompatibilistov ravnamo svobodno tudi v deterministčnem univerzumu.

Toda – četudi sem jaz s svojimi motivi in odločitvami *del* vzročne verige, ki vodi do dejanja, ali ni, ob predpostavki determinizma, to še vedno neogibno – glede na predhodna stanja, ki vključujejo prav vse, tudi moje želje? Kaj če nimamo izbire glede svojih odločitev, opozarja inkompatibilist! Trditve o sposobnosti izbire so za kompatibilisti pogojniki, zato '*Np*' pomeni nekaj takega kot:

> *p* je resnično in nihče ni ali je kadarkoli bil takšen, da če bi izbral, da privede do tega, da je (ali je bilo) neresnično, da *p*, potem bi bilo neresnično, da *p*.

Tej interpretaciji '*N*' pravi van Inwagen Teza ekvivalence (van Inwagen, 1983: 122) in prizna, da je pravilo Beta zares neveljavno, če nemožnost izbire interepretiramo na tak način. A toliko slabše za Tezo ekvivalence in pogojnike izbire, trdi van Inwagen! Pravilo Beta je zanj enostavno, razumljivo in očitno veljavno. Pogojna oznaka svobode izbire in Teza ekvivalence pa se mu ne zdita niti najmanj očitni. Med dvema nezdružljivima propozicijama, pri katerih se ena zdi očitno resnična, druga pa ne, v sicer enakih okoliščinah izberemo očitno propozicijo. Zato je razumno sprejeti Beta in na koncu v tej igri intuicij in sprejemljivosti po van Inwagnu vedno zmaga argument iz posledic.

Razmislek, ki kaže na neočitnost in problematičnost Teze ekvivalence, ni zapleten. Oglejmo si pogojno pojasnilo svobode v naslednjem primeru (McKenna, 2004):

> Denimo, da je za Tanjo psihološko nemogoče, da bi se sploh hotela kadarkoli dotakniti svetlodlakega psa. Za šestnajsti rojstni dan ji oče prinese dva psička, med katerima si lahko enega izbere. Prvi je svetlodlaki, drugi temnodlaki. Tanja vesela, brez »ovir« stori to, kar hoče, in izbere temnodlakega psa.

Ali je Tanja svobodno izbrala temnodlakega psa? Zdi se, da ne, saj ni mogla ravnati drugače. Glede na svoje psihološko stanje sploh ne more oblikovati želje po tem, da bi izbrala svetlodlakega psa. Res pa je – če bi *želela* izbrati svetlodlakega psička, potem bi tako ravnala. Ampak, če bi želela izbrati svetlodlakega psička, potem sploh ne bi imela psiholoških težav s svetlodlakci! Po pogojni analizi pa je bila Tanja sposobna izbrati svetlodlakega psa in je zato svobodno izbrala temnodlakega. Kot kaže ta primer, pogojna oznaka ne daje *zadostnega* pogoja svobodne izbire.

Ali, še bolj splošno – drugačno hotenje, drugačno ravnanje, pravi pogojna oznaka svobodne izbire. Naredil sem sicer napako, ampak če bi se odločil drugače, je ne bi. Toda, ali ni problem prav v tem, kako bi sploh lahko hotel drugače? Ali ni »če ne bi bil tak, kot sem dejansko bil, bi ravnal drugače« tako kot bi rekli o obglavljencu – umrl je, ker so mu odsekali glavo, a bi lahko ne umrl, če bi nekako uspel obdržati glavo na ramenih? Kako pa bi lahko ne bil tak, kot sem dejansko bil, če sem determiniran s predhodnimi stanji? Ali nas v oznaki svobodne izbire ne zanima, kako bi lahko jaz, zdaj in tukaj, natanko takšen kot sem, izbral drugače? Kaj mi pomaga, da bi lahko (hipotetično) ravnal drugače, če bi imel drugačne želje, ne morem pa ravnati drugače natanko takšen, kot sem? Pogoj svobodne izbire zahteva kategorično, brezpogojno sposobnost drugačnega ravnanja, trdi inkompatibilist.

Kompatibilisti se zavedajo težav enostavne pogojne analize in jo skušajo dopolniti (danes predvsem v smeri oznake sposobnosti izbire kot neke dispozicije (prim. Vihvelin, 2004)). Ampak priznati je treba, da imajo navedeni pomisleki svojo težo. Inkompatibilista (Ginet, 1966) vodijo do teze, da je naša svoboda lahko le svoboda dodajanja *dani* preteklosti ob *fiksnih* zakonih narave. Glede na fiksne zakone in preteklost po tej oznaki lahko, če smo svobodni, ravnamo tako ali pa drugače. Toda takšna svoboda je enostavno zanikanje determinizma, teze, da iz dejstev o preteklosti sveta po zakonih narave sledijo edinstvena dejstva o prihodnosti. Če takšno oznako uporabimo v argumentu za nezdružljivost svobode in determinizma, potem dobimo: če je determinizem resničen, potem svobode ni, saj svobodna izbira po *definiciji* svobodne izbire implicira zanikanje determinizma. Pri *takšnem* argumentu se zdi, da je nekaj narobe – kot bi sklepali »Ženska ne more biti gasilka, saj so gasilci po definiciji močni možje«. Ali ni za kompatibiliste sporno in predmet dokazovanja prav to, da determinizem *izključuje* svobodno izbiro (»da so gasilci lahko samo osebe moškega spola«)?

Zabredli smo v razpravo o tem, kaj pomeni predpostavljati to, kar bi šele morali dokazati. Morda prav vsaka filozofska razprava o najtežjih problemih na koncu doseže točko dialektičnega pat položaja (Fischer, 1994: 83) ali podajanja žogice »bremena dokaza« [*burden-of proof tennis*], ki daje ton celotni razpravi o argumentu iz posledic. Navsezadnje bomo morali razmisliti o osnovnih predpostavkah razprave in mejah argumentacije. K temu se bomo vrnili v zadnjem razdelku, a mislim, da ima van Inwagen prav, da je kompatibilist na *tej* točki razprave dolžan predstaviti protiprimer sklepanju Beta, ki bi bil splošno sprejemljiv in ga ne narekuje nobeno vnaprejšnje stališče o (ne)združljivosti svobodne volja in determinizem.

3.

Nekateri filozofi neodvisno od argumenta iz posledic že od vsega začetka dvomijo v logiko, ki dopušča »prenašanje nujnosti« (Sylvain, 1995, denimo, pravilo Beta zavrača, ker sprejema logiko relevance). A če ostanemo znotraj standardne logike – ali ima pravilo Beta protiprimere? En razred protiprimerov smo že videli – povezan je z razumevanjem '*N*' kot nemoči vzročnega vplivanja (nimam vzročne moči nad zakoni in preteklostjo, imam pa vzročno moč nad svojimi dejanji). Ampak videli smo, da inkompatibilist takšno tolmačenje zavrača. Drug tip protiprimerov temelji na naši nemoči nad naključji. Widerker (Widerker, 1987) si je zamislil primer, v katerem Sam s tem, da uniči delček radija r v trenutku t_1, prepreči, da bi r oddal nek subatomski delec v kasnejšem trenutku t_2. Žarčenje subatomskega delca je seveda naključni dogodek. Privzemimo tudi, da je to edini način, na katerega lahko Sam zagotovi, da r ne bo oddal delca v t_2. Potem naj velja: p – »košček radija r v t_2 ne odda subatomskega delca« – in q – »Sam uniči r v t_1«. Widerker razume 'N' kot nujnost nemoči, ki je relativizirana glede na določeno osebo S in trenutek t ('$N_{st}p$' pomeni, da oseba S v trenutku t nima moči glede resnice, ki jo izraža propozicija p). Tako dobimo:

1. $N_{st}\, p$

   Košček radija r je uničen že v t_1 in zato seveda ne odda subatomskega delca v t_2. Ker pa gre za naključni dogodek, Sam ne more povzročiti v t_1 (privesti do tega), da radij emitira delec v t_2. Tudi če koščka v t_1 ne bi uničil, še vedno ne bi mogel *zagotoviti*, da ta seva v t_2.

2. $N_{st}\, (p \rightarrow q)$

   '$p \rightarrow q$' je resnično, Sam pa ne more privesti do tega, da bi bilo res '$\neg(p \rightarrow q)$', to je, '$p \wedge \neg q$' (košček radija r v t_2 *ne* odda subatomskega delca in Sam ne uniči r v t_1). Sam bi sicer v t_1 lahko udejanil '$\neg q$' (če ne bi uničil r), a še vedno ne bi imel nobenega načina, kako privesti do tega, da bi bilo res, da p v t_2 (da bi košček radija v t_2 oddal subatomski delec).

3. $N_{st}\, q$

   Sklep pravi, da Sam nima moči glede tega, ali uniči košček radija v t_1. Ampak to *ne* drži. Sam bi v t_1 lahko izbral, da koščka radija ne uniči.

Widerker je inkompatibilist, ki zagovarja močnejše pravilo, Beta 2, ki blokira takšne protiprimere argumentu za nezdružljivost svobode in determinizma. Spomnimo se izvorne različice pravila:

Beta $\quad Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq$

ali $\quad N_{st}p, N_{st}\,(p \rightarrow q) \vdash N_{st}q$

Widerker predlaga, da okrepimo drugo, pogojno premiso tako, da namesto nujnosti nemoči postavimo širšo logično nujnost ('$\Box$' namesto 'N'). Tudi van Inwagen v zvezi s pravilom (α) govori o *širši* logični nujnosti, nekateri bi to imenovali tudi metafizična nujnost, označeno kot resnica v vseh metafizično možnih svetovih. Zajema pa resnice logike, matematike in pojmovne resnice tipa: nihče ni višji od sebe; rdeča je barva; če je nekaj rdeče, potem je obarvano; nobeno praštevilo ni človeško bitje; noben premier ni praštevilo. Novo pravilo je:

Beta 2 $\quad Np, \Box (p \rightarrow q) \vdash Nq$

Oglejmo si zdaj drugo premiso protiprimera z radijem: '$\Box (p \rightarrow q)$' – če košček radija r v t_2 ne odda subatomskega delca (p), tedaj Sam (pred tem) v t_1 uniči košček radija (q). Ampak logično mogoče je, 'da $p \wedge \neg q$' – Sam *ne* uniči koščka radija v trenutku t_1 ($\neg q$), košček pa vseeno ne odda delca v t_2 (p). Sam sicer nima moči določanja naključnih dogodkov, ampak ta so seveda logično možna v širšem smislu. Ker je druga premisa v tem branju neresnična, zgornji primer *ne* ovrže sklepanja Beta 2.

In kaj se zdaj zgodi z modalnim argumentom za inkompatibilizem? Spomnimo se izvorne različice ('P_0' označuje propozicijo, ki izraža stanje sveta v trenutku t_0, 'L' označuje propozicijo, v kateri so konjunktivno združeni vsi zakoni narave, 'P' označuje poljubno resnično propozicijo):

(1)	$\Box [(P_0 \wedge L) \rightarrow P)]$	Def. determinizma
(2)	$\Box [P_0 \rightarrow (L \rightarrow P)]$	1, prop. logika
(3)	$N [P_0 \rightarrow (L \rightarrow P)]$	2, pravilo α
(4)	$N P_0$	Nemoč nad preteklostjo
(5)	$N (L \rightarrow P)$	4, 3 pravilo Beta
(6)	$N L$	Nemoč nad zakoni narave
(7)	$N P$	6, 5 pravilo Beta

Widerker predlaga skrajšano verzijo, v kateri nastopa Beta 2:

(1)	$\Box [(P_0 \wedge L) \rightarrow P)]$	Def. determinizma
(2')	$N (P_0 \wedge L)$	Nemoč nad zakoni narave in preteklostjo
(3')	$N P$	2', 1 pravilo Beta 2

Argument je krajši, saj v njem poleg definicije determinizma nastopa le ena premisa (2') – nemoč nad konjunkcijo zakonov narave in preteklosti. Widerker te premise sploh ne obravnava, saj, kot kaže, meni, da je krajši argument le različica izvornega modalnega argumenta. Nekaj več povesta Finchova in War-

field (1998). Izvorna intuicija je fiksnost preteklosti, ki je onstran človeške moči spreminjanja in fiksnost zakonov narave, ki so prav tako onstran človeške moči spreminjanja. Konjunkcija '($P_0 \wedge L$)' je nek opis preteklosti v širokem smislu, popoln opis stanja sveta v daljni preteklosti, ki vključuje vse zakone narave. Preteklost v širokem smislu je za Finchovo in Warfielda prav tako fiksna in onstran človeške moči spreminjanja. S to obrambo premise in pravilom Beta 2 naj bi bil ohranjen izvorni argument iz posledic.

O'Connor (O'Connor, 1993: 209) opozarja na možne primere, v katerih dejavnik sicer ni popolnoma determiniran s preteklostjo in zakoni, vendar je temu tako blizu, da ni skorajda nobene razlike. Denimo, da je moje dejanje *D* zelo zelo verjetno glede na predhodne okoliščine in relevantne zakone narave, vendar obstaja neka zanemarljiva možnost (kvantni fenomeni ...), da vendarle ravnam drugače. Potem prva premisa pri Widerkerju (definicija determinizma) ni več logično resnična, a kljub temu se zdi, da glede dejanja *D* nimam nobene izbire. Izvorna različica sklepanja Beta naj bi po O'Connorju to upoštevala, saj nastopa Beta v izvorni obliki »Np, $N(p \rightarrow q) \vdash Nq$«.

Pa se premise tipa '$\Box [(P_0 \wedge L) \rightarrow P)]$' res lahko rešimo? Saj gre vendar za definicijo determinizma, ki nastopa na začetku dokaza! Ali lahko dokaz skrajšamo v:

(2')	$N [(P_0 \wedge L) \rightarrow P)]$	»Skoraj« determinizem
(3)	$N [P_0 \rightarrow (L \rightarrow P)]$	2', PL
(4)	$N P_0$	Nemoč nad preteklostjo
(5)	$N (L \rightarrow P)$	4, 3 pravilo Beta
(6)	$N L$	Nemoč nad zakoni narave
(7)	$N P$	6, 5 pravilo Beta

Namesto teze, da je vsako dejanje logična posledica zakonov narave in preteklosti, nastopa zdaj teza, da nihče nima izbire glede tega, da poljubno stanje sledi iz predhodnih stanj in zakonov narave. Zdi pa se mi, da determinizem ni teza o 'N' – o tem, kaj kdo zmore in o čem ima ali nima izbire. Pravilo Beta 2 sicer ni nesporno (problem je neogibnost konjunkcije preteklosti in zakonov), ampak O'Connorjev ugovor se zdi slab. O'Connor pravzaprav želi s kritiko pravila Beta 2 motivirati svojo izboljšavo pravila Beta, ki prav tako blokira Widerkerjeve protiprimere. Bistvo teh protiprimerov je, da je v shemi »$N_{st} p$, $N_{st}(p \rightarrow q) \vdash N_{st} q$« konsekvens, propozicija q (»Sam uniči radij v t_1«) takšna, da je uresničena časovno *pred* trenutkom, ko je uresničen antecedens, propozicija p (košček radija r v t_2 ne seva). Prihodnost (t_2) je tako relevantna za vprašanje, ali bi dejavnik lahko ravnal drugače v določnem trenutku v preteklosti (t_1). Ampak to se zdi neverjetno, edina dejstva, ki so relevantna za vprašanje, kaj je v moji moči v danem trenutku, so tista, ki so že zaključena do tega trenutka (ali vključno s tem trenutkom). To pomeni, da mora biti posledica q v pravilu »Np, $N(p \rightarrow q) \vdash Nq$« uresničena časovno kasneje kot propozicija p. Tako dobimo popravljeno pravilo:

Beta' $N_{st}p, N_{st}(p \rightarrow q) \vdash N_{st}q$ za vse p in q takšne, da je q uresničen časovno *kasneje* kot p.

Veljavnost tudi tako popravljenega (časovno indeksiranega) pravila pa je odvisna od razumevanja operatorja neogibnosti (odsotnosti izbire). Spomnimo se še enkrat začetne oznake:

'Np' := p je resnično in nihče nima ali nikdar ni imel izbire glede resnice p (nihče ne more in nikdar ni mogel spremeniti resničnostne vrednosti p)

Do sedaj smo obravnavali dvoje razumevanj nemoči, ki jo označuje operator 'N': (i) vzročna nemoč vplivanja osebe S; (ii) nemoč vplivanja osebe S na naključne dogodke (razpad koščka radija). V prvem primeru gre za razlikovanje odvisen/neodvisen od vzročnega vpliva dejavnika S; drugi primer opozarja na naključna stanja, ki so vzročno povsem »odrezana« od preteklih stanj. Obstaja pa še ena dimenzija (ne)sposobnosti – razlikovanje med tistim, ki je res sposoben nečesa (poseduje ustrezno veščino, vednost ...), in tistim, ki se mu morda lahko samo nekaj posreči. Denimo, da ropar želi odpreti sef, vendar ne pozna prave kombinacije. V nekem smislu *lahko* odpre sef – obstaja nek niz gibov (toliko in toliko vrtljajev levo, toliko in toliko vrtljajev desno ...), »dosegljiv« roparju (ki ni paraliziran ipd.) in bi ga vodil do odprtja sefa (obstaja neka minimalna verjetnost, da se mu to celo posreči). A ker prave kombinacije ne pozna, bi rekli, da *ne more* odpreti sefa. Ali pa vzemimo, da potujem v letalu, v katerem je pilota in kopilota pri vzletu obšla nenadna slabost. Med potniki zavlada panika. Obstaja niz gibov, ki sem jih sposoben izvesti, s katerimi bi lahko jaz sam vodil letalo do varnega pristanka. Lahko se mi posreči. A nihče mi ne more očitati, da sem moralno odgovoren, če letala ne uspem varno spustiti na tla (v smislu, ki je relevanten za moralno odgovornost, nisem bil sposoben varnega pristanka). V *krepkem* razumevanju sposobnost (moč) privesti do p zahteva, da je dejavnik sposoben v danih okoliščinah izvesti dejanje, ki je vzročno zadostno za p, obenem pa poseduje ustrezno vednost, veščino, zanesljivost ... Za nemoč v tem smislu zadošča že nevednost, nezanesljivost, neveščnost ... Dejavnik bi sicer lahko storil nekaj, kar bi povzročilo, da ne-p, a ne ve, kaj, ne ve, kako ... V *šibkem* razumevanju pa sem sposoben privesti do p že, če lahko storim nekaj, kar bi po čisti sreči lahko privedlo do p. Nemoč glede p v tem smislu pomeni, da ni ničesar, kar bi lahko storil (vede ali nevede), kar bi privedlo do ne-p – dejavnik ne more na noben način *povzročiti*, da ne-p.

Dvojnik krepke moči (sposoben sem voziti avto) je šibka nemoč (ne morem zagotoviti, da bom privedel letalo do pristanka, a lahko se mi posreči). Dvojnik šibke moči (lahko se mi morda posreči, da zadenem na loteriji) je krepka nemoč (niti posrečiti se mi ne more, če, denimo, sploh ne vplačam premije). Uvidimo pa, da je prostor za dodatne stopnje (ne)moči. Vzemimo spet roparja – če je sef pod napetostjo in ključavnica deluje samo v primeru, da je krogotok sklenjen, potem ropar, ki ne pozna kombinacije, ne more niti po sreči povzročiti, da bi se sef odprl (denimo, da ne more storiti ničesar, kar bi povzročilo, da tok spet steče

ipd.). A naj velja, da s krogotokom upravlja nek indeterminističen proces (razpad koščka radija sklene krogotok). V tem primeru bi se ob ustrezni kombinaciji, ki bi se roparju posrečila, sef odprl. Ali to pomeni, da ropar ima neko (zelo) šibko sposobnost, da sef odpre? Če se mu posreči kombinacija in če steče tok? Ta razlikovanja ponazarja protiprimer sklepanju Beta, ki ga je predstavila Kadri Vihvelin (Vihvelin, 1988: 239).

Vlada organizira loterijo, v kateri žrebajo zmagovalca z nekim indeterminističnem procesom iz davčnih številk državljanov. Vsaka oseba, ki ima številko, je avtomatsko v tej (sicer povsem pošteni) loteriji. Izbrana je lahko prav vsaka številka, a zmagaš lahko le, če vplačaš premijo. Če izvlečejo številko osebe, ki ni plačala premije, potem ni zmagovalca in država obdrži denar. Betty ni vplačala premije in njena številka ni bila izžrebana. Naj '$N_{st}p$' pomeni, da oseba *S* v trenutku *t* nima moči (niti v šibkem smislu, ki vključuje že možnost, da se ji posreči) glede resnice, ki jo izraža propozicija *p*. Naj bo *t* trenutek v dnevu pred žrebanjem, ko bi Betty (*b*) še vedno lahko vplačala premijo. Naj bo: *p* – »Bettyjina številka ni izžrebana v *t** (trenutek po *t* – naslednji dan)« in *q* – »Betty ne zmaga v loteriji.« Oglejmo si zdaj naslednji primer sklepanja Beta:

1. $N_{bt}\, p$
2. $N_{bt}\, (p \rightarrow q)$
3. $N_{bt}\, q$

Prva premisa je resnična, ker Bettyjina številka ni bila izžrebana, in, po mnenju Vihvelinove, ni prav ničesar, kar bi Betty v trenutku *t* lahko naredila, kar bi povzročilo, da bi bila kasneje v *t** izžrebana prav njena številka. Ne more podkupiti uradnikov ipd. Tudi *posrečiti* se ji ne more, da bi privedla do srečnega izida. Tudi druga premisa je resnična, saj Betty ne more privesti do stanja '$(p \wedge \neg q)$' – do tega, da njena številka ni izžrebana, ona pa vseeno zmaga. Toda sklep naj bi bil neresničen. V trenutku *t*, v dnevu pred žrebanjem, Betty še lahko vplača premijo, in ker so številke izžrebane v nekem indeterminističnem procesu, bi lahko bila izžrebana prav njena številka. Betty lahko stori nekaj, kar bi lahko vzročno privedlo do tega, da zmaga na loteriji.

Pa vendar takoj opazimo razliko med primerom roparja v izvorni različici in Bettyjinim primerom: ropar bi lahko izvedel določene gibe, s katerimi bi *zanesljivo* odprl sef (le da teh gibov ne pozna). Betty pa bi lahko izvedla določene gibe in premike, s katerimi bi vplačala premijo in s tem izpolnila *enega* od nujnih pogojev za zmago, še vedno pa po scenariju obstaja indeterministični proces, na katerega nihče nima vpliva, ki izbere zmagovalno številko. Betty *sama* ne more storiti prav ničesar, kar bi lahko privedlo do zmage. O'Connor (O'Connor, 1993: 211) zato upravičeno dvomi, da je sklep zares neresničen – Betty sami se vendar ne more niti »posrečiti«, da zmaga. Če pa je sklep zares neresničen, če Betty lahko stori nekaj, kar bi lahko vzročno privedlo do tega, da zmaga v loteriji, tedaj ni jasno, zakaj je resnična prva premisa. Betty vendar lahko stori nekaj, kar bi lahko vzročno privedlo do tega, da je njena številka izžrebana v *t**.

Težava je v večpomenskosti ključnega pojma (ne)moči. Do zdaj smo imeli:

*N*1 *p* je resničen in je vzročno neodvisen od *S*-ovih motivov. // Primeri: Boylov zakon; dejstvo, da je Nemčija izgubila drugo svetovno vojno.

*N*2 *p* je resničen, *S* bi lahko povzročil, da ne-*p*, a ne ve kako. // Sef je zaprt in ropar ne pozna kombinacije.

*N*3 *p* je resničen in vzročno neodvisen (izoliran) od česarkoli. // Košček radija razpade v trenutku *t*; v indeterminističnem procesu je izžrebana številka *nn*.

Dodatne zaplete povzroča zanikanje *p*-ja, ki nastopa v nekaterih van Inwagnovih oznakah. Spomnimo se: »*Np*:= *p* je resnično in nihče nima ali nikdar ni imel izbire glede tega, da *p*.« Če je *p* resnično, potem imam izbiro glede tega, da *p*, kadar lahko naredim *p* za neresnično. Tako dobimo:

N' *p* je resničen in *S* ne more narediti *p* za neresnično.

A v kakšnem smislu *S* ne more narediti *p* za neresnično? Ne more povzročiti, da ne-*p*; ne more hote in vede privesti do tega, da ne-*p*; ne more storiti ničesar, kar bi bilo zadostno, da ne-*p* ... ali pa ne more storiti absolutno ničesar glede tega, da je *p* resnično (naj bo *p*: 2 + 2 = 4) ...? Da bi se izognili eksploziji pomenov in razlikovanj, ostanimo pri van Inwagnu in protiprimeru sklepanju Beta, ki ga je »uradno« priznal in zaradi njega spremenil svojo oznako nemoči ('*N*'). V izvornem članku in v knjigi je najbližje krepkemu razumevanju moči – *S* ima izbiro glede dejstva, da *p* pomeni, da je *p* sicer res, toda *S* lahko naredi *p* za neresnično. Van Inwagen uporablja to čudno frazo (»lahko naredi neko propozicijo za neresnično«), ker je determinizem teza o logičnih relacijah, ki veljajo med določenimi propozicijami – o stanju sveta in zakonih narave. Razprava o sposobnosti drugačnega ravnanja je zato razprava o moči, ki jo imajo dejavniki nad resničnostno vrednostjo propozicij (van Inwagen, 2004a: 345). Van Inwagnova izvorna oznaka je razmeroma zapletena (van Inwagen, 1983: 68):

> S lahko naredi *p* za neresnično:= V moči osebe *S* je, da uredi ali spremeni konkretne predmete, ki tvorijo okolje osebe *S* na nek tak način, da ni mogoče, v širokem logičnem smislu, da *S* uredi ali spremeni te konkretne predmete na ta način, pri tem pa bi bila preteklost natanko takšna, kot je dejansko bila, obenem pa bi *p* bilo resnično.

Imeti izbiro glede (resnice) *p* pomeni, da lahko privedem do neresnice *p*. Obstaja neko dejanje, ki ga lahko izvedem in je *zadostno* za ne-*p*. Zadostnost vključuje ustrezno vednost, veščino ipd. Izbire potem ni, če je *p* resnično in nič, kar *S* lahko stori, ni v tem smislu *zadostno* za ne-*p*. Lahko se, recimo, pripeti, da je

p resnično, *S* pa izvede neko dejanje *A*, ki je takšno, da če bi ga *S* izvedel, *p* lahko nastopi, lahko pa tudi ne – dejanje *A* sicer ni zadostno za ne-*p*, ampak ne-*p* še vedno lahko nastopi. Po van Inwagnovem tolmačenju moči izbire *S* ne more narediti takšnega *p* za neresnično in zato velja '$N_S p$'. Nastop *p* je v nekem smislu naključen. Že Widerker in Vihvelin opozarjata na nemoč oseb nad naključnimi dogodki in to je tudi bistvo protiprimera sklepanju Beta, ki sta ga predstavila Johnson in McKay (1996). Spomnimo se van Inwagnovih pravil sklepanja, ki nastopata v njegovem argumentu iz posledic:

(α) $\Box p \vdash Np$

(ß) $Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq$

Pokažemo lahko, da pravilo *aglomeracije*, »seštevanje« nujnosti, sledi iz (ß) in (α) (prim. McKay in Johnson, 1996: 115). Gre za pravilo: '$Np, Nq \vdash N(p \wedge q)$'

1. *N* p	Premisa
2. *N* q	Premisa
3. $\Box \{p \rightarrow [q \rightarrow (p \,\&\, q)]\}$	Nujnost log. resnice
4. $N \{p \rightarrow [q \rightarrow (p \,\&\, q)]\}$	3, α
5. $N [q \rightarrow (p \,\&\, q)]$	1, 4 Beta
6. $N (p \,\&\, q)$	2, 5 Beta

Protiprimer aglomeraciji je zato protiprimer kombinaciji pravil (α) in Beta. V pravilo (α) je skoraj nemogoče dvomiti – nastopa tudi kot [NEC]: »Iz $\vdash \phi$ izpelji $\vdash N\phi$.« Pravilo pravi, da je tisto, kar je logično izpeljivo (teorem), zares tudi nujno. Če ne velja aglomeracija, pravilo (α) pa je nesporno, tedaj je krivda lahko samo na pravilu Beta. V tem je strategija, ki jo uporabita McKay in Johnson (na posebno vlogo aglomeracije je sicer opozoril že Slote Slote, 1982). Če aglomeracija ni veljavna, potem tudi Beta ni.

Denimo, da (v trenutku *t*) nisem metal kovanca, lahko pa bi ga. Naj bo *p* – »kovanec v t_1 (po trenutku *t*) ne kaže cifre« – in naj bo *q* – »kovanec v t_1 (po trenutku *t*) ne kaže grba«. Nujnost *'N A'* naj pomeni, da je *A* resnično in nihče ne more *zagotoviti*, da ne-*A*. Privzemimo še, da je met kovanca indeterminističen proces v smislu, da ne moremo zagotovo privesti do določenega izida meta (grba ali cifra). Zdaj velja:

1 *Np*

Kovanec v t_1 (po trenutku *t*) ne kaže cifre in nihče (tudi če kovanec vrže) ne more *zagotoviti*, da kaže cifro.

2 *Nq*

Kovanec v t_1 (po trenutku *t*) ne kaže grba in nihče ne more *zagotoviti*, da kaže grb.

Toda če obe nujnosti združimo, dobimo:

3 $N(p \wedge q)$

Konjunkcija '$p \wedge q$' je v trenutku t resnična, saj kovanca nihče ni vrgel, zato ne kaže ne cifre ne grba. Ampak, ali je ta konjunkcija neogibna? Ali res nihče ne more zagotoviti, da '$\neg(p \wedge q)$'? Zanikanje konjunkcije pomeni (po deMorganu) '$\neg p \vee \neg q$', v našem primeru: »Kovanec v t_1 (po trenutku t) kaže cifro ali kovanec v t_1 (po trenutku t) kaže grb«. – To pa lahko *zagotovim* že s tem, da v trenutku t vržem kovanec! In sposobnost, da vržem kovanec v t, naj ne bi bila sporna. Nimam izbire glede tega, katero stran bo kazal kovanec, a ker (domnevno) imam izbiro, ali kovanec sploh mečem, ker imam moč, da privedem do meta kovanca, konjunkcija ni neogibna, načelo aglomeracije za 'N' pa zato neveljavno.

Carlson (Carlson, 2000: 283-284) je protiprimer aglomeraciji preoblikoval v pravi protiprimer pravilu Beta. Naj bo met kovanca indeterministični proces in naj velja, da S ne vrže kovanca, čeprav je tega sposoben. Naj bo p, tako kot prej, »kovanec ne kaže cifre« in naj bo r »kovanec ni bil vržen«. S ne more ravnati na način, da bi p bilo neresnično (če vrže kovanec, lahko pokaže cifro ali pa grb), zato je res, da 'Np'. Tudi '$N(p \rightarrow r)$' je res, saj S ne more *zagotoviti* '$p \wedge \neg r$' – to bi pomenilo, da kovanec ne kaže cifre in je vržen, kar pomeni, da kaže grb. Nihče ne more zagotoviti, da bo kovanec po metu kazal grb! 'Nr' pa je neresnično, saj S lahko zagotovi neresničnost r tako, da vrže kovanec.

Van Inwagen (van Inwagen, 2000) se strinja, da gre za pravi protiprimer sklepanju Beta, če 'N' razumemo tako, kot je izvorno predlagal – »p je resnično in nihče nima ali nikdar ni imel izbire glede tega, da p«. Imeti izbiro glede resničnostne vrednosti p zahteva sposobnost, da *zagotovimo* neresnico p [*being able to ensure that p is false*]. Johnson in McKay pokažeta na možnost, ko je p resničen (kovanec ne kaže cifre), oseba pa je sposobna storiti nekaj (met kovanca), tako da bi propozicija, da p, lahko bila neresnična, lahko pa tudi ne. Oseba v tem primeru sicer nima izbire glede resničnostne vrednosti p, toda dejanje osebe bi *morda* privedlo do neresnice p.

V obrambo sklepanju Beta in argumentu iz posledic van Inwagen (in drugi inkompatiblisti) zdaj (van Inwagen, 2000) predlaga drugačno razumevanje nemoči 'N' – ne več kot nemožnost izbire, ampak kot neko popolno neizbežnost [*sheer inescapability*]. Če je v tem smislu res, da 'Np', tedaj ne le da oseba nima izbire glede resničnostne vrednosti p, velja še več – ničesar ni, kar bi lahko oseba storila in bi lahko na kakršenkoli način privedlo do neresnice p. Podoben pojem uporablja Huemer (Huemer, 2000): p je resničen in nihče ne more storiti ničesar glede tega, da p; p ne glede na karkoli, kar lahko kdorkoli stori [*p no matter what*]. Huemerjev primer za takšen p je '2 + 2 = 4'. McKay in Johnson (1996) podobno predlagata branje »Np« kot »p in nihče ne more ali bi lahko naredil karkoli, kar bi lahko vodilo do tega, da je p neresnično«. Takšna stroga metafizična neogibnost naj bi še vedno ohranila resnico vseh premis argumenta iz posledic in blokirala ugovore. Spomnimo se protiprimera, v katerem je

'*Np*' – »Kovanec v t_1 (po trenutku *t*) ne kaže cifre in nihče ne more *zagotoviti*, da kaže cifro«. Čeprav nihče ne more zagotoviti, da kovanec po metu kaže cifro, pa lahko oseba stori nekaj (met kovanca), kar bi *morda* privedlo do tega, da bi kovanec kazal cifro. Zato ni več res, da '*Np*' (seveda tudi '*Nq*' ni res), protiprimer aglomeraciji pade in pravilo Beta je rešeno. Še vedno pa velja, tako meni van Inwagen, da so tudi v tem strogem smislu zakoni in preteklost neogibni.

Pa je to res tako? Preteklost je mora zares neogibna, a kaj je z zakoni narave? Lewis (1981, ponatis 1986) dokazuje, da se kompatibilist lahko izvije iz primeža modalnega katapulta tako, da (v nekem smislu) zanika nemoč nad zakoni narave.

4.

Lewis obravnava argument iz posledic v prvi različici, zato si najprej oglejmo argument v tej obliki in njegovo zvezo s tretjim, modalnim argumentom. Privzemimo, da sodnik *J* ni dvignil svoje roke v trenutku *T*, vendar je bil to sposoben storiti. Naj bo "T_0" oznaka za poljuben trenutek pred rojstvom osebe *J*, "P_0" označuje propozicijo, ki izraža popolno stanje sveta v trenutku T_0, "*P*" označuje propozicijo, ki izraža popolno stanje sveta v trenutku *T* in "*L*" označuje propozicijo, v kateri so konjunktivno združeni vsi zakoni fizike (prim. van Inwagen, 1975).

(1) Če je determinizem resničen, tedaj iz konjunkcije P_0 in *L* sledi, da *P*.

(2) Če bi *J* dvignil roko v *T*, potem bi bilo neresnično, da *P*.

(3) Če je (2) res, potem je *J* lahko naredil *P* za neresnično, če je *J* lahko dvignil roko v *T*.

(4) Če je *J* lahko naredil *P* za neresnično in če iz konjunkcije P_0 in *L* sledi, da *P*, tedaj je *J* lahko naredil konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično.

(5) Če je *J* lahko naredil konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično, tedaj je *J* lahko naredil *L* za neresnično.

(6) *J* ni mogel narediti *L* za neresnično.

(7) Če je determinizem resničen, tedaj *J* ni mogel dvigniti roke v *T*.

Zadnja trditev sledi iz prvih šestih. Torej, če *J* ni dvignil roke in je determinizem resničen, potem roke sploh ni mogel dvigniti! Splošno, nihče ni sposoben

ravnati drugače, kakor je bilo predeterminirano s predhodnimi stanji in zakoni narave.

Vsak logično ustrezen argument za nezdružljivost svobode in determinizma se po mnenju van Inwagna implicitno ali eksplicitno sklicuje na načelo Beta. Ali ima prav? V tej, prvi, različici argumenta nastopa fraza »*S* lahko naredi (bi lahko naredil) ... za neresnično«, kjer namesto »...« postavimo imena propozicij. Poskusimo zato prvi argument preoblikovati s pomočjo *modalnega* stavčnega operatorja sposobnosti *A*, ga opredeliti z operatorjem nesposobnosti *N* in tako logično povezati oba argumenta. Tako naj bo '$A_{S,t}p$' oznaka za »v trenutku *t* je *S* sposoben privesti do tega, da je resnično *p*«. '$A_{S,t}\neg p$' potem pomeni, da je *S* sposoben privesti do tega, da $\neg p$, '$\neg A_{S,t}\neg p$' pa, da *S* ne more privesti do tega, da $\neg p$. Spomnimo se, da v tretjem argumentu nastopa modalni stavčni operator '*N*', kjer '*Np*' pomeni, da je *p* res in nihče nima ali ni nikdar imel nobene izbire glede tega, da *p*. V tem primeru nihče ne more preprečiti, da *p*. Oseba *S* pa ne more preprečiti *p*, kadar je res, da '$\neg A_{S,t}\neg p$'. Zato velja naslednja ekvivalenca (prim. Kapitan, 1996): »*Np*, če in samo če $p \;\&\; (\forall S)\neg A_{S,t}\neg p$«. Ali krajše (opustimo indekse):

DEF $Np =: p \;\&\; \neg A\neg p$

S tem aparatom se zdaj lotimo Prvega argumenta. Naj bo '*R*' stavek »S dvigne roko v trenutku *T*« (čeprav je dejansko ni). Tako kot prej je '$\Box$' logični znak za široko logično (pojmovno) nujnost. Predpostavimo, da je determinizem resničen. Potem lahko van Inwagnov Prvi argument preoblikujemo v *modalni* argument oblike *reductio ad absurdum* (oznako *PL* bom uporabil, kadarkoli se bom skliceval na kako tezo (tavtologijo) ali pravilo klasične propozicionalne logike, časovni indeks *t* pa bom zaradi poenostavitve opustil). Zaradi logične nazornosti dokaz ne sledi strogo izvirni različici. V njem nastopajo načela *X* , *Y* in *Z*, ki jih bom posebej obravnaval. Začeli bomo z domnevo za *reductio*, da bi *S* lahko dvignil roko, čeprav je ni.

1. $A_S R$	Domneva za *reductio*
2. $\Box((P_0 \wedge L) \rightarrow P)$	Def. determinizma
3. $\Box(R \rightarrow \neg P)$	Def. *P* (*P* vključuje $\neg R$)
4. $A_S\neg P$	1, 3 Načelo *X*
5. $A_S \neg(P_0 \wedge L)$	4, 2 Načelo *Y*
6. $A_S\neg(P_0 \wedge L) \rightarrow A_S\neg L$	Načelo *Z*
7. $\neg A_S\neg L$	Pojmovna resnica o *L*
8. $\neg A_S\neg(P_0 \wedge L)$	7, 6 *PL*
9. $\neg A_S\neg(P_0 \wedge L) \wedge A_S\neg(P_0 \wedge L)$	5, 8 *PL*
10. $\neg A_S R$	1-9 *Reductio*

Torej, če *S* v trenutku *t* dejansko roke ni dvignil, je sploh ne more. Ker to velja za vsako dejanje vsake osebe, to pomeni, da ob predpostavki determinizma nihče nikdar ne more ravnati drugače, kot dejansko ravna.

Oglejmo si zdaj načela sklepanja *X*, *Y* in *Z* in van Inwagnov zagovor. Hitro bomo ugotovili, da je v načela zares vgrajen »modalni katapult« (pravilo Beta), le da zdaj deluje prek operatorja sposobnosti ('*A*'):

X $A_S p, \Box (p \rightarrow q) \vdash A_S q$

> »Ker bi dvig roke bil zadosten za neresničnost *P*, mora obstajati, če bi *S* lahko dvignil svojo roko, vsaj en pogoj, zadosten za neresničnost *P*, do katerega bi *S* lahko privedel« (van Inwagen, 2007: 160).

Y $A_S \neg q, \Box (p \rightarrow q) \vdash A_S \neg p$

> »Če *S* lahko naredi *R* za neresnično in če *R* sledi iz *Q*, tedaj *S* lahko naredi *Q* za neresnično.
>
> To načelo se zdi analitično. Kajti kadar iz *Q* sledi *R*, tedaj iz zanikanja *R* sledi zanikanje *Q*. Torej je vsak pogoj, ki je zadosten za neresničnost *R*, zadosten tudi za neresničnost *Q*. Iz tega sledi: če obstaja nek pogoj, do katerega lahko *S* privede in je zadosten za neresničnost *R*, tedaj obstaja nek pogoj (ta isti pogoj), do katerega *S* lahko privede in je zadosten za neresničnost *Q*« (van Inwagen, 2007: 160).
>
> Dodajmo še primer. Naj bo *R* – »med počitnicami grem v ZDA«, *Q* pa »med počitnicami grem na Aljasko«. *Q* sledi iz *R*, saj je Aljaska zvezna država ZDA. Če lahko naredim *R* za neresnično (lahko ne grem v ZDA), potem lahko naredim tudi *Q* za neresnično (lahko ne grem na Aljasko).

Z $A_S \neg(p \wedge q), q_{t<S} \vdash A_S \neg p$

'$q_{t<S}$' označuje, da je *q* propozicija, ki zadeva zgolj stanja stvari, ki nastopajo pred rojstvom osebe *S*. Van Inwagen (van Inwagen, 2007: 161) pravi:

> »Če je *Q* resnična propozicija, ki zadeva zgolj stanja stvari, ki nastopajo pred rojstvom *S,* in če *S* lahko naredi konjunkcijo *Q* in *R* za neresnično, tedaj *S* lahko napravi *R* za neresnično.«

In končno se sklicuje na pojmovno resnico o zakonih narave – '$\neg A_S \neg L$':

> »... če kdorkoli *lahko* (torej je v njegovi moči) naredi neko propozicijo za neresnično, tedaj ta propozicija ni zakon fizike« (van Inwagen, 2007: 161).

Načelo *Z* je kar premisa *'N* P_0', pojmovna resnica o zakonih pa premisa *'N L'* tretjega, modalnega argumenta. Načeli *X* in *Y* lahko pišemo tudi kot:

X $\quad \Box (p \rightarrow q) \vdash A_S p \rightarrow A_S q$

Y $\quad \Box (p \rightarrow q) \vdash A_S \neg q \rightarrow A_S \neg p$

Ker za strogi pogojnik '$\Box(p \rightarrow q)$' velja načelo kontrapozicije '$\Box (p \rightarrow q) \leftrightarrow \Box (\neg q \rightarrow \neg p)$', sta *X* in *Y* dve različici istega načela *prenašanja* sposobnosti prek logičnih posledic. Iz *Y* dobimo:

$$\Box (p \rightarrow q) \vdash \neg A_S \neg p \rightarrow \neg A_S \neg q$$

In potem takoj tudi:

$$\Box (p \rightarrow q) \vdash (p \wedge \neg A_S \neg p) \rightarrow (q \wedge \neg A_S \neg q)$$

Po DEF, definiciji '*N*', je to kar načelo Beta 2:

$$\Box (p \rightarrow q) \vdash Np \rightarrow Nq$$

Iz Beta 2 in Aglomeracije pa sledi Beta, torej je načelo *X*(*Y*), iz katerega sledi Beta 2, celo logično močnejše od Beta. No, van Inwagen ima prav, gre zares za načelo *tipa* Beta – prenos (ne)sposobnosti na posledice, zato mora biti tudi ta različica argumenta ranljiva za protiprimere, na katere smo naleteli v obravnavi operatorja '*N*' pri tretjem, modalnem argumentu. Vzemimo prenos v obliki *X*: »$A_S p$, $\Box (p \rightarrow q) \vdash A_S q$«. Naj bo *p* propozicija: »*J* pokadi cigareto v trenutku *t*«. Privzemimo, da je *J* strasten kadilec, ki pa se mora kot sodnik v času zasedanja sodišča vzdržati kajenja. A lahko bi zasedanje prekinil, odredil odmor in si v svojih prostorih prižgal cigareto. Zaradi določenih bioloških zakonov pa s tem, ko vdihne cigaretni dim, *J* vsakokrat privede do tega, da je njegov živčni sistem v kemičnem stanju *q* (*q* sledi iz *p*). *J* se ne spozna na kemijo in nevrologijo in nima pojma, v kakšno kemično stanje cigaretni dim privede njegov organizem. Potem velja: (i) *J* lahko naredi *p* za resnično (prižge cigareto); (ii) iz resnice *p* sledi *q*. Toda, se sprašuje Kapitan (Kapitan, 1996: 427), ali je *J* zares *sposoben* narediti *q* za resnično, ko pa nima pojma, kakšno je to stanje in da do njega vodi cigaretni dim? Ker mu manjkajo ustrezni pojmi, ne more zanesljivo privesti do tega stanja.

Očitno razume Kapitan '*A*' kot krepko sposobnost, ki vključuje intencionalnost, znanje, zanesljivost, veščino ... Ne zdi pa se mi tako gotovo, da *J* zares ni v nekem smislu sposoben narediti posledice kajenja *q* za resnično. Vzemimo Odisejo 2001. Če premaknemo nek kamen na Luni, kar sproži signal Nezemljanom, ki so ta sistem s kamnom kot nekakšnega stražarja namestili pred bilijoni let, ali smo zares nesposobni poslati signal Nezemljanom (seveda nimamo pojma o teh posledicah)? Nezemljani bi signal lahko razumeli tako, da je človeštvo doseglo neko mejno stopnjo sposobnosti. Van Inwagen ima nekaj prostora za ugovor, sploh pa se lahko skliče na novo razumevanje neogibnosti – '*Np*' mu zdaj pomeni, da *p* in nihče ni sposoben ali nikdar ni bil sposoben storiti ničesar takšnega, kar bi *lahko* privedlo do neresnice *p*. Dogodek v tem primeru ni več neogiben (je v domeni sposobnosti dane osebe) že, če ta lahko stori nekaj, kar bi morda (tudi nevede, nehote, po sreči ...) privedlo do tega dogodka.

Tudi v razpravah o prvemu argumentu najdemo zametke ugovora sklepanju Beta, ki sta ga predstavila Johnson in McKay. Vzemimo peto premiso:

(5) Če je *J* lahko naredil konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično, tedaj je *J* lahko naredil *L* za neresnično.

Denimo, da dobi *J* nalogo, da iz običajnega snopa 52 rdečih in črnih igralnih kart naključno izvleče eno od kart (*J* vidi samo hrbtišča kart). Naj bo P_0 zdaj propozicija: »*J* ne potegne karte rdeče barve«, *L* pa propozicija »*J* ne potegne karte črne barve«. Konjunkcija »P_0 in *L*« je potem »*J* ne potegne niti karte črne barve niti karte rdeče barve«. *J lahko* naredi to konjunkcijo za neresnično – zadošča že, da izvleče eno od kart, tega pa je gotovo sposoben. Toda, ali lahko *J* napravi *L* za napačno in s tem naredi za resnično propozicijo »*J* izvleče karto rdeče barve«? Kako le, ko pa vidi samo hrbtišča kart in ni *sposoben* izbrati prav rdeče karte? In ali *J* lahko naredi za resnično propozicijo »*J* izvleče karto črne barve«? Tudi ne, saj ni sposoben izbrati karte točno določene barve! Načelo je neveljavno (bralec bo zlahka razbral podobnost s primerom meta kovanca).

Van Inwagen se je branil tako, da se je strinjal, da načelo »Če *S* lahko naredi konjunkcijo *P* in *Q* za neresnično, tedaj lahko naredi Q za neresnično« ni univerzalno veljavno (van Inwagen, 1977: 108). Načelo velja samo, kadar je *Q* resnična propozicija o stanjih stvari *pred* rojstvom osebe *S*. V našem primeru v obliki: »Če je *Q* resnična propozicija o stanjih stvari pred rojstvom osebe *S* in če *S* lahko naredi konjunkcijo zakonov *L* in *Q* za neresnično, tedaj *S* lahko naredi *Q* za neresnično«. Ko temu dodamo (domnevno) pojmovno resnico, da nihče ne more narediti zakonov *L* neresničnih, dobi želeni inkompatibilistični sklep (iz resnice determinizma sledi, da nihče ni sposoben drugačnega ravnanja).

Perry (Perry, 2004: 247) ugovarja načelu *Y*: »Če *S* lahko naredi *R* za neresnično in če iz *Q* sledi *R*, tedaj *S* lahko naredi *Q* za neresnično«. Naj bo *R* propozicija, da *J* ne dvigne svoje roke v *t* (nekega dne po letu 1950). In naj bo *Q* konjunkcija propozicij, da *J* ne dvigne svoje roke v *t*, in propozicije, da je mati od *J* jedla korenje v letu 1944. Če *J* lahko naredi *R* za neresnično (dvigne roko v *t*), iz tega še ne sledi, da lahko naredi konjunkcijo *Q* za neresnično! Konjunkcija *Q* je

lahko neresnično že prej, *preden J* z dvigom roke naredi *R* neresnično. Konjunkcija je neresnična, če je en člen neresničen – recimo, da mati od *J* dejansko *ni* jedla korenja leta 1944. Perry meni, da *J* z dvigom roke ne naredi konjunkcije *Q* neresnične, saj je ta zaradi nečesa drugega neresnična že pred tem. Zato ni res, da če *J* lahko naredi *R* neresnično, tedaj lahko naredi neresnično vsako propozicijo, iz katere *R* sledi.

Perry ima prav v določenem, vzročnem razumevanju fraze »lahko naredi neresnično«. Vzemimo sklepanje:

> Iz 2 + 2 = 5 sledi, da *J* ne dvigne svoje roke v *t*. Torej, če *J* lahko dvigne roko v *t*, tedaj lahko naredi, da je 2 + 2 = 5 neresnično.

Iz »2 + 2 = 5« res sledi karkoli (privzemimo, da gre za protislovje). Ali to pomeni, da lahko jaz naredim, da bo »2 + 2 = 5« neresnično? Van Inwagen (van Inwagen, 2007: 163) to sprejema kot trivialno posledico svoje definicije fraze »*S* lahko naredi ... za neresnično«. V opombi pravi:

> »V vseh primerih, ki jih bomo obravnavali, bodo '...' nadomeščala imena resničnih propozicij. Zaradi logične popolnosti se lahko dogovorimo, da je vsak stavek, ki ga dobimo tako, da nadomestimo '...' z imenom neresnične propozicije, trivialno resničen«.

Iz njegove uradne definicije (*S* lahko naredi *p* za neresnično, če je sposoben urediti predmete svoje okolice tako, da ni mogoče, da to stori, pri tem pa bi bila preteklost natanko takšna, kot je dejansko bila, obenem pa bi *p* bilo resnično) sledi, da *S* lahko vedno naredi resničen zakon narave ali propozicijo o preteklosti. Van Iwagen (1983: 68) se zaveda težav, ki jih povzročajo neresnične propozicije o preteklosti, na katere se sklicuje Perry. Propozicijo, da je Sokrat umrl od starosti, lahko po teh definiciji naredim neresnično, saj ni mogoče, da bi preteklost bila takšna, kot je bila, Sokrat pa bi umrl od starosti (vemo, da je umrl zaradi strupa). A to van Inwagna ne vznemirja, saj bi se težav z definicijo lahko rešil z neko *ad hoc* rešitvijo (nekim dodatkom v smislu »razen, kadar gre za neresnične propozicije o preteklosti«). Sploh pa v njegove argumentu nastopajo samo *resnične* propozicije o preteklosti. Spomnimo se, načelo *Y* podpira premiso:

(4) Če je *J* lahko naredil *P* za neresnično in če iz konjunkcije P_0 in *L* sledi, da *P*, tedaj je *J* lahko naredil konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično.

V tem primeru v konjunkciji nastopata resnični propoziciji o preteklosti P_0 in zakonih narave *L*. No, Perry (2004: 249) oporeka tudi temu sklepanju. Naj bo P_0 stanje v trenutku *t*–1, v katerem si J zares ne želi dvigniti roke v naslednjem trenutku *t*. *L* pa naj bo zakon, da nihče, ki si v *t*–1 ne želi dvigniti roke v nasled-

njem trenutku, tega ne stori. *P* je zdaj propozicija, da *J* ne dvigne roke v *t*. Če *J* lahko dvigne roko in tako naredi neresnično propozicijo, da roke ne dvigne, tedaj lahko naredi neresnično propozicijo, da *L* in da si *J* v *t*–1 ne želi dvigniti roke v *t*. Ampak *J* v *t* ne more storiti ničesar, kar bi naredilo, da si *J* pred tem, v *t*–1, ne želi dvigniti roke v *t*. Če *J* roko v *t* dvigne, tedaj bo konjunkcija P_0 in *L* neresnična, a ne zaradi *J* in njegovega dviga roke. Če *J* dvigne roko, tedaj bo v *t*–1 v nekem drugem stanju (ne v stanju, ko si roke ne želi dvigniti) zaradi dogodkov in stanj v *t*–1 in ne zaradi dviga roke v *t*.

Nisem prepričan, da bi se van Inwagen strinjal s tem instanciranjem P_0, *L* in *P* (pri njem gre za konjunkcijo zakonov narave, stanja v daljni preteklosti in stanja v sedanjosti). A bolj zanimivo je vprašanje, zakaj Perry meni, da *J* lahko dvigne roko, čeprav iz preteklosti in zakonov *sledi*, da je ne bo, preteklosti in zakonov pa nihče *ne more* spreminjati. Perry ponuja naslednjo oznako sposobnosti (Perry, 2004: 245):

> »Oseba je sposobna privesti do tega, da *R* v okoliščinah *K*, če (i) repertoar osnovnih dejanj osebe vključuje premik *M* tako, da (ii) premik *M* v teh okoliščinah rezultira v *R*. Pogoji za sposobnosti izvesti *R* so lahko izpolnjeni tudi, kadar oseba dejansko ne stori *R* in tega niti ne poskuša. Noben od teh pogojev ni odvisen od tega, ali oseba dejansko izvede *R*. Pogoji ne zahtevajo, da to želi ali ima sploh kak razlog, da to stori, in ne izključujejo možnosti, da si oseba tega sploh ne želi ... Pogoja (i) in (ii) sta lahko izpolnjena tudi, če dejanje osebe, ki ne izvede premika *M*, sodi pod zakon narave, po katerem oseba, ki ima takšen motivacijski kompleks, ne bo izvedla *M*«.

Po tej tipični kompatibilistični oznaki je sposobnost neka dispozicija, ki ni (nujno) manifestirana – če »obvladam« dvigovanje rok (to dejanje sem neštetokrat izvedel in ga lahko zanesljivo ponovim) in me nič ne ovira, potem sem tega sposoben. Perryju se zdi Lewisova rešitev zgrešena – kompatibilist naj ne bi bil zavezan tezi, da bi, če bi *J* dvignil roko, tedaj bil na kakršenkoli način kršen zakon narave. Če bi dvignil roko, bi bila preteklost drugačna, ampak dejstva o sposobnosti so, kot razberemo iz njegove oznake, za Perryja na nek način neodvisna in »odrezana« od dejstev o preteklosti in zakonih narave.

No, van Inwagna zanima sposobnost *drugačnega* ravnanja kot pogoj za svobodo. Naj to ponazorim s šalo. V trgovini malih živali je manjša kletka s papagajem. Kupec si jo oglediuje in vpraša: »Ali ta papagaj leti?« Prodajalec vrže pogled na papagaja in reče: »Ne, ta trenutek ne«. Kupec pa odvrne: »Če ne more leteti, zakaj je potem sploh v kletki?« (prim. Campbell, 2005: 399). Brezpogojno, kategorično, v natanko teh okoliščinah papagaj nima alternativ. Še vedno pa ima ustrezno dispozicijo in je sposoben leteti. Perry bi nas morda spomnil, da njegova oznaka sposobnosti zahteva, da je papagaj sposoben leteti v *danih* okoliščinah, če njegov repertoar osnovnih dejanj vključuje premikanje, ki ga je papagaj zmožen in v teh okoliščinah (kletka) rezultira v letenju. In v

kletki seveda ne more leteti. No, težava je v tem, da inkompatibilist vidi determinizem kot kletko, v katero smo vsi ves čas zaprti in zaradi nje nikdar ne moremo »poleteti«, čeprav smo sposobni ustreznih gibov. Če bi papagaj v kletki letel, bi to bil nek »mali čudež«, če bi oseba ravnala drugače kljub determiniranosti z zakoni in preteklostjo, pa prav tako. In »majhni čudeži«, ki se jih Perry tako otepa, res nastopajo pri Davidu Lewisu, ko skuša najti oznako sposobnosti *drugačnega* ravnanja, ki bi se skladala z determinizmom.

5.

Mislim, da van Inwagen od vsega začetka šteje kot najresnejši ugovor svojemu argumentu Lewisovo zavračanje neogibnosti zakonov narave. V številki revije *Midwest Studies in Philosophy*, posvečeni velikanom ameriške filozofije (Jefferson, Emerson, Thoreau, Peirce, James ... in novejšim, med katere so uvrščeni Quine, Goodman, Sellars, Nozick, Kripke, Davidson, Putnam, Kaplan in Lewis), piše van Inwagen (2004a, morda bi tudi sam že sodil v ta izbor ameriške klasike) prav o Davidu Lewisu, pri čemer podrobno obravnava samo en članek – to je prav tu prevedeni »Are We Free to Break the Laws?«. Lewisov članek je zares del sodobne filozofske klasike (ponatisnjen v številnih zbornikih), in čeprav je njegova proza kot vedno kristalna, sestavek pa kratek, ni tako enostaven. Rekli bi lahko, da tako kot van Inwagen samo zelo natančno analizira razmišljanje, ki bi ga sprejeli inkompatibilisti od antičnih deterministov dalje, tudi Lewis samo zelo natančno analizira razmišljanje, ki bi ga verjetno sprejeli novoveški kompatibilisti:

> Če je determinizem resničen, tedaj so naša dejanja posledice zakonov narave in dogodkov v daljni preteklosti. A kljub temu smo lahko svobodni in zato sposobni ravnati drugače, in če bi ravnali drugače, bi bili drugačni predhodni pogoji, iz katerih sledijo naša dejanja.

Naša dejanja so posledica kombinacije zakonov in preteklih stanj, meni mehki determinist (kompatibilist trdi samo, da je svoboda kot sposobnost drugačnega ravnanja pojmovno združljiva z determinizmom). Ker je preteklost za Lewisa fiksna, ostane samo »drugačnost« zakonov narave. Če bi ravnali drugače, bi bili drugačni zakoni narave, ampak ne *zaradi* našega ravnanja! Če bi ravnal drugače, kot sem, bi se nekaj spremenilo, a ne tako, da bi jaz s svojim dejanjem povzročil spremembo v preteklosti ali zakonih narave.

Sposobnost drugačnega ravnanja je označena s protidejstvenimi pogojniki (»če bi ..., potem bi ...«), zato naj Lewisovo razlikovanje ponazorim s primerom. Recimo, da dokaj redno igram loto. Tokrat pa nisem vplačal listka, ker se, denimo, zaradi gneče v prometu, nisem uspel pravočasno prebiti do plačilnega mesta. Kadarkoli pa igram, obkrožam številke, ki ustrezajo mojemu rojstnemu dnevu. In glej, ravno v tem krogu so izžrebane prav moje številke. Potem lahko

po žrebu, morda v različnih kontekstih[1], rečemo oboje: (i) če bi vplačal premijo, bi zadel glavni dobitek; (ii) če bi vplačal premijo, ne bi bilo gneče v prometu. Moje vplačilo premije v tem krogu bi, glede na izbrane številke, vzročno vodilo do glavnega dobitka. Toda moje vplačilo premije *ne* bi vzročno vplivalo na gnečo v prometu! Obratno bi bilo res, stanje v prometu bi sploh šele omogočilo, da bi lahko vplačal premijo. Podobno velja – če nisem dvignil roke, vendar bi jo lahko, tedaj bi se nekaj spremenilo v zakonih narave, vendar ne tako, da bi moje ravnanje vodilo do te spremembe (»čudež divergence«, kot jo imenuje Lewis). Obratno bi bilo res, predhodna sprememba v zakonih bi vodila do drugačnega ravnanja. Svobodni, predeterminirani dejavnik ima protidejstveno moč kršitve zakonov, ki pa ni moč spreminjanja, ne gre za *vzročno* moč. Takšna *šibka* sposobnost dopušča, da naredimo nekaj, za kar smo bili determinirani, da ne naredimo.

Spomnimo se Lewisovih oznak – *S* bi lahko naredil propozicijo za neresnično v šibkem smislu, če in samo če je bil sposoben narediti nekaj takšnega, da če bi to storil, potem bi bila propozicija falsificirana (ne nujno zaradi *S*-ovega dejanja). In *S* bi lahko naredil propozicijo za neresnično v krepkem smislu, če in samo če je bil sposoben narediti nekaj takšnega, da če bi to storil, potem bi bila propozicija falsificirana zaradi *S*-ovega dejanja. Zgodovina (*H*) je onstran naših moči tako v krepkem kot v šibkem smislu. Konjunkcijo zakonov in zgodovine (*H* & *L*) lahko naredim neresnično tako v krepkem kot v šibkem smislu – če bi dvignil roko (česar dejansko nisem storil), bi povzročil, da je ta konjunkcija neresnična. Nenavadna moč, a k temu se bomo še vrnili. In končno, zakone narave (*L*) lahko naredim neresnične samo v šibkem smislu – če bi dvignil roko, bi bili drugačni, a ne zaradi mojega dviga.

Jedro Lewisovega ugovora je, da bi morali v premisah (5) in (6) van Inwagnovega prvega argumenta, če naj bosta resnični, razumeti pojem sposobnosti na enak način, kar pa naj ne bi bilo mogoče:

(5) Če je *J* lahko naredil konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično, tedaj je *J* lahko naredil *L* za neresnično.

(6) *J* ni mogel narediti *L* za neresnično.

V šibkem branju je (5) resnično, (6) pa ne, saj je *J* sposoben v šibkem smislu kršiti zakone narave. V krepkem branju sposobnosti pa je (6) resnično in (5) ne. No, van Inwagen je Lewisu v korespondenci posredoval svojo oznako pojma sposobnosti (»... lahko naredi za neresnično«), ki pa jo Lewis v opombi odpravi na naslednji način:

[1] Lewis se s takšno ponazoritvijo morda ne bi strinjal. Protidejstveniki so zanj v splošnem nejasni in nejasnost razrešujemo v različnih kontekstih na različne načine. Trdi pa, da so običajno protidejstveniki tipa »če bi bilo resnično, da *A*, potem bi bilo *pred* tem resnično, da *B*« vedno neresnični. Če bi bila sedanjost drugačna, tedaj bi bila preteklost (praviloma) nespremenjena. A mislim, da gre v tem primeru za neobičajen kontekst.

> »Njegova definicija je v grobem naslednja: dejavnik bi lahko naredil neko propozicijo za neresnično, če in samo če bi lahko uredil reči na določen način, tako da dejstvo, da jih tako uredi, in celotna resnica o preteklosti skupaj strogo implicirata neresničnost te propozicije. Po tej definiciji premisa (6) enostavno trdi, da ne bi mogel urediti reči na kakršenkoli tak način, da sem bil predeterminiran, da teh reči ne bom uredil na tak način. A popolnoma nič novega ne izvemo, ko izvemo, da je mehki determinist zavezan zanikanju tako razumljene premise«.

Propozicijo »V trenutku *t* je moja roka spuščena ob telesu« lahko naredim za neresnično, če lahko roko dvignem v trenutku *t*. Sposoben pa sem dvigniti roko v trenutku *t*, če to lahko storim na tak način, da ni mogoče, da bi bilo res, da je roka dvignjena in preteklost do trenutka *t* enaka. Iz resnice determinizma sledi, da je stanje moje roke v *t* posledica zakonov narave (*L*) in preteklih stanj univerzuma (*H*). Če je preteklost nespremenljiva, potem lahko (ob resnici determinizma) roko dvignem samo tako, da kršim zakone narave. Premisa (6) trdi, da je nemogoče kršiti zakone narave. Kar pomeni, da iz premise (6) skupaj z van Inwagnovo oznako sposobnosti takoj sledi nezdružljivost determinizma in sposobnosti drugačnega ravnanja.

Povejmo to še drugače – premisa (6) trdi, da je za vsako dejanje, ki bi ga *J* lahko izvedel, pa ga ni, neresnično, da propozicija, da *J* izvede to dejanje, in predhodno stanje sveta skupaj implicirata zanikanje *L*. Naj bo A_J shematska črka za dejanja, ki bi jih J lahko izvedel, pa jih ni. Potem (6) pomeni:

$$(\forall A_J)\neg[(A_J \,\&\, H) \rightarrow\!\!\!\!\rightarrow \neg L]$$

Če pokrajšamo negacije, dobimo, da so vsa dejanja, ki bi jih *J* lahko izvedel, pa jih ni, takšna, da so združljiva z zakoni in zgodovino:

$$(\forall A_J)[(A_J \,\&\, H) \,\&\, L]$$

Inkompatibilizem pa je teza, da je vsako dejanje, ki ga je kdorkoli sposoben izvesti, vendar ga dejansko ni, nedeterminirano. To pomeni, da ni res, da iz *L* in predhodne zgodovine logično sledi, da to dejansko neizvedeno dejanje *ne* bo izvedeno. Naj bo *A* zdaj shematska črka za dejanja, ki bi jih kdorkoli lahko izvedel, pa jih ni (torej je res, da $\neg A$). Inkompatibilizem potem trdi:

$$(\forall A)\neg[(H \,\&\, L) \rightarrow\!\!\!\!\rightarrow \neg A]$$

Če pokrajšamo negacije, dobimo isto kot prej pri premisi (6), le da zdaj nastopa *A* namesto A_J:

$$(\forall A)[(H \,\&\, L) \,\&\, A]$$

Torej so vsa dejanja, ki bi jih *J* lahko izvedel, pa jih ni, takšna, da so združljiva z zakoni in zgodovino. Kot priznava van Inwagen sam (van Inwagen, 1992: 56): »Posplošitev premise (6) na vse dejavnike je ekvivalentna inkompatibilizmu«. V argumentu, katerega *sklep* je inkompatibilizem, nastopa premisa, ki je ekvivalentna sklepu. Ali ni to *krožno* in argument zanič? Verjetno je tako razumeti Lewisovo zavrnitev van Inwagnove oznake sposobnosti drugačnega ravnanja (»popolnoma nič novega ne izvemo ...«). Kompatibilist je po definiciji »neinkompatibilist«, zato je jasno, da bo zavrnil premiso (6), ki po tej oznaki enostavno zanikuje kompatibilizem.

Strinjam pa se z van Inwagnom, da obtožba krožnosti ni ne samoumevna in ne uničujoča za njegov argument. Kompatibilistovo obtožbo, da argument iz posledic predpostavlja, kar bi šele moral dokazati, lahko predstavimo v naslednji shematski rekonstrukciji argumenta:

> ... (sprejemljive premise in definicije) ...
>
> Definicija izraza »*J* lahko naredi propozicijo '...' za neresnično«. »*J* ni mogel narediti *L* za neresnično« je res in po zgornji definiciji ekvivalentno inkompatibilizmu.

Torej,

> Inkompatibilizem.

Ker v eni od premis nastopa sklep, je argument krožen (»inkompatibilizem, torej inkompatibilizem«), se glasi obtožba. Toda stvari niso tako preproste. Vzemimo poljuben veljaven argument oblike *modus ponens*:

$$Q, Q \rightarrow P \therefore P$$

Premisi lahko razumemo kot '$(Q \wedge (Q \rightarrow P)$', velja pa seveda naslednja ekvivalenca:

$$[Q \wedge (Q \rightarrow P)] \Leftrightarrow (Q \rightarrow P)$$

Torej lahko prvi argument »predstavimo« tudi tako, da zamenjamo premisi z logično ekvivalentnim izrazom in dobimo:

$$Q \wedge P \therefore P$$

V tej obliki pa sklep samo ponavlja premiso, torej je tudi izvorni argument krožen in dialektično neuporaben?! Ampak jasno je, da vsak *modus ponens* še ni krožen! Dejstvo, da premiso lahko tako preoblikujemo, da je ekvivalentna sklepu, še ne pomeni, da je tak argument zmoten.

Mislim, da moramo na tem mestu razmisliti o smotru argumentacije nasploh. Dobro izhodišče je Jackson (1987), ki opozarja, da je korist argumentacije v dokazilih, ki jih argumentirajoči implicitno ponuja drugim »na posodo« s svojo predstavitvijo in izbiro premis. Vzemimo preprost argument: »Maja je na zabavi. Če je Maja na zabavi, je tam tudi Fredi. Torej je Fredi na zabavi«. Z izbiro razlogov »oglašam«, da imam na voljo ločena in neodvisna dokazila za prvo premiso (denimo, da sem pravkar videl Majo) in drugo premiso – ponavadi Fredi in Maja hodita skupaj na zabave (prim. Jackson, 1987: 105). Ko predstavim nek argument naslovnikom, s tem javno oglašam, da imam na voljo dokazila za premise, ki je naslovniki morda nimajo (ali se jih ne zavedajo). Vzemimo še: »V *Encyclopaedia Britannica* piše, da je Pompej umrl leta 48 pred našim štetjem. *Encyclopaedia Britannica* je glede takih podatkov zanesljiva. Torej je Pompej umrl leta 48 pred našim štetjem«. Če bi namesto *Encyclopaedia Britannica* postavil *Wikipedia*, bi bil argument še vedno veljaven in prepričljiv, saj je tudi *Wikipedia* glede zgodovinskih podatkov dokaj zanesljiv vir. Toda izbral sem Britannico in s tem nakazal svoj vir dokazil (prim. Jackson, 1987: 106). Poslušalstvo si ta dokazila lahko »izposodi« in s tem pridobi jamstva za premise in sklep. V argumentu oblike 'Q, $Q \rightarrow P \therefore P$' »oglašam«, da imam ločena dokazila za obe premisi, ta dimenzija pa povsem izgine, ko argument preoblikujem v '$Q \wedge P \therefore P$'.

Vrnimo se k argumentu iz posledic – bolj zvesta rekonstrukcija se mi zdi naslednja:

> … (sprejemljive premise in definicije) …
>
> Definicija izraza »*J* lahko naredi propozicijo '…' za neresnično«.
>
> Iz definicije izraza »*J* lahko naredi propozicijo '…' za neresnično« sledi, da je »*J* ni mogel narediti *L* za neresnično« ekvivalentno inkompatibilizmu.
>
> *J* ni mogel narediti *L* za neresnično.

Torej,

> Inkompatibilizem.

Van Inwagen »oglaša«, da ima ločena in za poslušalstvo sprejemljiva dokazila za premise svojega argumenta, ki se jih naslovniki argumenta morda ne zavedajo. Poslušalstvo bi se najbrž strinjalo, da mora biti vsako dejanje, ki ga lahko izvedem, združljivo s preteklostjo, kar je bistvo njegove definicije sposobnosti drugačnega ravnanja. Prav tako je treba priznati, da se v obrambi premise »*J* ni mogel narediti *L* za neresnično« van Inwagen nikdar ne sklicuje na inkompatibilizem. Vedno s konkretnimi primeri opozarja na to, da bi bila kršitev zakonov narave nekakšna sposobnost delanja čudežev (potovanje s hitrostjo, ki je večja od svetlobne ipd.), ki je nihče ne more imeti. In kaj reči o tem, da iz definicije izraza »*J* lahko naredi propozicijo za neresnično« sledi, da je premisa »*J* ni mogel napraviti *L* za neresnično« ekvivalentna inkompatibilizmu? Ali je argument zato krožen? Ne nujno, tudi '$Q \wedge (Q \rightarrow P)$' je ekvivalentno '$(Q \wedge P)$' pa zato argument oblike *modus ponens* 'Q, $Q \rightarrow P \therefore P$' še ni krožen.

Ampak, ali ne bo tisti, ki dvomi v inkompatibilizem, nujno dvomil v premiso »*J* ni mogel narediti *L* za neresnično«, torej ga argument ne bo prepričal? Vzemimo:

> Delo poroča, da je Olimpija včeraj zmagala. Delo je zanesljiv časopis (vsaj glede športnih izidov). Torej je Olimpija včeraj zmagala.

Ali ne bo tisti, ki dvomi v zmago Olimpije, dvomil v premiso »Delo je zanesljiv časopis (vsaj glede športnih izidov)« in ga zato argument ne bo prepričal? To ne sledi – morda me dolgotrajna slaba forma in vrsta zaporednih porazov zares navajata k dvomu glede Olimpijine zmage. Toda poročilo v časniku me lahko prepriča, da zavržem svoje dvome. S tem argumentom zato ni nič narobe. Toda podobno velja za argument za inkompatibilizem. Opozorilo, opremljeno s konkretnimi ponazoritvami, da nihče ne more kršiti zakonov narave, me lahko navede k temu, da presežem začetni dvom v inkompatibilizem.

Res pa je van Inwagen zelo selektiven v primerih, s katerimi podpira premiso o nujnosti zakonov narave. Vedno gre za trditve tipa »nobeno telo ne potuje s hitrostjo večjo od svetlobne«, ki ne nastopajo ravno v pojasnilih človeških dejanj (na to je opozoril tudi Lewis, prim. van Inwagen, 1992: 60). V pojasnilu naših običajnih dejanj ne nastopa, recimo, zakon o viskoznosti, ampak, kot opozarja tudi Perry, zakonitost tipa: kadar ima dejavnik takšna in takšna prepričanja in želje, tedaj bo storil to in to. In ne zanima nas obdobje, ko so Zemljo naseljevali dinozavri, ampak naše psihološko stanje v trenutku t–1, ki je predhodilo določenemu dejanju v trenutku t. Kasneje van Inwagen (2004a) to prizna, a vztraja pri nesposobnosti kršitve *kakršnihkoli* zakonov. Recimo, če je S sposoben zažvižgati v trenutku t (česar pa dejansko ni storil) in je svet deterministične, potem obstaja zakon, ki nastopa v pojasnilu tega, zakaj S ni zažvižgal v trenutku t, ki bi ga po Lewisu S (v šibkem smislu) lahko kršil. Če bi zažvižgal, bi bil kršen nek zakon, ampak ne zaradi tega, ker je S zažvižgal. Toda van Inwagen tudi v tem primeru vztraja, da je to nemogoče v kakršnemkoli *smiselnem* pomenu izraza »bi lahko naredil za neresnično«, zato je sklep lahko samo: S ni sposoben zažvižgati v trenutku t ali pa svet ni deterministične.

Spomnimo se zdaj sklepa razprave o tretji, modalni verziji argumenta iz posledic. Widerker (1987) je predlagal, Finch in Warfield (1998) pa branila skrajšano verzijo, v kateri nastopa pravilo Beta 2:

(1)	$\Box\,[(P_0 \wedge L) \rightarrow P)]$	Def. determinizma
(2')	$N\,(P_0 \wedge L)$	Nemoč nad zakoni narave in preteklostjo
(3')	$N\,P$	2', 1 pravilo Beta 2

Argument je krajši, saj v njem poleg definicije determinizma nastopa le premisa (2') – nemoč nad konjunkcijo zakonov narave in preteklosti. Konjunkcija '(P_0

∧ *L*)' je popoln opis stanja sveta v daljni preteklosti, ki vključuje vse zakone narave. Preteklost v tem širokem smislu je za Finchovo in Warfielda prav tako fiksna in onstran človeške moči spreminjanja.

Lewis bi temu seveda oporekal – če bi dvignil roko, tedaj bi po njegovem *povzročil*, da je preteklost v širokem smislu (konjunkcija zakonov in zgodovine) drugačna od dejanske! To nas lahko zbega – kako je sploh mogoča takšna misteriozna moč nad konjunkcijo, se sprašuje inkompatibilist?

Denimo, da konjunkcije zgodovine in zakonov ne moremo narediti neresnične. V argumentu iz posledic nastopa premisa, ki za Lewisa sicer ni sporna:

(4) Če je *J* lahko naredil (krepko) *P* za neresnično in če iz konjunkcije P_0 in *L* sledi, da *P*, tedaj je *J* lahko naredil (krepko) konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično.

Denimo, da inkompatibilist zanika, da lahko naredimo konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično. Premisa (4) je pogojnik, ki je bil za inkompatibilista resničen, zdaj pa zanika konsekevens tega pogojnika. To pomeni, da je antecedens v (4) resničen, *J* lahko naredi (krepko) *P* za neresnično in iz konjunkcije P_0 in *L* sledi, da *P*, konsekvens pa *ne*. Torej je (4) zdaj neresnično in argument se podre! Če je premisa (4) resnična in s tem načelo *Y*, ki ga ta premisa izraža, veljavno, tedaj je *J* sposoben narediti konjunkcijo P_0 in *L* za neresnično. Če pa *J* ni sposoben narediti konjunkcije P_0 in *L* neresnične, tedaj je načelo *Y* neveljavno (premisa 4 neresnična).

Načelo *Y* je načelo tipa Beta, zato zdaj lahko izpeljemo, kaj bi Lewis trdil o pravilu Beta, ki sicer ne nastopa eksplicitno v Prvem argumentu. Za van Inwagna ne moremo imeti nobenega razloga za inkompatibilizem, če ne sprejmemo pravila Beta. No, v tem se po prepričanju sodobnih inkompatibilistov moti (prim. Pereboom, 2007). Pa tudi to ne drži, da bi vsakdo, ki sprejema Beta, *moral* biti inkompatibilist. Lewis sprejema Beta (v obliki *Y*) in pravi: če sprejmeš Beta, tedaj sprejmeš, da smo sposobni narediti konjunkcijo zgodovine in zakonov neresnično. Če bi Lewisu očitali, da je sposobnost krepke kršitve *konjunkcije* zakonov in zgodovine neverjetna, bi najbrž zanikal Beta, ki nastopa kot *Y* v premisi (4). Najbrž bi se pri tem skliceval na kakšno klasično »kompatibilistično« razumevanje krepke sposobnosti: *J* je sposoben narediti (krepko) *P* za neresnično (*J* ima vzročno moč, ker če bi se tako odločil, bi to storil ...), iz konjunkcije P_0 in *L* sledi, da *P*, *J* pa ni sposoben narediti konjunkcije P_0 in *L* neresnične. Je to samo ugibanje, saj Lewis obravnava samo premisi (5) in (6), ki sta tako in tako resnični samo, če smo že sprejeli Beta (v obliki *Y* v premisi 4)? Mislim, da ne, dokazilo, s katerim Lewis sploh *začenja,* je, da je bilo to, da je položil svojo roko na mizo, svobodno, toda predeterminirano dejanje. Sposoben je bil ravnati drugače, denimo dvigniti roko. Kot (začasni) mehki determinist pa seveda sprejema, da vsako dejanje sledi iz konjunkcije zakonov in zgodovine. Pravilo Beta Lewis zelo na kratko omenja samo v enem članku (Lewis, 2000), kjer pravi, da ga mora kompatibilist zavrniti (bolj natančno, zavrnil naj bi pravilo aglomeracije, iz katerega Beta izhaja).

Odgovor inkompatibilista (prim. Kane, 1996: 51) je predvidljiv. Antecedens premise (4) je: (i) *J* bi lahko dvignil roko (in s tem naredil *P* neresnično) in (ii) stanje roke je determinirano z zakoni in preteklostjo. Konsekvens pa je: *J* bi lahko naredil konjunkcijo zakonov in zgodovine neresnično. Premisa (4) je neresnična (in s tem načelo *Y* neveljavno) *samo*, če predpostaviš, da je antecedens »*J* je lahko naredil (krepko) *P* za neresnično in iz konjunkcije P_0 in *L* sledi, da *P*« sploh lahko resničen. Ampak s tem že predpostavljaš, kar bi šele moral dokazati! Trdiš, da smo sposobni ravnati drugače, čeprav je determinizem resničen. To pa je kompatibilistična konstrukcija sposobnosti drugačnega ravnanja. Toda načelo *Y* (kot ena od različic načela Beta) je mnogo bolj intuitivno in sprejemljivo od kakršnekoli kompatibilistične konstrukcije sposobnosti drugačnega ravnanja. Če konjunkcije zgodovine in zakonov ne moremo narediti neresnične in je zato konsekvens v premisi (4) neresničen, načelo *Y* neoporečno, determinizem pa resničen, tedaj iz tega sledi neresnica prvega člena antecedensa v (4), *J* ni mogel narediti *P* za neresnično v krepkem smislu. To pa je natanko *sklep* argumenta iz posledic (če *J* dejansko ni dvignil roke, je, ob predpostavki determinizma, sploh ni mogel dvigniti).

6.

Čas je, da potegnemo črto in ocenimo izid razprave o argumentu iz posledic. Veljavnost modalnega argumenta je odvisna od razumevanja operatorja nemoči in pojma (ne)sposobnosti. Za krepke moči (*S* zmore, če je zanesljiv, poseduje veščino ...) je sklepanje Beta neveljavno, inkompatibilistični sklep zato *ne* sledi. Lewisov odgovor je bolj zapleten, saj se njegovo razlikovanje krepki/šibki smisel sposobnosti ne pokriva z razlikovanjem krepka/šibka moč. Lewis sprejema veljavnost sklepanja Beta, toda zato zanika eno od premis modalnega argumenta – v (njegovem) šibkem smislu smo sposobni kršiti zakone narave. Sprejema pa, da smo tako v (njegovem) šibkem kot krepkem smislu sposobni kršiti konjunkcijo zakonov in zgodovine. Če bi mu očitali, da je to neverjetno, bi zanikal Beta, saj kot kompatibilist izhaja iz predpostavke, da smo zares sposobni ravnati drugače, kot dejansko smo. Verjetno bi se pri tem skliceval na kompatibilistično krepko moč.

Za šibke moči (*S* zmore že, če se mu nekako posreči ...) in ustrezne stroge nemoči (*S* ne more na noben način ...) je sklepanje Beta veljavno. Toda kompatibilist ne bo sprejel takšnega inkompatibilističnega razumevanja nemoči, do katerega nas je privedla razprava o metu kovanca – '*Np*' kot »*p* ne glede na karkoli, kar lahko kdorkoli stori«. Vsako *zamišljivo* možno dejanje seveda ohranja tisto, kar je resnično, ne glede na to, karkoli kdorkoli stori. Kako bi lahko, recimo, storili karkoli, kar bi lahko bilo *ne*združljivo s tem, da je »2 + 2 = 4«? Če so zakoni narave in zgodovina neogibni v *tem* smislu, tedaj je jasno, da je naša svoboda lahko le svoboda dodajanja dejanski preteklosti in zakonom narave. Potemtakem lahko ravnamo drugače le, če je determinizem neresničen in naša dejanja ne sledijo po zakonih narave iz preteklih stanj, saj vsako *zamišljivo* dejanje zdaj ohranja preteklost in zakone nedotaknjene. Toda, ali

lahko takšen pojem (ne)sposobnosti predpostavimo v argumentu, ki šele prepričuje v nezdružljivost svobode in determinizma? Inkompatibilizem v tem primeru zares izhaja že iz definicije (ne)sposobnosti drugačnega ravnanja.

Inkompatibilist vrača žogico – zagovornik krepke moči in šibke nemoči trdi, da smo sposobni ravnati drugače, čeprav je determinizem resničen. Ampak samo zato, ker je svojo definicijo sposobnosti prikrojil kompatibilizmu, tako van Inwagen (van Inwagen, 2000: 10):

> »Kompatibilistična 'poteza' [pogojna analiza sposobnosti drugačnega ravnanja] je izumetničena in *ad hoc*; ta definicija je projektirana z namenom, da bi dosegli združljivost svobode in determinizma. Zdi se, da je naša svoboda lahko le svoboda dodajanja dejanski preteklosti. Zdi se, da je naša svoboda lahko le svoboda delovanja v skladu z zakoni narave«.

Ta odlomek ni značilen za van Inwagna, ki je običajno bolj previden in vešč dialektičnih fines. V tem citatu neposredno zagovarja oznako sposobnosti, po kateri argument iz posledic lahko shematsko predstavimo kar kot: če je determinizem resničen, tedaj nihče ni sposoben drugačnega ravnanja po definiciji sposobnosti drugačnega ravnanja. Kompatibilist mu zlahka odvrne:

> Kako lahko inkompatibilist predpostavi, da smo sposobni ravnati drugače le, če je to ravnanje združljivo z zakoni in zgodovino? Inkompatibilistična analiza sposobnosti drugačnega ravnanja je izumetničena in *ad hoc*; ta definicija je projektirana z namenom, da bi dosegli nezdružljivost svobode in determinizma. Zdi se, da je naša svoboda lahko le svoboda ravnanja v skladu z našimi željami in prepričanji. Zdi se, da lahko ravnamo drugače le, če so drugačni predhodni pogoji, iz katerih sledi naše delovanje.

In ne zdi se ravno pošteno že na začetku razprave o argumentu iz posledic predpostaviti, da bo vsaka kompatibilistična analiza sposobnosti drugačnega ravnanja neuspešna (prim. Flint, 1987: 439). Inkompatibilistični argument naj bi dokazoval nezdružljivost svobode in determinizma. Če nekaterih interpretacij premis in definicij, po katerih sklep ne sledi, ne moremo izključiti, potem dokaz enostavno ni prepričljiv. Kot pravi Kapitan (Kapitan, 2002: 132):

> »... prepričljivost argumenta bi bila precej manjša, če bi od vsega začetka vztrajali, da je nujni pogoj, da lahko kdo prepreči q, ta, da še ni determinirano, da bo q nastopil. Ali, kar pomeni isto, da je ne-q združljiv z zakoni in zgodovino. Recimo, da je res, da Np in da po determinizmu velja, da q sledi iz p. Potem je že determinirano, da q in nihče ne bo privedel do tega, da q. A potem po predlaganem nujnem pogoju nihče ni sposoben preprečiti q in takoj sledi Nq. Tistih, ki še niso izločili kompatibilizma, seveda ne bo prepričal argument, ki začenja tako, da postavlja

> indeterminizem kot pogoj za sposobnost. Argument iz posledic je privlačen prav zato, ker je plavzibilen še *pred* vsako določeno analizo sposobnosti«.

Van Inwagen se tega večinoma zaveda – navsezadnje je priznal, da sta McKay in Johnson zares predstavila protiprimer njegovemu operatorju »*p* je resnično in nihče nima ali nikdar ni imel izbire glede tega, da *p*«. Protiprimer pa se začne: denimo, da oseba *S* (v trenutku *t*) ni metala kovanca, vendar je tega *sposobna* ... Tu ni govora ne o determinizmu ne o indeterminizmu, gre enostavno za začetno intuicijo o tem, kaj lahko storimo, ki bi jo vsi sprejeli, neodvisno od kakršnekoli teoretske oznake sposobnosti drugačnega ravnanja! Kritika Lewisa (Kane), ki se začne z vprašanjem, kako lahko kompatibilist kar predpostavi, da je *J* sposoben dvigniti roko, je zato neupravičena. Intuicijo o sposobnosti, da dvignemo roko, imamo vendar vsi! Res pa je, da mora Lewis odgovoriti, kako lahko imamo takšno sposobnost, *če* je resničen determinizem. In ponudi svoj odgovor, ki temelji na šibki sposobnosti kršitve zakonov. Lewis tudi ne trdi, da je sklepanje Beta neveljavno, *ker* lahko ravnamo drugače kljub determinizmu. To bi zares pomenilo predpostavljati, kar šele moraš dokazati. Lewis sprejme sklep, do katerega vodi Beta (*Y*), in potem pokaže, da ta sklep (sposobnost vplivanja na konjunkcijo zakonov in zgodovine) ni tako absurden, kot se zdi.

A priznati moramo, da van Inwagnov argument iz posledic vendarle ni enostaven in krožen: če je determinizem resničen, tedaj nihče ni sposoben drugačnega ravnanja po definiciji sposobnosti drugačnega ravnanja. Argument je: če je determinizem resničen, tedaj nihče ni sposoben drugačnega ravnanja zaradi nemoči nad zakoni narave in sprejemljive definicije sposobnosti drugačnega ravnanja. Pri tem se sklicuje na intuicije o tem, da nihče s svojim ravnanjem ni sposoben spremeniti preteklosti in nihče ni sposoben spremeniti zakonov narave. Celo Lewis priznava, da je *sporna* kakršnakoli sposobnost kršitve zakonov narave, tudi njegova šibka.

In res, težko je zanikati začetno prepričevalno moč argumenta iz posledic. Sposobnost kršenja zakonov narave? Sposobnost delovanja na konjunkcijo preteklosti in zakonov? Ali ni to čista fantastika? Van Inwagen se zaveda, da kompatibilistov to ne bo preveč vznemirilo (van Inwagen, 1992: 61):

> »Ta odgovor ne bo spreobrnil vseh kompatibilistov v inkompatibiliste. Morda celo sploh ne bo uspel spreobrniti veliko kompatibilistov (*nekatere* vendarle je prepričal). A moj primarni interes ni v tem, da bi spreobračal kompatibiliste. Oči imam uprte v poslušalstvo«.

Tudi sam sem tale sestavek začel s kompatibilizmom – prav zato, ker se mi je zdelo, da »nevtralno« poslušalstvo v začetni igri intuicij in inkompatibilistični kanonadi ne bo prav razumelo, zakaj je treba nezdružljivost svobode in determinizma sploh *dokazovati*.

Vendar pa je sklicevanje na poslušalstvo dvorezen meč, saj koristi vsem stranem, znano pa je tudi, da poslušalstvo ne slovi ravno po »refleksivnem ekvilib-

riju« svojih prepričanj. Po psiholoških raziskavah večina vprašanih na abstraktno vprašanje, ali je svoboda volje združljiva z univerzalnim determinizmom, odgovori negativno. Če pa iste ljudi vprašamo, ali je, denimo, Trobec bil odgovoren za svoje umore, odgovorijo pozitivno – ne glede na to, kakšen je univerzum in ne glede na to, da moralna odgovornost zahteva svobodo volje. Spomnimo se tudi van Inwagnove zahteve glede presoje o veljavnosti sklepanja Beta (van Inwagen, 1983: 102): »... bilo bi lepo videti protiprimer Beta, ki ne bi predpostavljal združljivosti svobodne volje in determinizma. Navsezadnje, primeri, s katerimi sem sam podprl veljavnost Beta, niso predpostavljali nezdružljivosti svobodne volje in determinizma«. Za van Inwagna je načelo Beta mnogo bolj intuitivno in sprejemljivo kot pa kakršnakoli kompatibilistična konstrukcija sposobnosti drugačnega ravnanja. Toda, ali lahko inkompatibilist zares kar predpostavi, da bo vsako razumevanje sposobnosti drugačnega ravnanja, ki je združljivo z determinizmom, manj intuitivno sprejemljivo od načela Beta? Poslušalstvu se zdi samoumevno, da oseba lahko dvigne roko – če ni hendikepirana, ima priložnost in ustrezen motiv ... Poslušalstva ne bo prav nič motilo, da je to pravzaprav »kompatibilistična konstrukcija« sposobnosti drugačnega ravnanja.

Mislim tudi, da je poslušalstvo občutljivo na *opise*, ki nastopajo v argumentu. Rešitelja mesta, ki je premagal Sfingo, občuduje. Do morilca očeta, ki se poroči z lastno materjo pa občuti gnus, četudi gre za eno in isto osebo. Če rečemo, da nihče ne more v nobenem smislu kršiti zakonov narave, saj bi to pomenilo delanje čudežev, se bo poslušalstvo strinjalo. A reči, da je naša svoboda lahko le svoboda dodajanja dejanski preteklosti v skladu z zakoni narave, pomeni reči, da smo svobodni le, če lahko ravnamo drugače, kot smo v situaciji, v kateri so vsi notranji in zunanji dejavniki (pretekla stanja in zakoni, želje, prepričanja, motivi ...) povsem enaki. A zdaj bodo poslušalstvo začeli obhajati dvomi. Če je vse enako in enkrat dvignem roko, drugič pa ne, se bo poslušalstvo vprašalo, v čem je razlika. Enkrat tako, drugič pa drugače – takšen je ta svet, bi se glasil en odgovor. Svoboda pa taka, bo reklo poslušalstvo! Morda pri svobodni izbiri intervenira nekaj v nas, kar ni povsem »od tega sveta«, bi se glasil drugi. V nekaterih krogih bi bilo to toplo sprejeto, v drugih z odporom zavrženo. Ta razmislek pokaže, da ima tudi kompatibilist svojo zalogo dokazil – evidentno je, da smo svobodni in morda determinirani (kvantna nedoločenost ne igra vloge v vzročnem pojasnilu človeških dejanj). Svobodni determinirani dejavnik ima sposobnost drugačnega ravnanja, ki bi jo realiziral samo v drugačnih okoliščinah (okoliščinah, v katerih bi imel razloge za takšno ravnanje). Je to res tako neverjetno? Sposobnost delanja »čudežev« navsezadnje ni nikdar manifestirana, saj je determinirano, da ne bo.

Lewis in van Inwagen sta nedvomno vrhunska filozofa, ki sta premislila vse finese argumenta iz posledic. Oba sta racionalna in sprejemata moč argumentov. Kako je potem mogoče, da se ne strinjata? V čem je navsezadnje sploh smoter filozofskih argumentov? Van Inwagen (2004a: 336) večino razprave v svojem članku o Lewisu posveča vprašanju filozofske metode in navaja naslednji odlomek iz uvoda v prvi del Lewisovih zbranih člankov:

> »Teorija preživi svojo zavrnitev – za določeno ceno. Argle je povedal, kaj dosežemo s filozofskim argumentom: presodimo ceno. Morda je to nekaj, kar lahko bolj ali manj dokončno določimo. A ko je vse rečeno in storjeno, ko so bili iznajdeni vsi zamotani argumenti, razlikovanja in protiprimeri, bomo še vedno soočeni z vprašanjem, katere cene je vredno plačati, katere teorije so v celoti vzeto kredibilne, katere posledice so nesprejemljivo protiintuitivne in katere so sprejemljivo protiintuitivne. O tem vprašanju se še vedno lahko ne strinjamo. In če je zares vse storjeno in rečeno, ne bo nobenega upanja, da bi odkrili dodatne argumente, ki bi odpravili razlike med nami«.

Lewis ima razloge za kompatibilizem, zato mora zavrniti popolno »nemoč« nad zakoni narave. Cena je sicer protiintuitivna, vendar jo je, po Lewisu, vredno plačati. Za van Inwagna pa je cena nesprejemljiva – iz svobode volje v determiniranem svetu sledi neverjetna sposobnost delanja čudežev, ki je nihče ne more imeti v nobenem smislu sposobnosti. No, ceno presojamo glede na *celoten* sistem, v katerem nastopa pojem svobodnega dejanja, moralne odgovornosti, vzročnih pojasnil, osebne istovetnosti, dejavnika, upravičenja kazni ... In kaj zagovarja van Inwagen v svojem globalnem sistemu intuicij in razlogov, zaradi katerega je določene cene pripravljen plačati, drugih pa ne? Na zadnji straneh knjige (van Inwagen, 1983: 222-223) navede povzetek svojih stališč.

Pogosto smo svobodni – imamo izbiro glede tega, kar bomo storili. Ta teza je nezdružljiva z determinizmom, kot kaže argument iz posledic. Najbolj dvomljiva teza v tem argumentu je veljavnost sklepanja Beta, ki pa je še vedno bolj sprejemljivo od kompatibilističnih analiz sposobnosti drugačnega ravnanja. Inkompatibilist mora bodisi zavrniti tezo o svobodni izbiri ali pa sprejeti indeterminizem – tezo, da imamo izbiro glede tega, ali določenim notranjim stanjem osebe sledijo dejanja te osebe, ki niso z ničimer določena. Oboje je za van Inwagna sporno, a drugo vendarle precej manj kot zavrnitev sklepanja Beta. Kot inkompatibilist mora zavrniti tezo o svobodni izbiri ali pa determinizem. Prvo bi pomenilo zanikanje obstoja moralne odgovornosti, kar bi bilo zanj popolnoma absurdno. Zato je van Inwagen libertarec (zagovornik svobode), ki sprejema indeterminizem. Zaveda se, da ga njegovo stališče vodi do sklepa, da je svobodno dejanje nedeterminirano, zaveda se tudi, da je to težko pojasniti (če nič ne določa svobodnih izbir, potem so te nerazložljive in arbitrarne). In na vprašanje, kako je potem možna svobodna volja, odgovarja (van Inwagen, 2004b: 225): to je skrivnost! Za filozofa to ni ne vem kakšen odgovor. A van Inwagen nas poziva, da pretehtamo naslednje propozicije:

> (i) Nedeterminirano dejanje ne more biti svobodno; (ii) svoboda volje je nezdružljiva z determinizmom; (iii) nekateri ljudje so moralno odgovorni, toda nihče nima svobodne volje; (iv) ljudje so včasih moralno odgovorni.

Van Inwagen zanika (i) in sprejema (ii), (iii) in (iv). Če pa bi sprejeli (i), bi morali zanikati (ii), (iii) ali (iv). Neresničnost *katerekoli* od teh propozicij pa bi

bila zanj še večji misterij kot teza, da je svobodna volja združljiva z indeterminizmom. Lewis sprejema (i), (iii) in (iv), zanika pa (ii). Svoboda volja je združljiva z determinizmom, ker imamo šibko sposobnost kršitve zakonov narave. To je res misteriozno, a še vedno manj kot zanikanje (i).

Ko razmislimo o obeh sistemih, uvidimo, da smo v vsakem primeru obsojeni na tehtanje skrivnosti in misterijev. V presoji cene določenega filozofskega stališča pa doživimo dodaten »pretres«, ko preberemo čisto *zadnje* stavke knjige, v katerih van Inwagen najprej zagovarja zavrnitev determinizma, potem pa dodaja (van Inwagen, 1983: 223):

> »Ta sklep je, vsaj v načelu, odprt do zavrnitve s strani znanosti, saj je pojmljivo, da bi znanost nekega dne predstavila nepremagljive razloge za sprejetje determinizma. Potem in šele potem bi, mislim, morali postati kompatibilisti. V zamišljenem primeru znanost *ex hypothesi* pokaže, da je nekaj, kar sem zagovarjal z argumenti, dejansko neresnično in najšibkejši od mojih argumentov so tisti, ki podpirajo inkompatibilizem«.

Če bi se torej izkazalo, da je determinizem resničen (malo verjetno, a kdo je lahko gotov o tem, kaj prinaša prihodnost, se sprašuje), bi van Inwagen sprejel neveljavnost sklepanja Beta in s tem kompatibilizem. Načelo Beta je za van Inwagna zares očitno, ni pa sveto (van Inwagen, 1983: 219).

Kot pravi van Inwagen o Lewisovem ugovoru njegovi definiciji sposobnosti drugačnega ravnanja (van Inwagen, 2004a: 346) – te besede je teže razumeti po tretjem ali četrtem branju, kot jih je po prvem. Van Inwagen je trdno prepričan, da sta svobodna volja in moralna odgovornost nezdružljiva z determinizmom, saj to dokazuje njegov argument iz posledic. Če pa bi se izkazalo, da je determinizem resničen, potem bi bil prepričan, da je determinizem združljiv s svobodno voljo in moralno odgovornostjo. To stališče so poimenovali metafizično »prevračanje kozolcev« [*metaphysical flipflopping*]. Fischer in Ravizza (1998: 253-254) se upravičeno sprašujeta, kako je mogoče, da je veljavnost modalnih načel (Beta) odvisna od *empiričnih* odkritij. Dvomljiva se zdi *konsistenca* sistema: svoboda in determinizem sta pojmovno *ne*združljiva; če pa bi bil resničen determinizem (pojmljivo, čeprav malo verjetno), bi bila svoboda in determinizem združljiva. Pričakovali bi, da bo zagovornika *pojmovne* nezdružljivosti svobode in determinizma resnica determinizma vodila do zanikanja svobode. Ampak *te* cene van Inwagen ni pripravljen plačati.

Če bi bil determinizem resničen, potem bi bil resničen kompatibilizem, pravi na koncu van Inwagen. V tem primeru ga nerazvidnost kompatibilistične oznake svobode, kot kaže, ne bi več motila. Kompatibilizem je doktrina, da je mehki determinizem *lahko* resničen – včasih lahko svobodno storimo tisto, za kar smo predeterminirani. Lewis je kompatibilist, *ne* pa determinist. Determinizem zanj ni resničen, a če bi bil, smo po Lewisu še vedno lahko svobodni in moralno odgovorni. Mali čudež tukaj in misterij tam – ali se Lewisov in van Inwagnov sistem prepričanj in intuicij na koncu zares tako razlikujeta? In vsaj glede konsistence se mi zdi jasno, kdo je zmagovalec.

Mislim, da nas argument iz posledic opozarja na neke vrste paradoks *deterministične* svobode. O problemu svobode kot paradoksu govori sicer tudi van Inwagen (2004a). Za Schifferja (2004: 179) tvori paradoks svobode naslednja množica med seboj nezdružljivih propozicij, od katerih je vsaka zase sprejemljiva: (i) nekatera naših dejanja so svobodna; (ii) vse, kar storimo, je povzročeno z dejavniki, nad katerimi nimamo nadzora in so morda obstajali že pred našim rojstvom; (iii) če je (ii) resnično, potem (i) ni. Vendar pa se mi v tem primeru zdi jasno, da je (ii) sporno in odvisno od zmuzljivega pojma vzroka (tega se zaveda tudi van Inwagen, ki se temu pojmu zavestno izogiba). Mislim, da smo lahko bolj natančni in problem deterministične svobode lociramo prav v *jedro* argumenta iz posledic determinizma. Ne gre sicer za klasično oznako paradoksa kot množice propozicij, v kateri je vsaka zase sprejemljiva, vse skupaj pa nezdružljive. Najboljša analogija so morda vizualni paradoksi – Wittgensteinova raca-zajec ali Neckerjeva kocka. Roke nisem dvignil, a lahko bi jo, in če bi jo, bi bilo drugačni predhodni pogoji, iz katerih je sledilo, da je nisem. Jasno! Zdaj pa zamenjajmo »perspektivo«. Roke nisem dvignil, a če bi jo, bi bil sposoben neverjetnih reči – spreminjanja predhodnih pogojev, iz katerih je neogibno sledilo, da je ne bom. Tudi to drži. Poslušalstvo bi sprejelo oboje, odvisno do tega, kako v dialektiki razprave usmerjamo »pogled«. Noben paradoks pa nima dobrih in dokončnih rešitev, drugače ne bi bil paradoks. V primeru deterministične svobode ne moremo enostavno reči, tako kot v primeru brivca, ki brije vse in samo tiste, ki sebe ne brijejo: takega brivca pač *ni*. Trditev, da svobode ni, je sama spet neverjetna.

V velikih filozofskih problemih je običajno nekaj paradoksalnega – (navidezna) nesprejemljivost (navidez) sprejemljivega. Zato v filozofiji ni odločilnih argumentov, kar se je izkazalo tudi v razpravi o argumentu iz posledic. Toda zato nobenega filozofskega stališča ne moreš enostavno odpisati. Van Inwagen v spominsko obarvanem zapisu (van Inwagen, 2004b) poroča, da so mu prvo objavo argumenta iz posledic večkrat zavrnili, saj je bilo tedaj splošno sprejeto, da je sklep – inkompatibilizem – očitno neresničen. Davidsonu, ki je bil v 70-ih letih 20. stoletja seveda velika avtoriteta, se sploh ni zdelo vredno ukvarjati z argumenti za nezdružljivost svobode in vzročne determiniranosti, saj so že Hobbes, Locke, Hume in mnoštvo drugih naredili vse, kar je bilo mogoče ali sploh potrebno. Težko bi se bolj motil.

»Modal Catapult« and the Argument for Incompatibility

Peter van Inwagen's modal argument for incompatibility of free will and determinism is analyzed. The argument is based on the transfer of powerlessness – no choice about *p*, no choice about *p* implies *q*, so no choice about *q*. Standard counterexamples based on inability to influence indeterministic events are first mentioned, but the main focus is on the counterexample presented by Johnson and McKay which led van Inwagen to change his definition of (in)ability to act otherwise. The danger is that this definition by itself implies incompatibilism which is dialectically improper (useless in an argument for incompatibilism). Lewis presents an objection to the first, non-modal version of the argument, so both versions are compared with respect to transfer principles for practical modalities. Lewis acknowledges that a Beta like principle leads a compatibilist to accept ability to break laws, but this ability taken in weak sense is acceptable. Begging the question is one of the main issues in discussions of the argument. One of the premises of the modal argument is really equivalent to the conclusion, but the argument does not thereby beg the question. Van Inwagen's conclusion is, at least in principle, open to scientific refutation. In the unlikely event that causal determinism were true, we should, according to him, become compatibilists. I argue that this is not so different from Lewis (a compatibilist but not determinist), but less consistent. Nevertheless the argument indicates some paradoxical (in the sense of visual paradoxes) consequences of determinism.

Keywords: incompatibility of free will and determinism, modal argument, principle Beta, David Lewis, *petitio principii*.

Literatura

Campbell, J. K. (2005). »Compatibilist Alternatives«. *Canadian Journal of Philosophy* 35, str.387-406.

Carlson, E. (2000). »Incompatibilism and the Transfer of Power Necessity«. *Nous* 34, str. 277-290.

Chellas, B. (1980). *Modal Logic: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dennett, D. C. (2003). *Freedom Evolves*. London: Allen Lane, Penguin Press.

Finch, A. in Warfield, T. (1998). »The Mind Argument and Libertarianism«. *Mind* 107, str. 515-527.

Fischer, J. M. (1994). *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Basil Blackwell.

Fischer, J. in Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flint, T. (1987). »Compatibilism and the Argument from Unavoidability«. *Journal of Philosophy* 84, str. 423-440.

Ginet, C. (1966). »Might We Have No Choice?« V Lehrer, K. (ur.), *Freedom and Determinism*. New York: Random House, str. 87-104.

Ginet C. (1980). »The conditional Analysis of Freedom«. V van Inwagen, P. (ur.), *Time and Cause*, Dordrecht: Reidel, str. 171-186.

Hill, C. S. (1992). »Van Inwagen on the Consequence Argument«. *Analysis* 52, str. 49-55.

Huemer, M. (2000). »Van Inwagen's Consequence Argument«. *The Philosophical Review* 109, str. 525-544.

Kapitan, T. (1996). »Modal Principles in the Metaphysics of Free Will«. *Philosophical Perspectives* 10, str. 419-445.

Kapitan, T. (2002). »A Master Argument for Incompatibilism?«. V Kane, R. (ur.), *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, str. 127-157.

Kenny, A. (1973). *Will, Freedom, and Power*. Oxford: Basil Blackwell.

Lamb, J. (1977). »On a Proof of Incompatibilism«. *The Philosophical Review* 86, str. 20-35.

Lewis, D. (1986). »Are We Free to Break the Laws?« V Lewis, D., *Philosophical Papers II*, New York in Oxford: Oxford University Press, str. 291-298. Članek je bil izvorno objavljen v reviji *Theoria* 47 (1981), str. 113–121.

Lewis, D. (2000). »Evil for Freedom's Sake?« V Lewis, D., *Papers in ethics and social philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 101-127.

McKay, T.; Johnson, D. (1996). »A Reconsideration of an Argument Against Compatibilism«. *Philosophical Topics* 24, str. 113–122.

McKenna, M. (2004). »Compatibilism«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/>.

O'Connor, T. (1993). »The Transfer of Necessity«. *Nous* 27, str. 204-218.

Pereboom, D. (2007). »Determinism al dente.« V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji*. Maribor: Aristej.

Perry, J. (2004). »Compatibilist options«. V Campbell, O'Rourke, Shier (ur.), *Freedom and Determinism*. Cambridge MA: MIT Press, str. 231-254.

Pike, N. (1965). »Divine Omniscience and Voluntary Action«. *The Philosophical Review* 74, str. 27-46.

Sainsbury, R. M. (1995). *Paradoxes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schiffer, S. (2004). »Skepticism and the vagaries of justified belief«. *Philosophical Studies* 119, str. 161-184.

Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*, Beograd: IICSSO Srbije.

Slote, M. (1982). »Selective Necessity and the Free-Will Problem«. *The Journal of Philosophy* 79, str. 5-24.

Sylvan, R. (1994). »Freedom Without Determinism: Decent Logics of Relevance and Necessity Applied to Problems of Free Will«. *Acta Analytica* 9, str. 7-32.

Šuster, D. (2004). »Incompatibilism and the Logic of Transfer«. *Acta Analytica* 19, str. 45-54.

Šuster, D. (ur.) (2007). *O svobodni volji*. Maribor: Aristej.

van Inwagen, P. (1975). »The Incompatibility of Free Will and Determinism«. *Philosophical Studies* 27, str. 185-199. Slov. prevod »Nezdružljivost svobodne volje in determinizma«. V Šuster, D. (ur.) (2007), str. 153-166.

van Inwagen, P. (1977). »Reply to Gallois.« *Philosophical Studies* 32, str. 107-111.

van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

van Inwagen, P. (1989). »When is the Will Free?«. *Philosophical Perspectives* 3, str. 399-422.

van Inwagen, P. (1992). »Reply to Christopher Hill's Van Inwagen on the Consequence Argument«. *Analysis* 52, str. 56-61.

van Inwagen, P. (2000). »Free will remains a mystery«. *Philosophical Perspectives* 14, str. 1-19.

van Inwagen, P. (2004a). »Freedom to Break the Laws«. *Midwest Studies in Philosophy* 28, str. 334-350.

van Inwagen, P. (2004b). »Van Inwagen on Free Will«. V Campbell, O'Rourke, Shier (ur.), *Freedom and Determinism*. Cambridge MA: MIT Press, 213-230.

Vihvelin, K. (1988). »The Modal Argument for Incompatibilism«. *Philosophical Studies* 53, str. 227-244.

Vihvelin, K. (2004). »Free Will Demystified: A Dispositional Account«. *Philosophical Topics* 32, str. 427-450.

Widerker, D. (1987). »On an Argument for Incompatibilism«. *Analysis* 37, str. 37-41.

Wiggins, D. (1973). »Towards a Reasonable Libertarianism«. V Honderich, T. (ur.), *Essays on Freedom of Action.* London: Routledge & Kegan Paul, str. 31-61.

Peter van Inwagen
Prevedel Danilo Šuster

Modalni argument za inkompatibilizem*

3.1

Glavno vprašanje, okoli katerega se bije boj v sodobnih razpravah o svobodni volji, ni, kot bi pričakovali, ali *imamo* svobodno voljo. Vprašanje je, ali je svobodna volja združljiva z determinizmom. Zdi se mi, da sta svobodna volja in determinizem nezdružljiva, kar bom skušal dokazati v tem poglavju.

Razprave o tem vprašanju običajno niso na zelo visoki ravni. V večini primerov gre za dela kompatibilistov, ki inkompatibilistom pripisujejo kakšno prav otročjo napako (zamenjava »deskriptivnih« in »preskriptivnih« zakonov; nerazlikovanje med vzročno nujnostjo in prisilo; izenačevanje svobode in gole naključnosti). Donald Davidson sodi v to tradicijo, ko piše:

> Ne bom se neposredno ukvarjal z [argumenti za nezdružljivost svobode in vzročne determiniranosti], saj ne poznam nobenega, ki bi bil kaj več kot zgolj navidez prepričljiv. Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson in mnoštvo drugih so opravili vse, kar je bilo mogoče ali naj bi bilo sploh kadarkoli potrebno za odstranitev zmede, zaradi katere bi se lahko zdelo, da je determinizem v nasprotju s svobodo.[1]

V tej knjigi ni moj namen, da bi zagovarjal predhodne avtorje pred obtožbami za napake v argumentaciji. Moji lastni argumenti bodo jasni in vsaka zmota, ki jo zagrešijo, bi zato morala biti takoj vidna. (Dvomim pa, da so kogarkoli res zavedle zmote, za katere so ponavadi obtoženi inkompatibilisti; če je kdo zares dosegel takšno raven filozofske nesposobnosti, vsaj zase lahko rečem, da mi tega ni mogoče očitati). Ločnica med zagovarjanjem določenega stališča in pripisovanjem napak v sklepanju nasprotnemu stališču je morda v teoriji jasna, toda v praksi je pogosto zamegljena. Pozitivni argumenti za združljivost svobode in determinizma so zapredeni v obtoževanje nasprotnikov za napake in zmedo. Kolikor lahko te argumente razmotamo iz diagnoziranj bolezni, ki jih meni

* Prevedeno po Peter van Inwagen (1983). »Three Arguments for Incompatibilism.« V van Inwagen, P., *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, str. 55-56, in str. 93-105.

[1] »Freedom to Act«, v Ted Honderich, ur., *Essays on Freedom of Action*, (London: 1973), str. 139.

ni mogoče pripisati, če ta zla sploh obstajajo, se bom z njimi ukvarjal v četrtem poglavju.[2]

3.2

V prvem poglavju sem navedel naslednji enostaven argument za inkompatibilizem, Argument iz posledic:

> Če je determinizem resničen, tedaj so naša dejanja posledice zakonov narave in dogodkov v daljni preteklosti. Toda to, kar se je pripetilo, preden smo se rodili, ni odvisno od nas [*it is not up to us*] in zakoni narave prav tako niso odvisni od nas. Torej so tudi posledice teh stvari (vključno z našimi sedanjimi dejanji) od nas neodvisne.

To je, vsaj tako mislim, *dober* argument. Priznam pa, da je začrtan le v glavnih potezah. V tem poglavju ga bom skušal dopolniti na tri različne načine. (Naslov poglavja je »Trije argumenti za inkompatibilizem«, toda načelo individuiranja argumentov je precej nejasno, poglavje bi lahko imelo tudi naslov »Argument za inkompatibilizem – na tri načine«). Ti trije argumenti ali različice enega samega argumenta ali karkoli že so, naj bi se med seboj podpirali. Čeprav imajo v bistvu vsi isto poanto, se vendarle po strukturi in uporabljenih pojmih med seboj razlikujejo. Razlike med njimi bom uporabil na naslednji način. Če ima kdorkoli kakšne nejasne zadržke zaradi enega od argumentov – recimo zato, ker ni izražen v ničemer, kar bi bilo podobno običajnemu jeziku ali ker je njegova logična struktura precej zapletena in se lahko zazdi, da prikriva neko logično zmešnjavo, potem bo, vsaj tako *upam*, odkril, da se zadržki ne bodo pojavili, ko presoja enega od obeh drugih ali oba druga argumenta. Mislim, da se bo s tem pokazalo, da je vzrok za njegov občutek nelagodja neka *posebnost v načinu predstavitve značilnosti*, ki so skupne vsem trem argumentom in ne temelji na teh skupnih značilnostih samih. Zadnje možnosti seveda ne moremo logično izključiti: vzrok za občutek nelagodja, ki ga sproža eden od argumentov, je lahko še vedno prisoten, vendar pa ne deluje, ko razsojamo o drugem argumen tu, kajti ta vzrok, ki bi lahko bil ali pa tudi ne prava napaka v argumentih, je zdaj zakrit z znaãilnostmi drugega argumenta.

…

Op. Prev. Prvi argument v izvorni razliãici nastopa v van Inwagen, P. »Nezdružljivost svobodne volje in determinizma« v Šuster, D. ur. (2007). O svobodni volji. Od Leibniza do Libeta, Maribor: Aristej.

[2] Poznam samo eno zmoto, za katero obtožujejo inkompatibiliste, ki ni otročja. V delu *Will, Freedom and Power* (Oxford: 1976), str. 155-156, Anthony Kenny obtožuje inkompatibiliste, da uporabljajo naslednje pravilo sklepanja, ki je zanj neveljavno: »Ne morem storiti tega in tega. Storiti tako in tako je, v tem primeru, storiti to in to. *Torej*, ne morem storiti tako in tako«. (Inkompatibilist po Kennyju postavi »kršiti zakon narave« namesto »storiti to in to« in izraz, ki označuje neko neizvršeno dejanje, namesto »storiti tako in tako«). Naj bo ta oblika sklepanja veljavna ali ne – mislim, da Kenny ne predstavi nobenega jasnega protiprimera –, ni videti, da bi bil katerikoli od argumentov v tem poglavju od nje odvisen, čeprav so moji argumenti odvisni od naše nesposobnosti, da bi naredili za neresnično katerokoli propozicijo, ki je zakon narave.

Van Inwagen v Prvem argumentu takole definira determinizem:

»Izraz bo označeval konjunkcijo naslednjih dveh tez:

> Za vsak trenutek časa obstaja propozicija, ki izraža stanje sveta v tem trenutku.
> Če sta *p* in *q* propoziciji, ki izražata stanji sveta v določenih trenutkih, tedaj iz konjunkcije *p* in zakonov narave sledi *q*.

Zdi se mi, da ta definicija zajame vsaj eno od tez, ki jo imenujemo 'determinizem'. Determinizem je, intuitivno, teza, da glede na preteklost in zakone narave obstaja samo ena prihodnost. Iz te definicije to zanesljivo sledi. Posledica te definicije je tudi, da prihodnost določa edinstveno preteklost. To pa me ne skrbi. Edine *fizikalne* teorije, za katere vemo, da so deterministične 'iz preteklosti v prihodnost' (klasična mehanika dveh delcev in določene, tej matematično podobne teorije) so takšne, da so deterministične tudi 'iz prihodnosti v preteklost'. Obstajajo 'teorije' v določenem širokem smislu te besede, ki so deterministične samo 'v eni smeri' – recimo 'teorije', ki opisujejo obnašanje določenih Turingovih strojev. Ampak bil bi vsaj blago presenečen, če bi katerakoli plavzibina *fizikalna* teorija imela to značilnost. Če koga to zares moti, lahko po potrebi doda v definicijo determinizma besedici 'kasneje kot'. Ta dodatek ne bo vplival na mojo uporabo te definicije« (Van Inwagen, 1983: 65).

...

3.10

Tretji argument je modalni; v njem nastopa modalni operator, operator, ki ga damo pred stavke, ki imajo (ali izražajo propozicije, ki imajo) resničnostne vrednosti in z operatorjem tvorijo stavke, ki imajo resničnostne vrednosti. Pri tem pa resničnostna vrednost stavka, ki smo ga tvorili na tak način, ni vedno funkcija resničnostne vrednosti izhodiščnega stavka, ki smo mu dodali operator. Ta operator je '*N*'. Za vsak stavek *p* lahko tisto, kar dobimo, ko stavku *p* damo predpono '*N*', obravnavamo, kot da bi ob bok stavku *p* postavili »in nihče nima ali nikdar ni imel nobene izbire glede tega, da«. Tako je

> *N* Vsi ljudje so smrtni.

okrajšava za

> Vsi ljudje so smrtni in nihče nima ali nikdar ni imel nobene izbire glede tega, da so vsi ljudje smrtni.

'*N*' je zelo zanimiv operator in naloga izgradnje plavzibilne in popolne logike za '*N*' bi bila zelo zanimiva. Še bolj zanimivo bi bilo, če bi slovar te logike vključeval običajne »aletične« modalne operatorje. A za naše namene ni potrebno, da dejansko zgradimo takšno logiko.[3] Menim, da bi naslednji sklepanji morali biti veljavni pravili te logike:

(α) $\Box p \vdash Np$

(ß) $Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq$

Noben pravilno oblikovani izraz, ki vsebuje '*N*', ni logično resničen, razen tistih, ki so izpeljivi po teh dveh pravilih iz prazne množice premis. Operator '$\Box$' v pravilu (α) predstavlja »logično nujnost v širšem smislu«.

Tretji argument bo imel naslednjo logično zgradbo: iz logične posledice determinizma (ta je opredeljen tako kot v Prvem argumentu) bomo izpeljali, da nihče nikdar ni imel o ničemer nobene izbire.

V Tretjem argumentu bomo spet uporabljali simbola 'P_0' in '*L*', ki sta nastopala v predstavitvi Prvega argumenta. Ta simbola pa bosta imela rahlo drugačen pomen. V Prvem argumentu sta bila 'P_0' in '*L*' imeni določenih propozicij ['P_0' označuje propozicijo, ki izraža stanje sveta v trenutku T_0, in '*L*' označuje propozicijo, v kateri so konjunktivno združeni vsi zakoni narave (prim. van Inwagen, 1983: 70) – op. prev.]. V Tretjem argumentu ju bomo uporabljali kot okrajšavi za stavka, ki izražata ti propoziciji. V tej rabi imata 'P_0' in '*L*' slovnične značilnosti stavkov in ne terminov. V rabi Prvega argumenta je bil stavek 'P_0 je resnično' slovnično pravilno oblikovan, '$P_0 \rightarrow L$' pa ne (iz enakega razloga, kot je gramatikalno nedopusten izraz 'Quine → Davidson'). V sedanji rabi pa je '$P_0 \rightarrow L$' slovnično pravilno, izraz 'P_0 je resnično' pa ne (iz enakega razloga, kot je gramatikalno nedopusten izraz 'Vsi ljudje so smrtni je resnično').

Še enkrat bomo uporabili črko '*P*'. Gre za shematsko črko, namesto katere lahko postavimo poljuben stavek, če le izraža resnično propozicijo, recimo »Quina bega kvantificirana modalna logika« ali »Pariz je glavno mesto Francije«.

Če je determinizem resničen, potem sledi, da je resnično:

(1) $\Box [(P_0 \wedge L) \rightarrow P)]$

Iz (1) lahko po elementarni modalni in stavčni logiki izpeljemo

(2) $\Box [P_0 \rightarrow (L \rightarrow P)]$

[3] Predlagal bom sicer semantiko za '*N*', a le za ponazoritev poante, da bo vsaka zanimiva semantika za ta operator sporna.

Ko uporabimo pravilo (α) na (2), dobimo

(3) $N\,[P_0 \rightarrow (L \rightarrow P)]$

Zdaj uvedemo premiso:

(4) $N\,P_0$

Iz (3) in (4) po pravilu (ß) sledi:

(5) $N\,(L \rightarrow P)$

Uvedemo še drugo premiso:

(6) $N\,L$

Potem iz (5) in (6) po pravilu (ß) sledi:

(7) $N\,P$

Ta izpeljava kaže, da če je determinizem resničen, tedaj nihče nikdar ni imel nobene izbire glede ničesar, saj lahko vsak stavek, ki izraža poljubno resnico, nadomesti '*P*'. Vzemimo, denimo, vprašanje, ali je imel kdorkoli kakšno izbiro glede tega, ali bodo Richardu Nixonu oprostili kakršnokoli žalitev, ki jo je morda zagrešil kot predsednik. Po tem, če je determinizem resničen,

> $\Box$ [$(P_0 \wedge L) \rightarrow$ (Richardu Nixonu oprostijo poljubno žalitev, ki jo je morda zagrešil kot predsednik)]

> Če sta potemtakem pravili (α) in (ß) veljavni in če velja $N\,L$ ter $N\,P_0$, potem imamo:

> Nihče ni nikdar imel nobene izbire glede tega, ali Richardu Nixonu oprostijo poljubno žalitev, ki jo je morda zagrešil kot predsednik.

Večina bi nas zavrnila tak sklep kot neresničen, vsaj tako domnevam. Večina nas misli, da je Gerald Ford imel izbiro glede tega, ali Nixonu oprostijo. (Celo če kdo meni, da je Fordova dejanja povsem nadzirala neka tajna združba, še vedno misli, da je *nekdo* imel izbiro glede tega, ali Nixonu oprostijo). Ampak zgornja izpeljava (Tretji argument) kaže, da moramo, če želimo zavrniti sklep, zavrniti eno od naslednjih petih propozicij:

Determinizem je resničen;
$N\ P_0$;
$N\ L$;
Pravilo (α) je veljavno;
Pravilo (ß) je veljavno.

Moja izbira je seveda zavrnitev determinizma. A oglejmo si alternative.

Ne uvidim, kako bi lahko kdorkoli zavrnil *'N* P_0' ali *'N L*'. Moji razlogi so v bistvu tisti, s katerimi sem podpiral premisi *MAA* in *MAB* v Drugem argumentu ter premisi (5) in (6) v Prvem argumentu. Propozicija, da P_0, je propozicija o daljni preteklosti. Če želimo, lahko postuliramo, da gre za propozicijo o razporeditvi in gibalnih količinah atomov in drugih delcev v začetnih, predzvezdnih meglicah. Zato zanesljivo nihče nima nobene izbire glede P_0. Propozicija, da *L*, je propozicija, ki »zabeleži« zakone narave. Če je zakon narave, da se kotna gibalna količina ohranja, potem nihče nima nobene izbire glede tega, ali se kotna gibalna količina ohranja. Bolj splošno, ker je zakon narave, da *L*, nihče nima nobene izbire glede *L*.

Ne uvidim, kako bi lahko kdorkoli zavrnil pravilo (α). Če je (α) neveljavno, potem bi lahko kdo imel izbiro glede tega, kar je nujno resnično. Komaj kdo, izvzemši Descartesa, je bil pripravljen priznati kaj takega celo Bogu. Nihče, kolikor je meni znano, ni nikdar predlagal, da bi človeška bitja lahko imela izbiro glede tega, kar je nujno resnično. (Mislim, da »konvencionalistične« teorije modalnosti v resnici ne *implicirajo* teze, da imajo človeška bitja izbiro glede tega, kar je nujno resnično; vsaj ne v smislu, ki je relevanten za naše trenutne namene).

Obravnavati moramo le še pravilo (ß). Veljavnost (ß) je, mislim, izmed premis Tretjega argumenta premisa, ki jo je najtežje obraniti. Kako bi jo lahko branili? Kako, na sploh, pokažemo, da je pravilo sklepanja veljavno? Zdi se, da obstajata dva načina.

Najprej bi lahko uporabili metode formalne semantike. V našem primeru, ko je '*N*' modalni operator, bi se zdele obetajoče metode semantike *možnih svetov*. Tu je skica, kako bi lahko uporabili te metode na (ß).[4] Najprej določimo neko množico možnih svetov *W* in rečemo, da je *Np* resnično samo v primeru, ko je *p* resničen v vseh teh svetovih. To bi bila semantična definicija '*N*'. Bila bi definicija takšne vrste, kot je tista, ki jo podamo, ko rečemo, da je propozicija fizikalno nujna, če je resnična v vseh svetovih, v katerih veljajo zakoni narave, ali ko rečemo, da je propozicija moralno obvezujoča, če je resnična v vseh moralno dopustnih svetovih. Na primer, rekli bi lahko, da je *Np* resnično, če je *p* resnično v dejanskem svetu in v vseh nedejanskih svetovih, o katerih dejanskosti človeška bitja imajo ali so nekoč imela izbiro. Zanimivo je, da vprašanje, kateri svetovi sodijo v *W*, nima nobenega *formalnega* pomena. Če sprejmemo katerokoli definicijo *Np* oblike »*Np* je resnično, če in samo če je *p* resnično v vseh svetovih, takih, da ...«, kjer v manjkajočem pogoju (...) ni omenjen *p*,

[4] V preostanku tega odstavka bom malo manj pazljiv glede rabe in omembe, kot sem običajno.

»izide« (ß) kot veljavno pravilo. (Očitno, če je *p* resničen v vsakem elementu *W* in če je $p \rightarrow q$ resnično v vsakem elementu *W*, potem je tudi *q* resničen v vsakem elementu *W*). Kljub svoji popolni trivialnosti ta rezultat ni brez svoje prepričevalne moči. Vendar pa je daleč od tega, da bi bil odločilen. Odvisen je od domneve, da obstaja *neka* množica svetov, takih, da lahko o njih plavzibilno mislimo, da *Np* zatrjuje, da je *p* resničen v vsakem elementu te množice. Ta domneva se mi zdi pravilna, nimam pa zanjo nobenega argumenta in oseba, ki se je odločila, da bo zavrnila (ß), bi lahko to domnevo zavrnila.

Drugič, lahko bi poskusili pokazati, da je pravilo sklepanja veljavno, tako da ga »zvedemo« na določena splošno sprejeta pravila sklepanja. Torej tako, da njegovo veljavnost izpeljemo iz domnev, da so ta splošno sprejeta pravila veljavna. A zdi se malo verjetno, da lahko s to metodo pokažemo, da je pravilo (ß) veljavno: ne morem si misliti nobenega splošno sprejetega sklepanja, ki bi se zdelo relevantno za (ß), še manj pa takega, iz katerega bi ga lahko izpeljali.

Obeti, da bi *pokazali*, da je (ß) veljavno, se tako zdijo slabi, čeprav morda nič slabši od obetov, da bi *pokazali* karkoli filozofsko zanimivega. Priznati moram, da ima moje prepričanje v (ß) samo dva vira, eden je nesporočljiv, drugi pa ni odločilen. Prvi je tisto, kar filozofi radi imenujejo »intuicija«: ko pazljivo motrim (ß), se mi zdi veljavno. A ne morem pričakovati, da bo kdorkoli impresioniran nad tem dejstvom. Intuicije so navsezadnje ljudi vodile to sprejetja raznih vrst norih propozicij in mnogih normalnih, a neresničnih (načelo neomejene združitve reči v eno celoto v teoriji množic in Galilejev zakon seštevanja hitrosti v fiziki sta dobra primera propozicij, ki sodijo v drugo kategorijo). Drugi vir pa je, da si ne morem zamisliti nobenih uprimerjanj (instanc) pravila (ß), ki imajo ali bi lahko imela resnične premise in neresničen sklep. Vzemimo, denimo, naslednji uprimerjanji (ß):

> Alenka ima astmo in nihče nima ali je kdajkoli imel kakršnokoli izbiro glede tega, ali ima Alenka astmo.
>
> Če ima Alenka astmo, potem ima včasih težave z dihanjem in nihče nima ali je kdajkoli imel kakršnokoli izbiro glede tega, ali, če ima Alenka astmo, tedaj ima včasih težave z dihanjem.
>
> *Torej,* Alenka ima včasih težave z dihanjem in nihče nima ali je kdajkoli imel kakršnokoli izbiro glede tega, ali ima Alenka včasih težave z dihanjem.
>
> Sonce bo eksplodiralo leta 3000 in nihče nima ali je kdajkoli imel kakršnokoli izbiro glede tega, ali bo Sonce eksplodiralo leta 3000.
>
> Če Sonce eksplodira leta 3000, tedaj se bo vse življenje na Zemlji končalo leta 3000 in nihče nima ali je kdajkoli imel kakršnokoli izbiro glede tega, ali se bo, če Sonce eksplodira leta 3000, tedaj vse življenje na Zemlji končalo leta 3000.

Torej, Vse življenje na Zemlji se bo končalo leta 3000 in nihče nima ali je kdajkoli imel kakršnokoli izbiro glede tega, ali se bo vse življenje na Zemlji končalo leta 3000.

Ta dva argumenta sta očitno veljavna. Enostavno ni načina, kako bi lahko stvari uredili na način, ki bi bil zadosten za resnico premis in neresnico sklepa. Vzemimo drugi argument. Zamislimo si lahko, da bi lahko nekaj storili, da bi preprečili eksplozijo Sonca. Potem bi morda sklep argumenta bil neresničen. Toda potem bi prva premisa bila prav tako neresnična! Morda bi lahko zgradili ogromen ščit, ki bi varoval Zemljo pred eksplozijo Sonca. Če bi to lahko storili, bi bil sklep neresničen. Ampak potem bi bila druga premisa prav tako neresnična. Morda bi lahko razpršili nek strup, ki bi uničil življenje na Zemlji že pred letom 3000, a v tem primeru bi bila neresnična tudi druga premisa. Ne morem se znebiti občutka, da bo bralec, ki resno poskuša zgraditi protiprimer sklepanju (ß), začel ceniti intuicijo, ki sem jo izrazil z besedami, »ko pazljivo motrim (ß), se mi zdi veljavno«, čeprav je morda ne bo delil z mano.[5]

Zanimivo je opozoriti, da se zdi, da pravilo (ß) nastopa v nedavnih razpravah o filozofskih in socialnih implikacijah sociobiologije in vprašanju, ali so določene zelo razširjene značilnosti človeškega socialnega obnašanja genetsko determinirane. Vzemimo, denimo, propozicijo (*P*), da so določena dela (ki sta jih oba spola fizično sposobna opravljati), ki v vsaki družbi pripadajo skoraj izključno ženskam. Denimo, da sociobiolog trdi, da obstaja določeno dejstvo ali množica dejstev (*F*) o evolucijski zgodovini naše vrste, ki pojasni, zakaj je *P* resnično. Kdorkoli to trdi, bo verjetno tarča kakšne kritike naslednje vrste:

> To, kar praviš, je, da je »vloga žensk« genetsko determinirana in da so zato vsi poskusi, da bi spremenili družbeno vlogo žensk, obsojeni na neuspeh zaradi biologije. Tak nazor pa je poguben. Ti sploh nisi znanstvenik, ampak ideolog in ideologija, s katero krošnjariš, iz tebe dela uporabno oporo obstoječemu sistemu.

Kdorkoli bi bil žrtev takšne kritike, bi se verjetno branil na način podoben temule:

[5] Thomas Mckay je predlagal zanimiv možni protiprimer sklepanju (ß). Običajno bi rekli, da če kdo vrže pošteno kocko v pošteni igri, potem nihče nima izbire glede izida meta. Večina pa nas misli, da večina kockarjev ima izbiro glede tega, ali se vdajajo svojemu grehu. Toda potem bi naslednje uprimerjanje (ß) lahko enostavno imelo resnične premise in neresničen sklep:

N Alfred vrže šestico.

N (Alfred vrže šestico → Alfred meče kocke).

Torej, *N* Alfred meče kocke.

(Druga premisa je resnična, ker je pogojnik, ki nastopa znotraj '*N*', nujno resničen). *Respondeo*: v strogem smislu Alfred ima izbiro glede tega, ali vrže šestico, vsaj če ima izbiro glede tega, ali sploh meče kocko. Lahko se izogne temu, da bi vrgel šestico tako, da se sploh izogne igranju. Tisto, glede česar nima izbire, je, ali, *glede na to, da meče kocko*, vrže šestico. Se pravi, da velja, če privzamemo, da tudi nihče drug nima glede tega nobene izbire in da Alfred vrže šestico: *N* (Alfred meče kocko → Alfred vrže šestico).

> Ni res. Čeprav sem prepričan, da *F* pojasni, zakaj je *P* resnično, ne trdim, da je *P* zaradi *F neogibno* resnično. Glede na *F* obstaja tendenca, da je *P* resničen, a tendencam se lahko upremo. Ne trdim, da je »biologija usoda.« Čisto mogoče je, da imamo izbiro glede tega, ali se bomo obnašali v skladu s tendenco, s katero nas je obdarila naša biološka dediščina.

Ne zanima me toliko, kdo ima prav v razpravah te oblike – navsezadnje je to lahko odvisno od tega, kaj postavimo za '*F*' in '*P*' –, kot me zanima logika, ki je v ozadju razprave. Prepričan sem, da je logični skelet razprave nekaj takega kot:

KRITIK

> Iz tvojega stališča sledi, da so premise naslednjega veljavnega argumenta resnične:
>
> *N F* nastopi
>
> *N* (*F* nastopi → *P* je resnično)
>
> *Torej*, *N P* je resnično.

SOCIOBIOLOG

> Prva premisa je zanesljivo resnična, ampak druga *ne* sledi iz stališča, ki ga zastopam in je zelo verjetno lahko neresnična.

Sociobiologu verjetno nikdar ne bi padlo na pamet, da bi zanikal, da sklep argumenta, ki se mu pripisuje, dejansko sledi iz premis navedenega argumenta. In če bi to zanikal, potem bi ga kritik z vso pravico obtožil sofistke, saj če privzamemo, da nihče nima izbire glede tega, da če je naša zgodovina takšna in takšna, tedaj ravnamo tako in tako, in če prav tako privzamemo, da naša zgodovina *je* takšna in takšna in mi nimamo izbire glede tega, tedaj očitno sledi, da nihče nima izbire glede tega, ali ravnamo tako in tako. Iz tega seveda še ne sledi, da je (ß) veljavno, saj bi se lahko primerilo, da je to uprimerjanje (ß) veljavno, druga uprimerjanja pa ne. Ampak mislim, da kdorkoli bi rekel, da je argument, ki ga je formuliral kritik, veljaven, pravilo (ß) pa ni veljavno, bi s tem izrekel nekaj, kar se očitno ne zdi plavzibilno. Veljavnost (ß) se v vsej svoji splošnosti zanesljivo zdi del splošnega ozadja sociobiološke razprave, ki sem si jo zamislil. (Čeprav gre za zamišljeno razpravo, je njena logična zgradba značilna za razprave o biološkem determinizmu). Se pravi, zdi se, da načelo (ß) sprejemata, in to z vso pravico, obe strani v razpravi. Razprava se zdi enostavno o tem, glede *česa*, glede na sociobiologijo, sploh imamo kakšno izbiro in ne o vprašanjih glede veljavnosti sklepanj, v katerih nastopa »imeti izbiro glede«. Tisti, ki sprejemajo, ali so vsaj obtoženi, da sprejemajo »specialne determinizme«, se pravi teorije, ki pravijo ali jih včasih vsaj tolmačijo, kot da pravijo, da je nek pomemben aspekt človeškega obnašanja določen s tem ali onim

dejavnikom izven našega nadzora, se pogosto zapletejo v razprave o svobodi volje. Sociobiolog je moj primer takšne osebe, pač glede na trenutek mojega pisanja, ampak razprava o »biologija je usoda« ni edina te vrste. Če bi pisal pred nekaj leti, bi moral zgraditi primer, v katerem nastopa kak freudovec ali marksist, ampak poanta mojega primera bi bila enaka. Kdorkoli zanika veljavnost (ß), se mora, vsaj tako se mi zdi, odzvati na takšne razprave na enega od dveh načinov. Imeti jih mora za psevdorazprave, ki nastanejo zgolj zato, ker obe strani v razpravi napačno privzemata (ß), ali pa mora priznati, da razprava navsezadnje sploh ni o (ß). V prvem primeru bi moral sociobiologu priporočiti, da kritiku odgovori na naslednji način:

> Priznam, da je *F* dejstvo o zgodovini naše vrste in da gre za nekaj, glede česar nimamo nobene izbire. Priznam, da *če* je *F* dejstvo o zgodovini dane vrste, tedaj v družbah, zgrajenih iz pripadnikov te vrste, določena dela pripadajo skoraj izključno ženskam in da nihče nima glede *tega* nobene izbire. Ampak še vedno *imamo* izbiro glede tega, ali v naši družbi te zaposlitve pripadajo skoraj izključno ženskam.

Ne morem si zamisliti, da bi kdorkoli to lahko resno trdil. V drugem primeru pa nam je sociobiolog dolžan pojasnilo teh razprav, ki kaže, kako je lahko navidezno obojestransko sprejetje (ß) zgolj navidezno.

Poanto razprave lahko povzamem v vprašanju: zakaj ni nihče od udeležencev v razpravah o biološkem determinizmu kompatibilist? Morda je odgovor v tem, da je za udeležence v teh razpravah ideja biološkega determinizma mnogo bolj resna, kot pa je običajno za filozofe ideja »univerzalnega« ali »laplacovskega« determinizma in da je kompatibilizem glede na dano vrsto determinizma možen zgolj za tiste, ki tega determinizma ne jemljejo zelo resno.[6]

---

[6] Obstaja argument za fatalizem, ki je analogen predstavljenemu argumentu za genetski determinizem. Argument za fatalizem, ki smo ga obravnavali v prejšnjem poglavju te knjige, lahko predstavimo na način, v katerem eksplicitno nastopa načelo (ß). Naj bo *S* (resnična) propozicija, da se bom jutri obril in naj bo *t* nek trenutek v daljni preteklosti. S pomočjo pravila (ß) fatalist dokazuje:

N S je bilo resnično v *t*.
N (*S* je bilo resnično v *t* → jutri se bom obril)
Torej, *N* jutri se bom obril.

V prejšnjem poglavju (2.5) sem dokazoval, da prva premisa tega argumenta nima nobenega pomena ali pa da je, glede na določene predpostavke o tem, kaj bi lahko pomenila, dvomljiva. (Očitno nobena od teh možnosti ni na voljo v zvezi z argumenti tega poglavja. Propozicija, da P_0, dejansko *je* o preteklosti in torej o tem, kar je zunaj našega nadzora. Za propozicijo, da je *S* bilo resnično v *t*, pa se samo po nekem jezikovnem triku zdi, kot da bi bila o preteklosti. Zato je problem fatalizma problem, ki ga lahko razrešimo s pazljivo obravnavo jezika o času in resnici, problem svobodne volje in determinizma pa je globok, težko rešljiv in tak, da te spravlja ob pamet). To je teza, o kateri bi lahko imel s fatalistom resno filozofsko razpravo. A denimo, da bi, namesto da bi to rekel, jaz enostavno zanikal, da je zgornje uprimerjanje načela (ß) veljavno. Potem, mislim, bi me fatalist z vso pravico lahko obtožil, da odklanjam resno razpravo in s takšno obtožbo bi se strinjal tudi vsak antifatalist, ki bi zares želel priti do dna uganki fatalizma.

Zgoraj sem omenil, da si ne morem zamisliti nobenega uprimejanja (ß), ki bi imelo ali bi lahko imelo resnične premise in neresničen sklep. S tem sem seveda menil, da si ne morem zamisliti uprimerjanja (ß), ki bi imelo resnične premise in neresničen sklep neodvisno od vprašanja, ali je svobodna volja združljiva z determinizmom. Če je svobodna volja združljiva z determinizmom, in če je determinizem resničen, tedaj ima, domnevno, vsaj eno od naslednjih dveh uprimerjanj (ß) resnične premise in neresničen sklep.

N (P_0 → (L → Nixonu oprostijo))
N P_0
Torej, N (*L* → Nixonu oprostijo).

N (*L* → Nixonu oprostijo)
N L
Torej, N Nixonu oprostijo.

A bilo bi lepo videti protiprimer (ß), ki ne bi predpostavljal združljivosti svobodne volje in determinizma. Navsezadnje, primeri, s katerimi sem podprl veljavnost (ß), niso predpostavljali *nezdružljivosti* svobodne volje in determinizma. Mislil bi si, da če so *kakršnikoli* protiprimeri (ß), potem bi vsaj nekateri od njih bili takšni, da bi šteli kot protiprimeri neodvisno od vprašanja, ali sta svobodna volja in determinizem združljiva.

Morda je težko verjeti, a skoraj zagotovo obstajajo filozofi, ki bi rekli, da dejstvo, da iz determinizma in kompatibilizma sledi, da obstajajo protiprimeri k (ß), kaže, da moja raba (ß) v argumentu za inkompatibilizem predpostvalja, kar bi šele moral dokazati. Ampak če bi bila ta obtožba upravičena, potem je težko videti, kako se lahko katerikoli argument izogne temu, da ne bi že predpostavljal, kar šele mora dokazati. Če kdo predstavi argument za neko propozicijo in če je ta propozicija neresnična, potem mora biti *nek* korak v argumentu napačen (uporabo neresnične premise štejem kot »napačen korak«). In o nekem določenem koraku v argumentu smo lahko prepričani, da če je katerikoli korak napačen, potem je to *ta* korak. A iz tega še težko sledi, da s tem, ko uporabimo ta korak, že predpostavljamo, kar bi šele morali dokazati. Lahko da predpostavljamo, kar bi šele moral dokazati, karkoli že to natanko pomeni, toda to, da predpostavljamo, kar bi šele morali dokazati, ni avtomatsko posledica golega obstoja »najšibkejšega člena« v verigi sklepanja.

Vprašanja o tem, kaj pomeni predpostavljati to, kar bi šele morali dokazati, in kdo nosi breme dokaza, so zelo težavna. Oglejmo si jih iz drugačne perspektive. Denimo, da bi kompatibilist rekel nekaj takega: »Tretji argument je odvisen od veljavnosti (ß). A to pravilo je neveljavno. To dokazujem na naslednji način:

Kompatibilizem je resničen,
torej, (ß) je neveljavno.

Sam priznavaš, da sklep tega argumenta sledi iz njegove premise«. (To zares priznam). »Morda ne sprejemaš premise tega argumenta, a to je *tvoj* problem, kajti ta premisa je *resnična*. Še več. Težko ugovarjaš temu mojemu kratkemu argumentu rekoč, da že predpostavlja, kar bi šele morali dokazati. V tem pogledu ni nič slabši od tvojega argumenta, ki je v bistvu naslednji:

(ß) je veljavno,
torej, kompatibilizem je neresničen.«

Kaj naj rečem na to? Mislim, da mi ne preostane drugega, kot da se skličem na intuicije mojih bralcev. Takole so, po moje, videti te stvari (in ali niso takšne tudi za vas?): pravilo (ß) se zdi očitno pravilno, kompatibilizem pa se ne zdi očitno pravilen. Če sta si dve načeli v nasprotju in se eno zdi očitno pravilno, drugo pa se ne zdi očitno pravilno, potem, če moramo izbirati, naj bi sprejeli tistega, ki se zdi očitno pravilno.

No, denimo, da kompatibilist reče, da se mu zdi kompatibilizem očitno pravilen. Domnevno ta trditev temelji na takojšnji in intuitivni zvezi s kompatibilizmom – on trdi, da *vidi*, da je resničen, prav tako kot jaz trdim, da vidim, da je (ß) veljavno – ali pa temelji na nekem argumentu za kompatibilizem. Oglejmo si najprej primer filozofa, ki trdi, da intuitivno uvideva resnico kompatibilizma. Argumenti, tako kot pojasnila, se morajo nekje končati. Če morda obstaja kak tak filozof, potem on in jaz tvoriva avtentičen primer konflikta temeljnih intuicij. A moram reči, da je zame trditev, ki sem si jo zamislil, neverjetna. Kompatibilizem se mi zdi tista vrsta stvari, v katero bi lahko bili prepričani zgolj zaradi argumentov v njegovo podporo. Enostavno ne uvidim, kaj bi se lahko dogajalo v glavi tistega, ki bi trdil, da intuitivno pozna resnico kompatibilizma. Ne vem, kako bi se *občutilo* kaj takega.

Filozof, ki sprejema kompatibilizem zaradi *argumenta*, zame ni tako skrivnosten. A želel bom vedeti, kaj so premise njegovega argumenta. In o premisah bom postavil naslednje vprašanje: Ali so zares intuitivno bolj plavzibilne od (ß)? Zelo težko verjamem, da so kakšne propozicije, iz katerih sledi kompatibilizem, ki so bolj plavzibilne kot (ß). A kdo ve? Morda pa so. Kaj drugega lahko storimo, kot da preučimo primer za primerom? V razdelku 4.3 bomo primerjali (ß) s premisami priljubljenega argumenta za kompatibilizem, ki sem ga v prvem poglavju imenoval »Argument iz pogojne analize«.[7]

S tem je zaključena moja predstavitev Tretjega argumenta in moja obramba njegovih premis. Zdaj sem predstavil tri argumente za nezdružljivost svobodne volje in determinizma. Če kompatibilist želi zavrniti te argumente – in, seveda,

[7] V poglavju IV bomo obravnavali še dva druga argumenta za kompatibilizem, »Argument iz paradigmatskega primera« in »Argument iz revije *Mind*«. Premisi teh dveh argumentov ne bom primerjal z (ß). Izkazalo se bo, da so Argument iz paradigmatskega primera in dve različici Argumenta iz revije *Mind* pomanjkljivi na način, ki je veliko bolj resen, kot pa je sklicevanje na premise, ki so manj plavzibilne od (ß). V preostali različici Argumenta iz revije *Mind* – obstajajo tri različice – pa kot premisa nastopa veljavnost (ß).

nič ga ne sili, da to stori –, potem mora narediti tole: navesti bo moral neko množico propozicij, ki so intuitivno bolj plavzibilne od premis teh argumentov in pokazati, da iz teh propozicij sledi kompatibilizem. Ali pa bo moral iznajti argumente za neresnico nekaterih premis, ki nastopajo v tem poglavju, te argumente pa mora biti mogoče presojati in oceniti kot zdrave neodvisno od vprašanja, ali sta svobodna volja in determinizem združljiva.

Nekateri kompatibilisti, ko so soočeni z argumenti za nezdružljivost svobodne volje in determinizma, porečejo nekaj takega kot: »Tvoji argumenti enostavno kažejo, da ko ti uporabljaš fraze kot 'bi lahko ravnal drugače' ali 'ima izbiro glede', jim daješ pomen, ki se razlikuje od pomena, ki ga imajo v naših dejanskih razpravah o moralni odgovornosti«. Ta kritika je, *mutatis mutandis*, aplikabilna na vse tri argumente za inkompatibilizem. In moj odgovor je v bistvu enak v vsakem primeru. Ampak ta odgovor lahko predstavim na zelo zgoščen in učinkovit način v terminologiji Tretjega argumenta. Zatorej bom odgovoril samo na to obtožbo: »Ko uporabljaš frazo 'ima izbiro glede', ji daješ pomen, ki je precej različen od pomena v dejanskih razpravah o moralni odgovornosti«. Bralcu bom prepustil mehanično delo uporabe tega odgovora zahtevam Prvega in Drugega argumenta. Moj odgovor je enostavna reinterpretacija '*N*':

> $Np =_{df} p$ in v pomenu imeti izbiro, ki je relevanten za razprave o moralni odgovornosti, nihče nima ali ni nikdar imel nobene izbire glede p.

Če je sploh kaj na ugovoru, ki ga zdaj obravnavamo, tedaj je vsaj ena od naslednjih štirih propozicij,

$N P_0$,
$N L$,
Pravilo (α) je veljavno,
Pravilo (ß) je veljavno.

neresnična glede na to, da '*N*', ki nastopa v (α) in (ß), interpretiramo na zgoraj navedeni način. Ampak zdi se mi, da to ni res. Če pazljivo premotrimo vsak korak Tretjega argumenta, bomo, mislim, ugotovili, da noben korak ne postane dvomljiv v tem novem tolmačenju operatorja '*N*'. Sklep tega poglavja je torej, da če je determinizem resničen, tedaj nihče nima nobene izbire o ničemer, in to natanko v smislu *imeti izbiro*, ki je relevanten v razpravah o moralni odgovornosti.

David Lewis
Prevedel Danilo Šuster

Ali imamo svobodo kršitve zakonov narave?*

Zdi se, da ima mehki determinizem neverjetno posledico. Zdi se, da iz njega sledi, glede na določene sprejemljive dodatne premise, da smo včasih sposobni ravnati na tak način, da so prekršeni zakoni narave. Če pa ločimo krepko in šibko različico te neverjetne posledice, potem bomo, vsaj tako mislim, ugotovili, da je krepka različica tista, ki je neverjetna, šibka pa tista, ki je dejanska posledica.

Mehki determinizem je doktrina, da včasih lahko svobodno storimo tisto, za kar smo predeterminirani, da storimo; in da v takem primeru oseba lahko ravna drugače kljub temu, da pretekla zgodovina in zakoni narave determinirajo, da oseba ne bo ravnala drugače.

Kompatibilizem je doktrina, da je mehki determinizem lahko resničen. Kompatibilist lahko dvomi v mehki determinizem, ker na fizikalni osnovi dvomi, da smo kadarkoli predeterminirani, da ravnamo tako, kot ravnamo. Ali pa morda dvomi na osnovi psihoanalize, da kadarkoli ravnamo svobodno. Jaz sem kompatibilist, ne pa determinist, zato moram zavrniti nekatere ugovore mehkemu determinizmu, drugih pa ne. No, zavoljo argumenta se bom pretvarjal, da sprejemam mehki determinizem, in sicer neko posebno različico te doktrine.

Pravkar sem položil svojo roko na mizo. To je bilo, tako trdim, svobodno, toda predeterminirano dejanje. Sposoben sem bil ravnati drugače, denimo dvigniti roko. Toda obstaja resnična zgodovinska propozicija *H* o intrinzičnem stanju sveta daleč nazaj in obstaja resnična propozicija *L*, ki specificira zakone narave, ki vladajo našemu svetu, tako da *H* in *L* skupaj določata, kaj sem storil. Skupaj implicirata propozicijo, da sem položil roko na mizo. Skupaj sta v protislovju s propozicijo, da sem dvignil svojo roko. Pa vendar sem bil svoboden, sposoben sem bil dvigniti roko. Način, na katerega sem bil determiniran, da roke ne dvignem, ni bil tak, da bi štel kot nesposobnost drugačnega ravnanja.

Kaj bi se zgodilo, če bi dvignil svojo roko? Vsaj ena od treh reči bi bila resnična. Protislovja bi bila hkrati resnična; ali bi bila zgodovinska propozicija *H* neresnična; ali pa bi bila neresnična propozicija o zakonih narave *L*. Katera od teh? Tu potrebujemo nekaj dodatnih premis, vendar pa, ker sprejemam premise, ki jih potrebuje moj nasprotnik za zagovor svojega stališča, lahko nadaljujemo.

* Prevedeno po David Lewis (1986) »Are We Free to Break the Laws?«. V Lewis, D., *Philosophical Papers II*, New York in Oxford: Oxford University Press, str. 291–98. Članek je bil prvotno objavljen v reviji *Theoria* 47 (1981), str. 113–21.

Izmed treh alternativ lahko prvo takoj odpravimo; četudi bi dvignil roko, še vedno ne bi bilo resničnih protislovij. Tudi drugo lahko zanemarimo, kajti če bi dvignil svojo roko, bi intrinzično stanje sveta daleč nazaj v preteklosti ne bilo nič drugačno.[1]

Tako preostane le tretja alternativa. Če bi dvignil roko, bi propozicija o zakonih narave *L* ne bila resnična. To sledi po načelu logike protidejstvenih pogojnikov, ki je skoraj popolnoma nesporno ['>' je znak za protidejstveni pogojnik, op. prev.].[2]

$$A > (B \vee C \vee D), A > \neg B, A > \neg C \therefore A > D$$

Če *L* ne bi bil resničen, iz tega sledi, da bi bil kršen nek zakon narave, saj je *L* specifikacija zakonov. To ne pomeni, da bi karkoli bilo hkrati zakon in prekršeno – to je protislovje v izrazih, če je, kot domnevam, vsak pravi zakon vsaj neka absolutna pravilnost brez izjem (brez kršitev). Bolje, če *L* ne bi bil resničen, tedaj bi nekaj, kar dejansko je zakon in brez kršitev, bilo prekršeno in ne bi bilo zakon. V najboljšem primeru bi bilo skoraj-zakon.

Skratka, kot nekdo, ki se pretvarja, da je mehki determinist in sprejema ustrezne dodatne premise in načela logike protidejstvenikov, sem prisiljen sprejeti posledico, da če bi storil to, kar sem bil sposoben storiti – dvigniti svojo roko, potem bi bil prekršen nek zakon.

»To pomeni,« parafrazira moj nasprotnik, »da ti trdiš, da si sposoben kršiti prave zakone narave. In kako malo napora je potrebno za to! Kakšna čudovita moč! Ali lahko tudi zvijaš žlice z močjo misli?«

Distinguo. Parafraza mojega nasprotnika ni povsem pravilna. Zamenjal je šibko tezo, ki jo sprejemam, z močnejšo tezo, ki jo, skupaj z njim, zavračam. Krepka teza je res popolnoma neverjetna, ampak to ni nekaj, kar bi sledilo iz mehkega determinizma. Šibka teza je sporna, to priznam, toda mehki determinist ne bi smel imeti nič proti temu, da je njej zavezan. Tezi sta naslednji:

(Šibka teza) Sposoben sem storiti nekaj takšnega, da če bi to storil, bi bil kršen nek zakon.

(Krepka teza) Sposoben sem kršiti zakon.

Da bi uvideli razliko, si oglejmo – ne čudovito sposobnost kršitve zakonov [ability to break a law], pač pa zelo običajno sposobnost, da razbijem okno [ability to break a window]. Morda sem sposoben zalučati kamen v določeni smeri in morda bi, če bi to storil, kamen zadel določeno okno, okno pa bi se razbilo. Za začetnike: sposoben sem storiti nekaj takšnega, da če bi to storil, bi bilo okno razbito. A rečemo lahko še nekaj več. Sposoben sem storiti nekaj

[1] To zagovarjam v [4].

[2] Sklepanje je veljavno v vsakem sistemu, ki obravnava pogojnik kot propozicionalno (ali celo stavčno) indeksirano družino normalnih nujnosti v smislu Braina F. Chellasa [1].

takšnega, da če bi to storil, bi moje dejanje sámo povzročilo dogodek razbitja okna.

Ali pa vzemimo zelo običajno sposobnost, da prelomim obljubo [ability to break a promise]. Morda sem sposoben zalučati kamen in morda bi, če bi to storil, prelomil svojo obljubo, da ne bom nikdar zalučal kamna. Potem sem sposoben prelomiti obljubo. Za začetnike: sposoben sem storiti nekaj takšnega, da če bi to storil, bi bila obljuba prelomljena. A rečemo lahko še nekaj več. Sposoben sem storiti nekaj takšnega, da če bi to storil, bi moje dejanje sámo bilo dogodek preloma obljube.

Oglejmo si zdaj nekaj, kar bi bila zares čudovita sposobnost kršitve zakonov – sposobnost, ki si je ne bi mogel verodostojno pripisovati. Denimo, da bi bil sposoben zalučati kamen zelo, zelo močno. In denimo, da če bi to storil, bi kamen poletel s hitrostjo, ki je večja od hitrosti svetlobe, kar nasprotuje zakonom narave. Tedaj bi zares bil sposoben kršiti zakon. Za začetnike: sposoben sem storiti nekaj takšnega, da če bi to storil, bi bil kršen zakon. A rečemo lahko še nekaj več. Sposoben sem storiti nekaj takšnega, da če bi to storil, bi moje dejanje sámo bilo dogodek kršitve zakona.

Če pa nobeno moje dejanje ne bi povzročilo, ali bilo sámo dogodek razbitja okna, ali preloma obljube, ali kršitve zakona, potem, mislim, ne bi moglo biti resnično, da sem razbil okno, ali prelomil obljubo, ali kršil zakon. Zatorej sem sposoben razbiti okno, prelomiti obljubo ali kršiti zakon samo, če sem sposoben storiti nekaj takšnega, da če bi to storil, tedaj bi moje dejanje sámo povzročilo ali bilo dogodek razbitja okna, ali preloma obljube, ali kršitve zakona.

Morda moj nasprotnik meni, da obstaja, po mehkem determinizmu, še kakšna drugačna sposobnost kršitve zakonov. A nobenega razloga ne vidim, da bi to sprejel.

Oglejmo si zdaj sporni primer. Sposoben sem dvigniti roko, čeprav je predeterminirano, da je ne bom. Če bi dvignil svojo roko, potem bi bil kršen nek zakon. Pripravljen sem celo sprejeti, da bi nastopil nek dogodek kršitve zakona. (Sedanji čas tu uporabljam v nevtralnem smislu. Ne želim implicirati ničesar o tem, *kdaj* bi nastopil dogodek kršitve zakona narave.) Toda ali velja, da bi moje dejanje dviga roke sámo bilo dogodek kršitve zakona? Ali velja, da bi katerokoli drugo moje dejanje povzročilo ali bilo dogodek kršitve zakona? Če ne, potem mi moja sposobnost, da dvignem svojo roko, ne podeli nobene čudovite sposobnosti kršitve zakona, čeprav bi nek zakon bil kršen, če bi to storil.[3]

[3] Do neke mere je moja strategija podobna tisti Keitha Lehrerja [2, str.199]. Lehrer sprejema šibko tezo: dejavnik bi lahko storil nekaj takšnega, da če bi to storil, tedaj bi se nekaj spremenilo v zakonih ali zgodovini. Zavrača, prav tako kot jaz, korak od šibke do krepke teze: dejavnik bi lahko privedel do neke spremembe v zakonih ali zgodovini. Do tu je vse v redu. Toda Lehrerjev razlog za zavrnitev krepke teze je tak, da ga ne morem sprejeti. Njegov razlog je naslednji: neresnično je, da če bi dejavnik dal prednost ("preferiral") spremembi v zakonih ali zgodovini, bi tedaj prišlo do spremembe v zakonih ali zgodovini. Jaz pa pravim, prvič, da ni nujno, da je ta pogojnik neresničen. Denimo, da je dejavnik predeterminiran, da daje prednost temu, da ni nobene razlike; če pa bi imel drugačne preference, potem bi bila razlika. (Če bi bilo karkoli drugače od tega, kar je bilo predeterminirano, da bo, potem bi bila razlika v zakonih ali v zgodovini.) In drugič, če ta pogojnik ni neresničen, to še ni dovolj, da bi bila krepka teza resnična. Obstajati mora še kak drug razlog, drugačen od tistega, ki ga navaja Lehrer, za neresničnost krepke teze.

Če bi dvignil svojo roko, bi bil pred tem kršen neki zakon. Potek dogodkov bi skrenil stran od dejanskega poteka dogodkov malo pred tem, ko bi jaz dvignil roko in v točki skrenitve (»divergence«) bi nastopil dogodek kršitve zakona, čudež divergence, kot sem ga poimenoval [4]. Ampak tega čudeža ne bi povzročil moj dvig roke. Če sploh kako, bi vzročnost tekla v nasprotni smeri. Tudi ni res, da bi čudež divergence bilo sámo moje dejanje dviga roke. Tega dejanja sploh ni bilo v dejanskem poteku dogodkov, zato do njega ne more priti, dokler že ni neke divergence. Tudi ni res, da bi čudež divergence povzročilo kakšno drugo od mojih dejanj, prej ali kasneje. Tudi ni res, da bi šlo za kakršnokoli drugo moje dejanje. In nobenega razloga ni, da bi rekli, da če bi dvignil roko, tedaj bi nastopil še kak drug dogodek kršitve zakona, razen čudeža divergence. Še manj, da bi rekli, da bi nek drug dogodek kršitve zakona bil povzročen ali bi kar sam bil moje dejanje dviga roke. Da bi uskladili moj hipotetični dvig roke s tem, da ostane vse, kar lahko in mora tako ostati, fiksno, je nujno, da predpostavimo en čudež divergence, povsem neutemeljeno pa je predpostavljati dodatne kršitve zakonov.

Zato vztrajam pri tem, da sem bil sposoben dvigniti roko in priznam, da bi bil kršen nek zakon, če bi to storil, zanikam pa, da sem s tem sposoben kršiti zakon narave. Za obrambo svoje različice mehkega determinizma ni potrebno, da si pripisujem kakršnekoli neverjetne moči. Za obrambo kompatibilizma, v katerega sem dejansko prepričan, ni potrebno niti to, da bi trdil, da so takšne moči sploh mogoče.

Dejal sem, da če bi dvignil svojo roko, tedaj bi pred tem nastopil nek čudež divergence, ki pa ga ne bi povzročil moj dvig roke. To se zdi v redu. Toda nasprotnik bi lahko argumentiral *ad hominem*, da se po moji lastni analizi vzročnosti ([3]) izkaže, da je dvig moje roke dejansko vzrok čudežu divergence. Učinek bi sicer nastopil pred vzrokom, ampak temu ne oporekam. Zdi se, da imamo pravi vzorec protidejstvene odvisnosti med različnimi dogodki: (1) če bi dvignil svojo roko, bi nastopil (določeni) čudež divergence, toda (2) če ne bi dvignil svoje roke, ta čudež ne bi nastopil.

Moj odgovor je, da nimamo takšnega vzorca odvisnosti in ga ne bi imeli niti v primeru, če bi dvignil svojo roko. Zato lahko brez nevarnosti zanikam, da bi moje dejanje povzročilo določeni čudež divergence.

Vzorca nimamo, ker je (1) neresnično. Res je le, da če bi dvignil svojo roko, tedaj bi nastopil ta ali oni čudež divergence. Ni pa nobenega posebnega čudeža divergence, ki bi definitivno nastopil, saj bi čudež divergence lahko nastopil na različne načine.[4]

Če pa bi dvignil svojo roko, tedaj bi bilo (1) resnično. Ampak še vedno nimamo pravega vzorca, saj bi v tem primeru bilo (2) neresnično. Vzemimo protidejstveno situacijo, v kateri mi nek čudež divergence pred tem dopusti, da dvig-

[4] Prim. [4], str. 463. Na tej točki se opiram na kontingentne značilnosti sveta, takšnega, kot domnevamo, da je. Kot me je opozoril Alan Hazen, pa si lahko zamislimo svet diskretnih procesov, v kateri neka določena divergentna zgodovina, v kateri dvignem svojo roko, jasno zahteva manjši čudež kot pa njeni tekmeci. Menim pa, da to ni preveč pomembno, saj je naloga kompatibilizma pokazati, kako bi svoboda in determinizem lahko soobstajala v svetu, ki bi lahko bil, glede na vse, kar vemo, naš svet.

nem svojo roko. Ali je, z vidika te situacije, res, da če ne bi dvignil roke, tedaj čudež ne bi nastopil? Ne, čudež bi lahko nastopil, a bi njegovo delovanje takoj razveljavil nek drug čudež. (Celo v tem dvojno protidejstvenem kontekstu takrat, ko govorim o čudežu, govorim o kršitvi dejanskih zakonov). Vse, kar je res, je največ to, da če ne bi dvignil roke, potem bi se lahko zgodilo, da prvi čudež ne nastopi.

Moj inkompatibilistični nasprotnik je fiktivna oseba, ima pa prototipe v realnem življenju. Njegov model je delno Peter van Inwagen ([5], [6], [7]), delno pa jaz sam, ko me je prvič zaskrbel van Inwagnov argument proti kompatibilizmu. Definitivno ne gre za van Inwagna, saj svojih besed ne izbira s takšno pazljivostjo. Menim pa, da je kljub vsej svoji skrbnosti van Inwagen v istem čolnu z mojim fiktivnem nasprotnikom.

Van Inwagnov argument gre približno takole. (Predstavil ga bom kot *reductio* proti različici mehkega determinizma, za katero se tu pretvarjam, da jo zagovarjam). Nisem dvignil svoje roke, predpostavimo pa, za *reductio*, da bi lahko dvignil svojo roko, čeprav je determinizem resničen. Potem sledi, glede na štiri premise, o katerih ne morem dvomiti, da bi lahko naredil za neresnično konjunkcijo H & L neke zgodovinske propozicije H o stanju sveta pred mojim rojstvom in neke propozicije o zakonih L. Če je to tako, bi lahko naredil za neresnično L (premisa 5). Toda propozicije L ne bi mogel narediti neresnične (premisa 6). S tem je zavrnjena začetna domneva.

Na to odgovarjam, da premisi 5 in 6 nista hkrati resnični. Katera od njiju je resnična, je odvisno od tega, kaj van Inwagen meni z »lahko bi naredil za neresnično«.

Ni pomembno, kaj »lahko bi naredil za neresnično« pomeni v običajnem jeziku; van Inwagen je uvedel izraz kot tehnični termin. Celo to ni pomembno, kakšne pomen je frazi dal van Inwagen. Pomembno je le, ali ji lahko damo pomen, ki izpolni njegove potrebe – to je kakršenkoli pomen, ki bi omogočil, da branimo vse njegove premise brez krožnosti. Obravnaval bom dva pomena. Menim, da ni ničesar v van Inwagnovem besedilu, kar bi nakazovalo kak tretji pomen, ki bi deloval bolje kot ta dva.[5]

Najprej pa predhodna definicija. Rekli bomo, da bi dogodek falsificiral propozicijo, če in samo če, če ta dogodek nastopi, tedaj je ta propozicija neresnična. Recimo, dogodek letenja kamna s hitrostjo, ki je večja od svetlobne, bi falsificiral zakon. Enako bi veljalo za dejanje meta kamna, v katerem bi se moja roka premikala hitreje od svetlobe. Enako bi veljalo za čudež divergence. Ampak

[5] Van Inwagen mi je (osebna komunikacija, 1981) namignil, da bi sprejel tretji pomen fraze »lahko bi naredil za neresnično«, ki se razlikuje od obeh drugih pomenov, ki ju tu obravnavam. Njegova definicija je v grobem naslednja: dejavnik bi lahko naredil neko propozicijo za neresnično, če in samo če bi lahko uredil reči na neki način, tako da dejstvo, da jih tako uredi, in celotna resnica o preteklosti skupaj strogo implicirata neresničnost te propozicije. Po tej definiciji premisa 6 enostavno trdi, da ne bi mogel urediti reči na kakršenkoli tak način, da sem bil predeterminiran, da teh reči ne bom uredil na tak način. A nič novega ne izvemo, ko izvemo [*It is uninstructive to learn*], da je mehki determinist zavezan zanikanju tako razumljene premise 6.

moje dejanje dviga roke ne bi sámo po sebi falsificiralo propozicije, da okno v strelni črti ostane nedotaknjeno. Res je le to, da bi moje dejanje povzročilo nek drug dogodek, ki bi falsificiral to propozicijo. Moje dejanje dviga roke bi falsificiralo vsako dovolj vključujočo konjunkcijo zgodovine in zakonov. Ne bi pa samo po sebi falsificiralo nobenega zakona – ne v primeru, ko bi celotno delo kršitve zakonov bilo opravljeno že pred tem. Vse, kar je res, je to, da bi mojemu dejanju predhodil nek drug dogodek, čudež divergence, ki bi falsificiral zakon.

Naj velja, da bi lahko naredil propozicijo za neresnično v šibkem smislu, če in samo če sem bil sposoben narediti nekaj takšnega, da če bi to storil, potem bi bila propozicija falsificirana (čeprav ne nujno zaradi mojega dejanja, ali katerega-koli dogodka, ki bi ga povzročilo moje dejanje). In recimo, da bi lahko naredil propozicijo za neresnično v krepkem smislu, če in samo če sem bil sposoben narediti nekaj takšnega, da če bi to storil, potem bi bila propozicija falsificirana z mojim dejanjem samim ali pa z nekim dogodkom, ki bi ga moje dejanje povzročilo.

Šibka teza, ki jo kot mehki determinist sprejemam, je teza, da bi lahko naredil zakon neresničen v šibkem smislu. Krepka teza, ki jo zavračam, je teza, da bi lahko naredil zakon neresničen v strogem smislu.

Prvemu delu van Inwagnovega argumenta uspe ne glede na to, kateri smisel upoštevamo. Če bi lahko dvignil roko kljub temu, da je determinizem resničen, in roke nisem dvignil, potem zares velja, v šibkem in krepkem smislu, da bi lahko naredil konjunkcijo zgodovine in zakonov H & L neresnično. Toda propozicijo o zakonih L bi lahko naredil neresnično v šibkem smislu, čeprav ne bi mogel narediti L neresnične v krepkem smislu. Če v celotnem argumentu nastopa šibki smisel, tedaj zanikam premiso 6. Če pa vzamemo krepki smisel, tedaj zanikam premiso 5.

Van Inwagen podpira obe premise z obravnavo analognih primerov. Menim pa, da so argumenti, ki jih ponuja, neuspešni, saj ponujeni primeri niso analogni; gre za primere, v katerih šibki in krepki smisel nista vsaksebi. V podporo premisi 6 nas vabi, da zavrnemo domnevo, da bi fizik lahko naredil zakon za neresničnega tako, da bi zgradil in upravljal s strojem, ki bi pospešil protone na dvojno hitrost svetlobe. Na vsak način zavrnimo to domnevo, ampak s tem še ne bomo naredili ničesar, kar bi podpiralo premiso 6 razumljeno v šibkem smislu, kajti domneva, ki jo zavračamo, je, da bi fizik lahko naredil zakone neresnične v krepkem smislu. V podporo premisi 5 nas vabi, da zavrnemo domnevo, da bi popotnik lahko naredil za neresnično konjunkcijo zgodovinske propozicije in propozicije o svojih prihodnjih potovanjih še na kak drug način, kot je ta, da naredi neresničnega nezgodovinski del te konjunkcije. Na vsak način zavrnimo to domnevo, ampak s tem še ne bomo naredili ničesar, kar bi podpiralo premiso 5 razumljeno v krepkem smislu. Glede na to, da bi lahko naredil neresnično, v krepkem smislu, konjunkcijo zgodovinske in nezgodovinske propozicije (in glede na to, da kot v drugih primerih, ki jih obravnavamo, ne gre za to, da bi naredili zgodovinsko propozicijo neresnično s potovanjem v času in podobnimi zadevami), kaj iz tega sledi? Ali sledi, da bi lahko naredil nez-

godovinski del konjunkcije neresničen v krepkem smislu? To bi podpiralo premiso 5 v krepkem smislu. Ali pa sledi le, kot menim sam, da bi lahko naredil nezgodovinski del konjunkcije neresničen vsaj v šibkem smislu? Primer popotnika je neuporaben za odgovor na to vprašanje, saj če bi popotnik lahko naredil neresnično propozicijo o svojih bodočih potovanjih v šibkem smislu, tedaj bi jo lahko naredil neresnično tudi v krepkem smislu.

Literatura

[1] Chellas, B. F. »Basic conditional logic.« *Journal of philosophical logic,* 4 (1975), str. 133-153.

[2] Lehrer, K. »Preferences, conditionals and freedom.« V Peter van Inwagen, ur., *Time and cause.* Dordrecht: Reidel, 1980.

[3] Lewis, D. »Causation.« *Journal of philosophy* 70 (1973), str. 556-567. Slov. prevod: Lewis, D. »Vzročnost.« *Anthropos*, št. 3-4 (1993), str. 284-293.

[4] Lewis, D. »Counterfactual dependence and time's arrow.« *Noûs* 13 (1979), str. 455-476.

[5] van Inwagen, P. »A formal approach to the problem of free will and determinism.« *Theoria* 40 (1974), str. 9–22.

[6] van Inwagen, P. »The incompatibility of free will and determinism.« *Philosophical studies* 27 (1975), str. 185-199. Slov. prevod: van Inwagen, P. (2007). »Nezdružljivost svobodne volje in determinizma.« V: Šuster, D. (ur.). *O svobodni volji*. Maribor: Aristej, str. 153-166.

[7] van Inwagen, P. »Reply to Narveson.« *Philosophical studies* 32 (1977), str. 89-98.



Feminizem: "moško" in "žensko" v filozofiji

Smiljana Gartner
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Družbeni spol in povezovalne vrline

Feministke trdijo, da je moralno in politično razmišljanje (tako preteklo kot sodobno) "moško" razmišljanje. Temeljilo naj bi na posploševanju in "moški" opredelitvi konceptov. Še več, opredelitev konceptov (vključno s trditvami o človeški naravi, obnašanju, z državljanskimi vrlinami in moralnimi ter političnimi vrednotami) naj bi veljala za moške, ne pa za ženske. Omenjeno zagato lahko po mnenju feministk presežemo vsaj na tri načine. V članku smo se lotili raziskave enega izmed njih, in sicer z idejo o spolno ločenih konceptih in spolno ločeni etiki. Osrednje vprašanje tako je, ali lahko določene politične in moralne vrednote razumemo kot pojme, ki temeljijo na "ženski" bazi. Le-ta namreč pomeni, v nasprotju z "moško" opredelitvijo, simbiozo, tako imenovane "odprte" vrline pa imajo povezovalne in ne razdiralne funkcije v družbi. Če to drži, potem imamo opravka z nečim intrinzično ženskim, posledično z žensko etiko, prav tako pa tudi z žensko epistemologijo. V pričujočem članku smo prikazali, da to ni tako, saj (i) ljudi ne moremo niti biološko niti družbeno deliti zgolj na dva spola; (ii) etike skrbi, ki naj bi temeljila na "ženskem" dojemanju realnosti, ne moremo šteti za novo, samostojno in izvirno etično teorijo; in posledično (iii) vrlin ne moremo razdeliti na dva pola, ki bi se ločevala po intrinzični lastnosti, v našem primeru po biološkem ali po družbenem spolu.

Ključne besede: feminizem, etika, biološki spol, družbeni spol, vrline

1. Uvod

Začetki feminizma so vezani predvsem na boj za pridobitev enakih pravic žensk v primerjavi s pravicami moških. Po tem, tako imenovanem prvem valu feminističnega gibanja, je bil v drugem valu v ospredju boj za spolno in kulturno svobodo, ki se je izražal kot boj proti politiki izključevanja. V nadaljnjem razvijanju feminizma pa so teoretičarke preusmerile pozornost na teme, ki so jih moški znanstveniki do takrat prezrli. Lahko bi dejali, da so s tem nadaljevale z razsvetljenstvom v znanosti, saj so se lotevale, osvetljevale ter razpravljale o novih temah, kot so biološkospolne razlike, etničnost, religija itn. V zadnjih desetletjih pa se izpostavljajo predvsem teme družbenospolne identitete, kulturne reprezentacije, multikulturalizma in ekologije, ki so pomembne tako za feminizem kot za širše znanstveno in družbeno okolje.

Bolj kot so se feministke in druge znanstvenice oziroma znanstveniki ukvarjali s temami, ki so bile do takrat (iz različnih razlogov) zapostavljene ali "ne-

odkrite", bolj se je zastavljalo vprašanje, ali je morda potrebno pri raziskovanju, tako novih kot starih tem, iti globlje, to je, ali je potrebno pod vprašaj postaviti uporabo konceptov in metodologije kot takšne. Glede na odgovor lahko govorimo o dveh načinih raziskovanja. Prvi način zagovarjajo tiste feministke, ki sicer sprejemajo predpostavko, da so tradicionalni koncepti in kategorije uspešno analizirani in zgrajeni, a menijo, da je potrebno odstraniti stekleni strop oziroma stekleni labirint[1], to je, na področje znanstvenega raziskovanja je potrebno, saj je biološki spol bistven, vključiti ženske, ženske kot znanstvenice in raziskovalke. Težava tega načina je, da morajo njene zagovornice dokazati, da bi vključitev žensk v znanost pomenila določeno (pomembno) spremembo pri znanstvenih vprašanjih in odgovorih. Drugi način zagovarjajo feministke, ki izhajajo iz prepričanja, da je bila vse do nedavnega politična misel (tako historična kot sodobna) "moška". To pa pomeni, da naj bi temeljila na napačni metodologiji, in sicer na posplošitvah in na konceptih, ki so bili napačno utemeljeni, saj so bili utemeljeni na "moškosti". Razlog za takšno prepričanje so trditve o človeški naravi, obnašanju in vrednotah, ki so se izkazale za uporabne zgolj za moške in ne za ženske (*glej* Bubeck, 2000: 186).

Omenjena načina se pojavljata na večini (če ne na vseh) znanstvenih področjih. Vzemimo za primer področje epistemologije. Eno izmed osrednjih epistemoloških vprašanj je, kaj šteje za vednost in kdo je kvalificiran kot iskalec vednosti, pri čemer je pojem vednosti odvisen od filozofskega epistemološkega okolja. Feministične epistemologinje trdijo, da je v praksi iskalec vednosti (s tem pa tudi vse, kar je odvisno od njega) oseba moškega spola, ki je pripadnik bele rase in je običajno izobražen. Če je iskalec vednosti res takšna oseba, potem ne moremo govoriti o objektivnosti in o vednosti »na splošno«. Torej, ne samo, da imamo v epistemologiji opravka s subjektivnostjo, za feministke je (bila) epistemologija izključujoča, to je, (bila) je privilegij določene skupine ljudi.

Charlotte Witt trdi, da feministke nakazujejo tri možnosti, ki jih imamo, če želimo subjektivnost odpraviti: (i) prva izhaja iz zgodovinskega argumenta proti tradicionalni filozofiji, ki poteka takole: iz tradicionalne filozofije so ženske izključene. Tradicionalna filozofija oblikuje vrednote, norme in pojme vednosti (npr. razum), ki izražajo moške norme in vrednote. Tisto, kar je potrebno storiti, je sprejeti moško interpretacijo konceptov, a jih uporabiti na novi način (*glej* Witt, 1998: 483). Helen Longino je poskušala hoditi po tej poti. Analizirala je vrline in razprava o njih vključuje empirično ustreznost, novost, ontološko heterogenost, kompleksnost ali vzajemno interakcijo, aplikativnost na človeške potrebe in decentralizacijo moči oziroma univerzalno pridobivanje moči. Charlotte Witt takšno pozicijo feministk zavrne kot zmotno. Meni, da iz tega, da metafizične kategorije izražajo moške izkušnje v preteklosti, nujno ne sledi, da jih bodo izražale tudi v prihodnosti; (ii) druga možnost je, da koncepte reor-

[1] Pojem "stekleni strop" je obsegal stališče, da so, formalno gledano, vsi položaji dostopni tudi ženskam, pa vendar v realnosti to ni bilo tako. Danes se pogosteje uporablja pojem "stekleni labirint", ki označuje današnje stanje, in sicer, da so vsi položaji dostopni ženskam, a je potrebno (v primerjavi z moškimi) za to veliko več energije, izpolnjevanja zahtev, truda in drugačnih poti.

ganiziramo na simbolni ravni, tako da bodo npr. patriarhalni pojmi izgubili konotacijo, da so patriarhalni. Noelle McAfee zagovarja to možnost na naslednji način: "Živimo v svetu, kjer znaki in simboli na mnogovorstne in neomajne načine oblikujejo globoke strukture, ki obravnavajo in obdržijo ženske kot drugorazredne državljane, če sploh državljane ... [T]akšnega sistema ni mogoče preprosto zavreči ali zamenjati. Naloga je, da poiščemo način, s katerim bi preoblikovali znake, pri čemer bi preoblikovali tudi njihove semiotične procese in strukture, ki povzročajo negativne koncepte ženskosti ..." (McAfee, 2005: 144); in (iii) tretja možnost izhaja iz argumenta nasprotujočega tradicionalni filozofiji oziroma znanosti, katerega osrednja ideja je, da ženske niso bile izključene iz tradicionalne znanosti zgolj zato, ker je le-ta utemeljena na normah, vrednotah in konceptih, ki jih je analiziral oziroma opredelil moški, temveč zato, ker so te kategorije drugačne od kategorij in konceptov, ki jih je analizirala in opredelila ženska (*glej* Harding, 1991). To pomeni, da obstajajo (glede na družbeni spol) različni koncepti, iz tega pa sledi, da govorimo o različnih/ločenih znanostih oziroma o različnih/ločenih etikah.

Predstavnice feministične epistemologije so izpostavile androcentričnost epistemološkega projekta v večini anglo-ameriške epistemologije. Opozorile niso le na spolno razlikovanje, ampak tudi na rasno, versko, družbeno in starostno razlikovanje. Osrednja trditev je, da predpostavke, kot je zahteva po objektivnosti in nevtralnosti, okrog katerih je epistemologija zgrajena, proizvajajo neenake, velikokrat neenakopravne standarde, ki ohranjajo privilegij belega izobraženega moškega in zapostavljajo vse ostalo, kar temu ni podrejeno. Zato poskušajo feministične epistemologinje dokazati, da je vednost neizbežno in eksplicitno družbena aktivnost. Šele vključitev subjektivnosti v vednost nam nudi kompleksno celoto. Ta subjektivnost pa pomeni tudi vključevanje žensk. Karen J. Warren v članku »Moč in obeti ekološkega feminizma« tako trdi: feministična etika "... ne trdi, da je 'nepristranska' v smislu 'vrednostno nevtralna' ali 'objektivna', a kljub temu predpostavlja, da je *boljša pristranskost* tista, ki postavlja v etično središče glasove zatiranih oseb. 'Boljša' zato, ker vključuje. Zato je manj popolna kot tiste, ki te glasove izključujejo" (Warren, 2009: 101). Njihova dokazovanja, ki se nanašajo na področje epistemologije, lahko apliciramo na vsa ostala področja znanosti.

V pričujočem članku bomo raziskali tretjo možnost, to je sprejetje različnosti moških in žensk, ki se kaže na vseh področjih znanosti, pri čemer pa se bomo omejili predvsem na področje etike. Sprejemanje te možnosti za etiko pomeni, kot trdi Carol Gilligan, sprejemanje stališča, da je moralna orientacija odvisna od družbenega spola. Glede na to, da sprejme idejo o obstoju dveh različnih družbenih spolov, izpelje sklep, da imamo tudi dve različni etiki. Prva se veže na ženski družbeni spol; je "ženski" način moralnega razmišljanja; in ključne besede, s katerimi bi takšno etiko opisali, so skrb, osebni odnosi, partikularnost, kontekstualizem in izogibanje povzročanja bolečine drugemu. Ta etika se imenuje *etika skrbi*. Druga vrsta etike pa naj bi se vezala na moški družbeni spol; je "moški" način moralnega razmišljanja; in ključne besede, s katerimi bi opisali takšno etiko, so razum, pravičnost, avtonomija, pravice, individualnost,

nepristranskost in univerzalizem. Glede na to, da je osrednja značilnost te etike pravičnost, so jo poimenovali *etika pravičnosti*.[2]

Je torej razdelitev, ki je utemeljena na biološko- oziroma družbenospolni različnosti, na dve različni etiki in na dve različni vrsti vrlin, upravičena? Preden poskušamo odgovoriti na ti dve vprašanji, bomo v prvem delu članka na kratko spregovorili o metafizičnih vprašanjih biološkega in družbenega spola ter nasprotovali tako dihotomiji ženska–moški kot dihotomiji ženskost–moškost, saj razdelitev vrlin in etike izhaja iz omenjenih dihotomij. V drugem delu bomo dokazali, da etika skrbi ni posebna, nova etična teorija. Na osnovi zaključkov iz prvih dveh delov, pa bomo v tretjem izpeljali trditev, da je *razdelitev vrlin na moške in ženske kot na razdiralne in povezovalne, neupravičena*.

2. Biološki vs. družbeni spol

Zelo grobo bi koncept "identitete" zajemal opis splošnih značilnosti, ki jih ima neka skupina, ali pa temeljnih značilnosti moralnega akterja samega.[3] Težave lahko nastopijo (ne zgolj glede metafizične narave koncepta) v primeru, da želimo ta pojem uporabiti v vsakodnevnem življenju, ko ne želimo z njim in z njegovo "vsebino" govoriti zgolj o značilnostih, ki jih določena skupina ima, druga pa nima, temveč ko uporabimo različnost med skupinami za diskriminacijo posameznikov ali skupin, ki se od nas razlikujejo. Posledice tega so vidne v stoletjih podcenjevanja, zatiranja in izkoriščanja nekaterih skupin, npr. narodov, žensk, otrok in naravnega okolja. Gunnar Myrdal je v svoji raziskavi, ki je bila objavljena leta 1944, dejal: "V vsaki družbi obstajata, poleg črncev, vsaj dve skupini ljudi, katerih dobra družbena vidnost je izražena v fizičnem izgledu, oblačenju in načinu obnašanja, in ki sta bili "zatirani". Govorimo o ženskah in o otrocih. Njihov današnji status nam, tako kot njihova zgodovina in njihove težave v družbi, razkrije presenetljive podobnosti s črnci" (Myrdal, 2005: 148). Kakšen je torej način upravičevanja dominacije nad ženskami?

Linda J. Nicholson v svojem članku opisuje, da se je ideja "dveh spolov" pojavila v 18. stoletju. "Pred tem so fizično različnost med spoloma razumeli kot različnost v stopnji in ne v vrsti," kar pomeni, da so govorili zgolj o enem biološkem spolu, ki pa je lahko bolj razvit (v primeru moških) ali manj razvit (v primeru žensk) (Nicholson, 1998: 194). Če sprejmemo idejo konzervativnega

[2] Predstavnice, ki so poimenovale oziroma prevzele poimenovanje distinkcije *etika skrbi – etika pravičnosti,* so: Sara Ruddick, Virginia Held, Nel Noddings, Michael Slote, Alison Jagger, Annette Baier in druge (nič manj pomembne).

[3] Koncept "identitete" lahko razdelimo na dve skupini, to je na vidne in nevidne identitete [*visible, non-visible identities*], obe skupini pa še na podskupine, in sicer na kolektivno in na individualno identiteto. Za skupino vidnih identitet, kamor vključujemo družbeni spol in raso, je, v nasprotju z nevidnimi, značilno, da niso izbrane. To pomeni, da si jih ne moremo izbirati, ne moremo ničesar storiti, da bi jih spremenili, in posledično, da tudi ne moremo izbirati, ali bomo v določeno skupino vključeni ali ne. Več o tem: glej članek B. Borstner, S. Gartner, »When Slovenian Women are Persons, Slovenian Men are Not?«, v *Paths to Gender*, Pisa: University of Pisa (v tisku).

biološkega determinizma (ki trdi, da imamo dva biološka spola, zato tudi dva družbena spola in nobenih učinkov družbenega konteksta) in ga povežemo z idejama, da so ženski spolni organi zgolj manj razviti moški organi ter da so (običajno) ženske, v primerjavi z moškimi, fizično manj sposobne, je stališče moških, da so upravičeni diskriminirati ženske, razumljivejše. Že sam Platon je rekel: "... vendar pa je ženska v vsem slabotnejša od moškega" (Platon, 2004: 5k., 455e). Toda Platon je prav tako dejal, da to ni razlog za njihovo diskriminacijo, saj nobeno opravilo, ki sodi "k upravljanju mesta, ne pripada ženski zato, ker je ženska, niti moškemu zato, ker je moški, temveč so naravne sposobnosti enako porazsejane med oba spola, tako da je ženska po naravi udeležena v vseh opravilih, in prav tako je v vseh udeležen moški ..." (Platon, 2004: 5k., 455e) in dalje: "Takšne ženske je potem treba s takšnimi moškimi izbrati za skupno bivanje in čuvanje, saj so za to sposobne in so moškim po naravi sorodne." (Platon, 2004: 5k., 456b) /.../ "... da bi ženska postala čuvarka, nam žensk ne sme oblikovati ena vzgoja, moških pa druga, zlasti ker je ista narava, ki jo zaupamo vzgoji" (Platon, 2004: 5k., 456d). Iz tega je razvidno Platonovo stališče, in sicer, da omenjene posplošene biološke značilnosti ne določajo sposobnosti oseb, da delajo najrazličnejše stvari. Moški, ki so skozi stoletja podpirali in ohranjali izključitev in zatiranje žensk, so naredili vsaj dve napaki: (i) iz bioloških značilnosti in fizične moči so sklepali na mentalne značilnosti in mentalno moč, kar smo že predstavili v prejšnjem delu. Caroline Walker Bynum trdi podobno: "Moški in ženske so bili postavljeni kot nasprotje drug drugemu, asimetrično ovrednoteni z nasprotji, kot so intelekt–telo, aktivno–pasivno, racionalno–iracionalno, razum–čustva, samokontrola–poželenje, presoja–usmiljenje, red–nered" (Walker Bynum, 1986: 257). Podobna nasprotja so jim dajala moč za upravičitev dominacije. Ne zgolj dominacije nad ženskami, temveč dominacije nad vso živo in neživo naravo. (ii) Druga napaka je razdelitev, in to razdelitev brez kančka dvoma, bioloških značilnosti zgolj na dve skupini, na moške in ženske biološke značilnosti, na osnovi katerih so govorili zgolj o dveh bioloških in dveh družbenih spolih. V nadaljevanju bomo poskusili predstaviti, zakaj je takšno stališče napačno.

Iz literature in lastnega razmisleka lahko predlagamo pet načinov razmišljanja o številu, razlikah in povezavah med biološkim in družbenim spolom:

a. *Konzervativni biološki determinizem*, kot smo ga poimenovali, je stališče, da imamo dva biološka spola (ženska–moški), iz katerih izhajata dva družbena spola (ženski–moški), pri tem pa ni nobenega učinka družbenega konteksta. Biološki spol (zgolj dve skupini) tako determinira družbeni spol (zgolj dve skupini). Če sprejmemo idejo, da je pozicija biološki spol/družbeni spol eden izmed najpomembnejših elementov pri posameznikovi identiteti, pri čemer je vse ostalo anomalija, ki ogroža ustoličeni skupini, potem je diskriminacija in zatiranje ljudi oziroma skupin, ki ne ustrezajo tema dvema kategorijama, logična posledica. Kot trdi Patrick Hopkins: "Glede na to, da je osebna identiteta ... zelo močno zakoličena s spolom, je kakršnakoli nevarnost za biološke oziroma družbene spolne kategorije interpretirana (četudi nezavedno) kot nevarnost za osebno identiteto ... družbenospolna izdajalstva se lahko zahrbtno pojavijo v obliki homoseksualnosti, biseksualnosti, transvestitstva in v obliki feminističnega aktivizma" (Hopkins, 1998: 171).

b. V primeru, da zagovarjamo obstoj dveh bioloških spolov in dveh družbenih spolov, hkrati pa menimo, v nasprotju z zgoraj omenjenim konzervativnim biološkim determinizmom, da so lahko družbene značilnosti spremenjene, zagovarjamo konzervativni biološki fundacionalizem (Linda Nicholson takšno stališče poimenuje biološki fundacionalizem). Adrienno Rich, ki trdi, "da je vir naša fizičnost in ne usoda ...", bi tako lahko umestili med konzervativne biološke fundacionalistke, saj zavrača biološki determinizem in upravičuje biološki fundacionalizem (Alcoff, 2006: 136). Zanjo je biologija ženske zelo pomemben element, na podlagi katerega si pridobimo "ženske značilnosti", to je, da smo družbenospolno opredeljeni kot ženske.

c. Konzervativni konstruktivist bi trdil, da četudi lahko imamo več kot dva biološka spola (to je, imamo ženske, moške, resnične hermafrodite, moške psevdohermafrodite in ženske psevdohermafrodite), imamo še vedno zgolj dva družbena spola. Njegovo prepričanje izhaja iz ideje, da družbeni spol ni, kot je zadevo opisal de Lauretis, "... točka, iz katere bi izhajali (v smislu, da je podana), temveč je postavljena, zgrajena, oblikovana na nearbitrarni način skozi matriko navad, praks in diskurza. Spremenljiv zgodovinski kontekst, v katerem se naša identiteta izoblikuje, je kontekst, v katerem smo oboje – subjekti, ki ga oblikujemo, in subjekti, v katerem smo oblikovani" (Alcoff, 2006: 146).

č. Liberalni konstruktivist bi trdil, da imamo zgolj dva biološka spola (ženski in moški), pa vendar veliko več možnosti za izoblikovanje različnih družbenih spolov.

d. Zadnja možnost, ki jo bomo tukaj omenili (je relativno nov pogled na dojemanje biološkega in družbenega spola), podpira novo transdružbeno spolno gibanje in transbiološko spolno gibanje in trdi, da imamo več bioloških spolov, prav tako pa tudi več možnosti za družbene spole. Kot lahko preberemo v knjigi *Visible Identities* avtorice oziroma avtorji, kot so Judith Buttler in Monique Witting, trdijo, da "biološkospolne kategorije ne temeljijo na objektivnih značilnostih v svetu ... glede na to biološkospolna identiteta ni nič bolj naravna ali objektivna, kot je to družbenospolna identiteta"[4] (Alcoff, 2006: 159). Ann Fausto-Sterling tako trdi, da imamo vsaj pet bioloških spolov, četudi lahko v medicini največkrat najdemo zgolj tri skupine, in sicer skupino moških, žensk, in tretjo, ki jo poimenujejo s terminom medbiološki spol[5], ki zajema vse ostale

[4] S stališčem o obstoju večih bioloških spolov bomo zavrnili binarni sistem moški-ženska, spremenili idejo o večjem številu družbenih spolov, in kar je še zelo pomembno, spremenili bomo ideje o družbenospolni identiteti, posledično zavrnili idejo o heteroseksualnosti kot o edini (naravni in družbeni) možnosti, s tem pa tudi homofobija ne bo imela prostora za razcvet. Takšno sklepanje bi potrdil Patrick Hopkins, ki meni, da ima homofobija funkcionalne, formalne značilnosti in je racionalni politični odgovor (*glej* Alcoff, 2006: 176). Drugi del te trditve je vprašljiv, saj meni, da radikalne feministične lezbijke in radikalni geji neposredno izpodbijajo »hetero-moške-dominantne družbene strukture, zavračajo patriarhalna pravila, konvencionalno moralo in patriarhalne oblike porazdelitve moči« (Alcoff, 2006: 177). Četudi omenjeni radikalci izpodbijajo patriarhalno dominacijo, to še ne pomeni, da je homofobija nujni odziv, niti da je nujno politični odziv. Za takšno stališče sta vsaj dva razloga: prvič, dominacijo neposredno izpodbijajo tudi neradikalci, heteroseksualne ženske in moški, in drugič, strah pred radikalnostjo ni nujno racionalni politični odziv.

[5] Ang. *intersex*.

možnosti (*glej* Fausto-Sterling, 2003: 33). Pri tem moramo opozoriti, da omenjeno stališče (to je (d.) stališče) ni enako nominalističnemu, saj kategorizacija "ženska" ni, kot trdijo nominalisti, fikcija, ki nima objektivnih temeljev.

Do sedaj smo govorili o različnih družbenih in bioloških vidikih spola ter o bioloških in socialnih implikacijah teh dveh. Kot smo videli, ne moremo niti binarnega sistema niti fundacionalizma ali determinizma privzeti za samoumevne kategorije znotraj biološko- oziroma družbenospolnega konteksta. S sprejetjem tega zaključka pa še vedno pustimo odprta vrata stališču, da omenjeni binarni sistem obstaja, in sicer znotraj moralnega in epistemološkega razmišljanja. V nadaljevanju se bomo tako usmerili na področje etike, kjer bomo predstavili stališče o dveh, neenakih si, etikah.

3. Je etika skrbi etična teorija?

Genevieve Lloyd (podobno kot Caroline Walker Bynum, Karen J. Warren in Virginia Held) trdi, da izhaja neenakost, ki se nanaša na izključevanje žensk s področja znanosti, iz tistih vrednot, ki so bazične lastnosti struktur dominantnosti.[6] Te vrednote so: superiornost–inferiornost, pozitivno–negativno, moško–žensko, razum–čustva, pri čemer se levi deli parov med seboj povezujejo. To pomeni, da gredo z roko v roki značilnosti, kot so moški, pozitivno, superiorno in razum. Če se nekateri še strinjajo s tem, da je "Filozofija opredelila ideale Razuma z izključenostjo 'ženskega'", pa se zastavlja vprašanje, kako razumeti upravičevanje domininranja. (Held, 2009: 127) Ravno sprejemanje omenjene vezave pomeni za nekatere upravičitev zatiranja vsega tistega, kar zajema desni del parov, in sicer žensko, negativno, inferiorno in čustva. Karen J. Warren gre pri tem še naprej in trdi, da desni del ni vezan izključno na ženske, temveč se navezuje tudi na naravno okolje oziroma na vse tisto, kar je zatirano, saj je *zatiralni konceptualni okvir* enak za vse (*glej* Warren, 2009: 89).

Carol Gilligan bi se z idejami Genevieve Lloyd strinjala. V svojem delu *In a Different Voice* trdi, da ženska dojema moralne probleme z drugačnimi prioritetami (s prioritetami, kot sta orientacija na medosebne odnose in soodvisnost), veliko bolj kontekstualno in narativno. Središče njihovega (ženskega) moralnega razmišljanja in razumevanja je: razumeti odgovornost, razumeti odnose, skrb, ljubezen itn. Glede na to, da ima večina žensk takšne lastnosti, takšne vrline in takšen način razmišljanja, je vrline razdelila na moške in ženske. Če temelji morala na moralnem presojanju, kjer imajo vrline odločilno vlogo, potem je posledica stališča Carol Gilligan, da govorimo o dveh vrstah morale, to je o moški in o ženski morali. V primeru, da gremo v razmišljanju še naprej, bi lahko drugačna morala, drugačno moralno presojanje pomenilo drugačno etiko. Torej, drugačna etična teorija, teorija, ki temelji na drugačnem, to je na ženskem konceptu morale, je etika skrbi (Annette Baier imenuje to etika ljubez-

[6] Tukaj se pojavlja vprašanje, kako izpeljati "je" iz "naj bi" ali drugače, ali je resnično, da so propozicije o tem, kakšno naj bi stanje stvari bilo (oziroma kakšno stanje stvari je zaželeno), dokazi za to, kakšne so (ali niso) stvari? Razprava o tem presega meje tega članka.

ni) in je v nasprotju z etiko pravičnosti (*glej* Baier, 1997: 266). To pa pomeni (če sledimo njunima idejama), da temeljijo vse (ali večina) tradicionalne in sodobne etične teorije, razen etike skrbi/ljubezni, na drugem konceptu, to je na konceptu pravičnosti. To je tako imenovana moška etika, katere glavna ideja izhaja iz koncepta moralnih načel in pravil. Moralno presojanje v posameznem primeru oziroma končna moralna sodba je tako upravičena s sklicevanjem na veljavna moralna načela, kar naj bi nam omogočilo sistematično in nepristransko razumevanje moralnega področja. Moralne teorije, ki te postavke sprejemajo, imenujemo s skupnim imenom univerzalistične (gr. *katholou*).[7] Razdelimo pa jih lahko na dve veliki skupini. Tisti avtorji, ki trdijo, da so nekatera dejanja nepravilna sama po sebi in so kot takšna nedopustna ne glede na to, ali so sredstvo za dosego nečesa dobrega ali ne, pripadajo *deontološki* usmeritvi (gr. *deon*: dolžnost). Npr. laž ni slaba, ker ima slabe posledice (posamezna laž ali laž na splošno), slaba je zato, ker gre za stvar, ki je takšna sama po sebi. Moralni akter kot deontolog se zato izogiba svojim slabim dejanjem. To pomeni, da ni pozoren na to, da bi preprečeval slaba dejanja v celoti. Glavni predstavnik te usmeritve je Immanuel Kant s svojo teorijo dolžnosti. Ta smer je nastala kot odgovor na *konsekvencialno* usmeritev, katere glavna ideja je, da je pravilnost oziroma nepravilnost naših dejanj določena s primerjavo posledic. Predstavniki te usmeritve so *utilitaristi.* Zanje je dejanje pravilno takrat, ko imamo najboljše posledice. Kaj so najboljše posledice, pa je odvisno od izbire najpomembnejšega cilja. Za Johna Stuarta Milla, na primer, so najboljše posledice maksimalizacija sreče (ugodje, koristnost vseh vpletenih) in to ne glede na to, ali govorimo o absolutističnem ali pluralističnem utilitarizmu pravil ali utilitarizmu dejanj, cilj je vedno določen. Igor Primorac trdi: "Za utilitarista dejanj ni, v nasprotju z Aristotelom, nobeno dejanje ni pravilno ali nepravilno *per se*. Dejanja so pravilna ali nepravilna izključno v luči posledic, v luči delati dobro ali slabo" (Primorac, 2001: 77). Utilitarizem bi torej želel poiskati univerzalno metodo presojanja, ki bo v nasprotju z altruizmom in egoizmom.

Obe usmeritvi, tako konsekvencialna kot deontološka, nam torej ponujata načela in skladno skupino pravil, ki so po njunem mnenju nujna za akterjevo moralno presojo.

Osrednje vprašanje v filozofiji morale je, ali potrebujemo za moralno presojo in razmišljanje razumevanje in poznavanje moralnih načel ali pa lahko imamo narativno (ta temelji na prvoosebnem pripovedništvu) in kontekstualno presojo. Če se strinjamo s slednjim, potem se pojavi novo vprašanje, to je, ali je etika skrbi, ki vključuje prvoosebno pripovedništvo, kontekstualizacijo in "ki izhaja *iz porajajoče se* partikularne situacije", edina alternativa prej omenjenim teorijam (Warren, 2009: 97). To ne drži, saj imamo teorijo, ki v zadnjih dvajsetih letih buri duhove. Osrednja ideja te teorije je, da pri oblikovanju moralnih sodb, to je pri ugotavljanju, ali je določeno dejanje moralno pravilno ali nepravilno in ali je določena oseba moralna ali ne, ne potrebujemo moralnih načel. Sama presoja, brez sklicevanja na načela, je za zagovornike te moralne teorije dovolj. Moralna presoja tako ni sposobnost, da prepoznamo in uporabimo veljavno

[7] Prav tako se uporablja pojem univerzalizem, ki ga bomo v nadaljevanju tudi sami uporabljali.

moralno načelo, temveč je (i) sposobnost, da odgovorno prepoznamo relevantne značilnosti v dani situaciji in (ii) da odgovorno prepoznamo njihovo vrednost, ki je odvisna od situacije. Iz tega izhaja, da za zanesljivo moralno in estetsko presojo ne potrebujemo načel in pravil. Ti, ki to zagovarjajo, na primer Jonathan Dancy, se imenujejo moralni partikularisti, teorija pa moralni partikularizem.

S tem v mislih bi lahko pretehtali idejo, ali je etika skrbi vrsta moralnega partikularizma. Značilnosti etike skrbi so: prvič, osrednja ideja ženskega moralnega razmišljanja je razumevanje odgovornosti, interakcije, skrbi, soodvisnosti in ljubezni (brez sklicevanja na načela, ki temeljijo na konceptu pravičnosti); drugič, moralne dileme poskušajo videti in opisati bolj kontekstualno in narativno (v primerjavi z etiko pravičnosti); tretjič, razlogi se porajajo iz relacije, ki "nastaja in raste iz žive izkušnje, iz izkušnje občutenja" drugega. (Warren, 2009: 97). Tukaj obstaja določeno nestrinjanje med samimi zagovornicami etike skrbi, saj nekatere, kot je Diemuta Bubeck, trdijo, da je potrebno načela, ki se nanašajo na skrb in pomoč, posplošiti. Izhajajo iz ideje, da naj bi vsaka etična teorija vsebovala skupino razlogov in soodvisnih argumentov, "eksplicitno in sistematično oblikovanih, z določeno stopnjo abstraktnosti in splošnosti, ki usmerjajo etično prakso" (Nussbaum, 2000, 233).

Vse značilnosti, v vseh treh skupinah (drugi del tretje skupine), veljajo tudi za partikularizem. Zraven tega ima partikularizem tudi epistemološko in ontološko razlago teorije same (kar naj bi vsaka teorija imela) ter normativno razlago teorije. To pa je točno to, kar teoriji Gilliganove manjka (vsaj teoriji, ki jo vzpostavi na začetku svojega raziskovanja). Martha Nussbaum omenja tudi enega izmed šestih kriterijev za to, da nekaj štejemo kot teorijo, in sicer, da naj bi teorije vsebovale določeno stopnjo univerzalnosti v smislu, da naj bi bile "uporabne za vse moralne akterje kot takšne in ne zgolj za moralne akterje v smislu, da so člani določene skupnosti ali verske skupine" (Nussbaum, 2000, 235). To ne pomeni, da mora biti vsaka teorija popolnoma inkluzivna, saj lahko razumemo univerzalnost kot iskanje "relevantnih podobnosti in razlik" (Nussbaum, 2000, 235). Pri tem je potrebno poudariti, da se njeno stališče nanaša na moralno razmišljanje, kar pomeni, da lahko iskanje podobnosti in razlik vključimo v proces razmišljanja in ne v proces odločanja, to je ne v odločanje, kdo je sposoben na določen način moralno razmišljati in kdo ne. Etika skrbi dela slednje, saj trdi, da neka skupina (to je skupina žensk) razmišlja na nek drugačen način (kot skupina moških). Da gleda z "arogantnim očesom" in ne z "ljubečim", da dojema situacijo kot "zavojevalec" in ne kot "nekdo, ki skrbi" (*glej* Warren, 2009: 97-99), Vedeti pa moramo, da če sprejmemo idejo izključevanja, bomo razumeli spol in raso kot lastnosti, ki sta intrinzično moralno relevantni. Toda nobena teorija ne bi smela biti takšna, da bi bila uporabna zgolj za člane neke skupine, pri čemer pa je članstvo odvisno od izključujočih lastnosti, kot sta spol in rasa. Glede na to, da natančno to idejo zastopa njena etika skrbi, le-ta krši pravilo vključevanja. Na drugi strani se partikularizem takšnim zankam izogne, kar pomeni, da lahko doseže isti cilj ali še več (kar se tiče moralnega dojemanja in presojanja) kot etika skrbi.

Carol Gilligan bi lahko odgovorila, da obstaja *differentia specifica* med partikularizmom in etiko skrbi, tako da je ne moremo kar zamenjati s partikularizmom ali zavreči kot teorijo. Osrednja ideja etike skrbi je namreč delitev na moške–ženske vrline. S to idejo in z Aristotelovo idejo *phronesis* (izkušnja, moralna intuicija in sposobnost, da prepoznamo moralno relevantne značilnosti) morda obstaja možnost za Carol Gilligan. Njena ideja bi namreč lahko bila del antičnega razmišljanja o družbi in etiki vrlin in to ne zgolj zaradi vrlin, temveč tudi zaradi tega, ker naj bi bila etika skrbi osredotočena na akterja (kar je v nasprotju z ostalimi teorijami, ki so osredotočene na dejanje). Če lahko sprejmemo razlikovanje na moške–ženske vrline, potem bi morda lahko etiko skrbi razumeli kot etiko vrlin; če ne, potem lahko izpeljemo zgolj sklep, da njena celotna ideja temelji na napačnih predpostavkah.

Osrednji del etike vrlin zavzema stališče, da je dejanje pravilno, če je to nekaj, kar bi akter z vrlinami (oziroma po Aristotelu preudarni človek), če bi se znašel v istih okoliščinah, storil. Torej, ukvarjamo se z vprašanjem, kakšen človek naj bom in to je razlog, da takšno teorijo imenujemo teorija, ki je osredotočena na dejanje. Res je, da lahko to razumemo kot pravila, npr. "napravi, kar je hrabro", "napravi, kar je pravično", a vendarle je osrednja točka v teoriji vrlin značaj moralnega akterja.[8] Aristotel trdi, da je vsako razmišljanje in odločanje intencionalno. Torej, "če so vrline hotene (kajti za svoja zadržanja smo v nekem smislu soodgovorni, od zadržanj pa je odvisno, kakšen smoter si zastavimo), tedaj so hotene tudi slabosti, saj za oboje velja isto" (Aristotel, 2002: 109). To torej pomeni, da so vrline v naši moči in hotene in da je naša lastna odločitev, ali bomo dobri ali slabi ljudje. Teža celotne razprave tako sloni na konceptu vrline. Preden se odločimo, kam umestiti etiko skrbi, to je, ali še obstaja možnost, da jo umestimo v etiko vrlin, moramo vedeti, kako Carol Gilligan in drugi opredelijo pojem "vrlina". Šele po razumevanju njihove opredelitve se lahko odločimo:

(i) ali sta ljubezen in skrb vrlini;

(ii) če sta, ali sta nekaj, kar je izključno v domeni ženske in sta povezovalni (v nasprotju z vrlinami, ki temeljijo na "moškosti", npr. pravičnost, ki so razdiralne).

Oba odgovora bomo dobili v naslednjem, tretjem delu, kjer bomo dobili tudi končni odgovor na vprašanje, kam umestiti etiko skrbi.

4. Ženske in moške vrline

Vrline so stanje značaja, ki je povezano z "zadržanjem, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet[9], kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek"

[8] To so takoimenovana "v-pravila", ki vsebujejo termine, ki se nanašajo na vrline in hibe. Anscombe je navedla primere: »Napravi to, kar je odkritosrčno/ radodarno; ne napravi tistega, kar je neodkritosrčno/ neradodarno« (Hursthouse, 1991).

[9] Ang. *rational principle*.

(Aristotel, 2002: 85). Npr. hrabrost je, glede na občutek strahu, sredina med ekstremoma strahopetnostjo in drznostjo (neustrašnostjo). Radodarnost je, glede na dajanje, prava mera med skrajnostima, in sicer med skopostjo in razsipnostjo. "Vrlina je neke vrste stanje človeka, glede na katero je, npr. hraber, radodaren ali pravičen. Je stanovitno stanje (gr. *hexis*), ki predpostavlja izbiro in racionalnost" (Annas, 1993: 48). Splošnejša definicija, ki naj bi jo sprejeli različni teoretiki, je od Christine Swanton: "Vrlina je dobra lastnost posameznikovega značaja, natančneje dispozicija, ki se odzove ali spozna elemente znotraj njihovega področja ali področij na odličen ali dovolj dober način" (Swanton, 2003: 19). Glede na slednjo definicijo lahko izpeljemo, da je vrlina včasih opredeljena kot sredina, stanje osebe in kot dispozicija. Kaj natančno je? Vrlina je stanovitno stanje, ki vsebuje racionalnost in izbiro. Zaradi racionalnosti in izbire je dispozicijska, in to je tudi razlog, da obstaja več besed, ki jo opisujejo. Vsaj z eno stvarjo se vsi strinjajo, in sicer: vrlina zahteva, da ima dejanje, ki je storjeno v skladu z njo, dve stvari: pozitivno moralno vrednost, to je, da je dobro, in drugo, da je utemeljena z razlogi. Torej, aristotelske štiri bazične vrline, na osnovi katerih vse supervenira – hrabrost, modrost, preudarnost in pravičnost – temeljijo na razmisleku in razlogih. McDowell celo trdi, da je potrebno, če želimo razumeti situacijo, če želimo razmisliti in poiskati relevantne razloge za moralno presojo, uporabiti "zanesljivo občutljivost". Slednje pomeni, da uporabimo nekatere vrste zaznavne sposobnosti, ki nam pomaga prepoznati relevantna dejstva o situaciji in ostale ključne elemente (*glej* McDowell, 1997: 143).

Ali etika vrlin ignorira občutke in čustva? Sploh ne. Glede na trditve Julie Annas je oboje za Aristotela nujno: "Argumenti so v etiki pomembni, a sami zase ne naredijo ljudi z vrlinami; spremembe v prepričanju, ki ga ima posameznik, morajo biti prisotne tudi v posameznikovem čustvenem življenju, če želimo, da bodo učinkovite" (Annas, 1993: 54). Celo McDowell je dejal, da potrebujemo neko vrsto občutljivosti, ki je zaznavna sposobnost, a on (za razliko od nekaterih) ne meni, da to velja zgolj za ne-moralne lastnosti, saj trdi, da jo je potrebno uporabiti za to, da ugotovimo oz. prepoznamo dejstva o občutkih in pravicah drugih. Akter z vrlinami tako ne samo, da naredi pravo stvar, temveč ima tudi pravilna čustva in občutke glede tega, kaj počne. Življenje z vrlinami je dobro življenje in lahko vodi do *telosa*, to je do končnega dobrega, ki je za Aristotela srečnost. Zanj je to edina vredna sreča, ki lahko posameznika pripelje do harmoničnega življenja.

Če imajo vrline toliko pozitivnih lastnosti, če imajo toliko pozitivnega učinka na posameznikovo življenje, kako lahko trdimo, da obstajajo vrline, ki so razdiralne, to je, da so vrline, ki delujejo v družbi negativno? Pri odgovoru na vprašanje lahko izberemo dve poti, in sicer:

– lahko trdimo, da lastnosti, ki igrajo v družbi razdiralno vlogo, sploh niso vrline;
– ali pa zavrnemo idejo o obstoju takšnih (razdiralnih) vrlin. Callan je dejal: "za vsako družbo je nujno, da oblikuje posameznika z določenimi vrlinami", kot

so spoštovanje, lojalnost, tolerantnost in pravičnost[10] (Callan, 1997: 7). Kako lahko nekdo trdi, da te vrline niso povezovalne? Vrline naj bi bile hvale vredne ravno zaradi tega, ker nimajo zgolj instrumentalne vrednosti, temveč tudi intrinzično vrednost, saj vodijo k dobremu življenju. Za Kymlicko, na primer, pomenijo državljanske vrline aktivno državljanstvo, kar vodi do razprave oziroma razmišljanja o državi, oblasti in posledično do nasprotovanja nekaterim nepravičnim dejanjem teh dveh. To pa pomeni predvsem eno stvar: z njimi lahko omejujemo in nadzorujemo dejanja oziroma poteze oblasti (*glej* Kymlicka, 2005: 420-422).

Kot smo prikazali v prejšnjem odstavku, ne moremo podpreti ideje nekaterih feministk, da imajo nekatere vrline (v napisanem kontekstu so to moške vrline) intrinzično lastnost 'razdiralnost' in druge, ženske vrline, 'povezovalnost'. Če bi to razlikovanje sprejeli, bi sledilo naslednje vprašanje, in sicer: če je intrinzična lastnost določenih vrlin 'razdiralnost' in so le-te nujno povezane z moškostjo, to je, ta ista vrlina je intrinzično moška, ali sploh obstaja za moškega kakršnakoli možnost, da je dober človek? Očitno ne, razen v primerih, ko moški skuša sprejeti ali prakticirati ženske vrline, kot so ljubezen, skrb itn. To bi bila ena izmed možnosti, če ne bi nekatere feministke naredile napake: *vrline so razdelile na osnovi spola (družbenega/ biološkega)*, kot da (i) med njimi ni nobene povezave in (ii) kot da imamo zgolj dve skupini ljudi, na kateri se dve vrsti vrlin vežejo. Slednje smo že omenili v prvem delu članka, kjer smo govorili o transmožnostih kot o dejanskih možnostih in ne zgolj kot o nominalnih opisih.

V nadaljevanju pa bomo (tudi s pomočjo razprave v predhodnih delih) pokazali, zakaj trdimo, da je razdelitev vrlin na podlagi spola napaka.

a. Feministke niso prve, ki menijo, da je ljubezen pomembna tako v zasebnem kot v javnem življenju. Že Aristotel je uvidel pomembnost ljubezni, saj trdi: "Torej mora biti že vnaprej dana takšna osnova značaja, ki je sorodna (gr. *oikeion*) vrlini: značaj, ki ljubi lepo in zavrača grdo" (Aristotel, 2002: 323). Sv. Avguštin prav tako trdi, da vse vrline temeljijo na ljubezni do Boga (Avguštin, 15: 25). Torej, (a.) če želimo imeti vrlino ter (b.) jo želimo dejavno uporabljati, jo prakticirati, npr. štiri bazične vrline, na podlagi katerih vse ostale supervenirajo, potem (c.) jih moramo na nek način ljubiti in moramo na nek način čutiti določeno skrb za njih. S tem pa še ne trdimo, da sta skrb in ljubezen vrlini (da sta normativna koncepta), še manj, da sta ženski vrlini. V primeru, da pa ju razumemo kot takšni, bi iz tega izpeljali vrline na različnih nivojih oziroma stopnjah. Na prvem nivoju, kot podlaga vsem ostalim, sta tako skrb in ljubezen, na drugem so štiri bazične (ki v tem primeru ne predstavljajo baze, saj supervenirajo na skrbi in ljubezni) in na tretjem so vse ostale. Če torej sprejmemo idejo feministk, da je pravičnost moška vrlina in ljubezen/skrb ženska vrlina in k temu dodamo stališče Aristotela in drugih prej omenjenih (ljubezen in skrb sta temelj vrlinam), potem imamo dve možnosti nadaljnjega razmišljanja, in sicer:

[10] Četudi nadaljuje, da "obseg in vsebina relevantnih vrlin" variira od družbe do družbe (Callan, 1997: 7).

1. Moški ne more biti dober človek, saj ne more priti niti do vrlin prve stopnje, toda potem tudi ne moremo govoriti, kot trdijo feministke, da je pravičnost, če je vrlina, moška vrlina.

Ali

2. Ženske lahko prakticirajo vrline prve stopnje, moški pa je sposoben prakticirati vrline druge (ali celo tretje stopnje), s čimer bi lahko upravičeval svojo superiornost (toda to še ne pomeni zatiranja).

Mislimo, da nobena zagovornica feministične etike ne bi zagovarjala niti prve niti druge možnosti, a če bi še vedno trdila, da imamo moško in žensko etiko oz. moški in ženski način razmišljanja, bi njeno razmišljanje temeljilo na napačnih predpostavkah, kar je razvidno v nadaljevanju. Preden si le-to pogledamo, naj omenimo še tretjo in četrto možnost.

Tretja možnost je ideja, da so edine lastnosti, ki jih lahko imenujemo prave vrline, vrline prve stopnje. To pa pomeni, ali da se na drugi stopnji nahajajo navidezne vrline, to je, da so značilnosti, ki naj bi jih v središče postavljal moški (na primer pravičnost), zgolj navidezne vrline ali pa da obstajajo še kakšne ženske vrline, ki so drugostopenjske.

Četrta možnost je stališče, da skrb je vrlina, tako kot je vrlina pravičnost, pri čemer ne moremo govoriti o nivojih, saj sta obe, v vsaki situaciji, potrebni. Ali kot trdi Virginia Held: "Zdi se mi, da se pravičnost in skrb kot vrednoti sklicujeta na povezane skupine moralnih vprašanj in tem, pri čemer so ta vprašanja in teme različne. Dejanska praksa naj bi običajno vključevala oboje, to je skrb in pravičnost, vendar z ustrezno različnimi prioritetami" (Held, 2009: 119). To sicer je ena izmed možnosti, toda s tem se preselimo iz konceptualne ravni partikularnega delovanja samih vrlin (skrb kot vrlina, pravičnost kot vrlina) na izključno dejavnostno raven celotne situacije (skrb kot dejavnost v situaciji, pravičnost kot dejavnost v situaciji).[11] To pomeni, četudi sta v določenih situacijah potrebni obe (z različnim poudarkom, npr. v vrtcu je primarna dejavnost skrb, mora pa biti prisotna tudi pravičnost), še ne pomeni, da sta za samo njuno udejstvovanje, gledano partikularno, obe (vrlini) potrebni.

Torej, če želimo govoriti o pravičnosti in prakticirati pravičnost, sta ljubezen in skrb nujna pogoja (to je skrb za pravičnost, ljubezen do pravičnosti), če pa želimo govoriti o skrbi in prakticirati skrb, ljubezen, pa pravičnost ni nujni pogoj (na primer, če skrbim za bolnika, ne potrebujem pravičnosti kot vrednote). Iz tega sledi, da če sta skrb in ljubezen sploh vrlini (in nista, kot trdi Aristotel, zgolj vrlini podobni lastnosti), potem ni govora o tem, da bi bili izključno ženski. Vzemimo primer iz šolstva. So družine, ki so na robu preživetja, zato obstaja na šolah subvencioniranje prehrane. Skrb za prehrano otrok je vzpodbudila subvencioniranje, komu jo bodo dodelili, pa temelji na pravičnosti.

[11] Virginia Held sicer govori o pravičnosti in skrbi kot vrednoti, kar razpravo nekoliko spremeni. Če namreč dojemamo vrednote kot družbeno pomembne elemente, potem je lahko njena razprava upravičena, a to je že tema za naslednji članek.

Iz tega ne moremo izpeljati, da temelji skrb na ženskem principu in pravičnost na moškem, še manj, da bi bile nekatere vrline (npr. pravičnost) razdiralne in druge (skrb) povezovalne.

b. Osrednji ugovor feministk je, da je ena izmed značilnosti moškega razmišljanja in razumevanja (zraven vrlin, kot sta pravičnost) generalizacija in univerzalizem, kar deluje v družbi razdiralno. Toda, ali ni trditev, da imamo žensko etiko, generalizacija, univerzalizem in specisizem? Koncept spola lahko namreč razumemo izrazito deterministično. Kar je posplošeno in splošno deljeno mnenje med temi feministkami, je nagnjenost k sprejetju univerzalnega koncepta "ženskosti" oziroma atributov, ki naj bi jih imela ženska. Genevieve Lloyd trdi, da je "poskus, da bi opredelili in potrdili karkoli razločevalno 'ženskega', v kontekstu dejanske neenakosti, tvegana stvar" (Lloyd, 2009: 125). Genevieve Lloyd sprejema dejansko družbeno neenakost, sprejema tudi stališče, da so ideali Razuma moški, toda ideja sprejemanja univerzalnega koncepta "ženskosti" lahko pomeni ponavljanje norm in stereotipov, saj sprejemanje univerzalnosti neke skupine pomeni uporabo enake metodologije, kot je že bila uporabljena v preteklosti. To pa lahko pripelje do vrednostno enakih rezultatov, le da tokrat na ženski strani. Kot trdi Echols, "njihov učinek je refleksija in reprodukcija dominantnih kulturnih predpostavk o ženskah", kar ne samo da ne predstavi variacije v življenjih žensk, temveč vzpodbuja nerealna pričakovanja o "normalnem" ženskem obnašanju, ki jim večina od nas ne more zadostiti (Alcoff, 2006: 138). Torej, četudi je koncept "razuma" moški konstrukt, to še ne pomeni, da moramo v celoti zavrniti analitično metodo, načela logičnega razmišljanja, moralno premišljanje in vse, kar je s tem povezano ter omenjeno predstavljati kot vzroke oziroma kot razloge za težave v družbi. Kar naredijo omenjene feministke, ni nič drugega kot nova vrsta seksizma, to je razdeliti družbeni in biološki spol na dve skupini in potem diskriminirati v prid edinstvenega, dobrega, povezovalnega, nezatiralnega, nedominacijskega "ženskega" razumevanja sveta.

5. Zaključek

V članku smo spregovorili o konceptih in konstrukcijah razuma, vedenja, vrlin in etike, ki so, glede na stališča nekaterih feministk, neenako uporabljeni in opredeljeni na osnovi biološkega ali družbenega spola. Če bi to bilo tako, bi lahko govorili o nečem, kar je intrinzično žensko, posledice tega pa bi bile obstoj posebnih ženskih vrlin, ženske etike, ženske epistemologije itn. Predstavili smo, da to ni tako, saj:

a. smo glede na kratko razpravo o metafizičnih vprašanjih biološkega in družbenega spola sprejeli sklep, da ljudi ne moremo razdeliti na dve skupini (na osnovi biološkega in družbenega spola), to je, da ne moremo govoriti o dihotomiji "ženske– moški" niti o dihotomiji "žensko–moško";

b. etika skrbi, ki temelji na ženskem dojemanju realnosti, ne more biti nova in izvirna etična teorija, saj jo lahko razumemo in umestimo, če sploh, med partikularistične teorije. Osrednji razlog za to je, da teorija, ki temelji na idejah Carol Gilligan, nima normativne razlage teorije (kar je nujni pogoj za vsako teorijo);

c. če sta skrb in ljubezen vrlini, nista izključno v domeni žensk. Nekatere feministke so razdelile vrline na osnovi družbenega ali biološkega spola na dve skupini, kot da med njima ni nobene povezave in kot da sta na svetu zgolj dve skupini ljudi. To pa je ravno takšen način delovanja (posploševanje, nepozornost na razlike in drugačnost …), ki ga te teoretičarke očitajo moškim.

Kar smo v tem članku dokazali, je, da je kakršnokoli ločevanje vrlin ali etike na osnovi družbenega ali biološkega spola na dva nasprotujoča si pola neustrezno, neproduktivno in neupravičeno. Prav tako različnosti v spolih ne moremo razumeti kot razlog za zatiranje, diskriminacijo, neenakost in razdiralnost v družbi. Toda s tem še ne trdimo, da takšna neenakost, glede na druge elemente človeškega življenja, ne obstaja.

Gender and Connective Virtues

Until recent decades political thought (historical and contemporary) was, according to feminists, so called 'male-stream'. It was based on the false generalizations and male-based conceptions, i.e. claims made about human nature, behaviour or values turn out to be true of man, but not of woman. There are several options how to approach. We are going to research the idea that there are (considering gender) separated concepts and separated ethics. So, the question that we are interested in is whether there are moral and political values that can be understand as a female-based conceptions. With this we mean virtues that are, opposite to the male-based virtues, symbiotic, i.e. that are open and have a connective, bound up function in the society. If this is true we have something that is iintrinsically feminine and the consequence would be that we have a special female ethics as well as female epistemology. In article we present that this does not hold water, because (i) we cannot divide people only to two groups (considerin gender or sex); (ii) ethics of care, which is based on female comprehension of reality, could not be counted for new and original ethical theory; and (iii) therefore, we cannot, on a base of the intrinsic features such as sex or gender, separate virtues into two poles.

Keywords: feminism, ethics, sex, gender, virtues

Literatura

Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. New York: Oxford University Press.

Anderson, J. L. (ur.) (2003). *Race, Gender, and Sexuality: Philosophical Issues of Identity and Justice*. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.

Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Appelqvist, Ö.; Andersson, S. (ur.) (2005). *The Essential Gunnar Myrdal*. New York: The New Press.

Aristotel (2002). *Nikomahova etika,* (prev. Gantar, K.). Ljubljana: Slovenska matica.

Baier, A. (1997). "What Do Woman Want In a Moral Theory". V Crisp R., Slote M. (ur.), *Virtue Ethics*, New York, Oxford: Oxford University Press, str. 263-277.

Borstner, B.; Gartner, S. (2009). "When Slovenian Women are Persons, Slovenian Men are Not?. V *Paths to Gender*. Pisa: University of Pisa (v tisku)".

Bubeck, D. (2000). "Feminism in Political Philosophy: Women's Difference". V Fricker, M.; Hornsby. J. (ur.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press, str. 185-204.

Callan, E. (1997). *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Crisp, R.; Slote, M. (ur.) (1997). *Virtue Ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Fausto-Sterling, A. (2003). "The Five Sexes". V Anderson, J. L. (ur.), *Race, Gender, and Sexuality: Philosophical Issues of Identity and Justice*, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, str. 33-39.

Fricker, M.; Hornsby, J. (ur.) (2000). *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press.

Frye, M. (1996). "The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women". *Signs*, 21, str. 991–1010.

Gilligan C. (2004). "In a Different Voice oziroma ali se morala žensk razlikuje od morale moških". *FNM*, 1-2, str. 54-58.

Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Held, V. (2009). "Skrb kot praksa in kot vrednota." *Analiza*, 13, št. 3, str. 109-121.

Hooker, B.; Little, M. (ur.) (2000). *Moral Particularism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Hopkins, P. D. (1998). "Gender Treachery; Homophobia, Masculinity, and Threatened". V Zack, N.; Shrage, L.; Sartwell, C. (ur.), *Race, Class, Gender,*

and Sexuality: The Big Questions, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, str. 168-187.

Lloyd G. (2009). "'Moškost' Razuma". *Analiza*, 13, št. 3, str. 123-127

Longino, H. (1997). "Feminist Epistemology as a Local Epistemology". *The Aristotelian Society Proceedings*, 71, str. 19 – 36.

McAfee, N. (2005). "Two Feminisms". *Journal in Speculative Philosophy*, 19, str. 140-149.

McDowell J. (1997). "Virtue and Reason". V Crisp, R.; Slote, M. (ur.), *Virtue Ethics*, New York, Oxford: Oxford University Press, str. 141-163.

Nicholson L. J. (1998). "Interpreting 'Gender'". V Shrage, L. (ur.), "Gender". V Zack, N.; Shrage, L.; Sartwell, C. (ur.), *Race, Class, Gender, and Sexuality: The Big Questions*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, str. 187-212.

Nussbaum, M. (2000). "Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour". V Hooker, B.; Little, M. (ur.), *Moral Particularism*, Oxford, New York: Oxford University Press, str. 227-256.

Platon (2004). "Država". V prev. G. Kocijančič, *Platon: Zbrana dela I.*, Celje: Mohorjeva družba, str. 990-1252.

Primorac I. (2001). "Laž i 'metode etike'". V *Filozofija na djelu*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Slote M. (1997). "Agent-based virtue ethics". V Crisp, R.; Slote, M. (ur.), *Virtue Ethics*, New York, Oxford: Oxford University Press, str. 239-262.

Swanton C. (2003). *Virtue Ethics: A Pluralistic* View. Oxford, New York: Oxford University Press.

Warren K. J. (2009). "Moč in obeti ekološkega feminizma" *Analiza*, 13, št. 3, str. 87-107.

Witt, C. (1998). "Metaphysics and Feminist Theory: Experts from 'Feminist Metaphysics' and 'Anti Essentialism in Feminist Theory'". V van Inwagen, P.; Zimmerman, D. (ur.), *Metaphysics: The Big Questions*, Malden, Oxford: Blackwell, str. 480-492.

Karen J. Waren
Prevedla Smiljana Gartner

Moč in obeti ekološkega feminizma

Uvod

Ekološki feminizem (ekofeminizem) je kot alternativa feminizimu in okoljski etiki pričel v zadnjem času pridobivati na pomenu.[1] Od leta 1974, ko je Françoise d'Eaubonne vpeljal pojem *ekofeminizem*, s katerim je nakazal poten-

[1] Eksplicitna okoljsko feministična literatura vključuje dela iz različnih poznavalskih perspektiv in virov. Nekatera od teh del so: Leonie Caldecott in Stephanie Leland (ur.), *Reclaim the Earth: Woman Speak Out for Life on Earth* (London: The Women's Press, 1983); Jim Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology", *Environmental Ethics* 9 (1987):115-145; Andrée Collard z Joyce Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth* (Bloomington: Indiana University Press, 1988); Katherine Davies, "Historical Associations: Women and the Natural World", *Women & Environments* 9, št. 2 (pomlad 1987): 4-6; Sharon Doubiago, "Deeper than Deep Ecology: Men Must Become Feminists", v *The New Catalyst Quarterly*, št. 10 (zima 1987/1988): 10-11; Brian Easlea, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1981); Elisabeth Dodson Gray, *Green Paradise Lost* (Wellesley, Mass.: Roundtable Press, 1979); Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring inside Her* (San Francisco: Harper and Row, 1978); Joan L. Griscom, "On Healing the Nature/History Split in Feminist Thought", v *Heresies* #13: *Feminism and Ecology* 4, št. 1 (1981): 4-9; Ynestra King, "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", v *Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism*, Judith Plant (ur.) (Boston: New Society Publishers, 1989), 18-28; "The Eco-feminist Imperative", v *Reclaim the Earth*, Caldecott in Leland (ur.) (London: The Women's Press, 1983), 12-16; "Feminism and the Revolt of Nature", v *Heresies* #13: *Feminism and Ecology* 4, št. 1 (1981): 12-16; in "What is Ecofeminism?", *The Nation*, 12. december 1987; Marti Kheel, "Animal Liberation is Feminist Issue", *The New Catalyst Quarterly*, št. 10 (zima 1987/1988): 8-9; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper and Row, 1980); Patrick Murphy (ur.), "Feminism, Ecology, and the Future of the Humanities", posebna izdaja *Studies in the Humanities* 15, št. 2 (december 1988); Abby Peterson in Carolyn Merchant, "'Peace with the Earth': Women and the Environmental Movement in Sweden", *Women's Studies International Forum* 9, št. 5-6 (1986): 465-479; Judith Plant, "Searching for Common Ground: Ecofeminism and Bioregionalism", v *The New Catalyst Quarterly*, št. 10 (zima 1987/1988): 6-7; Judith Plan (ur.), *Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism* (Boston: New Society Publishers, 1989); Val Plumwood, "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments", *Australasian Journal of Philosophy*, dodatek k vol. 64 (junij 1986): 120-137; Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies & Human Liberation* (New York: Seaburry Press, 1975); Kirkpatric Sale, "Ecofeminism- A New Perspective", *The Nation*, 26. september 1987: 302-305; Ariel Kay Salleh, "Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection", *Environmental Ethics* 6 (1984): 339-345, in "Epistemology and the Metaphors of Production: An Eco-Feminist reading of Critical Theory", v *Studies in the Humanities* 15 (1988): 130-139; Vandana Shiva, *Staying Alive: Woman, Ecology and Development* (London: Zed Books, 1988); Charlen Spretnak,

cial žensk pri okoljski revoluciji[2], se je le-ta uporabljal na različne načine. Sama ga v tem članku uporabljam kot stališče o obstoju pomembnih povezav – zgodovinskih, izkustvenih, simboličnih, teoretičnih – med dominiranjem nad ženskami in dominiranjem nad naravo. Razumevanje tega stališča pa je ključnega pomena tako za feminizem kot za okoljsko etiko. V tem članku zagovarjam, da je moč in obet ekološkega feminizma v tem, da *ponuja drugačen okvir za preoblikovanje feminizma in za razvoj okoljske etike, saj je pozoren na povezavo med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo.* To trditev upravičujem z razpravo o naravi feministčne etike in z razpravo o doprinosu ekofeminizma feministični in okoljski etiki.

Moj sklep je, da je vsaka feministična teorija *in* vsaka okoljska etika, ki se ne loteva resno dvojne in medsebojno povezane dominacije nad ženskami in naravo, v najboljšem primeru nepopolna, v najslabšem primeru pa preprosto neustrezna.

Feminizem, ekološki feminizem in konceptualni okviri

Ne glede na to, kaj vse je feminizem, lahko zagotovo trdimo, da je feminizem gibanje, ki želi končati spolno diskriminacijo. Osrednja zahteva je odstranitev kakršnihkoli (in vseh) dejavnikov, ki prispevajo k nadaljevanju in k sistematični dominaciji nad ženskami oziroma podrejanju žensk. Med samim nestrinjanjem o naravi in rešitvah glede podrejenosti žensk pa se vse feministke strinjajo, da spolna diskriminacija in zatiranje obstajata, sta napačni in ju je torej potrebno odpraviti.

"Feministično področje razprav" je vsako področje, ki na tak ali drugačen način prispeva k razumevanju zatiranja žensk. Enake pravice, primerljive plače za primerljivo delo in produkcija hrane so feministične teme vsakič in povsod, ko razumevanje le-teh prispeva k razumevanju izkoriščanja in podrejanja žensk, ki mu ni videti konca. Kjerkoli in kadarkoli je primarna odgovornost žensk skrbeti za vodo in kurjavo, s čimer jim je onemogočeno sodelovanje in odločanje, pridobivanje dohodka ali višji statusni položaji, ki jih zasedajo moški, je to feministična tema. Tako je v veliki meri odvisno od konteksta, predvsem od zgodovinskih in materialnih pogojev življenja žensk, kaj je tisto, kar šteje za feministično temo oziroma feministično področje.

Okoljska degradacija in izkoriščanje sta feministični temi, saj njuno razumevanje prispeva k razumevanju zatiranja žensk. V Indiji sta, na primer, krčenje gozdov in pogozdovanje z namenom pridobitne proizvodnje na način, da se

"Ecofeminism: Our Roots and Flowering", *The Elmswood Newsletter*, Winter Solstice 1988; Karen J. Warren, "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics* 9 (1987): 3-21; "Toward an Ecofeminist Ethic", *Studies in the Humanities* 15 (1988): 140-156; Miriam Wyman, "Explorations of Ecofeminism", Women & Environments (pomlad 1987): 6-7; Iris Young, "Feminism and Ecology" in "Women and Life on Earth: Eco-Feminism in the '80s'", *Environmental Ethics* 5 (1983): 173-180; Michael Zimmerman, "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 9 (1987): 21-44.

[2] Françoise d'Eaubonne, *Le Feminisme ou la Mort* (Paris: Pierre Horay, 1974), str. 213-52.

vpelje monokulturna vrsta dreves (npr. evkaliptus), feministični temi, saj je izguba avtohtonega gozda in mnogih vrst dreves drastično vplivala na ruralno indijsko žensko oz. na njeno zmožnost, da obdrži določena gospodinjska sredstva. Za razliko od monokulturnih gozdov so avtohtoni gozdovi, ki so vsebovali različne vrste dreves, omogočali sredstva za hrano, gorivo, krmo, gospodinjska orodja, barvila, zdravila itn.[3] Četudi v tem članku ne razpravljam o tem, nam pogled na globalni vpliv okoljske degradacije na življenja žensk nakazuje pomembne vidike, zaradi katerih je okoljska degradacija ena izmed feminističnih tem.

Feministične filozofinje trdijo, da so nekatere izmed najpomembnejših feminističnih tem *konceptualne* narave; te teme se nanašajo na konceptualizacijo osrednjih filozofskih pojmov, kot so razum in racionalnost, etika ter kaj je tisto, kar je potrebno za človeškost. Ekofeministke so razširile ta feministično filozofska področja na naravo. Trdijo, da so nekatere pomembne povezave med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravnim okoljem konceptalne narave. Da bi se lahko s tem strinjali, je potrebno preučiti naravo konceptualnih okvirjev.

Konceptualn okvir je množica *osnovnih* prepričanj, vrednot, drž in predpostavk, ki oblikujejo in odražajo, kako posameznik vidi sebe in svoj svet. Je družbeno oblikovana leča, skozi katero dojemamo sebe in druge. Nanjo vplivajo dejavniki, kot so spol, rasa, socialno-ekonomski status, starost, čustvena orientacija, nacionalnost in vera.

Nekateri konceptualni okvirji so zatiralni. *Zatiralni konceptualni okvir* je tisti, ki razlaga, upravičuje in ohranja odnose dominacije in podrejanja. V primeru, ko je zatiralni konceptualni okvir *patriarhalen*, pomeni, da razlaga, upravičuje in ohranja moško podrejanje žensk.

Drugje sem dokazovala, da obstajajo tri pomembne značilnosti zatiralnega konceptualnega okvirja: (1) vrednostno-hierarhično razmišljanje, to je "gor-dol" razmišljanje, ki daje večjo vrednost, položaj ali prestiž tistemu elementu, ki je "zgoraj"; (2) vrednostni dualizem, to je značilnost, ki vsebuje disjunktivne pare, pri katerih je disjunkcija razumljena kot nasprotje (raje kot dopolnjevanje) in izključevanje (raje kot vključevanje) ter značilnost, ki pripisuje večjo vrednost (položaj, prestiž) enemu elementu disjunkcije (to je dualizem, ki daje večjo vrednost in položaj elementom, ki so bili zgodovinsko opredeljeni kot "duh", "razum", "moško" ter manjšo tistim, ki so bili zgodovinsko opredeljeni kot "telo", "čustva" in "žensko"); (3) logika dominacije, to je struktura argumentacije, ki vodi do upravičitve podrejanja.[4] Najpomembnejša od vseh omenjenih je tretja značilnost. Logika dominacije namreč ni *zgolj* logična struktura, saj vsebuje tudi pomemben vrednostni sistem v obliki etične premise. Le-ta je potreb-

[3] O tem razpravljam v svojem članku "Toward an Ecofeminist Ethic".

[4] Teorija, ki jo ponujam tukaj, je predelava ideje, ki sem jo predstavila v članku "Feminism and Ecology: Making Connections". Vsebino sem spremenila v smislu, da sedaj govorim o "zatiralnem" in ne o striktno "patriarhalnem" konceptualnem okvirju. Razlog za spremembo je, da sem s tem pustila odprto možnost stališču, da lahko obstajajo patriarhalni konceptualni okvirji (npr. v nezahodnih kulturah), o katerih *ne* moremo reči, da temeljijo na vrednostnem dualizmu.

na, saj z njeno pomočjo dovolimo ali potrdimo "pravično" (ali upravičeno) podrejenost podrejenega. Takšno upravičevanje običajno temelji na določeni domnevni lastnosti (npr. racionalnosti), ki jo dominanten (npr. moški) ima, podrejeni (npr. ženska) pa ne.

V nasprotju z mnenjem in predlogi več feministk in ekofeministk menim, da je "hierarhično razmišljanje" ali celo "vrednostno-hierarhično razmišljanje" *inherentno* problematično zgolj v kontekstu zatiranja. Hierarhično razmišljanje je pomembno za vsakodnevno razvrščanje podatkov, primerjanje informacij in organiziranje materiala. Zdi se celo, da razvrščanje (npr. razvrstitev rastlin) in biološke nomenklature zahtevajo *nekatere* oblike "hierarhičnega razmišljanja". Celo "vrednostno-hierarhično razmišljanje" in "vrednostni dualizem" sta lahko v določenih kontekstih sprejemljiva. Predpostavimo resničnost predlog Murrayja Bookchina, da je tisto, kar je unikatno za nas, ljudi, sposobnost naše zavesti, da radikalno preoblikuje socialno okolje (ali "družbo")[5]. Potemtakem je v tem kontekstu (da so ljudje v primerjavi s kamni in rastlinami bolje opremljeni za radikalno spreminjanje svojega lastnega okolja) upravičeno govoriti o "vrednostni hierarhiji".

Težava torej ni v tem, *da je* uporabljeno vrednostno-hierarhično razmišljanje in vrednostni dualizem, temveč v *načinu* uporabe obojega znotraj *zatiralnega konceptualnega okvirja*. Uporabljena sta namreč na način, da vzpostavita inferiornost in upravičita podrejanje.[6] Logika dominacije, *povezana z* vrednostno-hierarhičnim razmišljanjem in vrednostnim dualizmom, "upravičuje" podrejanje. Logika dominacije je torej tisti element, ki je osnova za razlago in razumevanje narave zatiralnega konceptualnega okvirja.

To, da je logika dominacije osnovni pojasnjevalni element, je za ekofeminizem pomembno vsaj iz treh razlogov. Prvič, če ne bi bilo logike dominacije, bi bil opis podobnosti in razlik zgolj to – opis podobnosti in razlik. Vzemimo, na primer, trditvi "Ljudje se razlikujejo od kamnov in rastlin v tem, da lahko prvi (za razliko od drugih) zavestno in radikalno preoblikujejo skupnosti, v katerih živijo" in " Ljudje so podobni rastlinam in kamnom v tem, da so vsi člani ekološke skupnosti". Torej: četudi so ljudje, glede na sposobnost svoje zavesti, da radikalno preoblikuje skupnosti, "boljši" od rastlin in kamnov, to še ne pomeni, da *s tem* dobimo kakršnokoli *moralno* relevantno razliko med ljudmi in neljudmi. Prav tako s tem ne dobimo nikakršnega argumenta, s pomočjo katerega bi upravičevali dominacijo ljudi nad rastlinami in kamni. Če kdo želi priti do *takšnih* sklepov, mora dodati vsaj dve močni predpostavki, in sicer (*A2*) in (*A4*) v argumentu *A*, ki sledi:

> (*A1*) Ljudje imajo (za razliko od rastlin in kamna) sposobnost, da zavestno in radikalno spremenijo skupnost, v kateri živijo.

[5] Murray Bookchin, "Social Ecology versus 'Deep Ecology'", v *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, št. 4-5 (poletje 1987): 9.

[6] Morda v sodobni zahodni družbi, ki je tako jasno strukturirana s kategorijami, kot so biološki spol, rasa, razred, starost in čustvena orientacija ne obstaja "vrednostno-hierarhično razmišljanje", ki bi delovalo zunaj zatiralnega konteksta. To vprašanje bom pustila odprto.

(*A2*) Vsak, ki ima sposobnost, da zavestno in radikalno spremeni skupnost, v kateri živi, je moralno superioren do tistega, ki te sposobnosti nima.

(*A3*) Torej, ljudje so moralno superiorni do rastlin in kamnov.

(*A4*) Za katerikoli *X* in *Y* velja, če je *X* moralno superioren do *Y*, potem je *X* moralno upravičen, da si podredi *Y*.

(*A5*) Torej, ljudje so moralno upravičeni podrejati si rastline in kamne.

Brez predpostavk, da so *ljudje moralno superiorni* (vsaj do nekaterih) neljudi (*A2*) in da *superiornost upravičuje podreditev* (*A4*), imamo zgolj trditev, da obstaja neka razlika med ljudmi in nekaterimi neljudmi. To je resnično, *četudi* je razlika podana z vidika superiornosti. Bistvena stvar v ekofeministični razpravi o zatiranju je torej logika dominacije (*A4*).

Drugič, ekofeministke zagovarjajo, da je, vsaj v zahodnih družbah, zatiralni konceptualni okvir, ki je avtoriziral dominacijo nad ženskami in nad naravo, patriarhalen in kot takšen opredeljen z vsemi tremi značilnostmi zatiralnega konceptualnega okvirja. Veliko ekofemnistk trdi, da je, zgodovinsko gledano, zatiralni konceptualni okvir (vsaj v dominantni zahodni družbi) potrdil naslednji argument *B*:

(*B1*) Ženske so poistovetene z naravo in s področjem fizičnega; moški so poistoveteni s "človeškim" in s področjem mentalnega.

(*B2*) Karkoli je na področju fizičnega poistoveteno z naravo, je inferiorno (je "pod") vsako stvarjo, ki je na področju mentalnega poistovetena s "človeškim" in s področjem mentalnega oziroma obratno – slednje je superiorno (je "nad") prvim.

(*B3*) Torej, ženske so inferiorne (so "pod") moškim oziroma obratno – moški so superiorni (so "nad") ženskami.

(*B4*) Za katerikoli *X* in *Y* velja, da če je *X* superioren do *Y*, potem si *X* upravičeno podreja *Y*.

(*B5*) Torej, moški si upravičeno podrejajo ženske.

Če je ta argument zdrav, potem vzpostavlja *patriarhalnost*, to je, da je moška dominacija nad ženskami upravičena. Toda glede na stališče ekofeministk, je sklep (*B5*) upravičen samo na osnovi treh značilnosti zatiralnega konceptualnega okvirja, ki smo jih že predstavili: (i) vrednostno-hierarhičnega razmišljanja (zajetega v predpostavki (*B2*)); (ii) vrednostnega dualizma (predpostavljenega dualizma mentalnega in fizičnega v predpostavki (*B1*) in predpostavljene inferiornosti fizičnega vis-à-vis mentalnega v predpostavki (*B2*)); in (iii) logike dominacije (v predpostavki (*B4*) in pri prvem argumentu predpostavke (*A4*)). Ekofeministke zato trdijo, da je potrebno, če ne želimo nadaljevati z zatiralnim patriarhalnim konceptualnim okvirjem, ki je deloval skozi zgodovino (vsaj znotraj dominantne zahodne kulture), zavrniti oboje, tako argument *B* kot patriarhalni konceptualni okvir.

Seveda nam sam postopek ne odkrije, katera premisa v argumentu *B* je napačna. Kakšen je status premis (*B1*) in (*B2*)? Večina feministk, če ne kar vse, trdijo, da je bila znotraj dominantne zahodne filozofske in intelektualne tradicije predpostavljena in vpeljana trditev (*B1*), veliko ekofeminist pa, da je bila to (*B2*).[7] Te feministke trdijo, da je zgodovinsko dejstvo, da je dominantna zahodna filozofska tradicija predpostavljala resničnost premis (*B1*) in (*B2*). Ekofeministke pa ali zavračajo (*B1*) ali ne potrjujejo (*B2*). Nekatere celo želijo zanikati vsako ahistorično poistovetenje žensk z naravo na način, da zanikajo premiso (*B1*) tudi v primeru, ko le-ta ni uporabljena z namenom, da bi podprla strogo historične trditve o tem, kaj je predpostavljeno in sprejeto za resnično v patriarhalni kulturi.[8] Torej, če natančno pogledamo, sta za ekofeminizem obe trditvi, to je (*B1*) in (*B2*) sporni, četudi sta bili v zgodovini sprejeti. Sporni sta zaradi načina delovanja v patriarhalnem konceptualnem okvirju in kulturi, s katerim sta potrdili dominacijo nad ženskami in nad naravo.

Tako je tisto, glede česar se strinjajo *vse* ekofeministke, način, kako je *logika dominacije* delovala historično znotraj patriarhalnosti oziroma kako je vzdrževala in upravičevala dominacijo moških.[9] Glede na to, da *vse* feministke (in ne le ekofeministke) nasprotujejo patriarhalnosti oziroma sklepu (*B5*), morajo (tako feministke kot ekofeministke) nasprotovati vsaj logiki dominacije oziroma premisi (*B4*), na kateri temelji celoten argument *B* in to ne oziraje se na logično vrednost (*B1*) in (*B2*) *zunaj* patriarhalnega konteksta.

Dejstvo, da morajo *vse* feministke nasprotovati logiki dominacije, je razvidno iz širine in globine ekofeministične kritike argumenta *B*. To ni samo kritika predpostavk (*B1*), (*B2*), (*B4*), na katerih argument, ki upravičuje dominacijo nad ženskami, temelji, temveč je kritika patriarhalnih konceptualnih okvirjev na splošno. Torej tistih zatiralnih konceptualnih okvirjev, ki postavljajo moške "nad" in ženske "pod", to je vseh tistih, ki predpostavljajo, da je ženska moralno inferiorna moškemu, in vseh tistih, ki uporabijo to predpostavljeno razliko za upravičevanje moške podreditve žensk. Ekofeminizem je tako nujen za

[7] Mnogo feministk, ki zagovarja, da je zgodovinsko dejstvo, da je dominantna zahodna filozofska tradicija predpostavljala resničnost premis (*B1*) in (*B2*), tudi zagovarja omenjeno stališče z razpravo o tradicionalnih konceptih razuma, racionalnosti in znanosti. Primeri takšnih razprav: "Reason, Rationality, and Gender", Nancy Tuana in Karen J. Warren (ur.), posebna izdaja *Newsletter on Feminism and Philosophy* 88, št. 2 (marec 1989), American Philosophical Association: 17-71. Razpravo ekofeministk, da je, znotraj dominantne zahodne filozofske tradicije, za resnično privzeta trditev (*B2*), lahko preberemo v Gray, *Green Paradise Lost*; Griffin, *Woman and Nature*: *The Roaring inside Her*; Merchant, *The Death of Nature*; Ruether, *New Woman/New Earth*. Četudi se strinjam, da je zgodovinska povezava med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo ključnega pomena, o tem v tem članku ne bom razpravljala.

[8] Ekofeministke, ki zavračajo premiso (*B1*), kadar je le-ta uporabljena kot resnična, deskriptivna, historična trditev o patriarhalni kulturi, trdijo, da je najprej potrebno opraviti s podlago, na kateri (*B1*) temelji. Ta je ali vrsta biološkega determinizma ali pa vsaj škodljivi biološko-spolni/družbeno-spolni stereotipi o ženskah. Za razpravo o tem "razcepu", to je o razdelitvi na ekofeministke ("ekofeministke narave"), ki sprejemajo premiso (*B1*) in ekofeministke ("družbene ekofeministke"), ki jo zavračajo, *glej* Griscom, "On Healing the Nature/History Split".

[9] V tem članku nimam namena braniti (zgodovinsko sprejeto) resničnosti teh premis.

vsako feministično kritiko patriarhalnosti in zato nujen za sam feminizem (stališče, o katerem bom razpravljala kasneje).

Tretjič, ekofeminizem razjasni, zakaj je potrebno logiko dominacije oziroma katerikoli drug konceptualni okvir, ki ga podpira, odpraviti. Vzroka sta vsaj dva. Prvi, z odpravo takšnih sestavov bomo sprejeli pomembno stališče o razlikah, ki ne bo vodilo v dominacijo, in drugi, s tem bomo preprečili, da bi feminizem postal "podporno" gibanje, ki bi temeljilo predvsem na enakih izkušnjah. V sodobni družbi namreč ni enega "ženskega glasu", ni *ženskega (ali človeškega) simpliciterja*. Vsaka ženska (ali človek) je ženska (ali človek) določene rase, socialno-ekonomskega statusa, starosti, čustvene orientacije, zakonskega stanu, regionalnega in nacionalnega ozadja itn. Ker ne obstajajo "monolitične izkušnje", ki bi bile skupne vsem ženskam, mora biti feminizem "solidarnostno gibanje", ki temelji na skupnih prepričanjih in zanimanjih, in ne gibanje "enotnost v enakem", ki temelji na enakih izkušnjah in skupnem zatiranju.[10] Če citiram besede Marie Lugones: "Enotnost, ki je ne smemo zamenjati s solidarnostjo, se razume kot pojem oz. ideja, ki je konceptualno vezana na dominantnost."[11]

Ekofeministke poudarjajo, da je logika dominacije, ki je uporabljena za upravičevanje dominacije na področju bioloških spolov, ras, etničnosti in socialno-ekonomskega statusa, enaka, kot je pri upravičevanju dominacije nad naravo. Ker je zahteva po odstranitvi logike dominacije del feministične kritike (ne glede na to, ali se ukvarjamo s kritiko patriarhalnosti, prevlado bele, moške kulture ali imperializma), ekofeministke vztrajajo, da je *diskriminacija narave*[12] integralni del vsakega feminističnega solidarnostnega gibanja, ki bo končalo seksistično zatiranje in logiko dominacije, ki prvega konceptualno utemeljuje.

Ekofeminizem preoblikuje feminizem

Do sedaj je bila razprava v glavnem osredotočena na nekatere zatiralne konceptualne značilnosti patriarhalnosti. Izraz "logika tradicionalnega feminizma", ki ga uporabljam v tem članku, se nanaša na točko, ki predstavlja, vsaj v zahodnih družbah, konceptualni izvor seksističnega zatiranja, to je logiko dominacije. Z logiko dominacije se konceptualno vzdržujejo različni zatiralni sistemi (npr. rasizem, heteroseksizem, diskriminacija na podlagi socialno-ekonomskega statusa, diskriminacija na podlagi starosti), vendar je logika tradicionalnega feminizma sistem, s pomočjo katerega bomo izsledili, katere so tiste temeljne konceptualne povezave, ki so, glede na logiko dominacije, skupne *vsem* zatiralnim sistemom. Logika tradicionalnega feminizma nam tako na *konceptualni* ravni razloži, zakaj izkoreninjenje seksualnega zatiranja zahteva izkoreninjenje dru-

[10] Glej npr. Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston South End Press, 1984), str. 51-52.

[11] Maria Lugones, "Playfulness, 'World-Travelling' in Loving Percepton", *Hypatia* 2, št. 2 (poletje 1987): 3.

[12] Op. prev.: *ang*. naturism.

gih oblik zatiranja.[13] Gibanje, ki bo razjasnilo te konceptualne povezave med zatiralnimi sistemi, je gibanje, ki želi izkoreniniti seksizem. Tradicionalno gledano je to posebno področje feministične teorije in prakse, kar pa pomeni, da je potrebno feminizem preoblikovati v *gibanje, ki bo končalo vse oblike zatiranja.*

Predpostavimo, da se nekdo strinja z idejo, da logika tradicionalnega feminizma zahteva razširitev polja feminizma na ta način, da vanj vključimo vse ostale oblike dominacij (npr. rasizem in socialno-ekonomska neenakost in zatiranje). Kaj je razlog, da vključimo naravo v ta "družben sistem dominacije"? Zakaj mora logika tradicionalnega feminizma zavrniti "diskriminacijo narave", to je zavrniti domininranje nad nečloveškim okoljem in zatiranje le-tega? Obstajata dva načina konceptualnega upravičevanja za vključitev ekofeminizma v feminizem. Prvi način, ki smo ga že omenili, je: s tem, ko predstavimo, da je konceptualna povezava med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo razvidna iz zatiralnega in patriarhalnega (vsaj v zahodnih družbah) konceptualnega okvirja, ki je opredeljen z logiko dominacije, ekofeminizem razloži, kako in zakaj je potrebno feminizem (ki je razumljen kot gibanje, ki bo odpravilo seksizem) razširiti in preoblikovati. Razširiti in preoblikovati tudi v gibanje, ki bo odpravilo diskriminacijo narave. Takšno upravičevanje je jasno prikazano z naslednjim argumentom (*C*):

(*C1*) Feminizem je gibanje, ki bo odpravilo seksizem.

(*C2*) Seksizem je (preko zatiralnega konceptualnega okvirja, ki je opredeljen z logiko dominacije) konceptualno povezan z diskriminacijo narave.

(*C3*) Feminizem je tako tudi gibanje, ki bo odpravilo diskriminacijo narave.

Torej, glede na to, da je povezava med seksizmom in diskriminacijo narave konceptualne narave (vtkana v zatiralni konceptualni okvir), mora logika tradicionalnega feminizma vključiti v svoje raziskovalno področje tudi ekološki feminizem.[14]

Drugi način konceptualnega upravičevanja preoblikovanja feminizma (v smislu, da vključi v svoje delovanje ekofeminizem) se nanaša na koncepte biološke-

[13] Na *eksperimentalni* ravni so nekatere ženske "obarvane", revne, stare, lezbijke, Judinje, ženske s posebnimi potrebami itn. Zato mora feminizem, če želi osvoboditi te ženske, prekiniti z rasizmom, heteroseksizmom, antisemitizmom, socialno-ekonomsko diskriminacijo in pa diskriminacijo hendikepiranih ljudi. Omenjene oblike diskriminacij so namreč ogrodje za zatiranje črnk, Južnoameričank, revnih žensk, starejših žensk, lezbijk, Judinj ali žensk s posebnimi potrebami.

[14] Takšen način razmišljanja nam jasno prikaže, da je feminizem tudi gibanje, ki bo opravilo z rasizmom, heteroseksizmom, starostno diskriminacijo in ostalimi "izmi" oziroma diskriminacijami, ki so utemeljeni z logiko dominacije, ki pa je temeljni element zatiralnih konceptualnih okvirjev. Vendar pa je pomembno poudariti naslednje: ekofeminizem *ne gre z roko v roki* z vsemi feminizmi in z vsemi okoljskimi teorijami. Za razpravo na to temo glej moj članek "Feminism and Ecology: Making Connections". *Gre pa z roko v roki* z minimalnim pogojem, ki označuje feminizem, to je, da je feminizem gibanje, ki želi opraviti s seksizmom. Ta minimalni pogoj oziroma to značilnost feminizma sprejemajo vsi sodobni feminizmi (liberalni, tradicionalni, marksistični, radikalni, socialistični, črnski in nezahodni).

ga spola in narave. Tako kot so družbeno oblikovani koncepti spola, so oblikovani tudi koncepti narave. Sprejetje te trditve pa še ne pomeni, da moramo nujno sprejeti trditev, da ni ljudi, dejanskih dreves, rek in rastlin. S trditvijo, da so ženske in narava družbeni konstrukti, želimo izpostaviti zgolj to, da je *način* dojemanja in razumevanja žensk in narave stvar zgodovinske in družbene realnosti. Ti koncepti variirajo med kulturami in skozi čas, kar pomeni, da vsaka razprava o "zatiranju ali dominaciji nad naravo" vsebuje sklicevanje na zgodovinsko specifične oblike družbene dominacije ljudi nad nečloveškim okoljem, prav tako kot se vsaka razprava o "dominaciji nad ženskami" nanaša na zgodovinsko specifične oblike družbene dominacije moških nad ženskami. Četudi tukaj tega ne obravnavam, želim omeniti, da je iz ekofeminizma, ki zagovarja zgodovinske povezave med dominacijo nad ženskami in nad naravo (to je zajeto v trditvah (*B1*) in (*B2*) v argumentu *B*), razvidno, da sta bila (znotraj patriarhalnosti) feminizacija narave in ponaravljanje [*naturalization*] žensk ključna elementa pri zgodovinsko uspešnem podrejanju obojega, to je žensk in narave.[15]

Če ekofeminizem obljublja preoblikovanje tradicionalnega feminizma tako, da vključi diskriminacijo narave kot legitimno feministično temo, ali tudi ekofeminizem obljublja preoblikovanje etike okolja tako, da postane feministična? Mislim, da. O tem bo tekla beseda v nadaljevanju članka.

Vzpon od ekofeminizma do etike okolja

Mnogo feministk in nekateri etiki okolja so pričeli raziskovati uporabo naracije, to je prvoosebnega pripovedovanja. To je metoda, ki se, tako kot vse druge metode, ukvarja s pomembnimi filozofskimi vprašanji, a je bila v filozofiji podcenjena. Zakaj je to tako? Zakaj je lahko narativnost pomemben vir za teorijo in prakso feminizma in okoljske etike? Četudi je lahko sklicevanje na prvoosebno pripovedovanje literarna pomoč pri opisovanju težko opisljivih izkušenj ali četudi je legitimna družboslovno znanstvena metoda za dokumentiranje osebne in družbene zgodovine, še vedno ostaja odprto vprašanje, ali je lahko prvoosebno pripovedništvo tudi uspešno orodje pri argumentiranju etičnih odločitev in pri gradnji teorij? Eden izmed učinkovitih načinov, da pričnemo odgovarjati na tole vprašanje, je, da najprej pogledamo primer naracije.

Vzemimo naslednjo prvoosebno pripoved o skalnem plezanju:

> Za mojo prvo izkušnjo skalnega plezanja sem si izbrala nekoliko zasebni prostor, odmaknjen od ostalih plezalcev in opazovalcev. Po razmisleku in preučitvi "kamina" sem usmerila vso svojo energijo v to, da se povzpem na vrh. Plezala sem z veliko odločnostjo, uporabljala sem vso moč in spretnost, da bi mi ta podvig uspel. Na polovici poti sem bila izmučena in zaskrbljena. Nisem vedela, kaj naj storim v naslednjem

[15] Glej npr. Gray, *Green Paradise Lost*; Griffin, *Women and Nature*; Merchant, *The Death of Nature*; Ruether, *New Woman/New Earth*.

koraku – nisem videla, kam naj postavim roke ali noge. Oklepala sem se skale in ob naraščanju utrujenosti sem naredila premik. Ni delovalo. Padla sem. In obvisela. Obvisela sem v zraku med skalnatim vrhom in tlemi, prestrašena, a vendar sem čutila veliko olajšanje, ko sem ugotovila, da me drži varovalna vrv. Vedela sem, da sem varna. Pogledala sem navzgor in videla del skale, ki je ostal še nepreplezan. Bila sem odločena, da bom prišla na vrh. In res, z zaupanjem vase in s koncentracijo sem priplezala na vrh.

Na moj drugi plezalni dan sem se po vrvi spustila z vrha Palisades pri Lake Superior za približno 61 metrov in obvisela nekaj metrov nad vodo. Nikogar nisem mogla videti – ne mojega varovalca, ne drugih plezalcev, nikogar. Počasi sem si odpela varovalno vrv in globoko vdihnila. Pogledala sem naokrog, res pogledala, in poslušala. Slišala sem neubranost glasov – ptičev, pretok vode po skalah pred mano, udarjanje valov ob skalo pod menoj. Zaprla sem oči, poskušala z rokami občutiti skalo pred menoj – razpoke in špranje, mah in lišaje, ki so se razrastli, skoraj neopazne izbokline, ki bi lahko mojim prstom na rokah in nogah nudile oporo, ko bom ponovno pričela plezati. V tistem trenutku sem bila popolnoma umirjena. Pričela sem se skoraj neslišno pogovarjati s skalami, na takšen otroški način, kot da bi bile moje prijateljice. Čutila sem neopisljivo hvaležnost za vse to, kar se mi je v tistem trenutku ponudilo – možnost, da na novi način spoznam sebe in skale; da cenim čudeže, kot je drobna roža, ki raste iz še drobnejše razpoke na površju skale; in da spoznam smisel *bivanja v odnosu z* naravnim okoljem. Imela sem občutek, da smo postale skale in jaz tihi konverzacijski partnerji v dolgem prijateljstvu. Spoznala sem, da sem postala veliko bolj pozorna in skrbna do teh skal, ki so tako drugačne od mene. Tako nepremične in nepremagljive, neodvisne in indiferentne glede na mojo prisotnost. Med plezanjem sem si želela biti eno s skalo. Odločenost, da bom zavzela skalo, da ji bom vsilila svojo voljo, je izpuhtela. Vse, kar sem si želela, je bilo ravnati spoštljivo s skalo, po kateri sem plezala. In med plezanjem so me prevevali točno ti občutki. Imela sem občutek, da *skrbim* za to skalo in počutila sem se hvaležna plezanju, saj mi je ponudilo priložnost, da doživim te občutke in da spoznam sebe na nov način.

Obstaja vsaj pet razlogov, zakaj je prvoosebno pripovedništvo pomembno za feminizem in za etiko okolja. Prvič, takšna naracija izraža občutke oziroma rahločutnost in obzirnost, ki jih tradicionalna analitična etična metoda največkrat ne. Rahločutnost in obzirnost na ta način, da dojemamo sebe že v osnovi "v relaciji z" ostalimi, pri čemer ta množica ostalih vključuje tudi nečloveško okolje. Modalnost je tista, ki se ji zdi *takšen odnos pomemben* in je tako v nasprotju z izključno redukcionistično modalnostjo. Slednja dojema takšne relacije kot pomembne zgolj ali predvsem zaradi narave *relatorjev* oziroma članov v tej relaciji (npr. relator, kot je moralni akter, nosilec pravic, interesov ali zavedajoče se bitje). V prej omenjenem primeru, to je v prvoosebni pripovedi o skalnem plezanju, je poseben poudarek na relaciji med plezalko in skalo,

po kateri pleza. Središče vrednosti, in to ne glede na to, kakšen moralni status ali moralni vpliv ima plezalka, skala ali katerikoli drugi član, ki sodeluje v tem odnosu, je odnos med skalo in njo.[16]

Drugič, takšno prvoosebno pripovedništvo lahko doda različne etične odnose in obnašanja, ki so bila v prevladujočem toku zahodne etike velikokrat prezrta in podcenjena, npr. razlika v odnosu in obnašanju do skal. Nekdo jih lahko dojema kot "uspeti priti na njihov vrh", nekdo drug pa dojema sebe kot "prijatelja z" ali "imeti skrb za" skale, po katerih pleza.[17] Takšna razlika v odnosu in obnašanju kaže na etično pomembno nasprotje med dvema različnima tipoma relacije, ki ju lahko ima človek oziroma plezalec napram skali. Prvi je vsiljen zavojevalski tip relacije, drugi je porajajoč se skrbeč tip relacije. Razlika med njima nastaja in raste iz žive izkušnje, iz izkušnje občutenja.

Razlika med zavojevalskim odnosom in skrbečim odnosom oziroma obnašanjem do naravnega okolja nam ponuja tretji razlog, zakaj je prvoosebno pripovedovanje pomembno tako za feminizem kot za etiko okolja: ponuja nov način dojemanja etike oziroma etični pomen, ki izhaja *iz porajajoče se* partikularne situacije, v kateri se je znašel moralni akter in ne kot etični pomen, ki je tisti situaciji *vsiljen* (npr. ne kot nekaj, kar izhaja oziroma je uprimerjeno z nekaterimi preddeterminiranimi abstraktnimi načeli ali pravili). Ta porajajoča se značilnost naracije postavlja v središče pomembnost *glasu*. Ko multiplicirane medkulturne *glasove* centraliziramo, lahko z naracijo izrazimo celo vrstov odnosov, vrednot, prepričanj in obnašanj, ki so bila spregledana ali utišana z vsiljenim etičnim pomenom in teorijo. Izražanje živih izkušenj oziroma uporaba naracije v etiki nam omogočata, da smo v etičnem diskurzu pozorni tudi na historično, materialno in družbeno realnost, v kateri se je moralni subjekt znašel.

Četrti razlog, morda najpomembnejši za to razpravo, je, da je naracija pomembna tudi pri argumentaciji. Jim Cheney je opozoril na to značilnost naracije s trditvijo: "V nekem smislu pomeni kontekstualizacija etičnega premišljanja, da ponudimo pripoved ali zgodbo, ki ustreza sklepu in iz katere izpeljemo rešitev etične dileme."[18] Argumentativna moč naracije je v tem, da predlaga, *kaj šteje* za primeren zaključek etične situacije. Na primer, v pripovedi o skalnem plezanju je bil eden izmed predlaganih etičnih zaključkov o tem, kaj je primeren

[16] Predpostavimo, da je nujni pogoj za moralno relacijo, da je vsaj en član moralno bitje (pustimo ob strani, kaj vse šteje za "moralno bitje"). Če je to tako, potem ne moremo reči, da je Mona Lisa v moralni relaciji s steno, na kateri visi. Prav tako ne moremo reči, da volk ni oz. ne more biti v moralni relaciji z losom. Takšen nujen pogoj pušča odprto vprašanje, ali morata biti oba člena relacije moralni bitji. Kar želim tukaj pokazati, ne glede na to, kako bo nekdo rešil *tisto* vprašanje, je zgolj to, da pomeni spoznanje same relacije kot središča vrednosti spoznanje vira vrednosti, ki pa je drugačen in ga ni mogoče zreducirati na vrednosti vseh tistih "moralnih bitij", ki sodelujejo v relaciji.

[17] Zanimivo je omeniti, da idejo "biti prijatelj z Zemljo" uporablja citogenetičarka Barbara McClintock, ko opisuje, da je za znanstvenico pomembno, da ima "občutek za organizme", da zna "poslušati material [v tem primeru koruzo]". Glej Evelyn Fox Keller, "Women, Science, and Popular Mythology", v *Machina Ex Dea: Feminist Perspective on Technology*, Joan Rothschild (New York: Pergamon Press, 1983) in Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock* (San Francisco: W. H. Freeman, 1983).

[18] Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology", 144.

etični odnos do gora in skal, odnos spoštovanja in skrbi (karkoli že to je ali karkoli že to vključuje) in ne odnos dominacije in zavojevanja nekoga ali nečesa.

Feministična filozofinja Marilyn Frye v svojem eseju "In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love" razlikuje "arogantno" in "ljubeznivo" zaznavanje.[19] Takšno razlikovanje je eden izmed načinov, da razumemo in naredimo razliko med etičnim odnosom skrbi in etičnim odnosom zavojevanja. V nadaljevanju je predstavljen odlomek iz njenega dela:

> Ljubeče oko je v nasprotju z arogantnim očesom.
>
> Ljubeče oko se zaveda neodvisnosti drugega. To je oko, ki vidi; oko, ki ve, da je narava indiferentna. Je oko, ki se zaveda, da se je potrebno, če želimo spoznati videno, obrniti na vse prej kot na lastno voljo, interese, strahove in domišljijo. Potrebno je pogledati stvar. Potrebno je gledati in poslušati in preverjati in spraševati.
>
> Ljubeče oko je pozorno na te stvari. Ta pozornost lahko zahteva disciplino, vendar *ne* zahteva samozanikanja. Disciplina namreč pomeni, da se samozavedamo, da posedujemo vedenje o lastnih možnostih in mejah ... Še posebej pomeni, da smo sposobni ločiti lastne interese od interesov drugih in da se zavedamo, kje se naš lastni jaz konča in prične jaz nekoga drugega ...
>
> Ljubeče oko ne spremeni objekta zaznave v nekaj "užitnega", ne poskuša ga asimilirati, ga ne reducira na objekt lastnih želja, strahov ali domišljije. Prav tako ne posplošuje. Zaveda se namreč kompleksnosti drugega in kot tako bo vedno omogočalo spoznavanje novih in novih stvari. Znanost ljubečega očesa je naklonjena Kompleksni teoriji resnice (ki je v nasprotju s Enostavno teorijo resnice) in predpostavlja Neskončno zanimanje za univerzum.[20]

Glede na trditve Fryeve ljubeče oko ni agresivno in nasilno oko, ki si prilasti in prisvoji druge, temveč oko, ki "se zaveda kompleksnosti drugega in bo kot tako vedno omogočalo spoznavanje novih in novih stvari".

Če nekdo skalno pleza, da bi zavzel skalo, pleza z arogantnim očesom. Če pa nekdo pleza z ljubečim očesom, mora neprenehoma "gledati in poslušati in preverjati in spraševati". To mu omogoča, da prepozna skalo kot nekaj zelo različnega od njega, morda celo popolnoma indiferentnega do njegove lastne prisotnosti, pri čemer mu takšna različnost ponudi veselo priložnost za slavje. S tem spozna "meje lastnega jaza"; točko, kjer se "jaz", jaz plezalec, konča in prične skala. Pri tem ne pride do zlitja dvojega v eno, temveč za dopolnjevanje dveh entitet, ki sta *spoznani* kot ločeni, različni in neodvisni, pa vendar v medsebojni *relaciji*. Toda takšna relacija je mogoča *zgolj* takrat, ko gledamo, opazujemo, se odzivamo z ljubečim očesom.

[19] Marilyn Frye, "In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love", *The Politics of Reality* (Trumansburg, New York: The Crossing Press, 1983), str. 66-72.

[20] Ravno tam., str. 75-76.

Feministični pogled na ženske in naravo vključuje ta prehod v odnosu, in sicer od "arogantne zaznave" do "ljubeče zaznave" nečloveškega sveta. Človeško arogantno zaznavanje neljudi predpostavlja in ohranja *enakost* na način, da razširi moralno skupnost na tista bitja, ki bi naj bila, na nek moralno pomemben način, podobna (enaka, identična) človeku. Vsako okoljsko gibanje ali etika, ki temelji na arogantni percepciji, gradi moralno hierarhijo bitij in predpostavlja nek skupen imenovalec moralne obravnave. Slednje pomeni, da predpostavljajo, da si podobna bitja zaslužijo podobno obravnavo ali moralni premislek in da si različna bitja tega ne zaslužijo. Takšna etika okolja je oziroma vzpostavlja "enotnost v enakem". V nasprotju s tem "ljubeča zaznava" predpostavlja in ohranja *različnost* – različnost med jaz in drugi, med ljudmi in (vsaj nekaterimi) neljudmi. To ji uspeva tako, da dojema zaznavanje drugega kot izraz ljubezni do le-tega in da ga že na začetku prepozna kot neodvisnega, neenakega, različnega. Maria Lugones trdi: "Ljubezni ne dojemamo kot zlitje in izbris razlik, temveč kot nezdružljivo z zlitjem in izbrisom."[21] "Enotnost v enakosti" kot takšna pa je *izbris različnosti*.

"Ljubeče zaznavanje" nečloveškega naravnega sveta je poskus razumeti, kaj pomeni *za ljudi*, da skrbijo za nečloveški svet, za svet, ki je bil *spoznan* za neodvisnega, drugačnega in morda tudi indiferentnega do ljudi. Ljudje so, četudi so del enake ekološke skupnosti, pomembno *drugačni* od skal. Moralna skupnost, ki temelji na ljubečem zaznavanju sebe *v relaciji s* skalo ali naravnim okoljem v celoti, je skupnost, ki se, ob obstoju kakršnekoli "enakosti", zaveda in spoštuje drugačnost.[22] Meje ljubečega zaznavanja so določene zgolj z mejami posameznikove (npr. osebe, skupnosti) sposobnosti, da se ljubeče odzove (ali da se odzove s primerno skrbjo, zaupanjem in prijateljstvom) na druge ljudi ali na nečloveški svet ter na elemente v njem.[23]

Če je to, kar trdim, pravilno, potem obstaja z vidika etike zelo drugačen način gorskega plezanja; drugačen način, *kako* nekdo pleza in drugačen način, *kako* nekdo pripoveduje o svoji plezalni izkušnji. Če nekdo pleza z "arogantnim zaznavanjem", z odnosom "zavzeti in nadzorovati", potem njegovo razmišljanje ohranja način razmišljanja, ki ga označuje logika dominacije in zatiralni konceptualni okvir. Glede na to, da je zatiralni konceptualni sistem, ki potrjuje dominacijo nad naravo, patriarhalne narave, to pomeni, da arogantno zaznavanje, četudi neprostovoljno, ohranja patriarhalni konceptualni okvir. In zato, ker je odprava le-tega ena izmed *feminističnih tem*, sta del *feminističnih tem tudi* način, *kako* nekdo pleza, in način, *kako* nekdo pripoveduje o svoji plezalni izkušnji oziroma naracija. Ekofeminizem tako omogoči, da vidimo in razumemo, zakaj je etika okolja, na konceptualni ravni, feministična tema. V nadaljevanju članka se bom ukvarjala z ekofeminizmom kot s tipično feministično in okoljsko etiko.

[21] Maria Lugones, "Playfulness", str. 3.

[22] Podobno stališče zagovarja Cheney v "Eco-Feminism and Deep Ecology", str.140.

[23] Ravno tam., str.138.

Ekofeminizem kot feministična etika in kot etika okolja

Feministična etika ima dve nalogi, to je, da vedno kritizira moško pristranskost v etiki in da razvije etiko, kjer ni moške pristranskosti. Včasih to pomeni, da predstavimo vrednote (npr. skrb, ustrezno zaupanje, povezanost, prijateljstvo), ki so v *prevladujočem toku* etike podcenjene oziroma izgubljene.[24] Ob tem se lahko zgodi, da moramo oblikovati teorijo tako, da raziskujemo popolnoma nove smeri ali pa da predelamo stare teorije tako, da se upošteva družbeni spol. Tisto, kar naredi kritičarke starih teorij in konceptualizatorke novih "feministke", je, da izhajajo iz biološko- in družbenospolne analize ter da odražajo to, kar so te analize razkrile o družbenospolni izkušnji in o družbenospolni realnosti.

Kot sama razumem feministično etiko v predfeminističnem času, le-ta zavrača poskuse, da bi razvili etično teorijo v smislu nujnih in zadostnih pogojev, saj je predpostavka takšne etike, da v tem (v smislu določene transhistoričnosti, univerzalnosti in absolutne abstrakcije) ni bistvo feministične etike. Čeprav poskusi oblikovanja nujnih in zadostnih pogojev feministične etike niso obrodili sadov, obstajajo nujni pogoji feministične etike, ki jih imenujem "mejni pogoji". Z njihovo pomočjo lahko pojasnimo nekatere minimalne pogoje feministične etike, ne da bi to vodilo v sklep, da ima ta etika ahistorično bistvo. So kot meje lepljenke ali krpanke, ki omejijo območje, a pri tem ne vplivajo na njeno vsebino, to je na vzorec in *sestavo*. Glede na to, da dejanska *sestava* feministične etike nastaja iz multipliciranih glasov žensk v medkulturnem kontekstu, se bo leta s časom spremenila. Iz tega sledi, da ne moremo govoriti o nečem statičnem.

Kaj so ti mejni pogoji feministične etike? Prvič, nič, kar naj bi bilo del feministične etike, del lepljenke, ne more spodbujati ali predstavljati seksizma, rasizma, socialno-ekonomske diskriminacije ali kakršnekoli druge diskriminacije, katere sestavni element je družbena dominacija. Seveda se lahko zgodi, da se ljudje ne strinjajo o tem, kakšno dejanje šteje za seksistično, kakšen odnos pomeni rasističen odnos ali kakšno obnašanje je obnašanje socialno-ekonomske diskriminacije. Res je tudi, da lahko to, kar šteje za rasizem, seksizem in za socialno-ekonomsko diskriminacijo, variira med kulturami. Vendar glede na to, da je cilj feministične etike prekiniti s seksizmom in spolno pristranskostjo in da je seksizem (kot sem že predstavila) v konceptualizaciji in v praksi povezan z rasizmom, socialno-ekonomsko diskriminacijo in diskriminacijo narave, mora biti feministična etika antiseksistična, antirasistična, proti socialno-ekonomski diskriminaciji in proti diskriminaciji narave. Nasprotovati mora torej vsaki diskriminaciji, ki predpostavlja, utrjuje oziroma pospešuje logiko dominacije.

Drugič, feministična etika je *kontekstualna* etika. To pomeni, da dojema etični diskurz in prakso kot nekaj, kar izhaja iz glasov ljudi, ki so umeščeni v različne zgodovinske okoliščine. Kontekstualistično etiko moramo razumeti kot *kolaž* ali *mozaik*, kot *tapiserijo* glasov, ki izhajajo iz občutenih izkušenj. Kot velja za

[24] Razprava o tem, to je o tem delu feministične etike, je predstavljena v mojem članku "Toward an Ecofeminist Ethic".

katerikoli kolaž ali mozaik, ni ideja v tem, da imamo *eno sliko*, ki nastane na podlagi enotnosti glasov, temveč da imamo *vzorec*, ki nastane na podlagi različnih glasov ljudi, postavljenih v različne okoliščine. V primeru, da govorimo o kontekstualni feministični etiki, pa to pomeni, da v središče postavimo glasove žensk.

Tretjič, ker daje feministična etika osrednji poudarek na različnost ženskih glasov, mora biti pluralistična in ne redukcionistična ali unitarna. Zavrača torej predpostavko, da obstaja "en glas", na osnovi katerega bi vrednotili oziroma določali etične vrednote, prepričanja, odnose in ravnanje.

Četrtič, feministična etika dojema etično teorijo kot teorijo v procesu, to je kot nekaj, kar se (oziroma se bo) spreminjalo skozi čas. Res je, da je, kot vse teorije, tudi femininistična utemeljena na nekaterih posplošitvah.[25] Toda že same posplošitve, ki so povezane s feministično teorijo, tvorijo vzorec glasov, znotraj katerega imajo različni glasovi, ki izhajajo iz konkretnih in abstraktnih opisov etičnih situacij, določen pomen. Koherentnost takšne feministične teorije je torej podana (i) znotraj historičnega in konceptualnega konteksta, to je znotraj množice zgodovinskih in socialno-ekonomskih okoliščin (vključujoč okoliščine, kot so rasa, razred, starost in čustveno obnašanje) in (ii) znotraj množice temeljnih prepričanj, vrednot, odnosov in predpostavk o svetu.

Petič, glede na to, da je feministična etika kontekstualna, pluralistična in "v procesu", je eden izmed načinov, da ovrednotimo trditve feministične etike, njihovo *vključevanje*: tiste trditve (glasovi, vzorci glasov), ki so bolj vključujoči, v smislu občutenih izkušenj in s stališča zatiranih oseb, imajo moralno in epistemološko prednost (so favorizirani, boljši, manj nepopolni, manj pristranski). Pogoj vključevanja zahteva in zagotavlja, da bodo pri oblikovanju etične teorije slišani različni glasovi žensk (kot zatiranih oseb). Takšen način pomaga, da minimiziramo empirično pristanskost, to je pristranskost, ki izhaja iz napačnega in nepravilnega posploševanja, osnovanega na stereotipih; da zmanjšamo velikost vzorca oziroma da skrčimo vzorec. Feministična etika zagotavlja, da vsaka posplošitev, ki se pojavi v etiki ali pri etičnem odločanju, vključuje (se sklada z) vzorcem glasov žensk.[26]

Šestič, feministična etika nima nobenega namena oblikovati teorije z "objektivnega" stališča, saj predpostavlja, da v sodobni družbi takega stališča sploh ni. Zato ne trdi, da je "nepristranska" v smislu "vrednostno nevtralna" ali "objektivna", a kljub temu predpostavlja, da je *boljša pristranskost* tista, ki postavlja v etično središče glasove zatiranih oseb. "Boljša" zato, ker vključuje. Zato je manj nepopolna kot tiste, ki te glasove izključujejo.[27]

[25] Marilyn Frye predstavi to stališče v svojem poučnem članku "The Possibility of Feminist Theory", ki je bil prebran na srečanju American Philosophical Association Central Division v Chicagu, ki je potekalo od 29. aprila do1. maja 1986. Ta članek je bil v veliki meri inspiracija za mojo razpravo. Prav tako pa tudi članek Kathryn Addelson "Moral Revolution" v *Women and Values: Reading in Recent Feminist Philosophy*, Marilyn Pearson (ur.) (Belmont, Calif: Wadsworth Publishing Co., 1986), str. 291-309.

[26] "Standard vključevanja" ne izključuje glasov moških. Gre zgolj za to, da se morajo ti glasovi ujemati oziroma povezati z glasovi žensk.

[27] Za poglobljeno razpravo o ideji nepopolnosti in pristranskosti glej moj članek "Critical Thinking and Feminism", *Informal Logic* 10, št. 1 (Winter 1988): str. 31-44.

Sedmič, feministična etika nameni osrednji prostor vrednotam, ki so v tradicionalni etiki običajno neopažene, podcenjene ali napačno predstavljene, npr. skrb, ljubezen, prijateljstvo in primerno zaupanje.[28] Še enkrat, to ne pomeni, da mora feministična etika izključiti iz svoje teorije pravila, pravice ali koristi. Obstaja namreč veliko kontekstov, v katerih je lahko pogovor o pravicah ali o koristih uporaben in primeren. Na primer, pri pogodbah ali v lastniških razmerjih je govor o pravicah uporaben in primeren. Ali pa, ko odločamo o prednostih in pridobitvah za večino ljudi, je govor o koristih uporaben in primeren. V feministični *qua* kontekstualni etiki je odločitev o tem, ali je takšen govor primeren in uporaben, odvisna od konteksta; *druge vrednote* (npr. skrb, zaupanje, prijateljstvo) *niso* reducirane oziroma vezane izključno na takšen govor.[29]

Osmič, feministična etika prav tako vključuje zahtevo po ponovnem pregledu tega, kaj šteje za človeško in od česa vse je odvisno sprejemanje etičnih odločitev. Družbenospolna neopredelitev ali družbenospolna nevtralnost opisov ljudi, etike in etičnih odločitev je namreč zavrnjena kot nesmiselna in trenutno neutemeljena. To pa pomeni, da je zavrnjen, kot ga poimenuje Alison Jagger, "abstraktni individualizem", to je stališče, da lahko določimo bistvo človeka oziroma človeške narave, ki obstaja neodvisno od kakršnegakoli historičnega konteksta.[30] Torej, če želimo ustrezno razumeti ljudi in njihovo moralno obnašanje, jih je potrebno v prvi vrsti (in ne zgolj po naključju) spoznati znotraj spletov ali mrež, ki so sestavljene iz historičnih in konkretnih odnosov.

Vsi podporniki so sedaj na svojem mestu, tako da lahko v nadaljevanju pogledamo, kakšen okvir ponudi ekofeminizem za drugačni feminizem in drugačno etiko okolja.

Feminizem je tisti, ki kritizira moško pristranskost, kadarkoli se le-ta pojavi v etiki (vključno z etiko okolja) in ki poskuša izoblikovati etiko (vključno z etiko okolja), ki ni utemeljena na njej. Ob tem zadosti vsem prej omenjenim mejnim pogojem feministične etike.

---

[28] Število literature, ki se ukvarja s to tematiko, narašča, zato jo je potrebno omeniti. Glej Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theories and Women's Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, Caroll Gilligan, Jane Victoria Ward, Jill McLean, Betty Bardige (ur.) (Cambridge: Harvard University Press, 1988); Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkley: University of California Press, 1984); Maria Lugones in Elisabeth V. Spelman, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Women's Voice", *Women's Studies International Forum* 6 (1983): 573-81; Maria Lugones, "Playfulness"; Annette C. Baier, "What Do Women Want in a Moral Theory?", *Nous* 19 (1985): 53-63.

[29] Jim Cheney bi trdil, da naši temeljni odnosi do drugih, pri čemer vse vpletene dojemamo kot moralne akterje, niso odnosi moralnih akterjev do tistih drugih, ki posedujejo pravice. Zraven tega, ne glede na to, kakšne pravice ima oseba, so te pravice relacijsko določene, kar pomeni, da niso pravice, ki bi jih posedoval atomističen posameznik. Na primer, pri Robinsonu Crusoju, ki v bistvu ni bil v relaciji z nikomer, ne moremo govoriti o posedovanju pravic. Iz tega lahko izpeljemo, da že sam govor o pravicah izhaja iz relacijske etike in ne vice versa.

[30] Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1980), str. 42-44.

Prvič, ekofeministke so v osnovi proti diskriminaciji narave. Njihovo nasprotovanje je sestavljeno iz zavrnitve vsakega dejanja ali načina razmišljanja o nečloveškemu okolju na način, ki izraža logiko in vrednote dominacije ter sam odnos dominacije. Antiseksistična in antirasistična naravnanost, naravnanost proti socialno-ekonomski diskriminaciji in proti diskriminaciji narave, naravnanost proti vsaki diskriminaciji, ki je utemeljena na logiki dominacije, oblikujejo meje krpanke oziroma lepljenke. To pomeni, da nič, kar je seksistično, rasistično, kar lahko opredelimo kot socialno-ekonomsko diskriminacijo ali diskriminacijo narave itn., ne gre v krpanko oziroma lepljenko.

Drugič, ekofeminizem lahko umestimo znotraj kontekstualne etike. Vsebuje namreč *odmik od* tiste vrste etike, ki jo dojemamo predvsem v povezavi s pravili, pravicami in načeli, ki so preddeterminirana. Takšna etika predpostavlja, da omenjene preddeterminirane elemente apliciramo na konkretne primere, pri čemer delujejo ti in drugi elementi, ki so prisotni v situaciji, ob oblikovanju moralnega stališča, kot tekmeci. Odmik od omenjene vrste etike pa pomeni *premik h* konceptu etike, ki izhaja, kot je zadevo poimenoval Jim Cheney, iz "definirajočih odnosov", to je odnosov, ki naj bi nas definirali.[31] To pa ne pomeni, da ekofeminizem kot vrsta kontekstualne etike zanika relevantnost in pomembnost pravil, pravic in načel. Prav gotovo so v nekaterih kontekstih in za nekatere namene pomembna in relevantna.[32] Kar jih *naredi* relevantne in pomembne, pa je, da so tisti elementi, na katere se nanašajo, entitete, ki so *v relaciji z* drugimi.

Ekofeminizem se prav tako *odmakne* od stališča, ki moralno premišljevanje neljudi utemeljuje izključno na podlagi neke podobnosti z ljudmi (npr. na podlagi racionalnosti, interesov, moralnega delovanja, občutenja, statusa nosilca pravic). Ekofeminizem se *premakne k* "visoko kontekstualni teoriji, da bi lahko jasno videl, kaj je človeško bitje z moralnega vidika in kakšen bi lahko bil moralno gledano *za* človeška bitja nečloveški svet".[33] Za ekofeminizem je tako osrednjega pomena, *na kakšen* način je moralni akter v relaciji z drugim, in ne zgolj, *da je* moralni akter moralni akter ali *da je* s pravicami, dolžnostmi, vrlinami zavezan, da deluje na določen način.

Tretjič, ekofeminizem je po strukturi pluralističen, saj predpostavlja in ohranja razliko; tako med ljudmi samimi kot med ljudmi in (vsaj nekaterimi) elementi nečloveške narave. S tem ekofeminizem zanika delitev "natura/kultura" in zagovarja stališče, da smo ljudje oboje: člani ekološke skupnosti (vsaj v nekem pogledu) in hkrati drugačni od nje (v nekem pogledu). Torej to, da je ekofeminizem pozoren na odnose in skupnost, ne pomeni, da želi izbrisati različnost, temveč da jo s spoštovanjem sprejema in spoznava.

---

[31] Henry West trdi, da je izraz "definirajoče relacije" nejasen, saj "Cheney uporabi besedo 'definirajoč' kot pridevnik in ne kot načelo". Toda ne gre za to, da etika definira odnose, temveč, da etika izhaja iz razumevanja odnosov, v katerih je posameznik in ki posameznika določajo.

[32] Na primer, v odnosih, ki se nanašajo na pogodbe in obljube, bi morda bil ustrezen opis odnosa: odnos moralnega akterja do nosilca pravic. V odnosih, ki se dotikajo zgolj lastništva, bi lahko bil ustrezen opis: odnos moralnega akterja do predmeta, ki ima zgolj instrumentalno vrednost – "odnos instrumentalnosti". Pri komentiranju zgodnjih verzij tega članka je West predlagal, da bi lahko pozitiven individualizem tako preoblikovali, da bi posameznika opredelili z njegovimi ali njenimi lastninskimi odnosi.

[33] Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology", str. 144.

Četrtič, ekofeminizem dojema etično teorijo kot teorijo v procesu. Osredotoča se na vzorce pomena, ki izhajajo, na primer, iz pripovedovanja zgodb ali iz prvoosebnega pripovedovanja žensk (in ostalih), ki obsojajo dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo. Uporaba metode pripovedovanja (naracije) je eden izmed načinov, da zagotovimo, da se bo (se lahko) etična vsebina (vzorec krpanke) spreminjala skozi čas, in sicer tako kot se spreminja zgodovinska in materialna realnost življenja žensk. Zraven tega lahko s to metodo bolje spoznamo relacijo med žensko in naravo ter uničenje nečloveškega sveta.[34]

Petič, ekofeminizem je vključujoč. Poraja se iz glasov žensk, ki so doživele škodljivo dominiranje nad naravo, in iz načina, kako je ta dominacija tesno povezana z dominiranjem nad ženskami. Poraja se iz poslušanja glasov prvotnih prebivalcev, kot so ameriški Indijanci, ki so jih pregnali z njihove zemlje in podcenili ter zavrnili vrednote, kot so vzajemnost, deljenje in sorodstvo, vrednote, ki predstavljajo tradicionalno indijansko kulturo. Poraja se iz poslušanja glasov tistih, ki kritizirajo, kot to počne Nathan Hare, tradicionalne pristope k etiki okolja. Ti so, po njihovem mnenju, pristopi belcev in buržujev in se ne nanašajo na sporna vprašanja, kot so vprašanje "črne ekologije"[35], "ekologije" urbanih prostorov in notranjosti mest.[36] Prav tako se poraja iz glasov Chipko žensk, ki opozarjajo, da je njihova sposobnost ekonomskega preživetja tesno povezana z uničenjem "zemlje, prsti in vode".[37] Ekofeminizem torej omogoča z vključevanjem in sprejemanjem različnosti oblikovati ogrodje, ki temelji na stališču, da je to, kar šteje za ekologijo, in to, kar šteje za primerno dejanje v družbenem in naravnem okolju, odvisno predvsem od konteksta.

Šestič, kot feministke tudi ekofeministke nimajo nobenega namena oblikovati "objektivnega" stališča. Opravka imamo z družbeno ekologijo. Le-ta prepozna dominacijo moških (npr. dominiranje nad ženskami in nad naravo) kot družben problem, ki izvira iz konkretnih, zgodovinskih, socialno-ekonomskih okoliščin in iz patriarhalnega zatiralno konceptualnega okvirja, ki takšne okoliščine ohranja in potrjuje.

Sedmič, ekofeministke namenijo osrednji prostor vrednotam, kot so skrb, ljubezen, prijateljstvo, zaupanje in primerna vzajemnost. To so vrednote, ki predpostavljajo, da je naš odnos do drugih središčnega pomena za naše razumevanje tega, kdo smo.[38] Ekofeminizem s tem omogoči, da dobimo občutek za odnos do drugega, npr. pri gorskem plezanju dobimo občutek, da nekdo dela

[34] Ugovor temu je lahko, da s tem odpremo vrata izkoriščanju okolja. To ni tako. Ekofeministična etika je proti diskriminaciji narave. Neupravičena dominacija in izkoriščanje narave je "mejni pogoj" etike, kar pomeni, da z vidika ekofeminizma nobeno takšno dejanje ni upravičeno ali odobreno. Res pa je, da ekofeminizem ponudi manevrski prostor temu, kaj šteje za dominacjo in izkoriščanje. Takšna stvar pa je, po mojem mnenju, moč etike in ne šibkost, saj se zaveda, da *teh* vprašanj ne moremo rešiti v praksi na način, da jih obravnavamo kot abstraktne in neodvisne od historičnega in družbenega konteksta.

[35] Op. prev.: *ang.* Black ecology.

[36] Nathan Hare, "Black Ecology" v *Environmental Ethics*, K. S. Shrader-Frechette (ur.) (Pacific Grove, Calif.: Boxwood Press, 1981), str. 229-236.

[37] Za ekofeministično razpravo o Chipko gibanju glej moj članek "Toward an Ecofeministic Ethic" in članek Shive »Staying Alive«

[38] Glej Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology", str. 122.

nekaj v relaciji z "drugim", tistim "drugim", do katerega je lahko skrben in s katerim lahko ravna spoštljivo.

Za konec še to, ekofeministična etika vključuje zahtevo po ponovnem pregledu tega, kaj šteje za človeško in iz česa je sestavljeno človeško etično obnašanje. Ekofeminizem zavrača abstraktni individualizem. Ljudje smo v veliki meri takšni, kot smo zaradi določenih zgodovinskih in družbenih kontekstov, v katerih smo. Pri tem je vključen tudi naš odnos do nečloveške narave. Odnosi namreč niso nekaj ekstrinzičnega do tega, kar smo, niso nekakšni "tujki" človeške narave, temveč imajo bistveno vlogo pri oblikovanju človeka. Tako so tudi odnosi ljudi do nečloveškega okolja sestavni del pri oblikovanju človeka.

S tem, ko smo javno predstavili medsebojne povezave med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo, lahko trdimo, da je ekofeminizem tisti, ki zagovarja trditev, da sta obe vrsti dominacije feministični temi in da se je potrebno za odgovorno etiko okolja jasno zavedati obeh. Feminizem *mora*, če želi končati z dominacijo nad ženskami, sprejeti ekološki feminizem, saj je omenjena dominacija konceptualno in historično povezana z dominacijo nad naravo.

Odgovorna etika okolja *mora* prav tako sprejeti feminizem. Če tega ne bo storila, bo še najbolj revolucionarna, osvobajajoča, holistična etika okolja spregledala medsebojne povezave med obema dominacijama, to je dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo, ki sta močno zasidrani v zgodovinskem in konceptualnem okvirju, ki podpira izkoriščanje nečloveške narave. V primeru, da nam teh povezav ne bo uspelo javno izpostaviti, bosta ti dve dominaciji postali legitimni. To pomeni, da bosta ostali oziroma postali del zmotnega sistema, kako ravnati z naravo, kako jo izkoriščati in nad njo dominirati. To bo tudi pomenilo, da bomo imeli etiko okolja, ki pa ji bo manjkala globina, saj bodo manjkali nekateri elementi, zaradi katerih bi bila dejansko in v celoti *vključujoča*. To so elementi, ki so, vsaj v dominantni zahodni kulturi, tesno povezani z izkoriščanjem, npr. z izkoriščanjem žensk. V prid takšni holistični etiki lahko rečemo še marsikaj, vendar v primeru, da ji ne uspe vključiti in predstaviti ekofeminističnega pogleda na obe vrsti dominacije, to pomeni, da je vir takšnega zatiranja zagotovila, ne pa premagala.

Možen ugovor temu je lahko naslednji: vse dokler je "enak" rezultat, to je razvoj takšne etike okolja, ki ne izhaja iz (in ne krepi) zatiralnega konceptualnega okvirja, ni pomembno, ali je ta etika feministična ali ne. Zato preprosto *ne* drži, da mora biti vsaka etika okolja, če želi biti zadostna, feministična. Moj argument temu nasprotuje. Obstajajo namreč trije pomembni razlogi, zakaj *je* pomembno, da je etika okolja feministična. Prvič, če želimo natančno predstaviti zgodovinsko realnost, potem se moramo, kot trdijo ekofeministi, zavedati, da je zgodovinska feminizacija narave in poistovetenje žensk z naravo del izkoriščanja le-te. Drugič, do sedaj sem pokazala konceptualno povezavo med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo, ki sta obe del, vsaj v zahodnih družbah, patriarhalnega konceptualnega okvirja, ki je utemeljen s pomočjo logike dominacije. Torej: v primeru, da spregledamo naravo te povezanosti, bo, konceptualno gledano, takšna etika okolja nepopolna, neustrezna in delna. Etika okolja, ki se tega *ne* zaveda, preprosto *ni* enaka tisti etiki, ki se

zaveda, ne glede na to, koliko in kakšne so druge podobnosti med njima. Tretjič, če trdimo, da je v sodobni družbi mogoče imeti etiko okolja, ki *ni* feministična, potem predpostavljamo, da označba *feministična* ne prispeva nič pomembnega k sami naravi ali k opisu etike okolja. V članku sem pokazala, da, vsaj v sodobni družbi, to ne drži. Beseda *feministično* namreč pomaga, da jasno vidimo, *kako* je dominiranje nad naravo konceptualno povezano s patriarhalnostjo in kako je osvoboditev narave konceptualno povezana s prekinitvijo patriarhalnosti. Glede na to, da beseda *feministično* buri duhove, saj velikokrat prinaša kritiko sodobne družbe, jo je vendarle potrebno uporabljati. Služi namreč kot pomemben opomnik, da neoznačeni položaji pomenijo v sodobni biološko- in družbenospolno opredeljeni, rasistični, socialno-ekonomsko deljeni kulturi položaje privilegiranih. Iz tega sledi, da če etiki okolja ne dodamo besede *feministična*, bo razumljena kot nepristranska, tudi kot moško družbenospolno nepristranska. To pa je natančno to, kar ekofeministke zanikajo: v primeru, da ne zaznamo povezave med zatiranjem žensk in zatiranjem narave, lahko to pomeni zgolj eno, in sicer to, da smo moško družbenospolno pristranski.

Eden izmed glavnih ciljev feminizma je tako izkoreninjenje vseh zatiralnih biološko- in družbenospolnih, rasnih, socialno-ekonomskih, starostnih in čustvenih kategorij in oblikovanj sveta, kjer *drugačnost ne povzroča dominacije*, na primer svet v letu 4001. V primeru pa, da bodo leta 4001 z izrazom "ustrezna etika okolja" mislili na "feministično etiko okolja", lahko besedo *feministična* mirne vesti izpustijo kot odvečno in nepotrebno. Vendar je žal tako, da *nismo* v letu 4001. V trenutni zgodovinski in konceptualni realnosti sta dominaciji, to je dominiranje nad naravo in dominiranje nad ženskami, tesno povezani. Če te povezave v letu 1990 ne opazimo in ne izpostavimo, to vodi v zmotno (in v pristransko) stališče, in sicer, (i) da "etika okolja" *ni* feministična tema in (ii) da *feminizem* ne more ničesar doprinesti k "etiki okolja".[39]

Zaključek

V pričujočem članku sem zagovarjala stališče, da nam ekofeminizem omogoča oblikovati drugačno feministično etiko in drugačno etiko okolja. Ekofeminizem je zgrajen na podlagi povezave med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo. Kot kontekstualna etika poskuša ekofeminizem usmeriti etiko okolja k vprašanju, kaj lahko z vidika morale pomeni narava *za* ljudi. Prav tako po-

[39] Podoben odgovor sem dala tudi kritikom ekofeminizma, kot je Warwick Fox. Fox nakazuje, da uporaba besede feministična ne doda etiki okolja (oziroma vsaj ne tej vrsti ekofeminizma, ki ga sama zagovarjam) nič pomembnega. Glede na to, bi se lahko takšne ekofeministke, kot sem jaz, imenovale globoke ekologistke. Fox se sprašuje: "Zakaj ga [tj. spremenjenega feminizma kot ga dojema K. J. Warren] preprosto ne poimenuje globoka ekologija? Zakaj bi morali prilepiti oznako feministična ...?" (Warwick Fox, "The Deep Ecology-Ecofeminism and Its Parallels", Environmental Ethics 11, št. 1 [1989]: 14, n. 22) Četudi obstaja veliko podobnosti med globoko ekologijo in ekofeminizmom (še posebej mojo različico ekofeminizma), in verjamem, da jih je res veliko, še vedno trdim naslednje: prvič, oznaka feministična doprinese konceptu etike okolja nekaj pomembnega, in drugič, vsaka etika okolja (tudi globoka ekologija), ki ne prepozna in ekspilicitno ne predstavi različnih povezav med dominacijo nad naravo in dominacijo nad ženskami, bo z vidika feminizma (in ekofeminizma) nepopolna.

skuša odgovoriti na vprašanje, kako odnos ljudi do drugih ljudi in do neljudi oblikuje človeka samega in kako oblikuje naravo ter podlago za odgovornost človeka do nečloveškega okolja. Ta preusmeritev tudi pomeni, da pri oblikovanju etike z vso resnostjo poslušamo glasove žensk in glasove vseh drugih oseb, ki so zatirane.

Starejši Sioux mi je nekoč povedal zgodbo o svojem sinu. Svojega sedemletnega sina je poslal živet k starim staršem v rezervat Siouxov, da bi se "naučil indijanske kulture". Ena izmed stvari, ki so ga stari starši naučili, je bila, kako loviti štirinožne gozdne živali. Kot sem jaz slišala zgodbo, se je deček naučil: "Svojega štirinožnega brata moraš zadeti v zadnji del, s čimer ga upočasniš, vendar ga ne ubiješ. Potem vzemi v svoje roke glavo štirinožca in ga poglej globoko v oči. V očeh se skriva vsa bolečina. Poglej torej v oči svojega brata in občuti njegovo bolečino. Nato vzemi nož in zareži štirinožca pod brado, tukaj, kjer je njegov vrat. S tem bo umrl hitro. Med tem prosi svojega brata, štirinožca, za odpuščanje tega dejanja. Prav tako izreci štirinožnemu sorodniku zahvalno molitev zato, ker ti je ravno v tem trenutku, ko potrebuješ hrano in oblačila, ponudil svoje telo. Zraven tega mu obljubi, da se boš, ko boš umrl, položil nazaj v zemljo. S tem boš postal hrana zemlji, sestram rožam in bratom jelenom. Primerno je, da bi štirinožcu ponudil to molitev in da bi mu v določenem trenutku s svojim telesom povrnil na takšen način, kot je to naredil štirinožec, ko je z darovanjem svojega življenja, omogočil tvoje preživetje."

V trenutkih, ko razmišljam o tej zgodbi, me vedno znova preseneti moč etike okolja, ki raste iz narativnosti, konteksta in takšnih vrednot in odnosov, kot so skrb, ljubeče zaznavanje, primerna vzajemnost in narediti tisto, kar je v dani situaciji primerno (ne glede na to, kaj obsega pojem primernosti). Prav tako me vedno znova preseneti, kaj vse je sposoben človek videti, ko prične raziskovati nekatere zgodovinske in konceptualne povezave med dominiranjem nad ženskami in dominiranjem nad naravo. *Ponovni pregled*, *drugačen pogled* in *preoblikovanje* tako feminizma kot etike okolja je, po mojem mnenju, moč in obet ekofeminizma.

Opombe

Članek je bil prvič objavljen v *Environmental Ethics* 12 (2), 1990, str. 125-46. Ponatis je narejen z dovoljenjem.

Zgodnješnje verzije tega članka so bile predstavljene na Philosophical Association Meeting v New York City, decembra 1987 in na University of Massachusetts, aprila 1988. Avtorica se želi zahvaliti za podporo naslednjim ljudem: Bobu Ackermanu, Kim Brown, Jimu Cheneyju, Mahmoud El-Kati, Ericu Katzu, Michaelu Keenanu, Ruthanne Kurth-Schai, Greti Gaard, Roxanne Gudeman, Alison Jagger, H. Waren-Jones, Gerethu Matthewsu, Michalu McCallu, Patricku D. Murphyju, Brucu Nordstromu, Nancy Shea, Nancy Tuana, Bobu Weinstocku-Collinsu, Henryju Westu in anonimnemu recenzentu pri reviji *Environmental Ethics.*

Virginia Held
Prevedla Smiljana Gartner

Skrb kot praksa in kot vrednota

Moj zadnji obisk starejšega brata se je zaključil s posebnimi občutki in z besedami "pazi nase". Slabo je skrbel zase, a sem upala, da bo kdaj skrbel bolje; nekaj dni zatem je umrl zaradi težav, ki verjetno niso bile povezane s temi, na katere so se nanašale moje besede.

Besede, kot so "pazi nase", "adijo", "lep dan", "nasvidenje" pogosto izrečemo brez posebnih občutkov in čustev. Izrečemo jih kot puhlice, popolnoma rutinsko. Pa vendar, četudi jih izrečemo na takšen način, z njimi izrazimo neko vrsto povezanosti. Lahko jih izrečemo z nekimi občutki in takrat želimo velikokrat z njimi reči nekaj takšnega, kot je "pazi nase, ker me skrbi zate". Včasih pomenijo, če jih izrečemo otrokom ali nekomu, ki se odpravlja na potovanje ali na kakšen podvig: "Skrbi me zate, zato, prosim, ne delaj ničesar nevarnega ali nespametnega." V primeru, da se zavedamo, da je nevarnost neizbežna, izražamo s temi besedami željo, da bi se ta oseba izognila najhujšemu. Včasih pa pomenijo prošnjo: "Pazi nase, da se ne boš poškodoval ali da ne boš poškodoval drugih, ker čutimo in sočustvujemo s teboj." S tem želimo povedati, da bomo čutili delno odgovornost ali poškodbo, če boš pa naredil nekaj, kar boš obžaloval, bomo to obžalovanje delili s teboj.

Tako ali drugače, ta izraz ponazarja, kot še veliko drugih, človeško povezanost in vsakodnevno potrjevanje medsebojnih odnosov. Etika skrbi je bila razvita z namenom, da bi razumeli, ovrednotili in vzpodbujali povezanost človeških bitij.

Nekaj več kot dve desetletji je koncept skrbi predpostavljen, raziskan, ocenjen in uporabljen v razvijanju teorije etike skrbi. Toda opredelitve tega koncepta so bile velikokrat nenatančne ali pa je bil poskus, da ga opredelimo, preložen (kot v mojem primeru) na kasneje zaradi naraščajočega diskurza. To je morda sprejemljivo pri novih raziskavah, vendar je prišel čas, da poskušamo doseči večjo jasnost. Seveda nam je, če govorim o skrbi za otroke ali skrbi za bolne, v določenem obsegu jasno, o čem govorimo, toda skrb ima veliko, veliko oblik. Torej, tako kot se razvija etika skrbi, tako bi se moralo razvijati naše razumevanje, kaj skrb je.

Razlikovanje med 'skrb kot delovanje' in 'skrb o' se nam zdi enostavno. "Skrb kot delovanje" pomeni, da skrbimo za nekoga, sama "skrb o" pa pomeni, kakšne občutke imamo o določenih stvareh ali do njih.[1] Vendar razlika ni tako

[1] Jeffrey Blustein, *Care and Commitment* (New York: Oxford University Press, 1991); in Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

jasna, kot se zdi na prvi pogled, saj, na primer, ko skrbimo za otroka, nas hkrati skrbi zanj. Če nas dejansko skrbi lakota v svetu, bomo najverjetneje nekaj storili glede tega – če nič drugega, bomo podarili nekaj denarja, da jo zmanjšamo ali da spremenimo pogoje, ki vplivajo na njen nastanek. S tem bomo vzpostavili neko povezavo med nami in lakoto v svetu, za katero trdimo, da nas skrbi.[2] Če nas dejansko skrbijo globalne klimatske spremembe in škoda, ki jo bodo povzročile prihodnjim generacijam, si predstavljamo neko povezavo med seboj in tistimi ljudmi v prihodnosti, ki bodo presojali našo neodgovornost. Prav tako bomo, če nas te spremembe dejansko skrbijo, spremenili lastno potrošniško prakso ali politično aktivnost z namenom, da zmanjšamo možno škodo.

Veliko tistih, ki pišejo o skrbi, se strinja, da se mora tista skrb, ki je za etiko skrbi relevantna, nanašati tako na 'skrb kot delovanje' kot na 'skrb o' nekom ali nečem. Večina tistih, vendar ne vsi, ki pišejo o skrbi, je tudi prepričanih, da pomeni 'skrbeti' vlagati trud in energijo. Vendar je skrb še veliko več.

O tem, kako dojemamo skrb, obstaja veliko razlag. Sama bom poskušala razjasniti pomen 'skrbi' v kontekstu, kjer je skrbeti za otroke ali za bolne samoumevno [*paradigmatic*]. Razjasnitev relacij, ki so vezane na skrb, bo potekala precej izzven meja omenjenega konteksta.

Jasno je, da če skrbimo za nekoga, to še ne pomeni, da nas skrbi zanj v smislu, da imamo pozitivne občutke do te osebe. Vprašanje pa je, ali sploh moramo imeti, ko za nekoga skrbimo, neke občutke.

Nel Noddings je pri svojem delu namenila posebno pozornost tistim odnosom skrbi, ki tipično spremljajo skrb kot delovanje. Trdi, da pomeni skrbeti za nekoga, da smo pozorni na občutke, potrebe, želje in misli tistega, za katerega skrbimo, in pa da smo sposobni razumeti situacijo z njegovega vidika.[3] Tisti, ki skrbijo za nekoga, delujejo v dobro drugega, a hkrati skrbijo zase, saj morajo, če želijo še nadalje skrbeti za nekoga, vzdrževati lastno sposobnost. Nel Noddings meni, da je kognitivni vidik obnašanja osebe, ki skrbi za nekoga, prej "sprejemajoče-intuitiven" kot "objektivno-analitičen", saj je razumevanje potreb tistega, za katerega skrbimo, odvisno predvsem od občutenja z njim kot pa od racionalne kognicije. Ko za nekoga skrbimo, imajo abstraktna pravila omejen domet. Lahko da obstaja naraven impulz, da skrbimo za druge, toda za to, da dejansko delamo, se mora oseba moralno zavezati k idealu skrbi.[4] Za Nel Noddings je skrb določen odnos in idealni manifest v izvajanju skrbi (skrb kot delovanje) v konkretni situaciji. V svoji zadnji knjigi *Starting at Home* je raziskovala, kako bi izgledala družba, ki skrbi za druge in o drugih. V njej išče skoraj univerzalen opis, "kakšni smo", ko stopimo v relacije 'skrb za/o' in raziskuje, "kaj je tisto, kar v takšnih situacijah označuje zavest".[5]

[2] Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993).

[3] Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1986), predvsem str. 14-19.

[4] Ravno tam, str. 42, 80.

[5] Nel Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy* (Berkeley: University of California Press, 2002), str. 13.

Za Joan Tronto pomeni skrb veliko večje in bolj eksplicitno delo. Skupaj z Bernice Fisher sta jo opredelili kot delovanje, ki vključuje "vse, kar naredimo, da bi ohranili, nadaljevali in popravili naš 'svet', tako da bi lahko v njem čim bolje živeli. Po njunem mnenju lahko skrbimo za predmete, okolje in za ljudi."[6] Ta definicija se prav gotovo zdi nekoliko preširoka: vanjo lahko namreč vključimo precej različne načine ekonomskega delovanja, kot je gradnja hiše, komercialne čistilnice itn. S tem pa se izgubi značilnost, ki ločuje delo, kot je skrbeti za nekoga oziroma nekaj, od drugih del. Definicija namreč ne vključuje občutljivosti tistega, ki skrbi, do potreb, ki jih ima tisti, za katerega skrbi. Prav tako ne vključuje, kot jo je poimenovala Nel Noddings, potrebno "potopljenost" v drugega. Toda Joan Tronto razloži, da njuna definicija ne obsega produkcije, igre in kreativnega delovanja, medtem ko velik del skrbi predstavlja, na primer, pri skrbi za otroke, igrivo in prav gotovo kreativno delo.

Če nekdo sprejme Marxovo razdelitev na produktivno in reproduktivno delo ter dojema, kot so nekateri predlagali, skrb kot reproduktivno delo, potem zgreši določen vidik skrbi. Skrb namreč ne pomeni zgolj reproduciranja ali ponavljanja, temveč, še posebej pri skrbi za otroke, preobrazbo. Četudi to ni bilo sprejeto v tradicionalnih pogledih na družino, je potencial za kreativno preobrazbo, ki se pojavi v vzgoji, pri varstvu otrok in pri izobrazbi na splošno, ogromen. Skrb ima zmožnost, da oblikuje nove *osebe*, katerih razumevanje kulture, družbe in morale bo naprednejše.[7] Trditev, da skrb le reproducira našo materialno in biološko realnost ter da se je tisto, kar je novo, kreativno in tipično človeško pojavilo nekje drugje, je zgolj pristransko in zmotno prepričanje.

Diemut Bubeck nam je ponudila eno izmed natančnejših opredelitev skrbi. "'Skrbeti za' pomeni, da se potrebe ene osebe srečajo z drugo osebo; da predstavlja osrednji element te celotne aktivnosti tako imenovana interakcija iz oči v oči, to je interakcija med tistim, ki skrbi (skrbnik, varuhinja, strežnik, negovalec), in tistim, za katerega skrbi (oskrbovanec, varovanec); in da so te potrebe takšne narave, da jih ne more zadovoljiti oseba, ki sama potrebuje pomoč."[8] Diemut Bubeck razlikuje med skrbeti za nekoga in nuditi postrežbo. Glede na njeno definicijo je kuhati kosilo za majhnega otroka 'skrbeti za', kuhati kosilo za moža, ki si je popolnoma sposoben sam skuhati kosilo, pa ne pomeni 'skrbeti za', temveč streči mu. Skrb, kot trdi, je "odgovor na določeno podskupino osnovnih človeških potreb, to je na tiste, ki nas delajo odvisne od drugih".[9]

S stališča Diemute Bubeck skrb od nas ne zahteva nobene določene čustvene naveze med tistim, ki skrbi za nekoga, in tistim, za katerega ta skrbi. Prav tako meni, da skrb je oziroma bi morala biti javno zagotovljena, kot je, na primer, javno zdravstveno varstvo. Zdi se, da je po njenem mnenju skrb skoraj v celoti sestavljena iz objektivnih dejstev določenih potreb po pomoči in ne iz odnosa

[6] Tronto, *Moral Boundaries*, str. 103; in Berenice Fisher in Joan Tronto, "Toward a Feminist Theory of Caring", v *Circle of Care*, E. Abel in M. Nelson (ur.) (Albany: SUNY Press, 1990), str. 40.

[7] Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

[8] Diemut Bubeck, *Care, Gender, and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1995), str. 129.

[9] Ravno tam, str. 133.

oziroma iz ideala, ki ga ima oseba, ki skrbi za nekoga. Takšnemu razumevanju skrbi lahko ugovarjamo. To bi namreč pomenilo, da ne moremo govoriti o pristni in o nepristni skrbi, saj med njima ni razlike. Na primer, moralna vrednost tistega, ki skrbi za otroka, a si med tem želi, da bi bil otrok mrtev, je enaka moralni vrednosti tistega, ki namensko, z občutki in čustvi skrbi za otrokovo dobro. Iz tega sledi, da je, dokler je prevara uspešna, vložek (tudi moralni) v 'skrbi za' enak pri obeh, česar pa ne moremo sprejeti. Zame je ta ugovor celo odločilen. Utilitarist bi seveda lahko rekel, če otroka nahranimo, oblečemo in objemamo, je čustven vzgib, s katerim je vse to narejeno, moralno nepomemben. Toda meni je jasno, četudi o tem ne morem tukaj razpravljati, da je na širšem moralnem področju to pomembno. Svet, v katerem je motiv za to, da skrbimo za nekoga, naklonjenost do le-tega in ne nenaklonjenost (plus lastni interes, ki je še dodatno potreben, da motivira tistega, ki skrbi za nekoga, da delo opravi), je boljši svet. Četudi se otrok nikoli ne zave nenaklonjenosti tistega, ki zanj skrbi (kar je majhna verjetnost) in četudi ta otrok odraste v človeka z velikim občutkom do soljudi in njihovih čustev (kar bi, celo za utilitariste, pomenilo dober izid), je motiv tistega, ki skrbi za otroka, še vedno pomemben. Pomemben vidik skrbi je namreč, kako *izražamo* naš odnos do nekoga in pa relacije z nekom.

Sara Ruddick dojema skrb kot delo pa tudi kot veliko več. Trdi da, "toliko, kolikor je delo skrb, je tudi odnos ... delo, kot je skrb, je intrinzično relacijsko. Delo je sestavljeno v relaciji in s pomočjo relacije med tistim, ki skrbi za nekoga, in tistim, ki skrb sprejema ... Še več, zdi se, da so nekateri od teh odnosov pomembni ravno zaradi 'presežka', ki iz tega dela izhaja."[10] Sara Ruddick primerja delo očeta, ki pripelje otroka v dnevno varstvo in delo vzgojiteljice, ki otroka sprejme. Oba lahko delata enake stvari: otroka tolažita, ga objemata, ga oddata, sprejmeta itn. Toda značilnost in pomen očetove skrbi se kaže v presežku samega dela. Za očeta je takšno delo odgovor na relacijo jaz–otrok, medtem ko je za vzgojiteljico relacija jaz–otrok najverjetneje odgovor na delo. Glede na predstavljeno lahko izpeljemo sklep, da moramo stališče, ki želi popolnoma izenačiti skrb z vloženim delom, zavrniti.

Za Diemuto Bubeck, za Nel Noddings (v njenih zgodnjih delih) in še za veliko drugih, ki se ukvarjajo s pojmom skrbi, je element iz oči v oči osrednjega pomena. Po mnenju nekaterih je težava tega elementa v tem, da v kontekstu skrbi težko razumemo in upravičujemo našo zaskrbljenost za nekoga, ki je tako ali drugače oddaljen. Diemuta Bubeck sicer trdi, da njeno stališče in dojemanje skrbi, za razliko od stališča Nel Noddings, ni omejeno na relativno osebni kontekst, saj vključuje dejavnosti socialne države, ki bodo vzpodbujale etiko skrbi. Res je, da bo skrb, ki poteka v vrtcih in v domovih starejših občanov, potekala iz oči v oči, vendar se zavzema za obsežno in ustrezno javno financiranje takšnih dejavnosti.

[10] Sara Ruddick, "Care as Labor and Relationship" v *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, Joram C. Haber in Mark S. Halfon (ur.) (Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 1998), str. 13-14.

[11] Peta Bowden, *Caring* (London: Routledge, 1997), str. 1.

Diemuta Bubeck zavrača partikularističen vidik etike skrbi. Trdi, da je treba moralna načela, ki se nanašajo na potrebe, pomoč in skrb, posplošiti, tako da bo postalo očitno, na kakšen način lahko etika skrbi doprinese k pravičnim političnim in socialnim programom. Po mojem mnenju je takšno stališče o etiki skrbi zelo blizu utilitarističnemu. V želji, da bi dosegli neke objektivne potrebe, se zdi skrb, vsaj delno, odnos, motiv in vrednota. Diemuta Bubeck poskuša zahteve po pravičnosti vgraditi v etiko skrbi, vendar to še ni dovolj. Za osebo, ki, na primer, živi v bogati državi in pomaga ljudem v revnih državah, skrb ne bo postala moralno pomembna ali temelj moralnega premisleka, če ne bo nikoli prisoten element iz oči v oči. To povzroča težavo velikemu številu tistih, za katere je skrb temeljna vrednota, ki ima, prav tako kot pravičnost, veliko potenciala za moralno izpopolnitev. Dvomijo pa, da je lahko pravičnost sama ustrezno in v celoti umeščena znotraj skrbi, ali pa da je potrebno skrb omejiti na relativno osebno medsebojno delo.

Peta Bowden ima o tem, kakšne so relacije skrbi, drugačno stališče kot D. Bubeck. Prične pri, kot to sama imenuje, intuiciji: skrb je etično pomembna. "S skrbjo izražamo etično pomembne načine, kako smo drug drugemu pomembni, pri čemer spreminjamo medosebne odnose v nekaj, kar je onstran ontološke nujnosti in krutega preživetja."[11] Z Wittgensteinovim pristopom k razumevanju in z odpovedjo kakršnemukoli poskusu definirati skrb, s pozornostjo razišče različne primere, kjer se pojavlja skrb: materinstvo, prijateljstvo, bolniška nega in državljanstvo. Z vključitvijo državljanstva predstavi, da element iz oči v oči ni nujna značilnot vseh relacij skrbi.

Michael Slote v podrobni razpravi o skrbi kot vrlini meni, da je primerno, če naše dobrohotne občutke do oddaljenih drugih konceptualiziramo kot skrb. "Etika skrbi" lahko po njegovem mnenju "upošteva blagor celotnega človeštva".[12] Medtem ko Baubeck zavrne stališče, da lahko skrb motivira, jo Slote sprejme. Zanj skrb preprosto je "motivacijski odnos".[13] Tudi v nekaterih novejših številkah *Feminists Doing Ethics* veliko avtorjev dojema skrb kot vrlino.[14]

Menim, da bi morale feministke zavrniti poskuse, ki želijo skrb v celoti opredeliti kot motiv ali kot vrlino, saj bi se lahko zgodilo, da s tem izgubimo izpred oči, da je skrb tudi delo. Vendar pri tem ne smemo spodbujati idej, da je potrebno raziskati, kdo opravi največ tega dela. Stališče, da skrb ni zgolj delo, je prepričljivo, zato lahko sklenemo: pojem skrb se mora nanašati na delo, motiv, vrednoto in morda še na kaj.

Eva Kittay razišče v svojem vplivnem delu *Love's Labor* "odvisnostno delo", kot to sama imenuje, ki se delno prekriva s konceptom skrbi, a vendar ni enako. Odvisnostno delo pomeni, da "skrbimo za tiste, ki so neizogibno odvisni", na primer za novorojenčke in za nekatere ljudi s posebnimi potrebami.[15] V prime-

[12] Michael Slote, *Morals from Motives* (New York: Oxford University Press, 2001), str. ix.

[13] Ravno tam, str. 30.

[14] *Glej* poglavja Lise Tessman, Margaret McLaren in Barbare Andrew v *Feminists Doing Ethics*, Peggy DesAutels in Joanne Waugh (ur.) (Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 2001).

[15] Eva Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Woman, Equality, and Dependency* (New York: Routledge, 1999), str. ix.

ru, da ga ne opravljamo dobro, je lahko narejeno brez čustvene dimenzije, četudi jo običajno vključuje.[16] Kittay zelo dobro razume, da je odvisnostno delo relacijsko in da je odvisnostna relacija "v samem jedru moralna relacija". Ta po eni strani izhaja iz trditve o ranljivosti tistega, ki je odvisen, po drugi pa iz posebnega položaja tistega, ki pomaga, da prepozna potrebo nekoga po pomoči.[17] Pomembna relacija med njima je zaupanje. Glede na to, da je odvisnostno delo velikokrat neplačano, pri čemer odvisnostni delavci svoj čas namenijo skrbi za nekoga in ne plačani zaposlitvi, lahko zaradi sredstev, s pomočjo katerih lahko to delo sploh opravljajo, in pa za lastno preživetje postanejo odvisni od nekoga.

Razumevanje koncepta Ann Ferguson in Nancy Folbre, to je koncept "spolno učinkovite produkcije", lahko prav tako doprinese k razumevanju koncepta skrbi. Spolno učinkovito produkcijo dojemata kot "porod, nego otroka, vzgojo, naklonjenost in spolno zadovoljstvo".[18] Produkcija tako ni omejena zgolj na delo, ko skrbimo za nekoga, ki je odvisen od nas, temveč sta pogoja za opisano relacijo tudi naklonjenost in nega relacije. Ferguson in Folbre se ukvarjata predvsem z vprašanjem, na kakšen način vodi dejanje 'skrbeti za nekoga' v zatiranje žensk. Vendar mislim, da si lahko zamislimo takšen način 'skrbeti za nekoga', ki ni niti za tistega, ki skrbi za nekoga, niti za tistega, ki je odvisen od pomoči, zatiralen. Bubeck in Kittay se ukvarjata predvsem s skrbjo, ki je nujna, to je brez katere oseba, ki pomoč potrebuje, ne zmore. Toda ko enkrat dojamemo, kakšno vrednost imajo naklonjenost, vzajemna skrb ter čustveno zadovoljstvo, se naš cilj, da bi vzpodbudili in razumeli skrb, pomakne preko nivoja nujnosti. Zato je primerno, da razumemo skrb kot nekaj, kar vključuje (prej kot izključuje): deliti čas, pozornost in pomoč, četudi prejemnik od tega ni odvisen.

Sara Ruddick omeni, da so se "v zadnjih desetletjih pojavili trije pomeni pojma 'skrb', ki se med seboj razlikujejo, pa vendar sovpadajo. 'Skrb' je v etiki opredeljena kot (i) nasprotje 'pravičnosti'; (ii) kot vrsta dela; in (iii) kot vrsta relacije."[19] Dokazuje, da je skrb delo, pa vendar ne zgolj to ter zagovarja "enakomeren pristop k relaciji skrbi".[20] Sara Ruddick dvomi, da je upravičeno opredeliti etiko skrbi v nasprotju z etiko pravičnosti, saj je pravičnost potrebna, če želimo za nekoga dobro skrbeti, potrebna pa je tudi v družinskem življenju. Toda če je skrb neke vrste delo in ne normativni koncept, ki je v nasprotju s pravičnostjo, potem se sprašuje, ali sploh lahko (in če, kako lahko) etiki kaj doprinese. Sledi njen odgovor, ki ga je vredno navesti:

> "'Etika' skrbi je izzvana z navadami in izzivi dela; osmisli njegove cilje; je vzpodbuda; izraža se na samorazumevanju delavcev. Seže preko dejavnosti, iz katerih izhaja, ustvarja pogled (ali stališče) k 'naravi', med-

[16] Ravno tam, str. 30.

[17] Ravno tam, str. 35.

[18] Ann Ferguson and Nancy Folbre, "The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism", v *Woman and Revolution*, Lydia Sargent (ur.) (Boston: South End Press, 1981), str. 314.

[19] Ruddick, "Care as Labor and Relationship", str. 4.

[20] Ravno tam.

> človeškim odnosom in socialnim institucijam ... Prvi spomin na to, kako je nekdo skrbel za nas in kako smo mi skrbeli za nekoga, vzbudi občutek obligacije ... [In] oseba se normativno identificira s konceptom sebe kot z nekom, ki vstopa in ceni relacije skrbi ter s tem udejanja določeno človeško sposobnost. Niti spomin niti identiteta ne bosta nečesa 'doprinesla' k 'etiki', ta pa bi ju nato pustila za seboj. Rečemo lahko, da gre za interakcijo, kjer drug drugega poustvarjajo."[21]

Prepričana sem, da je skrb oblika dela, vendar je tudi veliko več. Skrb kot delo je že samo po sebi relacijsko, zato ga ne moremo v celoti zamenjati s stroji, kot je to mogoče pri nekaterih drugih vrstah dela. Ruddick se strinja, da je "skrb kot delo intrinzično relacijsko"[22], a meni, da je ta relacija predpostavljena (zato ni nujno, da se nanjo osredotočimo). Sama menim, da je potrebno, glede na vse povedano, skrb dojemati kot *relacije skrbi*.

Dvomim, da je potrebno sprejeti nasprotje med pravičnostjo kot normativnim konceptom in skrbjo kot nenormativnim konceptom, kar bi morali, če bi zadnje omenjeno dojemali zgolj kot delo. Menim, da bi morali o tem razmišljati kot o različnih veščinah in vrednotah, ki so prisotne in ki nas vodijo. Če želimo, da neko delovanje šteje za delo, mora biti namerno, vendar mu ni potrebno vključevati vrednot ali kakršnekoli učinkovitost ob tem. Sekanje drevesa, pa naj bo še tako nerodno, je lahko zgolj delo. Ko pa vključuje vrednoto, kot je, na primer, učinkovitost, postane veščina, postane drvarjenje. To pomeni, da je bolje, da dojemamo skrb kot veščino in ne zgolj kot delo.

Primitivno maščevanje ali kazen oko za oko je od nekdaj (z nekaterimi spremembami in izpopolnitvami) pomenilo uresničevanje pravičnosti. Toda dandanes imamo zakonske, sodne in kaznovalne prakse, ki le medlo spominjajo na starodavne predhodnike. Zraven tega imamo dandanes zelo razvite teorije pravičnosti in različne vrste pravičnosti, s katerimi takšne prakse ovrednotimo. Prav tako kot so se spremenile omenjene prakse, to je uresničevanje oziroma izvajanje pravičnosti, so se v veliki meri spremenile tudi prakse skrbi, to je uresničevanje in izvajanje skrbi, kot so materinska skrb, zdravstveno varstvo, učenje otrok o vzpostavljanju profesionalnih odnosov. Toda razlika je v tem, da je sprememba slednjega nastala brez ustreznega moralnega teoretiziranja. To pa je po mojem mnenju področje, kjer bi morala nastopiti etika skrbi in ponuditi ustrezen moralni okvir. Praksa skrbi kot takšna že vključuje različne vrednote, ki pa jih pogosto ne prepoznamo. Predvsem jih ne prepoznajo filozofi, ki se ukvarjajo z moralno teorijo, torej tisti, ki bi morali biti nanje najbolj pozorni. Zraven tega je sama praksa, ki obstaja, pogosto prepletena z družbenospolno nepravičnostjo, ki skoraj v celoti prežema družbo, izrazito pa področja, kjer se udejanja skrb. Torej, da bi razumeli prakso skrbi in da bi jo spremenili, je nujno moralno teoretiziranje.

[21] Ravno tam, str. 20-21.

[22] Ravno tam, str. 14.

Vzemimo primer materinstva kot skrbi za otroke. V moderni dobi, ko se je vzpostavilo razlikovanje javno-zasebno, je bilo materinstvo postavljeno "izzven področja morale". Vključitev feminističnih kritičark je bila nujno potrebna, saj so pokazale, da je ta poteza popolnoma zgrešena. V materinstvu se namreč nenehno postavljajo moralna vprašanja in dileme. Prav tako se nenehno pojavlja potreba po prepoznavanju in utrjevanju vrlin, ki so del te prakse. Če želimo videti, koliko nepravičnosti je v razumevanju materinstva kot prakse, je potrebno primerjati pomen "materinstva" s pomenom "očetovstva". Slednji je, zgodovinsko gledano, pomenil zgolj oploditev ženske in biti otrokov biološki oče. Pojem "materinstvo" pa je predpostavljalo, da je skrb za otroka zgolj domena ženske. Če natančno pogledamo, praksa 'skrb za otroka' ne vključuje (razen dojenja) nobene dejavnosti, ki je ne bi mogel opravljati tudi moški. Številne feministke trdijo, da jo je potrebno, če želimo, da bi bila skrb za otroka moralno sprejemljiva praksa, radikalno spremeniti. Spremeniti tako, da bo temeljila na načelih enakosti, a to ne pomeni, da bi načela enakosti morala biti moralno središče omenjene prakse, temveč da bi morala biti začetek moralne raziskave omenjene teme.

Povedano velja tudi za ostale prakse skrbi. Ni torej dovolj, da zgolj raziščemo prakso in da na drugačen način, to je s pozornostjo prepoznamo vrednote, ki so že del prakse (ali ki še niso), temveč je potrebno zgraditi ustrezno normativno teorijo, s pomočjo katere bomo te vrednote ovrednotili, spremenili in na novo oblikovali. To pa po mojem mnenju pomeni, da moramo razumeti skrb kot vrednoto, ki ji, tako kot pravičnosti, pritiče teoretska obdelava. Če torej želimo raziskati in razumeti skrb kot vrednoto, je ne smemo omejiti na družino in gospodinjstvo, temveč jo je potrebno prepoznati kot politično in družbeno vrednoto.

Vsi se strinjamo s tem, da je pravičnost vrednota. Zraven tega obstaja pravičnost kot praksa: izvajanje zakonov, sodni procesi itn. Prakse vključujejo vrednote, a jih je potrebno oceniti s pomočjo normativnih standardov, ki jih same vrednote proizvajajo. Dejanska pravičnost kot praksa je lahko neustrezna zgolj znotraj pravičnosti kot vrednote, to je, če želimo pravičnost kot prakso oceniti, potrebujemo pravičnost kot vrednoto. Le-ta izbere določene vidike iz celotnega moralnega spektruma, kot so tisti, ki se nanašajo na poštenost, enakost, enakopravnost itn. Za ovrednotenje pravičnosti kot prakse torej ni dovolj, da smo pozorni zgolj na najsplošnejše vrednotne pojme, kot so "dobro", "pravilno", "slabo" in "napačno". Naredimo analogijo s skrbjo: za dejansko skrb kot prakso potrebujemo skrb kot vrednoto, s pomočjo katere izberemo skupek moralnih elementov, ki so potrebni (npr. občutljivost, zaupanje, vzajemna pozornost), da lahko dotično prakso ovrednotimo. Ni torej dovolj, da dojemamo skrb zgolj kot delo, ki ga lahko empirično opišemo in v celoti normativno ovrednotimo s pojmi "dobro" in "pravilno". Če jo tako dojemamo, potem je takšna praksa, zaradi posebnosti koncepta skrbi in pravičnosti, nezadostna in pomanjkljiva.

V primeru, ko za nekoga rečemo, da je "skrbna, čuteča, ljubeča oseba", vključuje ta opis oceno, da ima oseba značilnosti, ki jih moralno občudujemo. Ko nekomu pripišemo vrline (npr., če rečemo, da je oseba radodarna ali zaupanja vredna), ne opišemo zgolj nekega značaja, temveč izrečemo s tem tudi norma-

tivno presojo. Zelo koristno je, če smo sposobni na poseben in pretanjen način okarakterizirati ljudi in družbo, prepoznati tiste elemente naših trditev, ki so empirično opisljivi, in tiste, ki so normativni. Pretanjenost pa ni nekaj, kar potrebujemo zgolj na opisnem nivoju, temveč tudi na nivoju moralnega ovrednotenja. "Skrb" je tako znotraj osebnih in družbenih značilnosti sposobna izpostaviti podrobne vrednote in ne zgolj splošnih opisov, kot so dober ali slab, moralno občudovan ali ne. Toda v primeru, da razumemo vrednote kot značilnosti posamezne osebe, bomo ideji, da je potrebno skrb zvesti na vrednoto, nasprotovali, saj se skrb pojavlja kot relacija med (vsaj) dvema osebama.

Diana Meyers razišče zakoreninjene kulturne podobe, s pomočjo katerih bi lahko razumeli sovražnost, ki je pogosto namenjena zagovornikom etike skrbi. Le-ti želijo etiko skrbi razširiti izven družinskega polja, to je zasebnega življenja, ter jo okrepiti v javnem življenju:

> Podcenjevanje in spreminjanje mnenj o materinstvu in otroštvu ta problem okrepi. Če sta materinstvo in otroštvo, kot so tradicionalno dojemali, primera nepopolnega osebstva, nihče ne bi želel biti opredeljen (v relaciji z drugimi osebami) s pojmom mama ali otrok. Ta perverzna razporeditev odnosov se ohranja in prenaša preko kulturnega kapitala, to je običajnih oblik govora, zgodb in slikovnih podob.[23]

Medtem ko Diana Meyers raziskuje različne ponazarjajoče trope, pokaže, da je potrebno, če želimo razumeti skrb kot vrednoto, mit "neodvisnega moškega", skupaj z mitoma matere in otrok kot nepopolnimi, a ljubeznivimi in ljubezni vrednimi, preseči.

Koncept skrbi, po mojem mnenju, ne bi smel biti naturaliziran koncept, prav tako kot ne smemo etike skrbi dojemati kot naturalizirane etike.[24] Skrb ne more biti zreducirana na obnašanje, ki se je razvilo in ki ga lahko ustrezno empirično opišemo, npr. empirični opis varstva otrok pri naših lovsko-nabiralniških prednikih ter narejene analogije z empiričnimi opisi sodobnega varstva. Skrb, ki je relevanten element etike skrbi, vključuje tiste vrednote, ki se nam, feministkam, zdijo sprejemljive v tej etiki. Etika skrbi tako ne sprejema in ne opisuje, kako so se prakse skrbi razvijale v dejanskih zgodovinskih pogojih patriarhalne ali katerekoli druge dominacije; prakse ocenjuje ter priporoča, kakšne bi (moralno) morale biti.

Skrb torej razumem kot prakso in kot vrednoto. Seveda obstaja več različnih praks skrbi, ki se lahko med seboj zelo razlikujejo. Vzemimo, na primer, skrb za malčka, ki poskuša shoditi. Skrb, da se ne bo poškodoval in hkrati, da ne bo postal pretirano plah, ni ravno podobna skrbi, kjer poskušamo skrpati nezau-

[23] Diana Tietjens Meyers, *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Woman's Agency* (New York: Oxford University Press, 2002), str. 65.

[24] Virginia Held, "Moral Subjects: The Natural and the Normative", Presidental Address, American Philosophical Association, Eastern Division, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (Newark, Del.: APA, November 2002).

panje med sodelavcema z namenom, da bi lahko opravili skupno delo. Prav tako ni veliko podobnosti med poviti rano, da ne bi prišlo do infekcije, in obešanjem zaves, da bi naredile sobo privlačno in zasebno. Prav tako ni nič od tega podobno organiziranju dobave in dostave hrane za družine, ki trpijo lakoto. Toda vse skrbi, tudi zgoraj omenjene, vsebujejo pozornost, občutljivost in odgovor na določene potrebe. Takšna razjasnitev pojma je lahko v veliko pomoč, tako kot je bilo v pomoč, ko smo razjasnili pravičnost v vseh njenih oblikah (to je, da zahteva nepristranskost, obravnavati ljudi kot enake oziroma enakopravne in prepoznavanje njihovih pravic). S tem ne želimo reči, da bi določena praksa morala vsebovati zgolj eno vrednoto. Nasprotno, s tem ko smo razjasnili pojem skrbi kot vrednote, lahko bolje zagovarjamo njeno pomembnost za veliko različnih praks, iz katerih je bila v veliki meri izključena.

Vzemimo za primer delo policije. Glede na to, da je organizirano kot del "pravosodnega sistema", je zahteva 'upoštevanje ter delovanje po načelu pravičnosti' visoko na lestvici prioritet. Če pa želimo bolje razumeti relevantnost skrbi kot prakse pri delu policije (to je, če želimo razvijati in okrepiti skrb kot prakso pri delu policije), lahko več dosežemo z izobraževanjem prepoznavanja in odzivanja na potrebe, z grajenjem zaupanja med policijo in drugimi, saj lahko s tem preprečimo kršitev zakonov, kot pa s tradicionalno "zakonsko prisilo", ko do kršitev že pride. Včasih izključitev skrbi kot vrednote v večji meri poteka v teoriji in ne toliko v praksi. V idealni trgovini, ki dojema vse izmenjave neosebno in vse udeležence kot zamenljive, ni prostora za skrb kot vrednoto. Dejanske trgovine pa velikokrat vključujejo pomembne vrste skrbi, npr. skrb za zaposlene, za stranke itn. Sedaj, ko bolje razumemo koncept skrbi, bolje razumemo in cenimo vključenost in pomembnost relacij skrbi v ekonomskih dejavnostih.[25]

Hkrati pa moramo izpostaviti, da skrb kot praksa ni omejena zgolj na skrb. Pogosto potrebujejo takšne prakse tudi pravičnost. Vzemimo materinstvo, očetovstvo, ali če ima nekdo raje izraz "starševstvo", v smislu skrbi za otroke. To je verjetno najintenzivnejša od vseh praks skrbi, saj je globoka čustvena vez med tistim, ki skrbi za nekoga, in tistim, za katerega skrbijo. Osrednja vrednota te prakse je dobro skrbeti za otroka. Toda bolj kot spoznavamo in razumemo prakso, bolj nam je jasno, kaj vse vsebuje. Takšna praksa mora vsebovati tudi normativno vodenje, kako se izogniti nekaterim tendencam, ki jih ima mati, kot, na primer, pretirano vmešavanje in kontrola. Prav tako lahko vključuje vidik, ki ga je dobro opisala Sara Ruddick: "spoštovanje do uresničevanja svojskosti".[26] Ne zgolj to, starševstvo kot praksa mora vključevati pravičnost, saj je le-ta potrebna pri poštenem ravnanju z večjim številom otrok v družini in pa pri pošteni porazdelitvi starševskih dolžnosti.

Ruddickovo skrbi, da če razmišljamo o pravičnosti in o skrbi kot o ločenih etikah, lahko takšno razmišljanje vodi v številne probleme. Na primer, odziva na potrebe, kot so ekonomske in socialne pravice, ne moremo ločiti od koncepta pra-

[25] Virginia Held, "Care and Extension of Markets", *Hypatia* 17, št. 2 (pomlad 2002), str. 19-33.

[26] Sara Ruddick, "Injustice in Families: Assault and Domination", v *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Virginia Held (ur.) (Boulder, Col.: Westview, 1995).

vičnosti. Če bi trdili, da lahko, potem bi to lahko prineslo negativne posledice, saj ekonomske in socialne pravice, ki izhajajo iz temeljnih potreb, doprinesejo k sprejemanju človekovih pravic na globalni ravni (četudi ne v Združenih državah Amerike, kjer takšne potrebe sicer obstajajo, a niso prepoznane kot pravice). Mislim, da zaskrbljenost Sare Ruddick ni upravičena in da razlika izhaja iz motiva. Motiv, da vključimo, na podlagi pravičnosti, ekonomske in socialne pravice med človekove pravice, je, da bi bilo nepošteno in da bi to pomenilo nespoštovanje načela enakosti (še posebej pravice do enake svobode), če tega ne bi storili.[27] Ko so po drugi strani potrebe motivirane s skrbjo kot vrednoto, so same potrebe tiste, na katere odreagiramo in ponujena je pomoč tisti osebi, ki jo potrebuje. Ta kontrast je še posebej dobrodošel pri ovrednotenju socialnih politik, npr. pri ovrednotenju politike socialne pomoči. Četudi bi določeni programi (npr. plačilni) temeljili na zahtevah pravičnosti in enakosti, bi še vedno bili, če se ne bi ukvarjali z dejansko blaginjo, ki jo (ali je ne) prinašajo, neusmiljeni in nepozorni. Nekdo bi lahko razumel izplačilo socialne pomoči kot nekaj, kar je dano z nejevoljo; na prejemnike le-te bi lahko gledali z zaničevanjem; davkoplačevalci pa bi menili, da jih vzdržujejo. Lahko si zamislimo sramoto in izničeno samospoštovanje, ki bi jo prejemnik pomoči čutil. (Razen tega, da višina plačila in obseg prejemnikov nista nikoli prišla blizu tistemu, kar bi pravičnost zahtevala, bi preostali opis lahko aplicirali na programe socialnega varstva in pomoči v Združenih državah.) Ta opis bi lahko primerjali s tem, kako bi program, ki se ukvarja s skrbjo in varstvom, moral izgledati. Da bi z njim dosegli osnovne zahteve pravičnosti, bi moral biti pripravljen tako, da bi silil v zanimanje za dejanske potrebe prejemnika, da bi ponudil pomoč, ki bi odgovarjala potrebam, in da bi izražal moralno priporočeno skrb in zanimanje za družbo (to je za tiste posameznike in skupine, ki so imeli v življenju manj sreče in so bolj odvisni člani).

Zdi se mi, da se pravičnost in skrb kot vrednoti sklicujeta na povezane skupine moralnih vprašanj in tem, pri čemer so ta vprašanja in teme različne. Dejanska praksa naj bi običajno vključevala oboje, to je skrb in pravičnost, vendar z ustrezno različnimi prioritetami. Na primer, skrb kot praksa naj bi za vzgojiteljico v vrtcu pomenila, da je med najvišjimi prioritetami zanesljivo varstvo in ustrezen razvoj otroka, vanje pa je vključena tudi skrb za čustvene, fizične in izobraževalne potrebe. Pravičnost pri tem ne sme izostati: otroke je potrebno obravnavati pošteno in s spoštovanjem, kršitev načela pravičnosti, kot je, na primer, rasna in etnična diskriminacija pa nekaj, česar ne smemo tolerirati. Vendar, osnovni cilj delovanja je še vedno skrb in ne pravičnost. V nasprotju s tem je naslednji primer. Pri pravni odločitvi o količini denarja, ki ga bodo dobile lokalne skupnosti za izvajanje oziroma izboljšanje vzdrževanja reda in uveljavljanja zakonov, je primarni cilj pravičnost. Lokalne skupnosti, kjer je možen večji pojav kriminala, bi morale dobiti več denarja, tako da bi bila dosežena enaka stopnja osebne varnosti. Toda to še ne pomeni, da tukaj ni mesta za skrb: skrb za žrtve kriminala in skrb za žrtve policijskega nasilja so

[27] Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (Chicago: Chicago University Press, 1989), predvsem 8. pogl.

samo nekatere oblike skrbi, ki bi morale biti prisotne. Vendar, še enkrat, omogočati večjo pravičnost in enakost je pri takšnih pravnih odločitvah primarni cilj oziroma ima prednost pred skrbjo.

Sara Rudick meni, da pravičnost ni nezdružljivo povezana z razvrednotenjem odnosov. Menim, da se pravičnost in vrednote, ki so z njo povezane, vežejo na individualizem bolj kot meni Sara Rudick. Zdi se mi, da je področje skrbi tisto, na katerem se lahko posamezniki dovolj identificiramo drug z drugim, tako da oblikujemo politično telo in razvijemo civilno družbo.[28] Zraven tega se mi zdijo relacije skrbi širše in globlje kot relacije pravičnosti. Znotraj relacij skrbi lahko namreč pravično ravnamo z ljudmi, tako kot da smo svobodni posamezniki, ki se medsebojno spoštujejo. To je izvedljivo v bolj osebnih kontekstih, npr., prijatelja sta pri igri poštena, starši ravnajo z vsemi svojimi otroki pošteno. Lahko pa smo temu priča tudi v javnem, političnem in družbenem kontekstu, takrat ko ljudje dojemajo drug drugega kot sočlana skupnosti, ki oblikuje politično telo in pravni sistem, ki ga le-to sprejema. Če nas vodi pravičnost kot vrednota, zahteva od nas, da spoštujemo individualne pravice. Toda v primeru, da nas zanimajo odnosi, ki oblikujejo družbeno skupino in ki so potrebni za njen obstoj, se moramo, po mojem mnenju, ozreti na skrb kot vrednoto.

Moje lastno stališče je tako naslednje: skrb je oboje – je praksa in je vrednota. Kot praksa nam pokaže, kako se odzvati na potrebe nekoga in zakaj bi se sploh odzvali. Med ljudmi gradi zaupanje, medsebojno povezanost ter interes za druge. Ni vrsta posameznih dejanj, temveč praksa, ki se, skupaj z ustreznim odnosom do nekoga, razvija. Ima lastnosti in norme, ki jih lahko opišemo, še pomembneje, lahko jo priporočamo in morali bi jo venomer izboljševati, tako da bi se ustrezna skrb razvila v dobro skrb. Skrb kot praksa bi morala izražati tiste relacije skrbi, ki ljudi zbližujejo, pri čemer bi to moralo biti izvedeno na načine, ki postopoma vodijo do nivoja, za katerega lahko rečemo, da je moralno zadovoljiv. Skrb kot praksa naj bi sčasoma preoblikovala otroke in ostale posameznike v človeška bitja, ki so bolj in bolj moralno občudovana.

Pomislimo, kako se gradi zaupanje. Korak za korakom, v veliki meri skozi skrb kot prakso. Zaupanje je krhko in že eno samo dejanje ga lahko v trenutku izniči. Za ponovno izgradnjo, če ga je sploh mogoče ponovno zgraditi, pa je potrebno veliko časa in veliko izražanja skrbi kot vrednote in skrbi kot prakse. Relacije zaupanja so med najpomembnejšimi osebnimi in družbenimi dobrinami. Če se želijo otroci učinkovito razvijati in napredovati, morajo zaupati tistim, ki za njih skrbijo; tisti, ki takšno skrb nudijo, pa morajo zaupati sočlanom v skupnosti, da ne bodo izrabili otrokovega zaupanja. Če želimo mir, se morajo nasprotujoče si skupine naučiti, na kakšen način in koliko zaupajo druga drugi, saj je napačno postavljeno oziroma izgubljeno zaupanje celo bolj škodljivo kot nezaupanje. Da bi lahko družba uspešno delovala, mora negovati zaupanje tako med državljani samimi kot med državljani in oblastjo. Če želimo doseči kakršenkoli napredek in izboljšanje, ki ga je družba sposobna doseči, je nujno sodelovanje; glede na to, da je zaupanje tisti element, ki takšno sodelovanje omogoča, pa je le-ta

[28] Virginia Held, "Rights and the Presumption of Care", v *Rights and Reason: Essays in Honor of Carl Wellman*

nujno potreben. Res je, da skrb ni identična zaupanju, toda relacije skrbi naj bi bile opredeljene z zaupanjem, zraven tega je skrb vodilni element pri vzpostavljanju in ohranjanju zaupanja.

Skrb pa ni zgolj praksa, je tudi vrednota. Skrbne (pozorne, občutljive) osebe in odnosi, ki se ob tem vzpostavljajo, so cenjeni. Ljudje lahko organiziramo veliko načinov ocenjevanja, kako so ljudje medsebojno povezani okrog skupka moralnega razmišljanja, ki je povezan s skrbjo in z njenim manjkom. Na primer, za relacijo se lahko vprašamo, ali je zaupanja vredna in izraža medsebojno pozornost ali pa je sovražna in maščevalna. Ne strinjam se s stališčem, da je skrb enaka dobrohotnosti, saj menim, da je prej opredelitev družbene relacije kot pa opis individualne dispozicije, zraven tega pa družbenih relacij ne moremo zvesti na individualna stanja. Tisto, kar je potrebno negovati med ljudmi v njihovem osebnem življenju in med člani družbe, ki ji je skrb kot vrednota pomembna, so relacije skrbi. Takšne relacije so, če ne v tistem trenutku, pa gotovo skozi čas, vzajemne. Vrednote, ki so povezane s skrbjo kot prakso, so razvidne in izpostavljene predvsem v relacijah skrbi in ne toliko pri posamezni osebi. Relacije skrbi oblikujejo majhne skupnosti, kot so družina in prijateljstvo, na teh pa temeljijo večje skupnosti. Četudi so relacije skrbi med nepoznanimi ali malo poznanimi ljudmi šibke, vendar razvidne, omogočajo, da drug drugemu zaupajo v tolikšni meri, da lahko živijo v miru in da spoštujejo medsebojne pravice. Če želi skupnost napredovati, mora biti tako osebam kot skupini mar za dobrobit članov in njihovega okolja.

Etika skrbi gradi relacije skrbi, zanimanja in medsebojno dovzetnost za pomoč tako na osebnem kot na širšem družbenem nivoju. Znotraj socialnih relacij, pri katerih izražamo toliko skrbi drug za drugega, da lahko oblikujemo družbeno skupino, se pojavljajo različne oblike odnosov. Na primer, lahko si predstavljamo, da drug drugega dojemamo kot svobodnega, neodvisnega, avtonomnega in racionalnega posameznika. Lahko tudi sprejmemo liberalno obliko prava, politike in oblasti, s katerimi želimo maksimizirati posameznikove koristi. Toda, še vedno ne smemo izgubiti z vidika globljo realnost človeške medodvisnosti in potrebo po relacijah skrbi, ki takšne sestave podpira in obdaja. Umetna abstrakcija modela liberalnega posameznika je tako primerna za opis omejenega dela človeškega življenja, to je, z njim ne moremo opisati človeškega življenja v celoti. Etika skrbi nam omogoča, da lahko razmišljamo o (in vrednotimo) bližnje in daljnje človeške odnose, s katerimi razvijamo moralno sprejemljive družbe.

Opombe

Želela bi se zahvaliti Sari Ruddick in Hildi Nelson za njune komentarje, ki so mi bili v pomoč in pa American Society for Value Inquiry za ponujeno priložnost, da predstavim ta esej na njihovem sestanku v Chicagu na srečanju Central Division of the American Philosophical Association, aprila 2002. Prav tako sem hvaležna Oddelku za filozofijo na Vanderbilt University, da so mi aprila 2003 omogočili predstavitev tega eseja.

Genevieve Lloyd
Prevedla Smiljana Gartner

'Moškost' razuma*

Kaj natančno pomeni "moškost" Razuma? Jasno je, da to, kar imamo v zgodovini filozofskih misli, ni zgolj nasledstvo površinskih mizoginističnih odnosov, ki jih lahko sedaj zavržemo, pri tem pa pustimo globlje strukture naših idealov Razuma nedotaknjene. V igri je več kot samo dejstvo, da so filozofi v preteklosti verjeli v pomanjkljivost ženskega značaja. Nekateri izmed njih so dejansko verjeli, da so ženske manj racionalne kot moški, zato so lastne idealne predstave o racionalnosti oblikovali na podlagi moških paradigem. Toda prepričanje o moškosti Razuma ima globlje korenine. Naše ideje in ideali o moškosti in ženskosti so bile oblikovane znotraj struktur dominantnosti, kot so superiornost in inferiornost, 'norma' in 'razlika', 'pozitivno' in 'negativno', 'bistveno' in 'dopolnjujoče'. Zraven tega sama distinkcija moško-žensko ni delovala kot strogo opisno načelo klasifikacije, temveč kot izraz vrednosti. S poistovetenjem moškosti s superiornostjo se srečamo že pri pitagorejcih. Kar je cenjeno, pa naj bodo to liha števila napram sodim, 'agresivne' spretnosti in sposobnosti napram 'vzgojnim' ali pa Razum napram čustvom, je bilo brez nadaljnjega poistovetenо z moškostjo. Znotraj tega konteksta, to je znotraj konteksta, kjer so pojmu moškosti priključene prioritetne značilnosti, ni zgolj naključje, da je ženskost oziroma da so ženske značilnosti oblikovane kot inferiorne – ali ostreje, da so oblikovane kot 'komplementarne' moškim normam človeške odličnosti. Racionalnost je bila razumljena kot preseg ženskosti; sama 'ženskost' pa je bila delno oblikovana z njeno pojavnostjo znotraj te strukture.

Ob odkritju te nepoštene diskriminacije je razumljivo, da poskušamo elementom, ki so bili razvrednoteni, zagotoviti pozitivno vrednost. Toda pristranskost, ki smo ji priča, je zapletena še z dejstvom, da je bil koncept ženskosti, kot ga imamo, delno oblikovan (in razlikovan) na podlagi moških norm. V nasprotju s filozofi iz preteklosti bi lahko trdili, da sta, glede na posedovanje Razuma, oba biološka spola enaka in da se mora ženskam priznati sposobnost polne udeležbe v njegovi kulturni manifestaciji. Vendar je lahko takšen pristop, kot je, na primer, pristop Simone de Beauvoir, ki je razvila idejo feministične prilastitve ideala presežnosti, poln težav. Ni namreč enostavno vključiti žensk v kulturni ideal, ki je opredeljen v nasprotju z ženskostjo. Res je, da je politično pomem-

* Prevedeno po G. Lloyd 'Maleness' of reason. V Sample, J. R.; Mills, W. C. in Sterba, P. (ur.), *Philosophy: The Big Questions*. Oxford: Blackwell, 2004, str. 78-82.

bno utrditi stališče, da ima ženska enake racionalne lastnosti in da ima pravico do vstopa v javno sfero, znotraj katere so le-te razvite in manifestirane. Toda s tem še ne prodremo v samo srž konceptualne kompleksnosti družbenospolnih razlik. Še več, z nekateri načini, s katerimi želimo zavrniti eno vrsto izključevanja, kot je, na primer, način Simone de Beauvoir, lahko samo še okrepimo druge vrste izključevanja. Zakaj zdi se, da s tem sprejmemo idejo razvrednotenja izključenih osebnostnih lastnosti, ki so tradicionalno povezane z ženskostjo, hkrati pa potrdimo predpostavko, da so vredne pozornosti zgolj tiste človeške odličnosti in vrline, ki so ponazorjene v vrsti aktivnosti in zadev, povezanih z moškostjo.

Konceptualna kompleksnost povzroča težave tudi različnim alternativnim odgovorom. Vzemimo, na primer, izvorno različico Rousseaujeve ideje o enakopravnosti, a različnosti ženskega uma. Zdi se, da bi lahko na enostaven način potrdili idejo o vrednosti in moči posebnih 'ženskih' značilnosti, ne da bi se pri tem zavezali oziroma strinjali s kakšnimi prikrito predpostavljenimi 'normami'. A iztrgati koncept ženskosti iz intelektualnih struktur, znotraj katerih se je naše razumevanje biološkospolnih razlik oblikovalo, je veliko težje delo, kot se zdi na prvi pogled. Sama ideja, da imajo ženske svojstven intelektualni in moralni značaj, je bila namreč delno oblikovana znotraj filozofske tradicije, kateri pa se lahko sedaj zdi, da je taista ideja reakcija na njihova tradicionalna stališča. Vse dokler ne bodo razumljene sestavne značilnosti naših družbenospolnih konceptov, je kakršenkoli poudarek na predpostavljenem svojstvenem načinu razmišljanja in morale izpostavljen nevarnosti, da se ujame v globljo, starejšo, strukturo moških norm in ženskega dopolnjevanja. Zgolj potrditev vrednosti in pomembnosti "ženskosti" ne more pretresti temeljnih normativnih struktur, saj se bo pojavila, ironično, na področju, ki je nanjo že pripravljeno – na področju intelektualne tradicije, ki si prizadeva, da bi jo zavrnilo.

Potemtakem je razumljivo, da pomeni sprejetje ideje Kantove etike o polarizaciji povezavo moralne vrednosti "ženskosti" z osebnim, partikularnim (kot nasprotje univerzalnemu in nepristranskemu) in s toploto občutkov (napram hladnemu in abstraktnemu Razumu). Vendar je ob tem pomembno zavedanje, da "izključitev" ženskosti ni temeljila na neposredni zavrnitvi. Komaj opazna sprava je bila vgrajena v družbeno organizacijo biološkospolne delitve (temelječa oziroma upravičena s pomočjo filozofske misli), ki je dovolila, da so se "ženske" lastnosti in dejavnosti ohranjale in podcenjevale. Ne moremo trditi, da so moški spregledali pomembnost in privlačnost "ženskih" lastnosti – v ženski – ali da niso galantno priznali osiromašenje moškega Razuma. Prej nasprotno. V veliki meri zatiranje in ostali sorodni pojavi 'ženskega roda' sobivajo z namenom, da ta manko moške zavesti, ki bi ga bilo nujno potrebno zapolniti z 'ženskostjo', postane prednost. Zagovorniki, ki sprejemajo in potrjujejo idejo o moči ženske 'različnosti', se tega ne zavedajo, s tem pa so obsojeni na ponavljanje nekaterih najbolj žalostnih zgodb v zgodovini zahodne misli.

Vsebina pojma ženskosti, ki se veže na njen podrejeni status, se je oblikovala znotraj intelektualne tradicije. Kar se je zgodilo, ni bila preprosta izključitev žensk, temveč oblikovanje ženskosti skozi to izključitev. Presenetljivo je, da bi moral imeti Hegel, razvpit tolmač 'spodnjega sveta (pekla)' ženskosti, takšen

vpogled v konceptualno kompleksnost biološkospolne razlike. Heglova diagnoza 'ženskega rodu' se pojavi v širšem okviru, to je v okviru, ki potrjuje idejo, da je potrebno ženske pregnati na področje zasebne sfere. Toda njegovo razumevanje kompleksnosti in patosa družbenospolnih razlik na nek način to prekosi. Videl je, da življenje v spodnjem svetu pogojuje obliko ženske zavesti; da različnost 'ženskosti' ni golo dejstvo, temveč struktura, ki je v veliki meri nastala skozi zatiranje. Strinjanje s tem pa še ne pomeni zanikanja, da ima 'ženskost' lastne moči in vrline. V trenutni klimi kritičnega premišljevanja o idealih Razuma lahko vidimo, da nekatere moči ženske 'različnosti' izhajajo ravno iz njihove izključenosti iz 'moškega' načina razmišljanja. Določena izključitev iz dominantnih, domnevno 'naprednejših' oblik abstraktnega razmišljanja in moralne zavesti je tako lahko v trenutku, ko postanejo razvidne pomanjkljivosti in siromaštvo takšnega razmišljanja in zavesti, vir moči. Toda te moči moramo dojemati v relaciji s sestavnimi značilnostmi družbenospolne razlike. So moči, ki izhajajo iz izključenosti; in prednost, ki jo takšna 'zavest manjšine' ima, je odvisna od tega, da se izogibamo njenemu sprejetju kot konkurenčni normi.[1]

Poskus, da bi opredelili in potrdili karkoli razločevalno 'ženskega', je v kontekstu dejanske neenakosti tvegan. Če bi bila celotna paleta človeških aktivnosti – tako vzgoja, ki je bila tradicionalno gledano stvar zasebne sfere, kot aktivnosti, ki so bile doslej del javne sfere – prosto razpoložljiva vsem, bi za raziskavo biološkospolne razlike obstajala manjša nevarnost ponavljanja norm in stereotipov, ki so enako okrnili moške in ženske. Toda to še ne pomeni, da moramo, če želimo realizacijo ideje o enaki razpoložljivosti, počakati z razkritjem in kritiziranjem moškosti idealov Razuma; slednje je lahko celo pomemben prispevek k uresničitvi le-teh.

Očrnitev 'ženskega' je za feministke, razumljivo, najbolj izstopajoč vidik moškosti filozofske tradicije, a to ne pomeni, da omenjeno sporno vprašanje ni takisto pomembno za moške. Življenja žensk vsebujejo osiromašene omejitve Razumovega preseganja spodnjega sveta. Toda moškost, kot smo jo podedovali, odredi osiromašenje in ranljivost 'javnega' Razuma. Razumevanje prispevka preteklih misli k današnji 'moški' in 'ženski' zavesti lahko tako pomaga moškim in ženskam k dostopnosti različnih intelektualnih stilov in značajev. Pri tem ni potrebno, da vsebuje zanikanje vseh razlik. Sodobna zavest, moška in ženska, odraža pretekle filozofske ideale, zraven tega pa tudi pretekle razlike v družbeni organizaciji življenja moških in žensk. Takšnih razlik ni potrebno sprejeti kot norme; že samo razumevanje razlik je lahko vir bogastva in raznovrstnosti človeškega življenja, katerega celotna paleta možnosti in izkušenj je prosto dostopna tako moškim kot ženskam.

Ali obstaja rešitev v idealu Razuma, ki ne pozna biološkega spola? Ne glede na to, kakšna vznesenost nad tem idealom je vladala v preteklosti, noben poskus ali metoda uresničitve le-tega ni vodila do prepoznanja razlik med moškim in ženskim umom, ustvarjenim in izraženim v družbenem kontekstu dejanskih neenakosti. Toda prihodnost še ni izgubljena. Podobno dvoumnost lahko zasle-

[1] Fraza 'zavest manjšine' je iz G. Deleuze, 'Philosophie et minorite?', *Critique*, 369 (1978), str. 154-5.

dimo v Heglovem znanem govoru o veri v Razum, ki je strnjen v slogan, da je realno racionalno in racionalno realno. To je, nič kaj presenetljivo, stališče mnogih, to je tistih, ki so to razumeli kot nejasno racionalizacijo statusa quo. Hkrati pa lahko to razumemo kot izražanje ideala – kot sprejemanje vere, da iracionalno ne bo prevladalo. Takšno upanje je lahko na prvi pogled naivno, toda to še ne pomeni, da je slabo. Samozavestno zatrjevanje, da Razum 'ne pozna biološkega spola', lahko pomeni, da imamo za realnost nekaj, kar je, če je sploh veljavno, takšno zgolj kot ideal. Idealna enakost, na tem ali kateremkoli drugem področju, lahko prikriva dejanske neenakosti. Kljub temu je veliko filozofovih upov in navdihov nasprotnih temu. Ideali Razuma so dejansko moški; in če obstaja Razum, ki naj bi izvorno bil razum vseh ljudi, je to nekaj, kar moramo doseči v prihodnosti in ne slaviti v sedanjosti. Pretekli ideali Razuma, ki so daleč od preseganja biološkospolne razlike, so jo pomagali osnovati oziroma utemeljiti. Z idejami o moškosti, ki so se razvile pod krinko nevtralnih idealov Razuma, pa so na izgubi tako ženske kot moški.

Filozofi so svoje aktivnosti raziskovanja Razuma opredelili zunaj pogojnih učinkov zgodovinskih okoliščin in družbenih struktur. Toda kljub njihovemu namenu, da prekoračijo te možnosti, se je družbena organizacija biološkospolne razlike močno dotaknila (in se je močno dotikala) filozofije. Celotna dimenzija moškosti v filozofski preteklosti postaja razvidna šele sedaj. Kljub njihovi želji po brezčasni resnici izraža zgodovina filozofije značilne poglobitve in samozaznavanja tistih ljudi, ki so imeli v preteklosti dostop do aktivnosti. Filozofi so bili v različnih obdobjih zgodovine duhovniki, intelektualci in univerzitetni profesorji. Vsem tem je skozi zgodovino skupno to, da so bili pretežno moški. Odsotnost žensk iz filozofske tradicije pa pomeni, da je konceptualizacijo Razuma naredil izključno moški. Potemtakem ni čudno, da se rezultat tega odraža v dojemanju filozofije kot moške dejavnosti. To pa še ne pomeni, da ni bilo v zgodovini zahodne misli nobene filozofinje. Bile so filozofinje, kot sta Philonova in Avguštinova ženska Razuma, kljub ženskosti, ne pa zaradi ženskosti. Oblikovanje idealov Razuma kot takšnega je tako potekalo brez kakršnihkoli vnešenih podatkov o ženskosti.

Z vključevanjem žensk na področje filozofije je bilo pričakovati, (i) da bo v ospredju zanimanje za pojem, idejo oziroma vpliv moškosti v filozofski preteklosti oziroma moškosti idealov Razuma in (ii) da bo raziskave in razprave spremljal občutek antagonizma med feminizmom in filozofijo. Videli smo, da je filozofija močno prispevala k izključevanju ženskega s področja kulturnih idealov, in to na takšne načine, da tega ne moremo odpraviti kot majhno zmoto filozofskih predstav. Prav tako pa je pomembno, da pravilno razumemo napetosti med feminizmom in filozofijo. Izključitev ženskega ni rezultat nobene zarote moških filozofov. Videli smo, da se včasih lahko takšne stvari zgodijo navkljub avtorjevi zavestni pozornosti. V tekstih, kjer pa se izključitev ženskega eksplicitno pojavi, je to, glede na osrednji namen teksta, postranska tema; in pogosto se pojavi zgolj v konjunkciji s tekstom, ki vsebuje družbene strukture – konfiguracija, ki je pogosto videna zgolj retrospektivno.

Zaskrbljenost feministk glede idealov Razuma je včasih izražena kot zavrnitev domnevno moških načel racionalne misli. To je medvedja usluga, saj lahko pro-

fesionalni filozofi takšna razmišljanja in tekste z lahkoto zavrnejo kot zmedo v govorih o moškosti razuma. Kot sem predstavila na začetku, lahko feministkam sodobna filozofska preokupacija z zahtevami po racionalnem mišljenju, objektivnosti resnice in postopki racionalnega argumenta oteži, da bi videle pomembnost kritike širših družbenih idealov, ki so povezani z Razumom. Trditev, da je Razum moški konstrukt, nujno še ne pomeni biološkospolnega relativizma resnice ali kakršnegakoli predloga, da so načela logičnega razmišljanja veljavna za logično misleče osebe moškega biološkega spola, a ne držijo za logično misleče osebe ženskega biološkega spola.

Filozofi lahko vzamejo resno feministično nezadovoljstvo z moškostjo Razuma, ne da bi morali pri tem zavrniti Razum oziroma filozofijo. Takšna kritika idealov Razuma je lahko videna kot stalnica v zelo stari veji zahodne filozofske tradicije; osrednji cilj je bil izpostaviti refleksivno zavedanje globljih struktur podedovanih idealov Razuma. Filozofija je opredelila ideale Razuma z izključenostjo 'ženskega'. Ti ideali pa hkrati vsebujejo vire za kritično refleksijo, tako njih samih kot njihove lastne aspiracije. Na srečo filozofija ni tisto, kar je v preteklosti ponosno trdila, da je – brezčasna racionalna predstavitev realnosti, prosta vseh pogojnih učinkov zgodovine.

Že sam študij zgodovine filozofije lahko pomeni vključevanje v eno izmed oblik kulturne kritike. Malokdo deli danes Heglovo vizijo zgodovine filozofije kot enakomerne in nespremenljive poti napredka razuma skozi človeško zgodovino. Pa vendar le-ta razkriva prenašanje načinov oblikovanja razuma, ki so imeli (tako slab kot dober) formativni vpliv na kulturne ideale in ki v sodobni zavesti še vedno vzniknejo na površje. Sama sem poskušala predstaviti, kako so ti pogledi Razuma povezani z distinkcijo moško-žensko. Pri tem sem seveda pogosto izpostavila tiste točke tem filozofov, ki jih oni sami niso pri lastni zaznavi teme. Lahko se celo zdi, da sem s tem, ko sem na takšen način v središče tega teksta postavila distinkcijo moško-žensko, zgodovino filozofije prikazala napačno. Toda filozofi, ki pripovedujejo zgodbe o filozofski preteklosti, to vedno storijo s stališča njihove lastne preokupacije, ki si jo delijo s svojimi nefilozofskimi sodobniki – zastavljanje vprašanj, ki ne predstavljajo središča raziskav filozofov, ki jih razlagajo.

Osvetliti distinkcijo moško-žensko v relaciji s filozofskimi teksti ne pomeni potvarjanja zgodovine filozofije. Res pa je, da moramo upoštevati časovni odmik, ki nas loči od mislecev v preteklosti. Resno moramo vzeti zahtevo po časovni distanci, kar pomeni seveda tudi to, da se jasno zavedamo, kaj je bilo za mislece same osrednjega pomena v njihovih lastnih raziskavah. Ta vaja zahteva nenehno napetost med potrebo, da soočimo ideale iz preteklosti s perspektivami iz sedanjosti, in pa, po drugi strani, enako močno zahtevo, da pošteno predstavimo, kaj so avtorji menili o tem, kar so sami delali. Konstruktivna rešitev napetosti med sodobnim feminizmom in preteklo filozofijo zahteva, da pošteno obravnavamo obe zahtevi.



Locke in barve

Karmen Marguč
CEU Budimpešta

Lockova razlaga barv

Vprašanje, kaj je barva, v sodobni filozofiji sovpada z aktualnimi problemi znanosti o barvah. Četudi se vedenje o barvi skozi čas izpopolnjuje, so se osnovne filozofske teorije, ki v osnovi veljajo še danes, oblikovale že v antiki. Takrat so barvo pojmovali kot subjektivno lastnost, medtem ko so se po Newtonu razvile realistične teze o barvi. Poleg razhajanj teh glavnih teorij so se razvili različni vidiki in teze s težnjo po natančni definiciji barve kot take. John Locke (1632-1704), angleški empirist, je barvo na videz enostavno klasificiral kot sekundarno kvaliteto in s tem odprl novo možnost definiranja barv kot dispozicij. Ker se definicija barve kot dispozicije v sodobni filozofiji ne sklada popolnoma z Lockovo definicijo in zaradi spornosti Lockove uporabe izraza »barva«, nekateri sodobni filozofi, kot sta Matthew Stuart in Michael Jacovides, zanikajo Lockovo razlago barv kot dispozicij. Predstavljena je Jacovidesova razlaga Lockovih barv kot subjektivnih in Stuartova razlaga Lockovih barv kot degeneriranih moči. Medtem ko Jacovides sicer natančno opredeli barve kot ideje v primarnem smislu, zanemari razlago barv kot sekundarnih kvalitet. Stuart, po drugi strani, zanemari Jacovidesovo opredelitev barv kot subjektivnih in jih opredeli izključno kot degenerirane moči ali odnosne lastnosti. Trdim, da Locke izraz »barva« uporabi za dve ontološko različni stvari, in sicer barve kot ideje (*Bi*) in barve kot moči na predmetu (*Bm*). To bi sprva lahko kazalo na semantični dualizem, vendar natančnejša analiza pokaže, da *Bi* barvo obravnava v primarnem smislu in *Bm* v izpeljanem. *Bm* je ekstrinzična dispozicija predmeta, da povzroča *Bi*. Iz tega sledi, da so barve na eni strani subjektivne in na drugi dispozicije ali na kratko: tezo označujem kot subjektivni dispozicionalizem.

Ključne besede: barva, dispozicija, sekundarne kvalitete, ideja, John Locke, degenerirane moči.

1 Razlaga barv z znanstvena stališča

Izraz barva označuje lastnost svetlobnih virov, ki jih lahko zaznava oko. S fizikalnega vidika je barva elektromagnetno valovanje različnih valovnih dolžin in jakosti. Kadar je to valovanje znotraj obsega človeške vidljivosti [med približno 380 nm in 740 nm], se imenuje svetloba. Celotni spekter prihajajočega valovanja od telesa določa njegov videz, vključno z zaznano barvo, medtem ko svetlobni spekter beleži jakost valovne dolžine. Obstaja več spektrov, kot je barvnih vtisov (Calvert, 2000). Žarki svetlobe potujejo v oko in nadaljujejo skozi zenico in nato skozi prekatno tekočino v prednjem delu zrkla do leče. Tako

kot leča pri fotografskem aparatu tudi očesna leča lomi žarke svetlobe, da se zberejo na mrežnici – sloju celic na zadnji steni očesnega zrkla. Ko svetloba pade na mrežnico, vzdraži celice v njej (Chiazzari, 2000: 75). Mrežnica je na svetlobo občutljiva plast celic dveh tipov, in sicer čepkov [*cons*] in paličic [*rods*], ki tvorijo sinapse s številnimi živčnimi celicami. Paličice so daljše od čepkov in so sposobne zaznati šibkejšo svetlobo, zaradi česar se uporabljajo za nočno [skotopsko] videnje in ne zaznavajo barve. Čepki v nasprotju s paličicami zaznavajo barve in se uporabljajo za dnevno [fotopsko] videnje. Obstajajo trije različni tipi čepkov, ki se vzburijo pri različnih valovnih dolžinah svetlobe, in sicer: receptorji za rdečo (R), zeleno (G) in modro (B) barvo (Calvert, 2000). Ko svetloba doseže mrežnico, povzroči razpadanje barvila v čutnih celicah. To sproži živčni dražljaj, ki po vidnem živcu odpotuje v vidno središče v zadnjem delu možganov. Dražljaji iz desnega očesa potujejo v levo polovico možganov, dražljaji iz levega očesa pa v desno polovico možganov. To pomeni, da se živčna vlakna križajo v delu možganov, ki se imenuje križišče vidnih živcev (Skrbinek, 2006/7). Vsi svetlobni dražljaji, ki jih sprejmemo skozi oči, niso potrebni le za vidno zaznavanje. Živčni dražljaji iz oči namreč ne potujejo samo v vidno središče možganov, ampak preko hipotalamusa tudi v možganski privesek ali hipofizo in češeriko ali epifizo. Tako svetloba spodbuja ali zavira tudi številne telesne funkcije, različne barve pa različno vplivajo na možgane in živčni sistem (Skrbinek, 2006/7).

Obstajata dve poglavitni teoriji barve: Young-Helmholtzova »tribarvna« teorija, ki opisuje dogajanje na mrežnici, in Heringova, ki opisuje prenos signalov in zaznavo barve v možganih. Kljub razlikam sta danes veljavni obe teoriji (Skrbinek, 2006/7). Po Young-Helmholtzovi »tribarvni« teoriji v procesu zaznavanja barve sodelujejo trije tipi čepkov, ki so občutljivi na rdečo, zeleno in modro barvo (Skrbinek, 2006/7). Po Heringovi »štiribarvni« teoriji oz. teoriji »nasprotnih barv« pri zaznavi barv sodelujejo štiri prabarve: rdeča, zelena, modra in rumena oziroma tri vrste »nasprotnih vodov«, ki posredujejo možganom signale o barvi: črno-beli zbirni vod, modro-rumeni zbirni vod in rdečezeleni zbirni vod. Vsi trije zbirni vodi sprejemajo svetlobne signale iz receptorjev in tako barve vidimo v možganih kot tri komponente, kar imenujemo trikromatski vid.

Z znanstvenega stališča je vedenje o barvah kot takih razdeljeno na štiri osnovne razlage. Razmeroma dobro je poznana anatomska razlaga očesa in možganskih delov. Nekoliko manj je raziskan fizično-optični vidik oziroma opis interakcije med svetlobo, predmeti in očesom. Fiziološki vidik razlaga transformacijo fizične svetlobne energije v kemično energijo v možganih. Zadnji, psihološki vidik predpostavlja doživljaj kvalije[1] in zaznavnih doživljajev.

2 Filozofski problem definiranja barv

Predmetu pripisujemo navadno različne lastnosti. Na primer, kos železa ima določeno velikost, obliko, trdnost in barvo. Ob interakciji z drugim predmetom

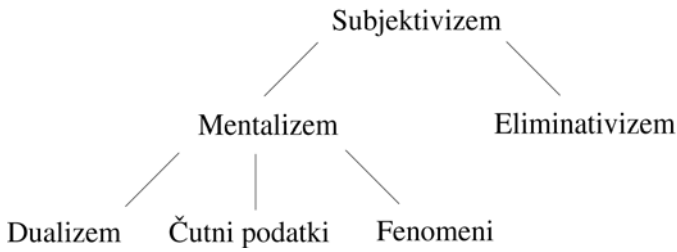
[1] Občutki, ki jih lahko prikličemo iz pretekle izkušnje v zavedanje ali spomin.

oddaja visok zvok in je kovinskega okusa. Ko ta kos železa zareže v meso[2], občutimo bolečino. Medtem ko velikost, obliko in trdnost pripisujemo predmetu samemu, štejemo bolečino za doživljaj v nas. Barva je eden zanimivejših primerov, ker jo navadno pripisujemo predmetu, vendar pa jo doživlja skorajda vsak nekoliko drugače. Iz tega sledi vprašanje, ali je barva elektromagnetno valovanje, ki je vidno v določenih pogojih, ali pa je barva zgolj občutek, ki ga imamo ob zaznavanju predmetov v določenih okoliščinah. Na to vprašanje lahko odgovorimo na različne načine. Sledi pregled osnovnih filozofskih teorij o barvi: subjektivizma, realizma in dispozicionalizma.

2. 1 *Subjektivizem*

Filozofsko načelo, po katerem subjektivna izkušnja velja za fundamentalno, ne glede na vse meritve in zakone, se imenuje subjektivizem. V ekstremni obliki sta narava in obstoj vsakega predmeta odvisna zgolj od subjektivnega zavedanja posameznika (Rubenstein, 2006). Spodnja preglednica predstavlja splošno sliko stališč, ki so se razvila na področju subjektivizma. V grobem se deli na eliminativizem, po katerem predmeti niso obarvani, in mentalizem, ki pojmuje barve kot vizualne doživljaje. Le-te lahko interpretiramo na različne načine, in sicer z vidika dualizma, čutnih podatkov ali pa jih interpretiramo kot fenomene (Rubenstein, 2006).

Skica 1: Prikaz osnovne delitve subjektivizma



Vir: Rubenstein, 2006

Po subjektivizmu so barve, ki jih sicer pripisujemo fizikalnim objektom, mentalne kvalitativne lastnosti vizualnih stanj. Barve so subjektivne v smislu, da so odvisne od opazovalca na podoben način kot bolečina. V primeru kosa železa je bolečina, ko se kovina zareže v meso, zgolj subjektivna lastnost doživljaja posameznika. Na podoben način je barva zgolj subjektiven doživljaj, ki ga povzroči predmet v ustreznih svetlobnih okoliščinah. Tovrstne doživljaje [bolečino in barvo] v nas povzročajo zunanji predmeti, kar pa ne pomeni, da so lastnosti predmetov kot takih. Teza, po kateri so fizikalni predmeti brez barve, se

[2] Podoben primer uporabi tudi Locke (glej Locke, 1975: II. viii. 12).

imenuje barvni eliminativizem (Rubenstein, 2006). Pri tem se srečujemo s vprašanjem, kako opisati naravo teh vizualnih stanj, ki jih označujemo kot vizualne doživljaje. Nekateri filozofi menijo, da imajo vizualna doživljanja barve intencionalne in mentalno kvalitativne lastnosti, drugi trdijo, da imajo samo intencionalne lastnosti.

Mentalizem je stališče, po katerem so barve subjektivni oziroma osebni doživljaji. »Mentalne barve« so mentalne kvalitativne lastnosti barvnega doživljanja. Navdih za tovrstno razlago barv je podal Descartes, ki je menil, da so barve in druge sekundarne kvalitete zgolj občutja in kot take samo dogodki znotraj mentalne substance. Sodobna filozofija zaradi razlik v tipu obstoja mentalne in fizikalne substance in problematičnega vprašanja, kaj ti dve substanci povezuje, dualističnemu stališču ne daje velikega poudarka (Ross, 2004).

Nekateri opisujejo mentalne barve z izrazi vzročnih odnosov, na primer s funkcionalnim opisom procesa vizualnega sistema. Zagovorniki tega stališča so Hardin, Clark, McGilvray in Lewis. Drugi menijo, da so mentalne barve tisto, kar je za opazovalca zavedanje barve (Peacocke, McGinn, Shoemaker in Block). Takšen način zavedanja barve se tipično imenuje kvalija in je ne moremo opisati na osnovi vzročnih odnosov. Kvalija je skupina individuumov, ki obstajajo v našem duhu oziroma mišljenju. Oseba ima do kvalije osebni, direktni in nezmotljivi dostop in posledično tudi vedenje. Vedenje, ki nam ga dajejo čutni podatki, je osnova, na kateri temelji vse ostalo znanje (Ross, 2004).

V sredini dvajsetega stoletja so različni filozofi ugovarjali sami naravi čutnih podatkov in epistemološki vlogi, ki naj bi jo imeli. Večina se sedaj upira trditvi, da so čutni podatki skupina individuumov, vendar pa so nekateri filozofi kljub temu obdržali nekatere funkcije čutnih podatkov in zdaj razpravljajo o kvalitetah, ki označujejo naše vidno polje ali mentalna stanja in mentalne dogodke. Barva je s tega stališča določena kot fenomenalna lastnost. Pri tem se lahko zopet sklicujemo na kartezijansko zapuščino, po kateri so take lastnosti miselno neodvisne in subjektivne (Ross, 2004).

2. 2 *Realizem*

Po realizmu lahko barvo definiramo kot fizikalno lastnost svetlobe, ki se odbija od predmeta, ali kot dispozicijo, ki proizvaja določena občutja v osebah, ki opazujejo obarvani predmeta (Rubenstein, 2006). Po splošnem realizmu predmeti dejansko obstajajo in imajo določene lastnosti neodvisno od jezika, prepričanj ali konceptualnih shem ljudi. Obstajata dve smeri v realizmu. Prva obravnava obstoj stvari in njihovih dejstev kot, na primer, »kamen je zgrajen iz granita«, druga pa se ukvarja z dejstvom, da »kamen obstaja in je iz granita«, četudi nekdo razmišlja o tem, da ni tako.

Na področju zaznavanja barve je bilo predlaganih več različnih ideoloških teorij realizma. Po Austinu Clarku realisti menijo, da so barve miselno neodvisne lastnosti objektov (Hilbert, 1992: 358). Na splošno naj bi barve imele skrito stvarno bistvo, zaradi česar so te lastnosti v večini neznane. Barvni izrazi mod-

ra, rdeča itn. so imena nekaterih lastnosti v svetu, ki so na nek način zaznane. Raziščemo jih lahko na podlagi znanstvenih raziskovanj. Thomas Reid je bil najverjetneje prvi zagovornik te teorije, v sodobni filozofiji pa jo lahko zasledimo tudi pri naslednjih filozofih: D. M. Armstrong (1969), J. Westphal (1987), D. Hilbert (1987), M. Mathan (1988), Frank Jackson (1996), M. Tye (2000), A. Byrne, D. Hilbert (2003) in B. McLaughlin (2003).

Zagovorniki te teorije se razlikujejo glede na tezo, ki jo zagovarjajo na sledeči način:

- skrito bistvo barve je mikrostrukturna lastnost (Thomas Reid),
- barva je intrinzična glede na obarvano telo (D.M. Armstrong (1969), J. Westphal (1987) in D. Hilbert (1987)),
- barva je svetloba in je kot takšna odnosna dispozicijska lastnost – odbojnost površja (Frank Jackson).

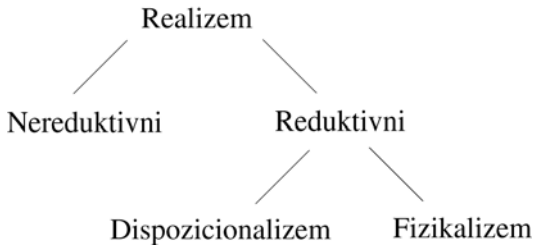
Večina znanstvenikov podpira realistični pogled kot najverjetnejšo teorijo barv. Znanost nam govori, da so običajni objekti kot, na primer drevesa, hiše, avtomobili in ostalo sami po sebi kompleksne tvorbe osnovnih delcev, kot so atomi, protoni, elektroni, kvarki itn. Navedeni znanstveni predmeti tako niso obarvani, vendar pa se zdi, da takšno mišljenje vodi v paradoks:

1. Običajni predmeti (hiša ...) so obarvani.
2. Običajni predmeti so tvorbe osnovnih znanstvenih objektov (atomi ...).
3. Osnovni znanstveni objekti niso obarvani. (Rubenstein, 2006)

Druga trditev je jasno relevantna. Težje je pojasniti prvo trditev, da so kompleksni predmeti obarvani, glede na tretjo trditev, ki pravi, da osnovni znanstveni objekti niso obarvani. Na osnovi tega problema so se razvile na področju barvnega realizma različne teze, od katerih sta osnovni nereduktivni realizem in reduktivni realizem. Reduktivni realizem označuje barve na osnovi bistva oziroma esence in zanika obstoj barv kot osnovnih kvalitet. Pokazati želi, da so barve resnično samo sestoji mikrofizičnih lastnosti, ki označujejo površino predmeta, tako da odbijajo določene valovne dolžine svetlobe. Barva je tako zgolj sestoj fizikalnih, primarnih lastnosti in jo je potrebno reducirati na lastnosti in odnose, ki ne vključujejo pojavne ali osnovne barve. Tako prej navedeni konflikt med prvo in drugo trditvijo izgine, saj so obarvani predmeti mišljeni kot obarvani v reduciranem in ne v pojavnem smislu (Rubenstein, 2006).

Obstajata dve glavni vrsti reduktivnega realizma, in sicer fizikalizem in dispozicionalizem. Fizikalisti trdijo, da so barve fizične lastnosti predmetov oziroma mikroskopske lastnosti njihove površine. Po dispozicionalizmu so barve dispozicije, ki povzročajo doživetja v opazovalcu. Manj popularen in jasen je nereduktivni realizem, po katerem barve ne moremo reducirati na nobene druge lastnosti. Ta vrsta realizem je znana tudi pod imenom naivni realizem (Rubenstein, 2006).

Skica 2: Prikaz osnovne delitve realizma



Vir: Rubenstein, 2006

2. 3 *Dispozicionalizem*

Pogled, po katerem so barve dispozicije fizikalnih predmetov, ki v določenih okoliščinah povzročajo določeno vizualno izkušnjo v določenem opazovalcu, se imenuje dispozicionalizem. Splošna različica dispozicionalizma pojmuje zaznavne odzive kot vizualne doživljaje oziroma barvno kvalijo, natančneje kot take vizualne doživljaje, ki jih normalni opazovalec zazna v normalnih okoliščinah vida (Byrne, Hilbert, 1997: 67). Barve pripisujemo predmetom kot dispozicije, ki proizvajajo barvno kvalijo. Barvna kvalija tako določa doživljaj fizikalnih lastnosti predmetov. Gre za reduktivni vidik barv, ki zavrača fizikalni poskus redukcije. Dispozicionalizem v nasprotju s fizikalno razlago postavlja v ospredje vlogo doživljanja, ne pa lastnosti predmetov samih (Rubenstein, 2006).

Po Hardinu je osnovni problem dispozicionalizma naslednji: ali naj barve razložimo kot miselno neodvisne lastnosti predmetov ali kot posebnosti vizualnega sistema in procesov doživljanja barve? Realisti trdijo, da se moramo pri tem sklicevati zgolj na miselno neodvisna telesa in njihove lastnosti, subjektivisti pa pri argumentiranju uporabljajo tudi raziskave na področju zaznavne psihologije (Byrne in Hilbert, 1997: xx-xxiv; navedeno po Hardin, 1988: 91).

Problematičnost dispozicionalizma se kaže v različnih ugovorih.

(1) Barve ne dojemamo kot dispozicije. Barve lahko tolmačimo kot lastnosti predmetov oziroma kot nekaj, kar je zunaj nas ali kot občutja v nas. Problem je v tem, da je barve težko dojeti zgolj kot dispozicije, na kar opozarja tudi Locke, ko navaja zmoto ljudi, ki na splošno interpretirajo barvo na enak način kot primarne kvalitete. V nadaljevanju bo predstavljena rešitev tega problema.

(2) Osnovna definicija barve po dispozicionalizmu je krožna. Barve so dispozicije, ki povzročajo občutje barve, in barve kot občutja so povzročene zaradi dispozicije predmeta.

(3) Barve se razlikujejo glede na mikrostrukturne značilnosti predmeta in glede na pogoje oziroma okoliščine, v katerih se barva pojavi. Osnovni problem, ki se imenuje mnogovrstna razrešitev, je v tem, da se različne mikrostrukture pred-

meta lahko pojavljajo enako. Poseben primer predstavlja metamerizem, po katerem imajo predmeti z različnimi odbojnimi krivuljami enako pojavno barvo. Vprašanje je, kako lahko potemtakem obstaja objektivno bistvo barve določenega predmeta? Zaenkrat ne obstaja nobene jasne, intrinzične lastnosti, ki bi ugodila tej zahtevi (Byrne in Hilbert, 1997: 289; navedeno po Hardin, 1988, Maund, 1995). Po mnenju številnih filozofov barva ne more biti dispozicijska lastnost, spektralni odboj ali dispozicija, ki povzroča psihološki odziv določene vrste, če spektralni odboji barv ne sovpadajo skupaj na pravilen način (Byrne in Hilbert, 1997).

(4) Tako Hardin kot Stuart navajata problematično zahtevo realizma po določitvi »realne« barve za nek predmet, ki se na nek način pojavi normalnemu opazovalcu v standardnih okoliščinah. Težava je v tem, da ni načina, kako določiti normalnega opazovalca in standardne okoliščine. Nemogoče je določiti osebo, ki bi z ustreznim izrazom pravilno določila barvo, ki bi splošno veljala za »dejansko barvo predmeta«. Prav tako je – glede na to, da se barva v različnih okoliščinah pojavlja drugače –, nemogoče opredeliti, v katerih okoliščinah se takšna barva [če jo je mogoče določiti] pojavi ustreznemu opazovalcu (Byrne in Hilbert, 1997).

Z navedenimi problemi se srečujemo v interpretaciji Lockovega dela Esej ali o človeškem razumu, kar navaja tudi Matthew Stuart v članku »Locke's colors«. Metamerizem v večji meri zadeva moderno filozofijo, zato ga v tem članku ne bomo posebej analizirali.

3 Lockova razlaga barv kot subjektivnih kvalitet

Michael Jacovides je eden izmed zagovornikov subjektivizma in trdi, da so barve po Locku zgolj subjektivne lastnosti. Razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi je tukaj bistvenega pomena, saj Locke trdi, da barve oziroma sekundarne kvalitete na splošno niso realne lastnosti predmeta. S tem se razlikujejo od primarnih lastnosti, ki so realne lastnosti. Poleg tega Locke celo zastavlja vprašanje, ali je barva enaka bolečini, vendar nanj ne da eksplicitnega odgovora.

(a) barve kot nerealne lastnosti predmeta

Locke na primeru pšeničnega zrna pokaže, da so primarne kvalitete v celoti neločljive od predmeta. Telo ohranja velikost, obliko in ostale kvalitete, četudi ga razpolavljamo tako dolgo, dokler ga ne moremo več čutiti (Locke, 1942: II. viii. 9). Nekaj podobnega Locke omenja v nadaljevanju v II. knjigi, viii. 10 in 22. Primarne kvalitete so definirane kot lastnosti predmeta v zunanjem svetu in so kot take merljive značilnosti predmeta. V nasprotju s primarnimi kvalitetami se barva ne le spreminja s spremembo strukture predmeta, temveč je njen obstoj pogojen z različnimi okoliščinami, kot sta na primer tekstura predmeta in svetloba. Iz tega sledi, da barve niso realne kvalitete predmeta, ker je naša zmožnost zaznavanja vezana na določene okoliščine, v katerih se pojavijo.

Za razlago barv kot subjektivnih lastnosti je pomemben odstavek v II. knjigi, viii. 17, kjer Locke s primerom pokaže, da barve niso realne lastnosti, ker so odvisne od opazovalca, medtem ko so primarne kvalitete realne, ker obstajajo tudi, če jih nihče ne opazuje:

> »Posebna velikost, število, oblika in gibanje ognjenih delov ali snega, so dejansko v ognju in snegu ne glede na to, *ali jih čutila nekoga zaznavajo ali pa ne*. Zato se smejo imenovati dejanske (realne) kakovosti, ker dejansko obstajajo v teh telesih; toda *luč, toplota, belina ali mraz niso nič bolj dejansko v njih, kakor je bolezen ali bolečina v mani*. Odvzemite jim občutek, ne dajte, da oči vidijo luč ali barve niti ušesa ne slišijo glasov; ne pustite jezika okušati, niti nosa vohati, in vse barve, okusi, duhi in glasovi, kakršne so te posebne predstave (*ideje*), *popolnoma izginejo in se reducirajo na svoje vzroke*, to je velikost, obliko in gibanje delcev.«

Po Stuartu Locke v tem citatu meni, da so velikost, oblika in gibanje realne kvalitete teles, ker obstajajo neodvisno od opazovalca, medtem ko barva kot posamezna ideja ne obstaja, če oči ne vidijo svetlobe (Stuart, 2003: 59). Redukcija tako ne poteka na osnovi sekundarnih kvalitet, temveč idej. Barva kot taka je nerealna, ker je odvisna od opazovalca. V primeru, da so barve zgolj ideje in se v nekaterih okoliščinah reducirajo na primarne kvalitete, so barve po Locku subjektivne lastnosti. Vendar pa Locke opiše barvo tudi kot sekundarno kvaliteto, ki je nerealna lastnost predmeta:

> »*Zadržimo svetlobo, da sveti na porfir, rdeča in bela barva na porfirju izgineta*… ali je mogoče misliti, da je odsotnost svetlobe povzročila bistveno spremembo in da so predstave (ideje) belosti in rdečine res na porfirju, če nima nobene barve, ko ni svetlobe? Seveda *ima ponoči in podnevi takšno konfiguracijo delčkov, ki so pripravni po svetlobnih žarkih,* ki se odbijajo od nekaterih delov tega trdega kamna v nas ustvarjati predstavo rdečine in od drugih beline, ali *belina in rdečina v nobenem času nista v njem, ampak takšna tekstura, ki ima moč, v nas proizvajati takšno čustvovanje*« (Locke, 1942: II. viii. 19).

V primeru, da predmet ni osvetljen, predmet ne proizvaja več doživljaja barve. Zaradi tega Locke postavi vprašanje: ali so barve kot ideje v predmetu? Na koncu odstavka sledi odgovor, da le-te niso v predmetu. V osrednjem delu poda odgovor, da imajo predmeti takšno teksturo ali konfiguracijo delčkov, ki ima moč proizvajati ideje v nas. Teksturo označuje kot primarno kvaliteto, ki je realna, ker je neločljiva od predmetov in kot takšna obstaja neodvisno od opazovalca. Poleg tega je tekstura zmožna ustvarjati ideje barv tako ponoči kot podnevi. Primarne kvalitete so tako nekaj stalnega in so kot takšne neločljive lastnosti predmetov.

Sekundarne lastnosti so v tem primeru odvisne od primarnih kvalitet in okoliščin (svetlobe). Locke opiše sekundarne kvalitete ali barve kot moči na sledeči način: »Sekundarne kvalitete so moči, ki proizvajajo različna občutja v nas s primarnimi kvalitetami in z gibanjem njihovih nečutnih delcev (barv) ...« (Locke, 1924: II. viii. 10). Sekundarne kvalitete obstajajo po primarnih kvalitetah in delovanju nečutnih delcev.[3] Ideje pa obstajajo po sekundarnih kvalitetah.

Stuart poudarja odnos med močmi ali sekundarnimi kvalitetami in idejami (Stuart, 2003: 59), vendar pa menim, da je potrebno pri tem upoštevati tudi odnos med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. Locke opisuje sekundarne kvalitete kot »pripisane« kvalitete, ki so zgolj moči različnih kombinacij primarnih kvalitet (II. viii. xxii). V primeru neobstoja živih bitij, ideje sicer ne morejo biti povzročene, vendar pa svetloba in toplota Sonca še vedno obstajata. Iz tega lahko sklepamo, da barva predmeta kot sekundarna lastnost obstaja, vendar ne na način, kakor jo mi zaznavamo. S Stuartom sva si edina, da četudi Locke zanika sekundarne kvalitete kot realne, to ne pomeni, da telesa niso obarvana, ko opazovalec ni prisoten oziroma nihče ne poseduje občutja, ki ga obarvani predmeti sicer proizvajajo v nas (Stuart, 2003: 59).

V tem primeru ne gre za to, da so sekundarne kvalitete nerealne, ker ni prisotnega opazovalca, temveč za to, da so »pripisane« lastnosti in so kot take odvisne od drugih okoliščin, kot je na primer svetloba. To potrjuje tudi Locke v II. viii. 26., kjer opisuje različne vrste moči in sicer neposredno zaznavne in posredno zaznavne. Po prvi vrsti ima predmet moč, da povzroča idejo rdeče barve v nas. Če predmet osvetlimo z modro barvo, bo to povzročilo drugačno idejo tega predmeta v nas in sicer bo vijoličaste barve. Ta sprememba barve predmeta bi se zgodila tudi neodvisno od opazovalca.

Tako ideje kot sekundarne kvalitete niso realne kvalitete, ker so odvisne od določenih pogojev, prve od opazovalca, druge od ustreznih okoliščin. Za občutenje neke barve morajo tako biti sprva izpolnjeni pogoji za obstoj sekundarnih kvalitet, ki nato ob prisotnosti opazovalca realizirajo ideje. To predstavlja del ugovora Stuartovi tezi, po kateri so sekundarne kvalitete nerealne zgolj zato, ker so odvisne od opazovalca in ne okoliščin.[4]

(b) barve kot bolečine

Osnovna teza, po kateri naj bi Locke tolmačil barve kot subjektivne lastnosti, predpostavlja, da jih je pojmoval enako kot bolečine. Na to dosledno kažejo citati, ki jih navaja Stuart: »Zakaj sta *belina in mraz v snegu, bol pa ne*, kadar proizvaja sneg v nas to in ono predstavo ...« (Locke, 1924: II.viii.16) In: »... zakaj sta belina in sladkost v mani, medtem ko sta *bolečina in gnus* učinka mane, kar naj bi bilo mišljeno, da *nista nikjer, če nista občutena ...«* (Locke,

[3] Locke opisuje sekundarne kvalitete kot čutne kvalitete, ki so rezultat različnih modifikacij primarnih kvalitet (Locke, 1924: II. viii. 10, 12, 14, 23, 24, 25).

[4] Natančnejši argument proti Stuartovi tezi je podan v poglavju 5.2.

1924: II.viii.18) In: »... belina in mraz sta ravno tako malo v snegu kakor bol ...« (Locke, 1924: II .xxx .2). Locke zastavi vprašanje »Zakaj si barve in bolečine ne bi bile podobne?« in zaključi, da so si barve in bolečine podobne v tem, da niso v predmetih. Zdi se, da za Locka obstoj barv v svetu ne pomeni nič drugega kot to, da imajo osebe doživljaje neke vrste. Čeprav morda obstajajo predmeti ali dogodki, ki v nas povzročijo izkustvo barve, niso ti dogodki ali predmeti, strogo vzeto, nič bolj obarvani, kot so vzroki izkustva bolečine (npr. rezilo noža ali vroča peč) sami po sebi »boleči« (Stuart 2003: 60).

Jacovides tolmači »Lockove barve« kot subjektivne lastnosti. Osnovni Lockov citat, na katerega se opira Jacovides, pravi sledeče: »... Locke omenja besede barv, da v primarnem smislu apelira na ideje ...« (Jacovides, 1999: 484; navedeno po Stuart, 2003: 62). Jacovides ne zanika, da Locke pojmuje barve kot sekundarne lastnosti in tako ne nasprotuje trditvi, da se besede za barve nanašajo na značilnosti fizikalnih predmetov (Jacovides, 1999: 484 in 492; navedeno po Stuart, 2003: 62). Jacovides se sklicuje na »ekstrinzično označbo« iz sholastične semantike. V 17. stoletju so Angleži namreč menili, da trditev »ena stvar je označena na podlagi druge« pomeni enako, kot bi rekli, da beseda za prvo stvar izhaja iz besede za drugo (Jacovides, 1999: 492; navedeno po Stuart, 2003: 62). Locke po Jacovidesovem mnenju meni, da je jabolko »rdeče« v enakem smislu, kot je jabolko »zdravo«. Žival je zdrava v primarnem smislu »zdravega«, ker uživa stanje zdravja; jabolko pa je zdravo v izpeljanem smislu »zdravega«, ker pripomore živali, da je zdrava v primarnem smislu. Po istih označbah Locke meni, da so ideje »rdeče« v primarnem smislu »rdečega«; fizični predmet pa je »rdeč« v izpeljanem smislu, ker povzroča ideje »rdečega« v primarnem smislu v nas. Jacovides misli, da je to, da so predmeti »označeni iz« idej, ki jih proizvajajo v nas, močan dokaz, na podlagi katerega Locke pojmuje predmete kot obarvane samo v izpeljanem smislu (Jacovides, 1999: 492; navedeno po Stuart, 2003: 64).

Stuart poskuša ugovarjati Jacovidesu. Trdi, da obstajata dva tipa ekstrinzičnega označevanja stvari. Medtem ko Jacovides uporabi prvi tip ekstrinzičnega označevanja, po katerem je stvar *x* (rdeč predmet) poimenovana v izpeljanem smislu zaradi odnosa do stvari (doživljaj rdeče barve), Stuart uporabi drugi tip, po katerem je *y* (doživljaj rdeče barve) poimenovan v primarnem smislu zaradi odnosa, ki ga ima do nekega drugega predmeta ali stvari in v tem primeru se ime nanaša na odnos *x* do *y* (rdeči predmet do doživljaja rdeče barve, ki jo ta predmet povzroča v nas).

Menim, da Stuart v tem primeru nima prav, saj ustreznost Jacovidesovega razmišljanja lahko vidimo v naslednjem navedku, kjer Locke poskuša natančneje opredeliti posamezne izraze, ki jih uporablja:

> »Karkoli *zaznava duh v sebi samem*, karkoli je neposredni predmet zaznavanja, misel, ali pa razum, jaz imenujem *predstavo*; in *moč, proizvajati v našem duhu kako predstavo, imenujemo jaz kakovost predmeta*, ki je v njem ta moč« (Locke, 1942: II. viii. 8).

Locke opozarja, da ne smemo zamenjati med pojmoma predstava in predstava na stvareh samih. Predstavo na stvareh samih Locke označuje kot »barvo« v izpeljanem smislu, ker povzroča predstavo samo (idejo barve). Predstavo kot tako pa označuje kot »barvo« v primarnem smislu.

Kljub temu menim, da ima Stuart prav, ko navaja, da moramo pri Locku ločevati med vzrokom in učinkom. Vzrok barve je v zunanjem predmetu, kar kaže na realizem. Stuart omenja, da Locke barve nazorno opiše kot realne lastnosti v sledečih citatih: »... vzrok te barve v zunanjem predmetu /.../ barv in vonjav v predmetu /.../ modre barve in sladkega okusa vijolice (II. viii. 13) /.../ in rdeče in bele barve porfirja (II. viii. 19) ...« (Stuart, 2003: 60). Tako obstaja vprašanje, ali Locke pojmuje barvo kot idejo v primarnem smislu, ko trdi, da »... barva ni nič v predmetu, temveč moč ...« (Locke, 1975: II. viii. 14). V tem odstavku opisuje barvo kot čutno kvaliteto, ki jo pripisuje predmetom zunaj nas (Locke, 1975: II. viii. 23). Stuart ugovarja Jacovidesu z jasnimi primeri, v katerih je Locke uporabil izraz »barva« za sekundarne kvalitete in ne za ideje in poleg tega opozarja, da na podlagi izrazov, ki nakazujejo nejasnost med občutkom in značilnostjo predmeta, ne smemo vedno interpretirati občutje kot tisto, ki je primarni referent (Stuart, 2003: 63). Rumenost tako »ni dejansko v zlatu, temveč je *moč zlata*, da povzroča takšno idejo v nas, po naših očeh, ko je postavljeno v svetlobo ...« (Locke, 1975: II. xxiii. 10). Locke tako ne uporablja – gledano s stališča Jacovidesa – izraza »barva« za ideje, temveč, po Stuartovemu tolmačenju, za sekundarne kvalitete.

Menim, da Jacovidesove teze ne moremo kar tako ovreči. Pozorni moramo biti na odstavek, ki ga Locke navaja, ko govori o imenih: »... večina idej občutkov (v duhu) ni nič bolj podobna stvari, ki obstaja zunaj nas, kot so imena, ki stojijo zanje, podobna samim idejam ...« (Locke, 1975: II. viii. 7). Locke na splošno meni, da »besede v primarnem smislu ali v neposrednem pomenu ne stojijo za nič drugega kot za ideje v mislih tistega, ki jih uporablja« (Locke, 1975, III. ii. 2). V tem odstavku Locke pokaže analogijo med predmetom, ki je podoben ideji, ki jo povzroča v nas, in idejo, ki jo na nek način imenujemo. Idejo imamo po predmetu na podoben način, kot damo ideji ime. Iz tega lahko sklepamo, da je Locke dejansko izraz »barva« uporabljal v primarnem smislu za idejo in ne za predmet zunaj nas.

Tako Jacovides kot Stuart zagovarjata izraz »barva« v primarnem, žariščnem ali fokalnem smislu [*focal meaning*]. V nasprotju z njima označujem izraz »barva« v dvožariščnem ali bifokalnem smislu [*bifocal meaning*]. Trdim, da je Locke z izrazom »barva« označeval dve ontološko različni stvari, kar bi lahko označili kot semantični dualizem. Za utemeljitev tega bi morali dokazati, da sta »barva« kot moč na telesih in »barva« kot ideja pojmovani v primarnem smislu. Kot rešitev podajam dve označbi za izraz »barva«, in sicer *Bi* (barve kot ideje) in *Bm* (barve kot moči)[5]. »Barva« je tako na eni strani moč (*Bm*), ki v nas proizvaja občutek rdeče barve, po drugi pa predmet zaznave ali ideja rdečega (*Bi*). Predstava pomeni idejo (*Bi*), predstava na stvareh samih pa moč (*Bm*). Iste izraze Locke uporablja za ontološko različne stvari. Vendar pa se na osnovi dejs-

[5] Namesto kratice *Bm* lahko uporabimo tudi *Bs* (barva kot sekundarna kvaliteta) ali *Bd* (barva kot dispozicija).

tev[6] in posameznih odstavkov v Lockovem delu strinjam z Jacovidesom, da so barve kot ideje označene v primarnem smislu in uporabljam dvožariščni pogled na barve izključno zaradi jasnega razlikovanja med *Bi* in *Bm*.

4 Stuartovo tolmačenje Lockovih barv kot dispozicij

Preprosta definicija dispozicionalizma v sodobni filozofiji je: lastnost rumeno = dispozicija doživljati rumeno v normalni osebi pri dnevni svetlobi. Zaznavni odzivi so vizualni doživljaji oziroma barvna kvalija; natančneje taki vizualni doživljaji, ki jih standardni opazovalec zazna v standardnih okoliščinah vida (Peacocke, McDowell, McGinn in Johnston). Barve kot take po dispozicionalizmu niso subjektivne, temveč objektivne in neodvisne od opazovalca. Stuart ugovarja interpretaciji Lockovih sekundarnih kvalitet kot dispozicij z razlogom, da je nemogoče določiti standardne okoliščine, v katerih se pojavijo, in standardnega opazovalca, ki bi jih lahko določil objektivno. Zato meni, da so barve po Locku degenerirane moči (Stuart, 2003: 66). Stuart predstavi zanimiv primer tolmačenja barv po Locku. »Obarvano telo je pojmovano podobno kot telo, ki je gorljivo, topljivo ali zlomljivo ...« (Stuart, 2003: 67). Obstaja razlika med predmeti, ki imajo dispozicijo barve, in predmeti, katerih barva se manifestira. Prvi imajo dispozicijo, na primer gorljivost, ki je prisotna v predmetu, četudi ne gori ta trenutek. Predmeti, pri kateri so lastnosti manifestirane ali izvedene, na primer gorenje, realizirajo to lastnost zgolj v trenutku, ko jo udejanjajo. Na primer, obstaja razlika med stvarjo, ki je gorljiva, in stvarjo, ki gori, kakor tudi med stvarjo, ki se topi in stvarjo, ki je topljiva. Po Stuartu dispozicijske lastnosti, ki ni manifestirana, ne smemo zamenjati z lastnostjo, ki je zgolj možna in ni dejanska. Objekt je lahko topljiv, ko se ne topi in seveda tudi v primeru, če se nikoli ne stopi. Trditev, da predmet poseduje določeno dispozicijsko lastnost, pomeni, da so določene pogojne izjave resnične. To so izjave, ki določajo pogoje, pod katerimi se te lastnosti lahko manifestirajo. Papir je gorljiv, vsebuje izjavo, da bo papir v nekaterih okoliščinah gorel. Predmeti z različnimi notranjimi strukturami lahko posedujejo enake dispozicijske lastnosti, zaradi česar lahko imata vazi iz različnih sestavin enako možnost, da se razbijeta (Stuart, 2003: 66).

Tabela 1: Razlikovanje med dispozicijami in manifestiranimi barvami

Dispozicija (ni dejanska lastnost)	Obarvana stvar	Gorljiva stvar
Manifestacija (dejanska lastnost)	Stvar, ki je obarvana	Stvar, ki gori

[6] V 17. stoletju v angleščini izraz »označiti nekaj« [*to denominate something*] pomeni »poimenovati nekaj«. Izraz »označiti« [*denominate*] včasih, ampak ne vedno, nosi nadaljnjo, dodatno implikacijo, da so poimenovane stvari poimenovane po neki drugi stvari. Filozofski vidik označevanja na takšen način sega v čas Aristotela, ki je v *Kategorijah* opisoval »paronymous« ali »denominates« (Aristotel, 1a13–15; navedeno po Stuart, 2003: 64). Sholastični filozofi so uporabljali izraz ekstrinzično označevanje [*extrinsic denomination*] za primere, v katerih je ime ene stvari izhajalo iz druge, s katero je bila na nek način povezana (Wuellner 1966: 76; navedeno po Stuart: 64).

Ta opazovanja Stuart prenese na primer barve kot dispozicije predmetov. Če je barva dispozicijska lastnost, obstaja razlika med predmetom, ki ima dispozicijo, da je obarvan, in dejansko manifestacijo obarvanega predmeta. Predmet je obarvan v primeru, ko na nek način v nekaterih okoliščinah v opazovalcu povzroči neko vrsto občutenja. Predmet, ki manifestira svojo barvo, proizvaja občutek te barve sedaj (Stuart, 2003: 66).

Po dispozicionalizmu, meni Stuart, mora biti mogoče, da obstaja predmet, ki še nikoli ni manifestiral svoje barve. Prav tako je lahko možno, da sta dva predmeta iste barve in dejansko različnih dispozicijskih lastnosti. Iz tega sledi, da je predmet lahko dejansko drugačne barve, v kakršni se prikazuje. Predmet se lahko prikazuje rdeče nekaterim opazovalcem v standardnih okoliščinah, četudi se ne pojavi rdeče normalnemu opazovalcu v standardnih okoliščinah. Stuartova zahteva dispozicionalizma, ki je sporna za dispozicionalizem, je, da je potrebno poznati natančen opis normalnega opazovalca, ki se mu predmet prikazuje, in standardne okoliščine, v katerih se obarvani predmet manifestira kot obarvan. Zaradi tega Stuart uvede interpretacijo Lockovih barv kot degeneriranih moči.

Stuart o dispozicionalizmu trdi sledeče:

1. Predmeti ostajajo obarvani, četudi jih nihče ne opazuje.
2. Obstaja predmet, ki še nikoli ni manifestiral svoje barve.
3. Možno je, da imata predmeta z isto barvo različne dispozicijske lastnosti.

Iz tega sledi, da je predmet lahko drugačne barve, kot se v resnici prikazuje. Predmet se namreč lahko prikazuje rdeče nekemu opazovalcu v določenih okoliščinah, četudi se ne pojavlja rdeče standardnemu opazovalcu v standardnih okoliščinah.

4.1 Intrinzične in ekstrinzične lastnosti barv po Locku?

Stuart se pri razlagi ekstrinzičnih in intrinzičnih lastnosti opira na Boylov primer ključa in ključavnice. Po splošnem dispozicionalizmu ima ključ moč, na osnovi katere v določenih specifičnih okoliščinah oziroma ob odklepanju pride do spremembe v ključavnici. Če zamenjamo ključavnico, ključ sicer ne more odpreti prav te ključavnice, vendar še vedno poseduje svojo intrinzično moč odklepanja, ki se udejani v nekaterih okoliščinah, kot je, na primer, ob odklepanju ključavnice, ki mu ustreza. Ta vrsta moči ključa se imenuje »individualna« [*individual*] ali ekstrinzična moč (Boyle, 1991: 23; navedeno po Stuart, 2003: 67).

Druga vrsta moči se imenuje »vrstna« [*sortal*] ali intrinzična moč. Intrinzično moč lahko ključ izgubi samo v primeru spremembe intrinzičnih lastnostih ključa oziroma če ga zlomimo, zbrusimo ali na kakšen drug način poškodujemo (Boyle ,1991: 23; navedeno po Stuart, 2003: 67).

Stuart trdi, da lahko barve razumemo kot intrinzične ali ekstrinzične dispozicije. Ključ ima dispozicijo, da odpre ključavnico, pri čemer se ne nanašamo na neko posamezno ključavnico, temveč tip ali razred, pri tem pa ni nujno, da bo ključ odprl vsako ključavnico v razredu »ključavnic«. Intrinzična lastnost površja predmeta je, da v nekaterih tipih okoliščin v neki vrsti opazovalca ustvari neko vrsto občutja. Pri tem poudarja pomembnost določitve vrste opazovalca in vrste svetlobnega vira in ne posameznega opazovalca ali partikularnega vira svetlobe.

Ker so moči podobne dispozicijam, Lockovo pojmovanje moči zlahka zamenjamo za dispozicije, kakor je bilo nakazano v navedenih primerih. Stuart v nadaljevanju dokazuje, da dispozicije niso enake Lockovim močem. Locke v II. viii. 19 meni, da porfir izgubi barvo v temi in v nadaljevanju, v IV. vi. 11., da bi zlato izgubilo svojo barvo, če bi bilo »ločeno od dosega in moči vseh drugih teles« (Locke, 1975: IV. vi. 11). Glede na to, da je »intrinzična« lastnost tista, ki jo predmet ohrani neodvisno od obstoja ali neobstoja drugih predmetov, na osnovi Lockove definicije barve sledi, da le-ta ni intrinzična lastnost predmeta. Zlato bi izgubilo svojo barvo, če bi bilo ločeno od drugih stvari. Barva kot moč (*Bm*) na ta način ni intrinzična, ker je odvisna od okoliščin svetlobe, barva kot ideja (*Bi*) pa ni intrinzična, ker je odvisna od sekundarnih kvalitet predmeta oziroma barv kot moči (*Bm*), ki jo ustvarijo v opazovalcu.

Stuart navaja dve vrsti ekstrinzičnih moči. Prva definicija je enaka navedenemu opisu intrinzičnih moči, vendar se določitev ne nanaša na tip opazovalca in tip svetlobnega vira, temveč na posameznega opazovalca in posamezen svetlobni vir ali po Boylovem primeru na posamezno ključavnico. Na primer, oseba, ki ima napako v vidnih organih ali je barvno slepa, je nezmožna opazovanja barv (Stuart, 2003: 67).

Po drugi definiciji Stuart enači barve z močmi, ki proizvajajo nek občutek v nekem tipu opazovalca v nekaterih okoliščinah, poleg tega pa je potrebno določiti še okoliščine, v katerih se obarvani predmet spremeni v predmet, ki ni obarvan. Zakoni narave so lahko spremenljivi ali kontingenti. Spremembe v zakonih lahko povzročijo pomanjkanje moči v predmetu, da povzročijo ideje v nas. Po drugi strani lahko trdimo, da predmet ostane obarvan, tudi če ga mi ne zaznamo kot takega, zaradi nekaterih okoliščin, kot je na primer ta, da imamo zaprte oči. Pri tem ne trdi, da predmeti ostanejo obarvani v vseh okoliščinah. Tako predmet ni obarvan, če ne obstaja noben opazovalec predmetov na svetu (Stuart, 2003: 68).

Glede na to, da smo zavrnili možnost, da bi bil Locke intrinzični dispozicionalist, je potrebno preučiti, ali je morda ekstrinzični dispozicionalist. Barve so dispozicije, ki ustvarijo neko vrsto občutja v nas, vendar telesa izgubijo to dispozicijo v temi in takrat, ko so vzročno izolirana. Locke je v odstavku II. viii. 17 podobno trdil, da barve izginejo, ko jih oči ne vidijo (Stuart, 2003: 68). Poleg tega je v nadaljevanju navedel, da »če ni ustreznih organov vida in dotika ali nobenih misli, ki so združene s takšnimi organi, ni nobene svetlobe ali toplote« (Locke, 1975: II. viii. 23). Glede na to, da je Stuart pokazal zgolj to, da Lockove »barve« ne moremo z lahkoto interpretirati kot intrinzične dispozicije, v na-

daljevanju navede predpostavko, kako bi interpretirali Lockove »barve« kot ekstrinzične dispozicije in na podlagi te razlage izpelje definicijo sekundarnih kvalitet kot degeneriranih moči.

4.2 Tolmačenje Lockovih barv kot degeneriranih moči po Stuartu

Izražanje oblike »*x* lahko Φ«, »*x* je zmožen Φ« in »*x* ima moč, da Φ« je lahko uporabljeno na različne načine. Ko opišemo »*x* lahko Φ«, pripisujemo *x*-u sposobnost, ki jo ima, četudi trenutno ne izvaja Φ. Osebi, ki govori angleško, lahko rečemo, da govori kitajsko, ali osebi, ki spi, lahko pravimo, da igra violino. Obstaja pa tudi kontekst, v katerem je trditev »*x* lahko Φ« primerna samo, če *x* je izvajal Φ, če izvaja Φ ali če bo izvajal Φ (Stuart, 2003: 71).

Stuart uporablja izraz »lahko« na dva načina, in sicer posamezno in splošno. Posamezno pomeni, da nekdo namerava storiti *x*, kar je skoraj ekvivalentno temu, da »bo« *x*. Splošen opis pa uporabimo za osebo, ki je, na primer, sposobna igrati violino (Stuart, 2003: 71).

Stuart izpelje degenerirane moči na podlagi primera, ki izraža ekstrinzično dispozicijo predmeta:

> *x lahko q, če so izpolnjeni določeni pogoji.*
> (peč lahko greje hišo na mrzel zimski dan, če je v rezervoarju dovolj kurilnega olja)

Nato doda pogoje:

> *x lahko q, če je izpolnjen pogoj 1 in 2 in 3 in… n.*
> (peč lahko greje hišo na mrzel zimski dan, če je v rezervoarju dovolj kurilnega olja, so zaprta okna, so odprti radiatorji in tako dalje)

S tem se izgubi ekstrinzična dispozicija peči, da lahko ogreva hišo in se močno približamo trditvi:

> *x lahko q, če so pogoji takšni, da x dela q.*
> (peč lahko greje hišo, če so pogoji takšni, da peč greje hišo)

Stuart izpelje degeneriran smisel moči:

> *x ima moč, da q, samo v primeru, ko x dela q* (Stuart, 2003).

Medtem ko so po dispozicionalizmu barve dispozicije, ki jih ima obarvan predmet, četudi ni osebe, ki bi ga zaznavala, so po Stuartovi interpretaciji Locka

barve moči, ki jih ima obarvan predmet, ko ga dejansko zaznavamo. Barve kot degenerirane moči so odnosne in ne dispozicijske lastnosti predmeta. Predmet je obarvan tako dolgo, dokler je v neki vzročni povezavi z opazovalcem in v njem povzroča učinek. Biti obarvan tako pomeni ustvarjati neko vrsto občutja (Stuart, 2003: 73).

Če interpretiramo Lockove barve kot degenerirane moči, predmet izgubi barvo, ko preneha povzročati barvni doživljaj, četudi je razlog v tem, da je opazovalec zaprl oči ali pa predmet ni izpostavljen svetlobi. Barve lahko tako tolmačimo kot kvalitete predmeta in moči. Stuart navaja, da »če so Lockove 'moči, ki proizvajajo različna občutja' (Locke, 1975: II. viii. 10), moči v degeneriranem smislu, potem barv ne moremo šteti med realne kvalitete teles« (Stuart, 2003: 73).

Po Stuartovi interpretaciji Locka za »barve« velja sledeče:

- so kvalitete predmeta ali moči;
- izginejo, ko niso občutene (niso realne kvalitete);
- barvni izrazi se nanašajo na telesa, ker so v določenem odnosu do barvnih občutij (Stuart, 2003: 73 in 74).

Zunanja označba predmetov pomeni, da telo *x* povzroča barvni doživljaj *y* in je z njim v nekem odnosu. Telo *x* je imensko označeno iz doživljaja *y*. V primeru, da kateri izmed *x* ali *y* preneha obstajati ali je odstranjen, preneha obstajati tudi odnos med njima in posledično tudi označba. Predpostavimo, da je *x* Kajus in *y* njegov sin. Če Kajusov sin umre, ne moremo trditi, da je Kajus oče, ker odnos med njima preneha obstajati. Poleg tega se izgubi zunanja označba Kajusa kot »očeta«. Podobno je z barvami. Če nimamo občutja rdeče barve, ki jo proizvaja določen predmet v nas, ne moremo trditi, da je predmet rdeč. Pri tem ni pomembno, kaj je prekinilo ta odnos: zaprte oči, tema ali kaj drugega.

Po Stuartu obstaja enopomenski smisel »barve«, ki se kot tak ne more hkrati nanašati na značilnosti zunanjih predmetov in na značilnosti naših občutij. Ko Locke uporablja izraz »barva«, se ne sklicuje na ideje, temveč moči predmeta ali sekundarne kvalitete. V primeru idej se s izrazom »barva« nanaša na standardne učinke barv in ne na barve kot take (Stuart, 2003: 74). Glede na to, da Locke tega eksplicitno ne navaja, enopomenskega smisla »barve« ne moremo vzeti za samoumevnega.

5 Problemi tolmačenja Lockovih barv in ugovori Stuartu

5.1 Lockovo izrazoslovje

Locke na eni strani razvija idejo atomizma oziroma korpuskularno teorijo, po kateri obstajajo gibajoči atomi in nečutni delci, po drugi pa odobrava konstrukte v človeku samem, kot so, na primer, vonj, bolečina in ostalo. Prva ideja vodi

v realizem, druga pa v subjektivizem. Poglavitno vprašanje z vidika barve je: kje se barva kot taka nahaja med tema dvema tezama?

Rešitev tega, kaj je barva, najdemo v II. viii. 8., kjer Locke eksplicitno poda rabo svojih izrazov o kvalitetah na eni in idejah na drugi strani. Opozarja, da je potrebno ločevati med predstavami, ki so v nas, in predstavami, ki se nanašajo na zunanje predmete in se kot take nahajajo zunaj nas. Locke uporablja isti izraz za dve ontološko različnih stvari. Izraz »barva kot moč« smo označili z *Bm*, doživljaj barve ali »barvo kot idejo« pa z *Bi*. S tem potrdimo interpretacijo Lockove »barve« s stališča subjektivizma, saj je barva (*Bi*) doživljaj v nas samih, ki brez opazovalca ne bi mogel obstajati, in dispozicionalizma, po katerem barva (*Bm*) obstaja zunaj nas kot dispozicija predmeta in obstaja neodvisno od opazovalca. Na osnovi II. viii. 19 pa lahko sklepamo tudi sledeče:

- barve so moči (ki se sekundarno pojavijo na primarnih kvalitetah)

in

- barve so ideje ali občutki v nas.

Barve kot ideje oziroma *Bi* so:

- učinek sekundarnih kvalitet (*Bm*),
- znotraj nas,
- so enake bolečinam, ker niso podobne kvalitetam oziroma lastnim vzrokom,
- imajo primarni smisel,
- so ekstrinzične lastnosti.

Za *Bm* oziroma barve kot moči ali sekundarne kvalitete je značilno, da so:

- vzrok za ideje (*Bi*),
- učinek primarnih kvalitet in gibanja nečutnih delcev,
- zunaj nas,
- niso enake bolečinam,
- imajo izpeljan smisel,
- so ekstrinzične lastnosti.

Skupna lastnost je le ta, da nosi vsaka zase izraz »barva«, sicer pa ima vsaka svojevrsten ontološki status. Barve kot ideje (*Bi*) navaja kot zaznave v naših mislih, ki proizvajajo sestavljene ideje (II. viii. 1). Včasih to dvoje enači, kar je razvidno iz II. viii. 3, 12, kjer jih označuje kot občutja, in na mestu II. viii. 8., 15, 19 in 20, kjer jih omenja kot ideje. Na osnovi spremembe v sekundarnih kvalitetah ali *Bm* nastanejo tudi spremembe v idejah ali občutjih, kar Locke omenja v II. viii. 20. Poleg tega je potrebno omeniti razliko, ki jo navaja, ko

zagovarja trditev, da ideje sekundarnih kvalitet (*Bi*) niso enake sekundarnim kvalitetam samim (*Bm*) v II. viii. 12. in 15. Specifično omenja, da *Bi* obstajajo v nas (II. viii. 2.). Namen bifokalnega pogleda je natančna analiza razlike med sekundarnimi kvalitetami ali *Bm* in idejami ali *Bi*, zaradi česar razlaga barv postane razločnejša.

5. 2 Barve kot nerealne kvalitete predmeta po Locku

Stuart meni, da so »barve« (*Bm*), ki jih razlaga kot degenerirane moči, nerealne kvalitete predmeta, ker so odvisne od opazovalca in od okoliščin, v katerih se pojavijo in so kot takšne odnosne lastnosti. Menim, da barve kot moči (*Bm*) niso odvisne od opazovalca, temveč zgolj od okoliščin, v katerih se lahko po primarnih kvalitetah in gibanju nečutnih delcev pojavijo. To pomeni, da obstajajo tudi, ko ni prisotnega opazovalca. Če so »barve«, kot jih razlaga Stuart, degenerirane moči, so barve odnosne lastnosti, ker so odvisne od opazovalca. Vprašanje, ki sledi, je: kako te moči obstajajo, če ni prisotnega opazovalca, in v primeru, da obstajajo, če ni opazovalca, kako lahko iz tega sklepamo, da so barve odnosne lastnosti?

Stuart uporablja enopomenski smisel »barve«, ki je kot takšna moč predmeta (*Bm*). »Barve« v tem smislu imajo zunanjo označbo, kar pomeni, da so zunanja telesa označena na podlagi idej, ki jih povzročajo v nas. Barve so odnosne, ker so v odnosu do opazovalca tako dolgo, dokler obstaja odnos, četudi predmeti ohranijo barvo. V primeru, da en člen v odnosu preneha obstajati, na primer opazovalec, se izgubi odnos in s tem tudi poimenovanje predmeta kot obarvanega z določeno barvo.

Problem Stuartovega tolmačenja je, prvič, v tem, da zanemari odnos med primarnimi kvalitetami in okoliščinami, v katerih se sekundarne kvalitete pojavijo. Kot je že bilo omenjeno v 3. poglavju (*Lockova razlaga barv kot subjektivnih kvalitet*), Locke na nekaterih mestih nazorno pokaže, da so *Bm* odvisne od primarnih kvalitet in so zaradi tega, za razliko od primarnih kvalitet, nerealne kvalitete, medtem ko so *Bi* nerealne, ker je njihov obstoj odvisen od opazovalca. Drugič, primer odnosa med očetom in sinom, ki ga navaja Stuart[7], gledano z epistemološkega stališča ni enak odnosu doživljaja barve in lastnosti predmeta. Če ima oseba zavezane oči, tako da ne vidi rdeče žoge pred seboj, ji lahko oseba poleg nje, ki nima zavezanih oči, pove, da je žoga rdeče barve. Menim, da je v tem primeru oseba v odnosu do predmeta, ker ta predmet dejansko pred njo obstaja. Kot meni Locke, ima predmet še vedno moč, da proizvaja v nas določena občutja. V tem primeru gre za redukcijo idej in ne moči samih. Stuart bi lahko podal ugovor, ker sam tolmači Lockove barve kot odnos med močmi na predmetih in idejami, ki jih le-ti povzročajo. Vendar pa sam Locke ni trdil tega. V odstavku II. viii. 8 opisuje barve kot ideje in barve kot moči in eksplicitno trdi, da izraz »barva« včasih uporablja za eno in drugo.[8] V primeru, da bi

[7] Glej 4.2 v tem članku.

[8] Glej tudi II. viii. 17. in poglavje 3 a.

Locke izraz »barva« uporabljal za odnos med močmi na predmetih in idejo, ki jo povzročajo, bi verjetno to na tem mestu tudi omenil.

> »Karkoli *zaznava duh v sebi samem*, karkoli je neposredni predmet zaznavanja, misel, ali pa razum, jaz imenujem *predstavo*; in *moč, proizvajati v našem duhu kako predstavo, imenujem jaz kakovost predmeta*, ki je v njem ta moč... v kolikor pa so občutki ali zaznave v našem duhu, jih zovem *predstave*; če pa govorim včasih o teh predstavah, kakor da so na stvareh samih, me je treba razumeti, da menim tiste lastnosti na predmetih, ki jih ti v nas proizvajajo« (Locke, 1942: II. viii. 8).

Predstava pomeni:

- kar duh zaznava v sebi samemu,
- je neposredni predmet zaznavanja, misel, ali pa razum,
- občutke ali zaznavo v našem duhu.

Iz istega odstavka razberemo kako Locke tolmači kvalitete predmeta, v katerih je ta moč:

- moč, proizvajati v našem duhu kako predstavo,
- moč, ki je v predmetu,
- ideje na stvareh samih.

V primeru, da za predstavo uporabi izraz »barva«in govori včasih o teh predstavah, kakor da so na stvareh samih oziroma »barva na stvari«, meni tiste lastnosti na predmetih, ki jih ti v nas ustvarjajo. Tako ni uporabil istega izraza za odnos med dvema ontološko različnima stvarema, kot meni Stuart, temveč je izraz dvopomenski. Locke sam opozarja, da ljudje na splošno delajo napako, ko ne razlikujejo med ontološkim obstojem barve kot ideje (*Bi*) in barve kot moči (*Bm*) in pri tem uporabljajo isti izraz. Morda gre temu pripisati njegovo malomarnost pri označevanju barv kot sekundarnih kvalitet in barv kot idej. Naslednje vprašanje je, kaj so barve gledano z ontološkega vidika, subjektivne lastnosti ali moči na predmetih in če niso odnosne, kaj potemtakem so?

5. 3 Barve kot subjektivne lastnosti

Problem za tolmačenje Lockovih barv kot degeneriranih moči ali dispozicij je enačenje barv z bolečinami. Če so barve enake bolečinam, potem so barve subjektivne. Barve lahko razlagamo kot bolečine na sledeče načine:

(1) barve so kot bolečine v tem, da so občutja ali značilnosti občutij,

(2) barve so kot bolečine v tem, da obstajajo samo takrat, ko so opazovane,

(3) barve so kot bolečine v tem, da niti ideje barve niti ideje bolečin niso podobne kvalitetam v telesih.

Če je Locke interpretiral barve in bolečine po prvi trditvi (1), potem so barve subjektivne. V našem primeru so barve subjektivne in so barve kot ideje (*Bi*) ter so enake kot bolečine, ker je oboje zgolj občutje ali značilnost občutij. Ker so barve v primarnem smislu ideje, so tako subjektivne. Stuartu to predstavlja problem, ker je nezdružljivo z barvami kot degeneriranimi močmi. Po Jacovidesu so barve primarno ideje oziroma občutja.

V primeru, da Locke tolmači barve po drugi trditvi (2), se barve pojavljajo samo takrat, ko so opazovane oziroma manifestirane. V tem so si podobne bolečinam. Stuart zagovarja to trditev, ker se sklada z interpretacijo barv kot degeneriranih moči in predstavlja zanj rešitev, ker se ne sklada s tolmačenjem barv kot dispozicij (Stuart, 2003: 82). Kot smo že omenili v prejšnjem poglavju, barve niso odnosne in ne obstajajo kot moči zgolj takrat, ko so v odnosu do opazovalca.

Trditev (3) Stuart podrobneje analizira, ker je teza o podobnosti med kvalitetami in idejami sama problematična. Tako predstavi pet različnih možnih interpretacij, ki sledijo iz negativne teze podobnosti:

(3a) barve so kot bolečine v tem, da jih ideje barv napačno predstavljajo, kot da so v predmetu[9] (Stuart, 2003: 82);

(3b) barve (v primarnem smislu) so kot bolečine v tem, da so uprimerjene z idejami in ne s telesi[10];

(3c) barve (v primarnem smislu) so kot bolečine v tem, da so uprimerjene s telesi in ne z idejami;

(3d) ideje so podobne bolečinam, ker tako ideje kot bolečine ne razlagajo korpuskularne fizike.[11]

Stuart se sklicuje na Jacovidesovo negativno in pozitivno razlikovanje teze o podobnosti (Jacovides, 1999: 463; navedeno po Stuart, 2003: 82). Jacovides pri tem zagovarja tolmačenje Lockove teze podobnosti kot pozitivne. Po tej tezi imajo ideje teles obliko in velikost kakor telesa, čeprav nimajo enakih oblik in velikosti kot telesa, ki jih predstavljajo. Jacovides navaja primer Kipa svobode,

[9] A. D. Woozley in Richard Aaron menita, da Locke uporabi tezo o podobnosti zaradi natančnosti opisovanja in da telesa po Locku nimajo barv (Woozley, 1964: 34; Aaron, 1971: 117–19; navedeno po Stuart, 2003: 82).

[10] Jacovidesova interpretacija.

[11] Jonathan Bennett in E. M. Curley pojmujeta Lockovo podobnost tako, kot da ideje primarnih kvalitet nastopajo v razlagi v fiziki, medtem ko ideje sekundarnih kvalitet ne (Bennett, 1971: 106; Curley, 1972: 452-54; Bennett, 2001, zv. 2: 88-89; navedeno po Stuart, 2003: 83).

pri čemer ima ideja Kipa svobode enako obliko kot dejanski kip svobode, čeprav nima natančno takšne oblike. Majhen plastičen spominek Kipa svobode je zgolj približen dejanskemu kipu svobode (Jacovides, 1999: 478-79, 483; navedeno po Stuart, 2003: 83).

Po negativni tezi podobnosti ideje in telesa niso obarvana v primarnem smislu. To lahko interpretiramo na dva načina. Po prvem so ideje »obarvane« v primarnem smislu, telesa pa v izpeljanem, po drugem pa so telesa označena kot »obarvana« v primarnem smislu, ideje pa ne. S prvim načinom se strinja Jacovides, pri čemer gre za trditev (3b). Drugi način oziroma trditev (3c) za interpretacijo Locka ni bila uporabljena (Stuart, 2003: 83). Glede na to, da Locke eksplicitno trdi, da so ideje označene od predmetov, bi bilo slednje nesmiselno zagovarjati. Oglejmo si, kako se posamezne trditve, ki jih je navedel Stuart, skladajo s posameznimi tezami o barvah:

> (1), (3a) in (3b) podpirajo subjektivizem o barvah;
>
> (2) se sklada s tezo o degeneriranih močeh, vendar se ne sklada z dispozicionalizmom;
>
> (3c) in (3d) sta lahko povezani z dispozicionalizmom in degeneriranimi močmi (Stuart, 2003: 84).

Čeprav so prve trditve problematične za Stuartovo razlago Lockovih barv, ker podpirajo subjektivno tezo o barvah, v primeru, da barve razlagamo kot ideje (*Bi*), ne predstavljajo težav, temveč podpirajo težnjo, da so barve v primarnem smislu ideje. Stuart poskuša ovreči trditve (3a) in (3b) s temeljito analizo sledečega Lockovega odstavka:

> »Posebna velikost, število, oblika in gibanje ognjenih delov ali snega, so dejansko v ognju in snegu ne glede na to, *ali jih čutila nekoga zaznavajo ali pa ne*. Zato se smejo imenovati dejanske (realne) kakovosti, ker dejansko obstajajo v teh telesih; toda *luč, toplota, belina ali mraz niso nič bolj dejansko v njih, kakor je bolezen ali bolečina v mani*.[12] Odvzemite jim občutek, ne dajte, da oči vidijo luč ali barve niti ušesa ne slišijo glasov; ne pustite jezika okušati, niti nosa vohati, in vse barve, okusi, duhi in glasovi, kakršne so te posebne predstave (*ideje*), *popolnoma izginejo in se reducirajo na svoje vzroke*, to je velikost, obliko in gibanje delcev« (Locke, 1975: II. viii. 17).

Oglejmo si interpretacijo Lockovega citata na dva načina. Po prvem interpretirajmo »barvo« kot idejo (*Bi*). Belina je v tem primeru podobna bolečini, ker ni dejansko v telesu oziroma ni realna lastnost. Vprašanje je: zakaj ni realna lastnost? Locke obrazloži: če ima opazovalec zaprte oči, ideja barve (*Bi*) izgine in se reducira na svoje vzroke oziroma na primarne kvalitete in gibanje delcev ali moč predmeta oziroma sekundarne kvalitete.

[12] mána-e ž (ā) 1. sladek sok nekaterih rastlin, ki so ga predelale ušice (SSKJ)

Po drugem načinu tolmačimo »barve« kot moči (*Bm*) oziroma sekundarne kvalitete. Le-te niso dejansko v telesih, ker so zgolj moči, ki so odvisne od primarnih kvalitet in gibanja nečutnih delcev. Podobno kot imajo bolečine vzrok v primarnih kvalitetah in temu vzroku niso podobne. Bolečina ni podobna gibanju noža, ki reže meso. Drugi del odstavka se ne sklada z opisom *Bm*, ker Locke v II. viii. 8. eksplicitno trdi, da s predstavami ne misli moči. Torej se v tem primeru ne zreducirajo moči, temveč ideje. Locke tako razločuje med reduciranjem idej (*Bi*), ki nastane ob neprisotnosti opazovalca, in reduciranjem moči (*Bm*), ki nastane zaradi neustreznih okoliščin. Locke tako ni pojmoval barv kot degeneriranih moči, ki se zreducirajo v primeru, da niso opazovane, temveč na eni strani kot ideje, ki se zreducirajo, ko niso opazovane, in moči, ki se zreducirajo, ko niso v primernih okoliščinah.

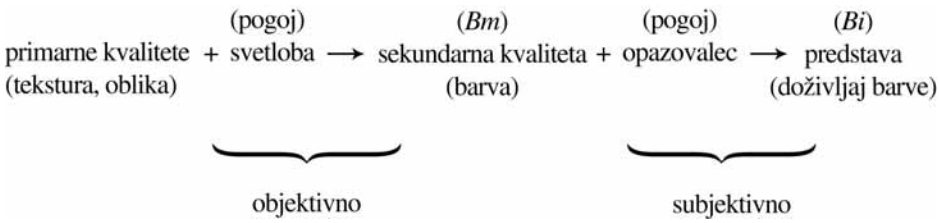
V odstavku II. viii. se Locke sprašuje, zakaj sta belina in mraz v snegu, bolečina pa ne? Odstavek se začne z opazovanjem ognja, ki je označen kot »vroč«, in snega, označenega kot »mrzel«, iz idej, ki jih povzročata v nas. Isti ogenj proizvaja najprej občutje toplote in potem bolečine v opazovalcu. Locke sprašuje bralca, kako lahko trdimo, da je »ideja toplote« v ognju, »ideja bolečine« pa ne. Nato se vpraša, »zakaj sta belina in mraz v snegu, bolečina pa ne?« (Locke, 1975: II. viii. 16).

»Belina«, kot smo videli, lahko stoji za idejo ali za kvaliteto. Stuart zaključi, da ta odstavek predstavlja zgolj izziv sholastičnim filozofom in naivnim realistom, ki menijo, da sta ideja »beline« in kvaliteta »beline« stvari iste vrste. Po naivnemu realizmu je ideja barvnega doživetja skladna ali enake vrste kot barva v obarvanem predmetu zunaj nas. Locke zanika naivni realizem v II. viii. 18., ko pravi, da »je moja ideja barve oddaljena od svojega vzroka v obarvanem predmetu, kot je moja bolečina oddaljena od vseh značilnosti telesa, ki jo povzroča« (Locke, 1975: II. viii. 18.). V II. xxxii. 14 Locke trdi, da »so preproste ideje 'resnične' tako dolgo, dokler ustrezajo močem, ki jih je Bog postavil v telesa, da jih povzročajo«. Ko Locke omenja, da so barve enake bolečinam, po Stuartu nakazuje na to, da so tako barve kot tudi bolečine v nas in ne zunaj nas, v predmetih (Stuart, 2003: 88). To pomeni, da so barve subjektivne, vendar ne v celoti.

Preprosteje lahko to razložimo na primeru teze o podobnosti. Primarne kvalitete povzročajo v nas ideje primarnih kvalitet, ki so podobne primarnim kvalitetam. Po drugi strani ideje sekundarnih kvalitet niso podobne sekundarnim kvalitetam kot takim. Bolečino lahko povzročijo bodisi primarne ali sekundarne kvalitete, vendar ideja bolečine nima nič skupnega s temi kvalitetami. Barve obstajajo zunaj nas v obliki nekaterih kvalitet, ki se pojavijo v nekaterih okoliščinah na predmetu. Kot učinki teh moči barve obstajajo v nas na popolnoma drugačen način. Ker jih pripisujemo predmetom na osnovi naših idej, ki jih le-ti povzročajo v nas, izraz »barva« v primarnem smislu uporabimo za ideje in ne za sekundarne kvalitete. Zaradi tega barve pojmujemo zgolj kot subjektivne, vendar pa jih moramo obravnavati tudi kot sekundarne kvalitete, ki so vzrok za končni doživljaj v procesu zaznavanja. V nadaljevanju bo predstavljena analiza barv kot dispozicij.

5. 4 Barve kot dispozicije

Oglejmo si, kako Locke interpretira potek zaznavanja. Substanca je Lockov temelj, na katerem obstajajo primarne kvalitete in sekundarne kvalitete. Kvalitete predmeta tako tvorijo v nas nekatere enostavne ideje, kot so, na primer, ideja okroglega, ideja rdečega ali ideja trdote. Sestavljena ideja zunanjega predmeta, kot je, na primer, ideja žoge, pri tem ni enaka dejanski formi zunanjega predmeta, temveč predstavlja zgolj čutni vtis. Po tezi substancionalizma realne stvari same po sebi ne moremo spoznati, ravno tako kot tudi ne moremo spoznati primarnih in sekundarnih kvalitet po sebi. Stvari lahko spoznamo le na način, kakor se nam kažejo skozi čute (Locke, 1975). Skica 3 prikazuje realne lastnosti predmeta oziroma primarne in sekundarne lastnosti, ki tvorijo ideje v nas. Sekundarne kvalitete so moči predmeta, ki ustvarijo v posamezniku subjektivno občutje ali idejo rdečega.



Skica 3: Prikaz postopka zaznavanja pri Locku

Bm so neodvisne od opazovalca in obstajajo kot učinek primarnih kvalitet in nečutnih delcev. V II. viii. 20. Locke navaja primer, po katerem sprememba v primarnih kvalitetah predmeta vpliva na sekundarne kvalitete in s tem posledično na naše ideje barve. Primarne kvalitete so v telesu samem in po impulzu nečutnih delcev povzročajo preproste ideje v nas (Locke, 1975: II. viii. 9, 11). Nečutni delci služijo zato, da lahko zaznavamo oddaljene predmete [na primer, da jih vidimo in vonjamo] (Locke, 1975: II. viii. 12). Sekundarne kvalitete niso nič na predmetu samem. So zgolj moči, ki proizvajajo v nas ideje. Njihov vzrok je v primarnih kvalitetah in gibanju nečutnih delcev (Locke, 1975: II. viii. 10).[13]

Vzrok terciarnih kvalitet je podobno kot pri sekundarnih kvalitetah v primarnih kvalitetah in gibanju nečutnih delcev. Prav tako so zgolj moči, ki pa za razliko od sekundarnih kvalitet tvorijo spremembo v drugem telesu (Locke, 1975: II. viii. 10). Locke navaja primer ognja, ki ima moč proizvesti novo barvo v vosku in novo idejo barve v nas (Locke, 1975: II. viii. 10). Na podlagi tega lahko

[13] Locke podobno trdi v II. viii. 23, kjer meni, da so sekundarne kvalitete odvisne od različnih modifikacij primarnih kvalitet.

sklepamo, da je razlika med primarnimi kvalitetami in nečutnimi delci v tem, da imajo primarne kvalitete zmožnost različnih modifikacij, nečutni delci pa zmožnost vplivanja na naša čutila.[14]

> »Ideje primarnih kvalitet povzročajo primarne kvalitete z impulzom nečutnih delcev. Ideje sekundarnih kvalitet povzročajo različne modifikacije primarnih kvalitet in impulz nečutnih delcev« (Locke, 1975: II. viii. 14).

Primarne kvalitete Locke označuje kot realne kvalitete. Sekundarne ali čutne kvalitete nasprotno označuje kot zgolj moči, katerih vzrok je v različnih modifikacijah primarnih kvalitet. Nečutni delci dajejo predmetu zmožnost, da se pojavlja v nas kot ideja. Iz navedenega sklepam, da obstajajo po Locku barve kot moči (*Bm*), ki tvorijo idejo barve (*Bi*) v nas s pomočjo primarnih kvalitet in nečutnih delcev. Barva kot moč (*Bm*) je sekundarna kvaliteta predmeta, ki predstavlja vzrok za idejo na predmetu. Ontološko se razlikuje od obstoja doživljaja ali ideje barve (*Bi*), ki je znotraj nas in predstavlja učinek, ki ga povzroča moč predmeta (*Bm*). *Bm* obstaja neodvisno od nas, *Bi* pa odvisno od prisotnosti človeka. V primeru, ko Locke govori o barvi kot moči predmeta, ki jo povzroča v nas, opisuje zmožnost predmeta, da učinkuje na nas v določenih pogojih.

Iz tega sledi, da lahko Locka na eni strani (po *Bi*) tolmačimo z vidika subjektivizma in na drugi (po *Bm*) z vidika dispozicionalizma. Ker Locke ni eksplicitno obravnaval *Bm* kot dispozicije, bomo preučili Stuartovo izrazoslovje in njegovo pojmovanje sekundarnih kvalitet ali *Bm* kot moči v degeneriranem smislu[15].

Po definiciji dispozicionalizma je barva dispozicija predmeta, ki povzroča doživljaj v normalnem opazovalcu v standardnih okoliščinah. Interpretacija barve kot dispozicije vključuje normalne opazovalce in standardne okoliščine, ki jih Locke po Stuartu ni omenjal. Zaradi tega Stuart omenja izboljšan vidik barv kot moči v degeneriranem smislu, po katerem se izogne zahtevi po natančni določitvi normalnega opazovalca in standardnih okoliščin. Barva je degenerirana moč, ki – v trenutku, ko jo opazuje – povzroča v opazovalcu nek doživljaj.

Stuartu lahko ugovarjamo z vprašanjem, ali je Locke vse moči pojmoval na degeneriran način? Po Stuartu je majhna verjetnost, da Locke pojmuje vse moči kot degenerirane, in trdi, da je napaka pri Locku, da ne opravi razločne razlike med primarnimi in sekundarnimi močmi. Vendar pa to ne more biti razlog za mišljenje, da Locke razume barve kot degenerirane moči in ne dispozicije (Stuart, 2003: 79).

Poleg tega se ne strinjam, da so barve po Locku ekstrinzične dispozicije do te mere, da prenehajo biti dispozicije. Za barve kot intrinzične lastnosti je pomem-

[14] Glej tudi Locke, 1975: II. viii. 12.

[15] Stuart ni uporabljal oznake *Bm* za barve kot moči. Oznaka je podana na novo v tem članku.

bna določitev tipa opazovalca in tipa svetlobnega vira. Ker tega ne moremo opredeliti in ker so barve vzročno pogojene, po Stuartu barve niso intrinzične lastnosti. S slednjim se strinjam. Stuart nato analizira Lockove »barve kot moči« kot ekstrinzične dispozicije. Pri tem navaja dva načina interpretiranja barv kot ekstrinzičnih lastnosti. Pri prvem upoštevamo posameznega opazovalca in posamezen vir svetlobe, pri drugem pa – na enak način kot pri intrinzičnih lastnostih – tip opazovalca in tip okoliščin, le da je v tem primeru predmet obarvan, ko je manifestiran, in ni obarvan, ko ni manifestiran.

Če bi sprejeli ekstrinzični dispozicionalizem, bi po Stuartu morali barve interpretirati kot realne kvalitete teles. Zaradi tega Stuart označi razlago Lockovih barv kot dispozicij kot nemožno. Namesto Stuartove teze o ekstrinzičnih lastnostih si oglejmo, kako se Lockova interpretacija barv sklada z Kimovo definicijo ekstrinzičnih lastnosti.

> »*F* je ekstrinzična lastnost predmeta *a*, če je *a*-jevo posedovanje lastnosti *F* ontološko odvisno od obstoja in neobstoja kateregakoli možnega *b*, takega, da je *a* popolnoma različen od *b*; in je *a*-jevo neposedovanje lastnosti *F* ontološko odvisno od obstoja ali neobstoja kateregakoli možnega *b*, takega, da se *a* popolnoma razlikuje od *b*«
>
> (Molnar, 2003: 39 in 40).

Bm je ekstrinzična lastnost predmeta, ker je predmetovo posedovanje lastnosti *Bm* ontološko odvisno od obstoja ali neobstoja kateregakoli svetlobnega vira, takega, da je predmet popolnoma različen od svetlobnega vira; in predmetovo neposedovanje lastnosti *Bm* je ontološko odvisno od obstoja ali neobstoja kateregakoli svetlobnega vira, takega, da se predmet popolnoma razlikuje od svetlobnega vira. Po Kimovi definiciji o ekstrinzičnih lastnostih tako ni potrebno določiti standardnih okoliščin, v katerih se pojavijo barve kot take, in normalnih opazovalcev. Poleg tega se *Bi* ontološko razlikujejo od *Bm*, kar se sklada s Kimovo definicijo ekstrinzičnih lastnosti.

Sprejeli smo Stuartovo trditev, da je predmet obarvan tudi takrat, ko ga nihče ne opazuje. Na obarvanost predmeta, ne glede na opazovalca, vplivajo okoliščine. Predmet je tako v nekem odnosu do svetlobe. Ko se pojavi svetloba, predmeti oddajajo neke vrste valovanje, ki ga sicer ne bi oddajali. To valovanje predstavlja moč, ki pa ni v predmetu vedno, temveč zgolj ob prisotnosti svetlobe, kot je navajal Locke. Ta moč je ekstrinzična lastnost predmeta, ker je odvisna od drugega telesa, svetlobe. Hkrati je vzrok za pojav določenega občutja, ko je prisotno živo bitje, ki je sposobno imeti občutenje moči predmeta oziroma valovanja, ki ga predmet oddaja. Če oba vzroka in učinka, prvi par (svetloba in moč na predmetu) in drugi par (moč na predmetu in opazovalec), primerjamo, ugotovimo, da sta analogna. V primeru, da je predmet izpostavljen svetlobi, ima predmet moč, da povzroči neko občutenje barve, ker poseduje sekundarne kvalitete, ki se v primeru teme zreducirajo na primarne kvalitete. Iz tega sledi, da je predmet nujno obarvan, če je izpostavljen svetlobi. V drugem primeru ima predmet moč povzročati neko občutje v osebi, ki ga opazuje, ven-

dar pa ni nujno, da bo to občutje dejansko povzročil, saj je lahko oseba slepa, barvno slepa ali pa ima zakrite oči.

Iz navedenega lahko sklepamo, da je Locke dejansko označil standardne okoliščine. To je svetloba, ki je kot takšna nujna za obarvanost predmeta. Problem se pojavi pri opazovalcu, ki ne bo imel nujno doživljaja barve. Iz tega po Kimovi definiciji sledi, da je moč ali sekundarna kvaliteta predmeta ekstrinzična lastnost, ker je odvisna od svetlobe. Pojav barve kot subjektivne lastnosti opazovalca je odvisen od sekundarnih kvalitet predmeta. Med sekundarno kvaliteto in barvo kot doživljajem obstaja tako vzročni odnos, ki pa se ne vzpostavi nujno, zaradi česar lahko trdimo, da imajo predmeti ekstrinzično dispozicijo, da v opazovalcu povzročajo nek pojav. Po subjektivnem dispozicionalizmu je barva po Locku na eni strani ekstrinzična dispozicija predmeta in na drugi strani ideja barve v opazovalcu.

6. Zaključek

Moderna znanost interpretira barvo kot lastnost svetlobnih virov, ki jih lahko zaznava oko, ali kot elektromagnetno valovanje različnih valovnih dolžin in jakosti. Zaznavanje barve poteka tako, da svetloba doseže mrežnico in povzroči razpadanje barvila v čutnih celicah, kar sproži živčni dražljaj. Zaznava zgolj delno poteka zavedno oziroma kot posledica umske sodbe. Kot posledica problematičnosti definiranja barve so se razvile številne teorije barv. Med njimi sta najpomembnejši subjektivizem in realizem. V tem članku je pod drobnogled vzeta teza dispozicionalizma, ki jo je med prvimi razvil John Locke. Po splošno sprejeti definiciji naj bi pojasnjeval barve kot dispozicije ali moči, ki v nas proizvajajo občutek barve. Ta definicija se ne sklada s sodobno definicijo dispozicionalizma, po kateri je barva dispozicija fizikalnih predmetov, ki v standardnih okoliščinah v normalnem opazovalcu tvorijo barvne doživljaje. Zato Lockove barve lahko tolmačimo na različne načine: kot moč, degenerirano moč, subjektivno lastnost ali morda kaj drugega. Poleg splošno priznanega dispozicionalizma Lockove barve številni razlagajo kot subjektivne. Stuart obema vidikoma nasprotuje in razlaga Lockove barve kot degenerirane moči. Trdim, da je Locke pojmoval barve kot subjektivne in kot dispozicije, zaradi česar je bila opravljena analiza skladnosti Stuarta in Jacovidesa z Lockovo razlago barv.

Locke v II. viii. 8. eksplicitno poda razliko med sekundarnimi kvalitetami in idejami. Ker obema pripiše ime »barva«, se pojavi problem, saj lahko na ta način Lockove barve razlagamo kot subjektivne ali kot dispozicije. Tako je potrebno posebej opredeliti in analizirati barve kot ideje (*Bi*) in barve kot moči na predmetih (*Bm*) ali sekundarne kvalitete. V prvem delu so analizirane *Bi*. Stuart trdi, da so barve odnosne, vendar pa so barve po Locku, *prvič*, posamezno definirane kot predstave in predstave na predmetu in ne kot odnos med njima, *drugič*, v primarnem smislu so barve *Bi* in v izpeljanem *Bm*. Jacovides tolmači »Lockove barve« kot subjektivne lastnosti, ker so *Bi* obravnavane v primarnem smislu in *Bm* v sekundarnem. Stuart se s to definicijo ne strinja in

trdi, da je z izrazom »barva« označen celoten odnos med *Bm* in *Bi*. Glede na to, da Locke posamično sicer definira dve ontološko različni stvari (*Bm* in *Bi*), jima pripiše isti izraz. Za lažje tolmačenje Lockovih barv se opiram na semantični dualizem, ki pa kot tak ni upravičen. Strinjam se z Jacovidesovo razlago *Bi* v primarnem smislu. Barva je tako na eni strani upravičeno pojmovana kot subjektivna lastnost. Kot dokaz za razlikovanje med *Bm* in *Bi* ter Jacovidesovo razlago barv v primarnem smislu je navedena analiza Lockovega odstavka II.viii.17. V podporo temu govori tudi Lockova teza podobnosti, po kateri *Bm* niso podobne *Bi*, medtem ko so primarne kvalitete podobne idejam, ki jih povzročajo. *Bi* so s tega gledišča bolj podobne bolečinam in so kot take tudi subjektivne. *Tretjič*, *Bi* so nerealne kvalitete, ker so odvisne od osebe, ki jih opazuje, *Bm* pa so nerealne, ker je njihov obstoj pogojen z obstojem svetlobe. Tako odnos ne obstaja zgolj med *Bm* in *Bi*, temveč moramo upoštevati tudi odnos med primarnimi kvalitetami in *Bm*. Iz tega sledi, da barve kot takšne niso zgolj moči na predmetih in da njihov obstoj ni pogojen zgolj s prisotnostjo opazovalca.

Bm niso subjektivne in so neodvisne od opazovalca. Stuart ugovarja razlagi *Bm* kot dispozicij z razlogom, da je nemogoče določiti standardne okoliščine, v katerih se pojavijo, in normalnega opazovalca, s čimer bi jih lahko določili kolikor je le mogoče objektivno. Zato trdi, da so barve po Locku degenerirane moči. Stuart izpelje degenerirane moči na podlagi primera ekstrinzičnih dispozicij predmeta, tako da okoliščine, v katerih se predmet dejansko manifestira, zoži do te mere, da predmet ustvari neko občutje v opazovalcu zgolj takrat, ko dejansko povzroči to občutje. Barve kot degenerirane moči so tako odnosne in ne dispozicijske lastnosti predmeta. To se sklada z njegovo razlago barv kot odnosnih v primarnem smislu, kar pa smo na osnovi *Bm* kot nerealnih kvalitet ovrgli. Ker se ne strinjam, da so barve po Locku ekstrinzične dispozicije do te mere, da prenehajo biti dispozicije, uvedem Kimovo definicijo ekstrinzičnih lastnosti predmeta, ki se sklada z Lockovo razlago *Bm*, po kateri ni potrebno določiti normalnih opazovalcev, standardna okoliščina za *Bm* pa je po Locku svetloba. S tem sprejmem Stuartovo trditev, da je predmet po Locku obarvan tudi takrat, ko ga nihče ne opazuje, vendar pokažem, da so *Bm* ekstrinzične dispozicije in ne degenerirane moči.

Predmet je nujno obarvan, če je izpostavljen svetlobi, in predmet ima moč povzročati neko občutje v osebi, ki ga opazuje, vendar pa ni nujno, da se to občutje dejansko manifestira. *Bm* je tako ekstrinzična dispozicija predmeta. Po drugi strani so *Bi* popolnoma subjektivne lastnosti. Glede na to, da Locke priznava obstoj sistematične napake v zaznavanju osebe, ki ima na primer okvarjen barvni vid, ne definira normalnega opazovalca. Predmeti imajo dispozicijo, da ob ustrezni svetlobi povzročajo določeno doživetje v nas. To doživetje je odvisno od vsakega opazovalca posebej. Dispozicijo ali moč predmeta poimenujemo na osnovi doživljaja, ki ga povzroči v nas, zaradi česar je »barva« označena kot subjektivna. Tako podpiramo ekstrinzični dispozicionalizem o barvah na eni in subjektivizem o barvah na drugi strani ali na kratko subjektivni dispozicionalizem.

Locke's explanation of color

John Locke classified color, purportedly simple, as secondary quality and thereby enabled new possibility to define color as disposition. As definition of color as disposition in contemporary philosophy does not thoroughly accord with Locke's definition and because of disputable Locke's use of the term "color" some contemporary philosophers, among them Matthew Stuart and Michael Jacovides, reject Locke's explanation of color as disposition. I critically represent Jacovides' explanation of Locke's colors as subjective and Stuart's explanation as degenerate powers. While Jacovides otherwise precisely defines color as idea in the primary sense he neglects the explanation of color as secondary quality. Stuart, on the other side, neglects Jacovides' determination of color as subjective and defines it as merely degenerate force or relational property. I claim that Locke uses the term "color" for two ontologically different things, namely color as idea (*Ci*) and color as power on the object (*Cp*). This might be, *prima facie*, sign of the semantic dualism but the precise analysis shows that *Ci* considers color in primary sense and *Cp* in derivative sense. *Cp* is extrinsic disposition of a an object to cause *Ci*. From this it follows that color is, on one side, subjective and, on the other side, disposition. In short, this thesis is given the name "subjective dispositionalism".

Keywords: color, disposition, secondary qualities, Locke, degenerate powers.

Literatura

Byrne, A. in Hilbert, D. R. (1997). *Readings on color: The philosophy of color*. Massachusetts: Institute of technology.

Calvert, J. B. (2000). »Vision and Colour«. Pridobljeno 10. 5. 2007, iz http://-mysite.du.edu/čjcalvert/optics/colour.htmColor.

Chiazzari, S. (2000). *Barve*. Ljubljana: Slovenska knjiga.

Hilbert, D. R. (1987). *Color and color perception: A study in antropocentric realism*. Standford: Center for the study of language and Information.

Jacovides, M. (april, 2007). »Locke on the Semantics of Secondary-Quality Words: A Reply to Matthew Stuart«. Pridobljeno 12. 10. 2008, iz http://web.ics.purdue.edu/čmjacovid/Reply%20to%20Stuart.pdf.

Locke, J. (1924-1925). *Eseji ali O človeškem razumu*. V Ljubljani: Slovenska Šolska Matica.

Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Molnar, G. (2006). *Powers: A Study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, P. (2004). Pridobljeno 17. 10. 2008, iz http://philosophy.uwaterloo.ca/-MindDict/color.html.

Rubenstein, E. M. (2006). »Color«. Pridobljeno 17. 10. 2008, iz http://-www.iep.utm.edu/c/color.htm#SH1b.

Skin of Color. (2008). Pridobljeno 17. 10. 2008, iz http://www.aad.org/public/-publications/pamphlets/general_skin.html.

Skrbinek, A. (2006/7). »Pluralizem barve«. Pridobljeno 10. 5. 2007, iz http://fs-server.uni-mb.si/si/inst/iko/lio/design/izmenjava/objave/skrbinek/Pluralizem-_barve_20061204.pdf

SSKJ. (2003). Pridobljeno 10. 5. 2007, iz http://bos.zrc-sazu.si/cgi/-a03.exe?name=sskj_testa&expression=barva&hs=1.

Stuart, M. (2003). »Locke's Colors«. *The philosophical review*, 112, št. 1, str. 1-57.

Skice in tabele

Skica 1: Prikaz snovne delitve realizma. Pridobljeno 17. 10. 2008, iz http://www.iep.utm.edu/c/color.htm#SH1b.

Skica 2: Prikaz osnovne delitve subjektivizma. Pridobljeno 17. 10. 2008, iz http://www.iep.utm.edu/c/color.htm#SH1b.

Skica 3: Prikaz postopka zaznavanja pri Locku.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

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

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

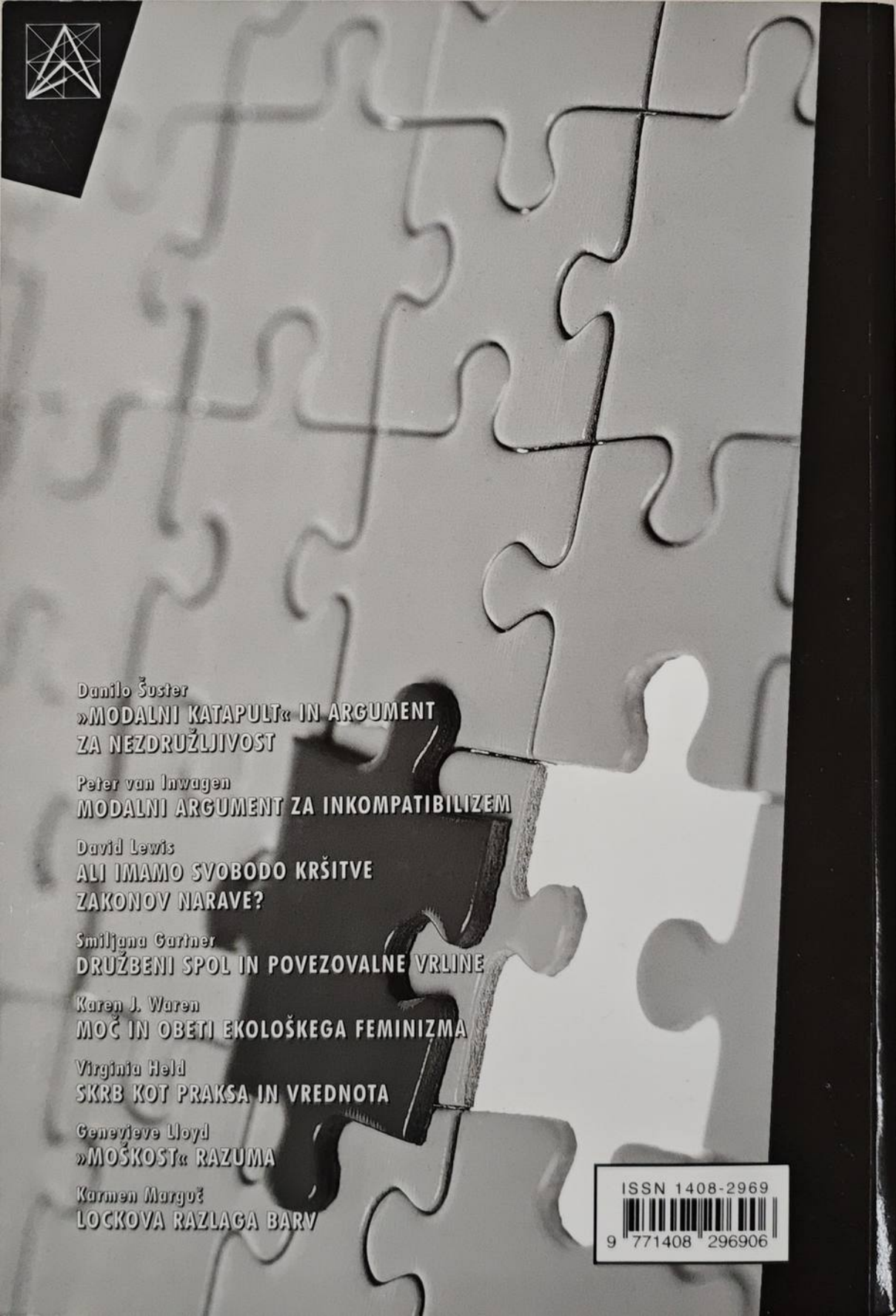
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

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



Danilo Šuster
»MODALNI KATAPULT« IN ARGUMENT ZA NEZDRUŽLJIVOST

Peter van Inwagen
MODALNI ARGUMENT ZA INKOMPATIBILIZEM

David Lewis
ALI IMAMO SVOBODO KRŠITVE ZAKONOV NARAVE?

Smiljana Gartner
DRUŽBENI SPOL IN POVEZOVALNE VRLINE

Karen J. Waren
MOČ IN OBETI EKOLOŠKEGA FEMINIZMA

Virginia Held
SKRB KOT PRAKSA IN VREDNOTA

Genevieve Lloyd
»MOŠKOST« RAZUMA

Karmen Marguč
LOCKOVA RAZLAGA BARV

ISSN 1408-2969
9 771408 296906