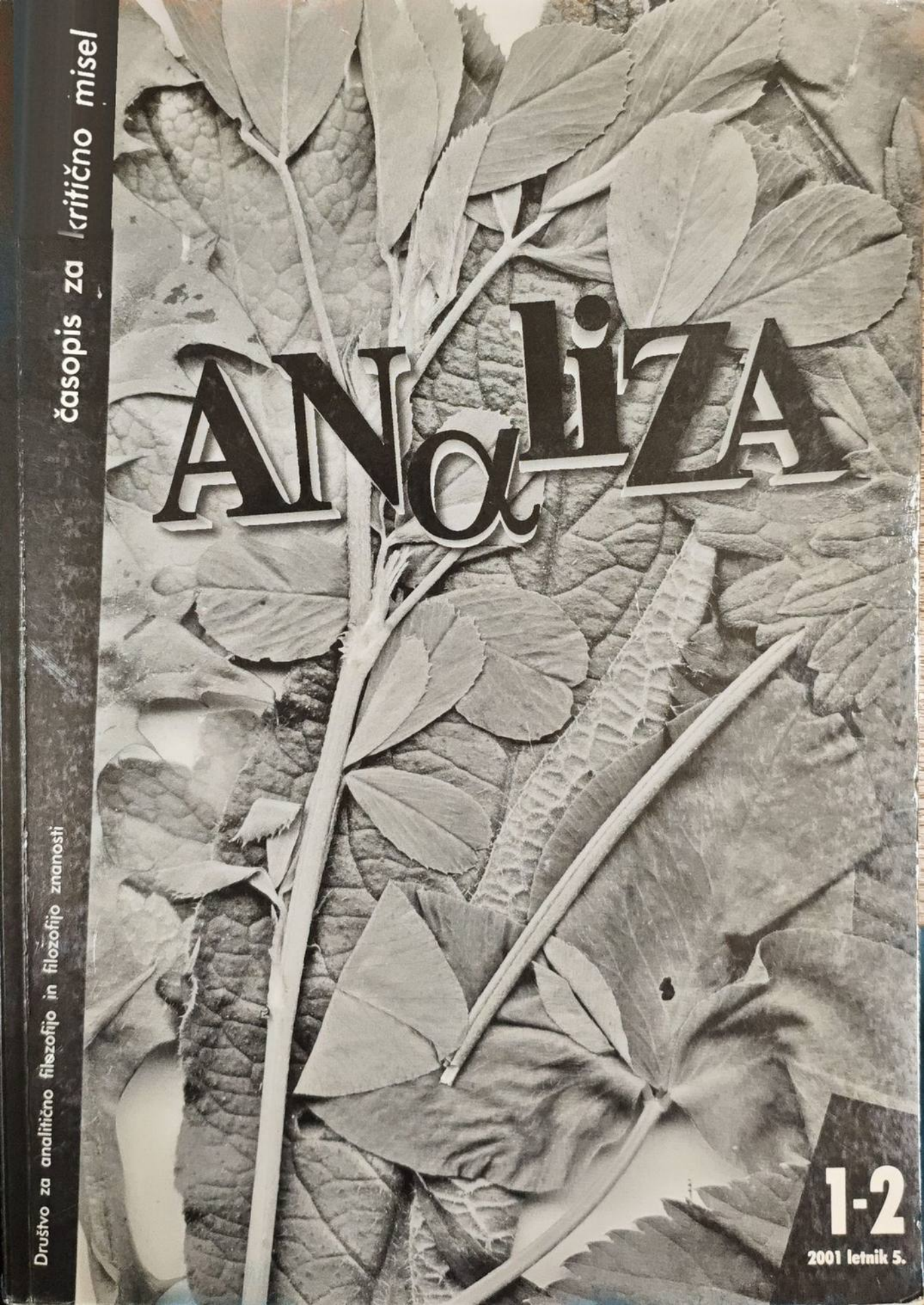

časopis za kritično misel
ANαliZA
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti
1-2
2001 letnik 5.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1-2, leto V., junij 2001, cena: 1.600 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, e-mail: analiza@uni-lj.si, spletna stran: http://filo3.pfmb.uni-mb.si/~suster/analiza.htm, žiro račun: 50100-678-45543

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, d.o.o., Šmartinska 32, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Friderik Klampfer
REPRODUKTIVNE PRAVICE STARŠEV, INTERESI OTROK
IN OPLODITEV Z BIOMEDICINSKO POMOČJO....3

Boris Vezjak
ARGUMENTACIJA O "TRETJEM ČLOVEKU" V SPISU PERI IDEON....27

Janez Bregant
PROBLEM DUHA IN TELESA IN ARGUMENT IZ SUPERVENIENCE....49

OSEBNA IDENTITETA

John Perry
DIALOG O OSEBNI IDENTITETI IN NESMRTNOSTI....71

Derek Parfit
OSEBNA IDENTITETA....107

Jurij Simoniti
PARFIT O OSEBNI IDENTITETI IN PREŽIVETJU....126

ZNANOST IN ANARHIZEM

Paul Feyerabend
TEZE ZA ANARHIZEM....135

Andrej Adam
FEYERABEND IN KRITIČNI RACIONALIZEM....140

RECENZIJA

CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND....163

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

REPRODUKTIVNE PRAVICE STARŠEV, INTERESI OTROK IN OPLODITEV Z BIOMEDICINSKO POMOČJO[1]

Članek obravnava pereča moralna vprašanja v zvezi z nedavno predlaganimi spremembami zakona, ki ureja področje medicinske pomoči pri oploditvi. Avtor po vrsti oceni in zavrne poglavitne argumente, ki jih v razpravi navajajo nasprotniki najbolj sporne spremembe, to je predloga razširitve kroga upravičencev do biomedicinske pomoči pri oploditvi na samske ženske (ki niso dokazano neplodne): (i) da veljavna ureditev ne krši ne moralnega načela pravičnosti in ne ustavnega načela enakosti pred zakonom in da zato za predlagano spremembo ni prepričljivih moralnih ali pravnih razlogov; (ii) da bi spremenjena ureditev samskim ženskam sicer omogočila uveljavljanje njihovih reproduktivnih pravic, vendar na škodo interesov (na ta način spočetih) bodočih otrok; (iii) da bi bila, če sledimo logiki očitka, do veljavna ureditev po krivici diskriminira samske ženske, enako krivična tudi nova ureditev, le da tokrat do samskih moških; (iv) da predlagana zakonska ureditev – z razširjanjem indikacij za biomedicinsko pomoč pri oploditvi z izključno medicinskih na nemedicinske – kar vabi k zlorabam tega instituta; (v) da gre v primeru samskih žensk, ki biomedicinske pomoči pri oploditvi ne potrebujejo iz medicinskih razlogov, pri taki pomoči za nadstandardno zdravstveno storitev in bi zato breme visokih stroškov zanjo morale nositi ženske same; in nazadnje, čeprav ne najmanj pomembno, (vi) da je predlagana sprememba v nasprotju s samim konceptom oz. intenco zakona, ki je bila zakonsko urediti uporabo postopkov biomedicinske pomoči pri *zdravljenju neplodnosti.* Ob zavrnitvi navedenih pomislekov avtor nadalje dokazuje, da bi bila predlagana, manj

[1] Za koristne pripombe in nasvete se zahvaljujem Bojanu Borstnerju.

restriktivna zakonska rešitev v manjši meri samovoljno diskriminatorna in zato z moralnega vidika bolj zaželena od veljavne.

Ključne besede: Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB), pravičnost, (krivična) diskriminacija, reproduktivne pravice staršev, interesi (bodočih) otrok.

1. Uvod

Potem ko je jeseni ob burni razpravi v pristojnih parlamentarnih telesih predlog *Zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo* (v nadaljevanju ZOBP) bolj kot s tudi od drugod znanimi rešitvami razburjal in delil strokovno in laično javnost zaradi nekaterih milo rečeno nenavadnih utemeljitev, ki so jih v njihov zagovor navajali k razpravi izzvani sestavljalci zakona, podobno razpravo zadnje dni pogreva in pregreva predlog novele tega zakona, ki ga je pred nedavnim v parlament poslala vlada. Vlada oz. resorni minister v njem (med drugim) predlagata, da naj bodo do pomoči pri oploditvi upravičene tudi tiste ženske brez partnerja, ki sicer niso dokazano neplodne, vendar pa iz objektivnih razlogov ne morejo zanositi po "najbolj naravni" poti, tj. v spolnem odnosu z moškim partnerjem. Predlog je po pričakovanju razdelil tako strokovno kot laično javnost. Ker pa bi se še kateremu drugemu povprečno informiranemu, skratka v zakulisja političnih dogajanj neposvečenemu državljanu na podlagi (sicer korektnih) medijskih poročil utegnilo zazdeti, da so se v tem sporu na enem bregu znašli politično motivirani zagovorniki zakona, na nasprotnem pa njegovi strokovno podkovani nasprotniki, naj mi bo s tem prispevkom kot moralnemu filozofu, ki je spremembi zakona naklonjen, dovoljeno v razpravo vnesti nekaj prepotrebnega ravnovesja.

Predlog novele zakona ne bi podžigal strasti tako kot jih, če ne bi nehote odpiral številnih zapletenih vprašanj: od vprašanj socialne politike, kot je, denimo, komu naj bodo nove (v marsičem nadstandardne) medicinske storitve dostopne in kdo naj jih financira ali pa, kako naj si država in starši med seboj porazdelijo pravice in obveznosti pri vzgoji otrok, do temeljnih vrednostnih in normativnih etičnih dilem, ki zadevajo tako družbene ustanove kot individualna stremljenja: vprašanja enakosti, pravičnosti, diskriminacije, varstva individualnih pravic in interesov ob njihovem morebitnem konfliktu s kolektivnimi dobrinami, spremenjene predstave o dobrem življenju, še bolj pa z novimi znanstvenimi spoznanji in odkritji prebujena pričakovanja v zvezi z njim ... Zagovornike in nasprotnike predloga novele zakona o zdravljenju neplodnosti morda res deli, kot so namigovali nekateri časopisni komentatorji, kakšna nepremostljiva ideološka vrzel: morda si stojijo nasproti zgolj zato, ker so eni od njih v ideološki ihti pozabili na interese otroka ali pa ker so drugi, ujeti v drugačno ideološko slepoto, spregledali, da samske ženske niso "neprivlačne, nezaželene, egoistične in

nevredne imeti otroke". (To bi pojasnjevalo včasih že kar očitno malomarnost obeh sprtih strani v argumentiranju.) Namesto da predpostavimo, da so eni hudobni, drugi pa neumni (taka grenka ugotovitev ne bi smela biti nadomestek za razmišljanje, kvečjemu je lahko njegov rezultat), pa se raje vprašajmo: kdo od njih ima prav, komu naj verjamemo? Katera ureditev, obstoječa ali predlagana, je bolj zaželena z vidika varstva moralnih pravic posameznikov, njihovih dolgoročnih interesov, načel pravičnosti, uveljavljanja z zakonom priznanih pravic posameznikov in dolžnosti države, družbenih stroškov in koristi ...? Čigavi moralni, pravni, presodni, ekonomski in drugi pomisleki so torej bolj tehtni: ti, ki jih v podporo spremembi zakona (in s tem za širitev kroga upravičencev do biomedicinske pomoči pri oploditvi) navajajo kritiki stare ureditve, ali oni, s katerimi spremembi ugovarjajo avtorji (še vedno) veljavnega zakona?

Argumente proti vladnemu predlogu spremembe ZOBP bi lahko razdelili v tri skupine: tiste, ki zavračajo očitke o krivičnosti ali neustavnosti obstoječe ureditve; dokazovanja, da obstoječa ureditev učinkovito varuje otrokove interese in pravice, predlagana novela pa ne; ter argumente, ki opozarjajo, da je predlagana širitev kroga možnih uporabnikov v nasprotju s temeljnim konceptom ali zasnovo ZOBP.

2. Ali diskriminacija samskih žensk glede na pravico do uporabe postopkov OBMP krši načeli pravičnosti in enakosti pred zakonom?

Zagovorniki spremembe veljavnemu zakonu očitajo, da je po moralni plati krivičen (češ da samske ženske arbitrarno, torej brez tehtnega moralnega razloga postavlja v neenak položaj z ženskami, ki imajo stalnega partnerja), s pravnega vidika pa neustaven (češ da krši ustavno načelo enakosti pred zakonom). Tak očitek je vsaj v eni različici zgrešen: noben zakon ni že zgolj zato, ker celotno populacijo državljanov razdeli v dve skupini, v tiste, ki jim pravico do. določene dobrine, storitve ali položaja priznava, in one, katerim take pravice ne priznava, ne krivičen in ne neustaven. Ali je diskriminacija, torej razlikovanje med ljudmi glede na določeno pravico, priložnost, dobrino ali dostop do položaja, s katerim so povezani privilegij, moč ali oblast, krivična ali ne – in ali je protipravna ali ne —, je odvisno izključno od moralne in pravne sprejemljivosti merila za razlikovanje.[2] In katera merila razlikovanja so (vsaj pogojno) moralno in/ali pravno sprejemljiva? Z nekaj poenostavljanja bi lahko rekli, da velja naslednje: (zakonska ali zgolj neformalizirana institucionalna) ureditev, ki določeni skupini ljudi, katero zaznamuje neka vsem skupna lastnost *L*, priznava določeno pravico P, vsem ljudem brez te lastnosti pa to pravico odreka, je v moralnem smislu sprejemljiva le tedaj, kadar ne izkazuje katere od tistih značilnosti, zaradi katerih

[2] Diskriminacija, kot pravilno opozarja D. Wasserman, avtor gesla *Pojem diskriminacije* v najnovejši *Enciklopediji uporabne etike*, danes ni več moralno nevtralen pojem. Toda čeprav je diskriminacija *prima facie* napačna, jo je vendarle mogoče upravičiti: "reči, da nekdo ali nekaj nekoga diskriminira, pomeni izpostaviti ga kritiki ali pozvati ga, naj svoje ravnanje upraviči" (Wasserman, 1998: 805) – to pa očitno predpostavlja, da je vsaj v načelu mogoče priskrbeti zadovoljivo upravičenje zanjo.

se nam diskriminacija[3] vsaj na prvi pogled zdi vredna moralne obsodbe: (a) da ljudi, katerim odreka določeno dobrino, storitev ali položaj, ne obravnava kot posameznike, ampak izključno kot pripadnike določene skupine, tj. kot statistične enote;[4] (b) da ne upošteva njihovih individualnih zaslug ali kvalifikacij; (c) da dovoljuje, da na oceno o tem, ali je določena oseba upravičena do dobrine, storitve ali položaja ali ne, odločilno vplivajo sicer moralno nerelevantna dejstva o članstvu te osebe v tej ali oni družbeni skupini; ali (d) da pripadnike določene skupine ljudi zaradi njihovega članstva v tej skupini obravnava kot moralno manjvredna bitja.

Ali je diskriminacija samskih žensk glede na pravico do uporabe postopkov oploditve z biomedicinsko pomočjo, kot jo pravno legitimira obstoječa zakonodaja, torej (vsaj do samskih žensk, morda pa še do kake druge družbene skupine) krivična ali ne? Odgovor na omenjeno vprašanje ni preprost, a vsaj na prvi pogled se zdi nikalen. Prvič, merilo razlikovanja (tj. lastnost, ki jo mora izkazati potencialni uporabnik take pomoči, da bi postal upravičen do nje), kot v odgovoru nekaterim kratkovidnim kritikom pravilno opozarjajo avtorji veljavne ureditve, ni, ali ženska, ki je potencialna uporabnica biomedicinske pomoči pri oploditvi, ima partnerja ali ne, temveč *ali je dokazano neplodna.* Dokazana neplodnost pa je brez dvoma moralno (in v skladu z deklariranim nazivom zakona tudi pravno) bolj relevantna za to, ali je določena oseba do pomoči pri oploditvi upravičena ali ne, kot pa njen partnerski stan. Drugič, obstoječemu zakonu bi težko očitali, da samske (plodne in neplodne) ženske in moške zaradi tega, ker jim odreka pravico do biomedicinske pomoči pri oploditvi, obravnava kot moralno manjvredna bitja. Nič bolj utemeljen ne bi bil očitek, da je zakonodajalec zaradi predsodkov, ki jih goji do teh dveh družbenih skupin, spregledal, da se njuni pripadniki po zaslugah in kvalificiranosti v ničemer ne razlikujejo od žensk in moških, ki živijo v trajnem razmerju z drugospolnim partnerjem. In končno, omenjena diskriminatorna zakonska obravnava samskih žensk in moških se ne po resnosti vzrokov in ne po škodljivosti učinkov ne more primerjati s paradigmatičnimi primeri diskriminacije, kakršna sta rasna in spolna diskriminacija. Najpoprej, njena tarča ni družbena skupina, pripadnost kateri bi igrala pomembno vlogo v nastanku in vzdrževanju občutka lastne identitete (redkokatera ženska ali moški se primarno opredeljuje kot “samska ženska” ali “samski moški”). Nadalje, v njej bomo zaman iskali tiste tipične podmene in dispozicije, zaradi katerih sta rasna in spolna diskriminacija tako zelo vredni obsojanja: (i) prepričanje, da se ljudje delijo na tiste s partnerji in tiste brez; (ii) prepričanje, da je taka delitev moralno pomembna, ker lastnost “(ne) imeti partnerja” bodisi kontingentno sovpada s kakšno moralno pomembno lastnostjo ali pa je sama po sebi moralno pomembna; ter (iii) pripravljenost, da se pri

[3] V svojem izvajanju se omejujem na t.i. namerno diskriminacijo, tj. na namerno in zavestno dajanje prednosti, v svojih naravnanostih in ravnanju, interesom, blaginji, sreči ... pripadnikom ene družbene skupine pred pripadniki drugih skupin. T.i. strukturno diskriminacijo, ki je na ravni delovanja in naravnanosti posameznikov praviloma nenamerna in nezavestna, puščam zaradi težavnosti ugotavljanja zakonitosti in učinkov njenega delovanja ob tej priložnosti ob strani.

[4] Nekateri avtorji imenujejo to vrsto diskriminacije “statistična diskriminacija”. Za podrobnejši opis njenih grehov *glej* Hurka (1994: 167) in Feinberg (1992: 286-288).

podpori ukrepom in praksam, ki to družbeno skupino postavljajo v podrejen položaj, teh neresničnih prepričanj iskreno oklepamo tudi še potem, ko nam nasprotna evidenca in argumenti očitno narekujejo, naj jih opustimo. In končno, čeprav ne najmanj pomembno, čeprav je ZPOBP legitimiral razlikovanje med tistimi odraslimi osebami, ki imajo partnerja, in onimi, ki ga nimajo, bomo pri njem zaman iskali škodljive posledice, tako značilne za rasno in spolno diskriminatorne zakone. Takšno razlikovanje vsaj na prvi pogled ne krepi posebnih družbenih predsodkov do ljudi brez partnerjev, ki bi te ljudi v družbenem vsakdanu prikrajšalo za enako priložnost v uresničevanju njihovega ideala dobrega življenja. Prav tako ne krepi družbenih predsodkov, ki bi okrnili njihovo samopodobo ali jih oropali za pomemben vir samospoštovanja in občutka osebnega dostojanstva. Obstoječa "diskriminatorna" zakonodaja torej vsaj na prvi pogled ne izkazuje moralno problematičnih značilnosti in zato ni videti ne krivična in ne kako drugače moralno problematična.[5]

2.1. Kavelj 22

Toda čeprav je v skladu z obstoječo ureditvijo (kot je v svojem predavanju na letošnjem srečanju Medicina in pravo v Mariboru poudaril prof. Karel Zupančič, eden od najglasnejših kritikov predlagane spremembe) tudi ženska brez partnerja *načeloma* upravičena do biomedicinske pomoči pri oploditvi, če je le dokazano neplodna (kar je enak pogoj, kot ga mora izpolniti tudi katerakoli ženska s partnerjem – načelu t.i. formalne pravičnosti je potemtakem zadoščeno), ji zakon zaradi domneve, da je mogoče neplodnost zanesljivo dokazati le v trajnem partnerskem razmerju, uveljavljanje te pravice *praktično* onemogoča. Samske ženske so tako žrtev posebne vrste Kavlja 22: zakon jim ne odreka pravice do biomedicinske pomoči pri oploditvi preprosto zato, ker nimajo partnerja, temveč zato, ker brez partnerja ne morejo dokazati, da so pomoči potrebne, tak dokaz pa je nujen, če naj bodo upravičene do omenjene pomoči. Od samskih žensk zakon na videz zahteva samo to, da se prebijejo v kategorijo "neplodnih" žensk, težava je le v tem, da se jim to ne more posrečiti, ne da bi si našle partnerja.

2.2. Zakaj ne bi bilo edino merilo za upravičenost do biomedicinske pomoči pri oploditvi potreba po njej?

A pustimo za trenutek ob strani perfidnost tovrstne zakonske logike in se raje vprašajmo: zakaj bi sploh veljalo, da so biomedicinske pomoči pri oploditvi potrebne (in zato do nje upravičene) samo tiste ženske, ki kljub rednim spolnim odnosom z moškim partnerjem v daljšem obdobju ne morejo zanositi? Ali niso pomoči enako potrebne tudi tiste ženske, ki jim je pot do spočetja in rojstva otroka preko heteroseksualnega spolnega odnosa iz takih ali drugačnih

[5] Za bolj pesimističen pogled, ki postavlja obstoječo zakonodajo na konec dolgega zgodovinskega procesa, v katerem so politiko (ne-)plodnosti vedno bistveno zaznamovale moška prevlada in zanjo konstitutivne tehnike izvajanja oblasti in nadzora nad ženskami, *glej* Greer (1985).

(fizioloških, psiholoških, medicinskih, konec koncev pa morda tudi filozofskih ali religioznih) razlogov in vzrokov zaprta? In če je odgovor pritrdilen, ali ni potemtakem res tudi, da se omenjeni dve kategoriji pomoči potrebnih žensk med seboj razlikujeta zgolj po vrsti vzroka za svojo reproduktivno nemoč ter da je zakon, ki na podlagi take moralno (in pravno) nepomembne razlike[6] enim pravico do pomoči priznava, drugim pa odreka, po vsej verjetnosti krivičen?[7]

Obstoječa diskriminatorna zakonska ureditev torej po optimistični oceni morda res ni neposredno škodljiva za člane diskriminirane skupine. V tem se bistveno razlikuje od paradigmatičnih primerov krivične diskriminacije, kakršna sta rasna diskriminacija in diskriminacija po spolu. To pa še ne pomeni, da ji po moralni plati ni kaj očitati. Obstoječa restriktivna zakonodaja je kljub temu moralno problematična, saj sloni razlikovanje, ki ga uvaja in legitimira, na moralno arbitrarnem merilu. Nanjo lahko tako naslovimo bodisi nekoliko šibkejši ali pa nekoliko ostrejši očitek: (1) da . zgrešeno navaja kot nujen pogoj za upravičenost do biomedicinske pomoči lastnost "biti ženska ali moški, katere(ga) neplodnost je bila dokazana v rednih spolnih odnosih s trajnim drugospolnim partnerjem", ki je zgolj kontingentno povezana z moralno in pravno edino relevantnim merilom za upravičenost do take pomoči, namreč, ali je dotična oseba neplodna ali ne;[8] (2) da navaja kot nujni pogoj za upravičenost do pomoči lastnost, ki sploh ni povezana z nobeno moralno in pravno relevantno lastnostjo – kajti edino moralno in pravno relevantno je, ali je kandidat(ka) "odrasla oseba, ki ne more zanositi v spolnem odnosu z drugospolnim partnerjem", in ne, ali je "oseba, katere neplodnost je bila dokazana v rednih spolnih odnosih s trajnim drugospolnim partnerjem".

3. Ali sta spočetje in rojstvo v (najboljšem) interesu otroka samske matere?

Če bi zagovorniki obstoječe zakonske ureditve v resnici verjeli, da je za to, da si

[6] Zakaj bi verjeli, da je za moralno in zakonsko upravičenost do pomoči pri oploditvi odločilno, ali ženska ne more zanositi zato, ker sta ali ona sama ali pa njen partner popolnoma neplodna ali vsaj zmanjšano plodna, ali pa zato, ker (iz fizioloških, medicinskih, psiholoških ... razlogov) sploh ne more imeti spolnih odnosov ali stalnega moškega partnerja? Ali ni slednja relevantno podobna ženski, ki s svojim stalnim moškim partnerjem iz takih ali drugačnih (fizioloških, medicinskih, psiholoških ...) razlogov ne more imeti rednih ali normalnih spolnih odnosov in ji je zato "naravna" pot do zanositve zaprta? V čem je torej po mnenju nasprotnikov novele zakona moralno in pravno relevantna razlika med žensko z neplodnim stalnim partnerjem in žensko brez partnerja: v tem, da prva ima partnerja, druga pa ne, v tem, da prva ima redne spolne odnose, druga pa ne, ali v čem tretjem? Nobeden od navedenih kandidatov za moralno relevantno razliko se ne zdi pretirano obetaven.

[7] Zakon v 6. členu med pogoji, ki jih morata izpolnjevati upravičenca do postopkov OBMP, torej "zakonca ali zunajzakonska partnerja, ki glede na izkušnje medicinske znanosti ne moreta pričakovati, da bi dosegla zanositev s spolnim odnosom", smiselno navaja: polnoletnost, razsodnost, primerno starost in "tako psihosocialno stanje, v skladu s katerim se lahko utemeljeno pričakuje, da bosta sposobna opravljati starševske dolžnosti v korist otroka". Za nobenega od teh pogojev ni mogoče vnaprej, neodvisno od tega, kaj kažejo ustrezne empirične raziskave, trditi, da ga samska ženska načeloma ne more izpolniti.

[8] Kot je v svoji razpravi pred glasovanjem o noveli v parlamentu v Večeru pravilno opozoril minister za zdravstvo Dušan Keber, "je smešno trditi, da je mogoče neplodnost dokazati le v paru". Enako "smešna", bi lahko dodali, je tiha domneva tvorcev zakona, da so za dokaz o neplodnost potrebni redni spolni odnosi s *stalnim* (zakonskim ali zunajzakonskim) partnerjem. "Biti oseba, ki je rednih heteroseksualnih spolnih odnosih s stalnim partnerjem dokazala svojo neplodnost" je torej v najboljšem primeru zadostni, nikakor pa ne tudi nujni pogoj za "biti (dokazano) neplodna oseba". Zahteva, da morajo potencialni uporabniki postopkov biomedicinske pomoči pri oploditvi dokazati neplodnost v rednih heteroseksualnih spolnih odnosih s stalnim partnerjem, da bi postali upravičeni do nje, je zato z moralnega vidika arbitrarna – zakon namreč najprej velikodušno obljubi: vsak, kdor je dokazano neploden, je upravičen do pomoči, nato pa brez utemeljitve različne možne načine dokazovanja neplodnosti omeji na en sam, namreč na "redne spolne odnose s stalnim drugospolnim partnerjem".

upravičen do biomedicinske pomoči pri oploditvi, dovolj, da si take pomoči potreben, bi bilo razprave na tem mestu konec (in ta bi se zanje slabo iztekla). Namesto tega včasih bolj, drugič pa manj izrecno postavljajo še dodaten pogoj za upravičenost do pomoči pri oploditvi, da mora biti namreč slednja v najboljšem interesu tako spočetega otroka. (S tem prehajamo k oceni druge skupine argumentov.) Kot je v Večerovi rubriki *Pro & Contra* zapisal drug izpostavljen kritik vladnega predloga, predsednik državne komisije za medicinsko etiko prof. dr. J. Trontelj, ženske in moški sicer imajo določene reproduktivne pravice, vključno s pravico do odločanja o rojstvu otrok (zanj ali proti njemu) in pa pravico do pomoči pri uresničitvi take odločitve, toda njihova tovrstna pravica je hkrati omejena s pravicami in interesi bodočega otroka. Otrok ima pravico do "razmer, ki mu bodo čimbolj verjetno omogočile zdrav razvoj" in ta pravica je oz. bi vsaj morala biti nad pravico ženske in moškega, njegovih potencialnih staršev, do starševstva.[9] Pravica ženske in /ali moškega, da spočneta in rodita otroka, potemtakem ni ne neomejena in ne brezpogojna: potencialni starši imajo pravico (bodočega) otroka spočeti (prav tako pa tudi zahtevati pomoč strokovnjakov pri spočetju) tedaj in samo tedaj, kadar so spočetje, rojstvo in odraščanje v njegovem najboljšem interesu.[10] Da bi lahko iz tega izpeljali sklep, da sme zakonodajalec ženskam brez partnerja moralno in pravno legitimno odreči pravico do strokovne pomoči pri spočetju, bi morali zagovorniki obstoječe (pogojno rečeno) restriktivne ureditve torej dokazati, da spočetje, rojstvo in odraščanje v enostarševski družini niso oz. ne morejo biti v (najboljšem) interesu tako spočetega otroka. Ali jim je to uspelo?

Preden pa se lotim bolj podrobne utemeljitve nikalnega odgovora na zgoraj navedeno vprašanje, naj najprej zavrnem možen ugovor v zvezi z bremenom

[9] Nasprotniki novele včasih v ihti seznam otrokovih pravic dopolnijo še s celo vrsto kar najbolj neverjetnih. Vsak otrok naj bi tako imel (moralno?) pravico do obeh staršev, oziroma, v nekaterih različicah tega argumenta, vsaj pravico do informacije o tem, *kdo* so njegovi starši. Profesor Trontelj, denimo, slednje po vsemu sodeč ne izpelje iz že tako same po sebi dovolj problematične pravice vsakogar, da pozna svojo genetsko identiteto, tj. svoj genom, temveč iz še bolj neverjetne pravice vsakogar do tega, da izve, *od koga* je prejel polovico svojega genoma (?!). V resnici govori proti obstoju tovrstnih genetskih pravic (pravice do edinstvene genetske identitete, do informacije o njej, do obeh staršev ...) cela vrsta prepričljivih razlogov: ker njihovega obstoja neposredno ne zatrjuje nobena prepričljiva moralna teorija in ker jih tudi ni mogoče (ne)posredno izpeljati iz katere od bolj splošnih, neproblematičnih moralnih pravic, nimamo nobenega dobrega razloga za sprejetje teze o njihovem obstoju; še več, domneva, da ljudje premoremo take pravice, nas privede do očitnih nesmislov: če bi, denimo, zares verjeli, da ima vsakdo pravico do informacije o svoji genetski identiteti, bi bili prisiljeni priznati, da je bila ta v dolgi zgodovini človeštva vsakodnevno kršena milijardam in milijardam ljudi, vključno z nami, ki danes naseljujemo Zemljo; če bi iskreno verjeli, da imetje obeh staršev ni le v otrokovem interesu, ampak da ima ta do tega vso pravico, bi se morali strinjati, da mu starša z razvezo zakona to pravico kratita, da torej njuno ravnanje ni le skrajno sebično (in za otrokov razvoj potencialno škodljivo), temveč da mu z razvezo delata krivico (zaradi česar bi jo lahko zato moralno in pravno legitimno spodbijal); in, končno, ideja, da ima vsak posameznik pravico izvedeti, od koga je prejel polovico svojega genoma, je v očitnem neskladju s tretjima odstavkoma 41. in 42. člena ZOBP, ki izrecno prepovedujeta ugotavljanje materinstva ali očetovstva otroka, spočetega z biomedicinsko pomočjo z jajčno celico darovalke ali semensko celico darovalca (kje je tu otrokova pravica do informacije o viru polovice njegovega genoma?). Za zgled, kako je mogoče prepričljivo zavrniti že precej manj problematično tezo, da ima namreč vsak posameznik pravico do edinstvene, neponovljive genetske identitete, *glej* Brock (1998).

[10] S tem se nismo nujno zavezali ne k trditvi, da je obstoj nekaterih bitij "moralno napačen" oz. da določena bitja "ne bi smela obstajati", in ne k sodbi, da so starši, ki so spočeli in rodili otroka, katerega obstoj ni v njegovem *najboljšem* interesu, ravnali narobe ali da so mu na ta način storili krivico. Očitek o "napačnem življenju" temelji na zamisli, da so nas starši oškodovali, s tem ko so nam podarili življenje *v manj kot zadovoljivih* ali *znosnih* razmerah. Tak očitek se torej bistveno razlikuje od očitka, ki je implicitno v ozadju obravnavanega argumenta nasprotnikov novele, da bi starši ravnali v nasprotju z otrokovimi najboljšimi interesi, če bi ga ustvarili *v manj kot idealnih razmerah.* Za podrobnejšo eksplikacijo pojma "napačnega življenja" oz. "življenja, ki ga ne bi smeli ustvariti" [*wrongful life*] *glej* Harris (1992: 79-97).

dokazovanja. Morda bi se komu zdelo, da je še tako zanemarljiva verjetnost, da bomo bodočega otroka z oploditvijo jajčeca ženske brez partnerja oškodovali, zadosten razlog, da strokovnjakom z zakonom prepovemo sodelovanje v tej praksi. Ali niso zakonodajalci po vsem svetu s podobno utemeljitvijo, češ da prinašata sicer težko izmerljivo, a vendarle dovolj nezanemarljivo dolgoročno tveganje in škodo, prepovedali pridelavo in prodajo gensko spremenjene hrane in kloniranje človeških oseb, in to vse dotlej, dokler nam temeljite raziskave nedvoumno ne potrdijo ali, da sta povsem nenevarna, ali pa, da njune prednosti daleč prekašajo potencialno škodo? Toda navedena analogija med preprečitvijo potencialne škode, ki bi nastala s pridelavo in prodajo gensko spremenjene hrane oz. kloniranjem človeških bitij, na eni ter preprečitvijo škode, ki bi jo s pomočjo samski ženski pri spočetju prizadejali tako spočetemu otroku, na drugi strani je zgrešena. Primera se bistveno razlikujeta tako po stopnji nepredvidljivosti posledic kot po velikostnem redu potencialno nastale škode.[11] Vsaj za moralno – verjetno pa tudi za pravno – upravičenje diskriminacije med ženskami s partnerjem in brez njega potemtakem še zdaleč ne zadošča, če, podobno, kot je to v težko razumljivi razsodbi storila nizozemska komisija za enakost v zdravstvu, opozorimo na *pomanjkanje dokazov*, da odraščanje v enostarševski družini *ne škodi* otroku. Tehten razlog za tovrstno z zakonom podprto diskriminacijo bi lahko bila kvečjemu *dokazana* ali *razumno predvidljiva* škoda za otroka, dokazno breme pa bo v vsakem primeru na plečih osebe, ki se zavzema za tako selektivno prepoved dostopa do omenjene, v načelu vsem ženskam razpoložljive medicinske storitve.[12]

Vzemimo, da je razprava o tem, ali je določeno prihodnje stanje (tak ali drugačen obstoj) zares v najboljšem interesu nekega trenutno še neobstoječega bitja ali ne, smiselna (to sicer ni očitno, a na tej skupni domnevi pač sloni druga skupina argumentov).[13] Vprašanje je torej, ali se bomo na podlagi (prej ko ne skromne)

[11] Analogija je še toliko bolj zgrešena, ker, kot dokazujem v nadaljevanju, bodočemu otroku s tem, ko njegovi materi pomagamo pri njegovem spočetju in rojstvu, sploh ne škodimo.

[12] Nasprotniki novele ne ponujajo enega samega prepričljivega dokaza za trditev, da bo otrok, ki se bo rodil in odraščal v enostarševski družini, zgolj zaradi tega na slabšem od otroka, ki se bo rodil in odraščal v dvostarševski družini, kaj šele za močnejšo in bolj sporno tezo, da ga bomo, s tem ko ga bomo samski materi pomagali spočeti in roditi, za karkoli oškodovali (k temu *glej* razpravo o pojmu oškodovanja v nadaljevanju tega poglavja). Skupna domneva, se zdi, je, da bo fizična in simbolna odsotnost očeta takega otroka prikrajšala za normalen psihični oz. duševni razvoj, a ta trditev ni pri nobenem od avtorjev podprta s konkretno evidenco. Štuhec, denimo, v, milo rečeno, zmedenem odlomku zapiše: "(Otroku) gotovo ne koristi, če ga vnaprej določimo kot nekoga, ki ne bo imel možnosti poznati obeh staršev. S tem ga oropamo njegovega osebnega dostojanstva in mu odvzamemo možnost svobodnega oblikovanja lastne samopodobe v odnosu do matere in očeta." Če pustimo ob strani omembo neresne možnosti, da bi nas nepoznavanje obeh staršev utegnilo oropati osebnega dostojanstva (čemu neki naj bi verjeli, da je osebno dostojanstvo, se pravi občutek brezpogojne vrednosti, ki nam pripada preprosto kot osebam ali ljudem, tako usodno odvisno od (poznavanja) identitete staršev?), ali ni prej res ravno nasprotno? Da nam namreč psihologi, ki v zadnjem času pospešeno proučujejo dejavnike, ki vplivajo na proces oblikovanja pozitivne samopodobe, v resnici sporočajo, prvič, da ta proces ni svoboden in nadzorovan (čeprav je mogoče nanj v manjši meri zavestno vplivati), drugič, da je vezan na celo množico raznovrstnih virov sporočil, ki jih otrok prevaja v vrednostne sodbe o sebi, in tretjič, da je vsaj toliko odvisen od značaja sporočil kot od značaja njihovih virov. Nič od navedenega torej ne podpira domneve, da bo odsotnost očeta kakorkoli prizadela otrokovo oceno, da so zastavljeni cilji in načrti vredni njegovega prizadevanja in da jih je z lastnimi močmi sposoben uresničiti.

[13] V prid smiselnosti razprave o tem, ali bosta neka naša sedanja odločitev in ravnanje (denimo pomoč pri oploditvi jajčeca, ki se bo razvilo v določeno bitje) skladna z interesi nekega trenutno še neobstoječega, zgolj potencialnega bitja, ali v nasprotju z njimi, govori naslednji premislek. Vzemimo (kar se zdi samo po sebi dovolj plavzibilno), da določeno bitje začne obstajati v tistem trenutku, ko mu lahko prične določeno ravnanje ali dogajanje koristiti ali škoditi. Nadalje vzemimo, da je mogoče prihodnjemu, trenutno zgolj potencialnemu

evidence, ki jo ponujajo, prisiljeni strinjati z nasprotniki novele, da bi bilo za otroka, ki bi (lahko) nastal iz jajčeca samske matere, oplojenega z gameto anonimnega moškega darovalca, bolje, da se ne bi rodil (in odraščal) v družini brez očeta? Da bi bilo zanj bolje, če ga odločitve in dejanja matere in medicinskih strokovnjakov ne bi prikrajšali ne le za očetovo navzočnost, ljubezen, skrb in vzor, temveč tudi za občutek lastne identitete nepogrešljivo znanje o lastni genski identiteti? Ta na prvi pogled udaren argument dolguje vso svojo prepričljivost zmedi glede možnosti izbire: zakaj bi bilo to zanj "bolje"? Primerjalna vrednostna sodba, k oblikovanju katere nas vabi, namreč predpostavlja, da lahko izbiramo med možnostjo (A), da se bo otrok rodil v "popolni" oz. dvostarševski družini, in možnostjo (B), da se bo rodil v "nepopolni" oz. enostarševski družini. V resnici pa bo zakonodajalčeva odločitev za predlagano spremembo zakona ali proti njej krojila kvečjemu naslednja izida: ali se bodo vsaj nekateri od (zaenkrat še potencialnih) otrok, ki bi lahko nastali z umetno oploditvijo jajčeca tistih žensk brez partnerjev, ki si otroka želijo, rodili (in odraščali) v enostarševski družini ali pa se sploh ne bodo rodili (in torej ne bodo odraščali nikjer). S širitvijo kroga upravičencev do postopkov OBMP na samske ženske bomo dali vsaj nekaterim od teh potencialnih otrok možnost, da se rodijo in odrastejo, medtem ko jih bomo z vztrajanjem na obstoječi ureditvi za tako možnost prikrajšali. Tudi če bi bilo torej rojstvo in odraščanje v enostarševski družini, kot (brez dokaza) trdijo nasprotniki spremembe, za otroka morda slabše od njegovega rojstva in odraščanja v dvostarševski družini, je nasprotovanje predlagani spremembi iz navedenega razloga popolnoma zgrešeno. Otroku, ki bi lahko nastal iz umetno oplojenega jajčeca samske ženske, druga možnost namreč sploh ni na voljo. Ker je bolje obstajati (čeravno v svetu brez očeta) kot pa sploh ne obstajati, je torej v interesu potencialnega otroka, da se, če se že ne more roditi v "popolno" družino, rodi vsaj v "nepopolno" družino, tj. samski ženski. Manj restriktivna novela mu to omogoča, bolj restriktivna veljavna ureditev pa ne, zato je prva (tudi) z vidika interesov (možnih) otrok bolj zaželena od druge in ne obratno, kot zmotno trdijo njeni nasprotniki.

Omenjeno zavrnitev argumenta iz otrokovega interesa lahko podkrepimo še na drug način. Vzemimo, zavoljo argumenta, da imajo nasprotniki novele prav, ko opozarjajo, da je (vsaj praviloma) za otroka bolje, da se rodi v dvostarševsko družino kot pa v enostarševsko. Vprašajmo se raje: Kakšno težo bi veljalo pripisati omenjenemu premisleku v presoji o tem, ali naj samski ženski pomagamo spočeti ali ne? Ali iz sodbe "Stanje *D* ('otrok ima oba starša') je z vidika interesov bodočega otroka boljše od stanja *E* ('otrok ima enega samega starša'), ki je posledica dejanja P(omoči samski ženski pri spočetju)", res izhaja sodba "Dejanje P je moralno nedopustno (ali nepravilno ali kakorkoli moralno problematično)"?

človeškemu bitju ali osebi koristiti ali škoditi že, ko je še na stopnji ločenih spolnih celic ali gamet. V tem primeru bo vsaj pogojno smiselno reči vsaj to, da smo z oploditvijo jajčeca, ki se bo postopoma razvilo v določeno človeško osebo, tej (bodoči) osebi koristili oz. da smo ravnali v skladu in ne v nasprotju z njenimi interesi – in to tudi (kot meni večina avtorjev) v primeru, da bi to jajčece zavrgli, ne bi bilo smiselno reči, da smo tej potencialni osebi škodili, ker pač ne bi obstajalo nobeno bitje, ki bi ga na ta način oškodovali. Tu se opiram na poučno razpravo v Harris (1992: 55 in dalje).

Taka izpeljava bi bila veljavna le ob neplavzibilni predpostavki, da smo vedno dolžni storiti to, kar ima za posledico najboljše stanje stvari (zdaj je že malo težje spregledati dejstvo, da moralno bolj zaželenega stanja, stanja *D, v* primeru samske ženske, za katero oploditev po naravni poti ni realna možnost, sploh ne moremo proizvesti z nobenim razpoložljivim dejanjem). Da je morala v svojih zahtevah do človeških akterjev tako nepopustljiva, je v moralni filozofiji (celo med tistimi filozofi, ki vidijo našo temeljno moralno dolžnost v prizadevanju, da naredimo svet boljši) dokaj nepopularno stališče. Enako velja za stališče, da smo vedno (tj. ne glede na morebitne moralne, čustvene, finančne, osebne stroške, ki bi si jih s tem naprtili) dolžni storiti tisto od razpoložljivih dejanj, ki je v *najboljšem* interesu drugih ljudi, pa četudi so ti drugi ljudje naši otroci. Za odločitev ali ravnanje, s katero bomo druge ljudi (tudi svoje otroke) spravili v položaj, ki z vidika njihovih interesov ni najboljši ali idealen, potemtakem ne bomo rekli, da je napačna, dokler bo veljalo, da tak položaj zanje ni objektivno slab ali pa vsaj slabši, kot bi bil, če ne bi sprejeli take odločitve in ravnali v skladu z njo.

Da bi dokazali, da je pomoč samski ženski pri spočetju moralno nedopustna, je treba torej najprej dokazati, da smo s tem dejanjem otroku ali kratili kako pravico ali pa ga za kaj oškodovali. Da mu ne mati in ne tisti, ki ji pomagajo pri spočetju in rojstvu, ne kratijo nobene pravice, če ga ustvarijo v manj kot idealnih razmerah, ker v manj kot idealnem svetu noben posameznik ne more imeti pravice do spočetja in rojstva v idealnih razmerah, sem že dokaz(ov)al na drugem mestu *(glej* opombo 7). Kar preostane, je torej dokaz, da bodočega otroka samske matere s spočetjem in rojstvom v manj kot idealnih razmerah ne oškodujemo.

3.1. Ali sta otroku samske matere njegovo spočetje in rojstvo res v škodo?

Kaj sploh pomeni nekoga oškodovati (za nekaj)?[14] Pojem škode je povezan s pojmom interesa, vez med njima pa je naslednja: oseba *A* (z dejanjem X) oškoduje osebo *B* takrat in samo takrat, kadar prizadene ali okrni ali prepreči uresničitev katerega od B-jevih interesov. Določeno stanje ali dogodek ali dejanje S pa je v B-jevem interesu, če in samo če se bo B-jev položaj v primeru, da se S pojavi oz. zgodi, izboljšal, v primeru, da se ne zgodi, pa poslabšal. Z drugimi besedami, določen dogodek *S* (denimo naše dejanje *X)* bo B-ju koristil tedaj in samo tedaj, kadar bo *B* zaradi tega, ker se je *S* zgodil, na boljšem kot prej oz. kot bi bil, če se *S* ne bi zgodil, in škodoval tedaj in samo tedaj, kadar bo *B* zaradi tega, ker se je *S* zgodil, na slabšem kot prej oz. kot bi bil v primeru, da se *S* ne bi zgodil. V skladu z navedeno analizo je torej za to, da bi z nekim našim dejanjem *X* nekoga oškodovali, nujno in hkrati dovolj, da se je ta oseba zaradi našega ravnanja znašla v slabšem položaju od tistega, v katerem bi bila, če ne bi storili *X*.

Prenesimo to spoznanje na primer, ko *X* označuje biomedicinsko pomoč samski

[14] Analizo pojma oškodovanja povzemam po Feinberg (1984: 102-104).

ženski pri spočetju. Da bi lahko s pomočjo samski ženski pri spočetju oškodovali njenega (bodočega) otroka, bi moralo biti res, da smo ga s svojim ravnanjem spravili v slabši položaj od tistega, v katerem je bil prej, oz. od tistega, v katerem bi bil, če njegovi bodoči materi ne bi pomagali spočeti. To pa očitno ne drži, saj otrok v primeru opustitve take pomoči sploh ne bi obstajal. Torej bo res bodisi (a), da v omenjenem primeru merila za oškodovanje sploh ne moremo smiselno uporabiti (s svojim dejanjem smo sploh šele ustvarili okoliščine otrokovega obstoja, ne pa jih morda spremenili – zato je položaj, v katerem se je znašel, nemogoče primerjati s tistim, v katerem je bil, preden smo ženski pomagali spočeti, oz. s položajem, v katerem bi bil, če ji take pomoči sploh ne bi nudili), ali pa (b), da smo otroku, kot nam jasno pokaže primerjalna sodba, s svojim ravnanjem prej koristili kot škodili (saj smo s tem, ko smo ga pomagali ustvariti, njegov položaj izboljšali – ker je pač zanj nedvomno bolje, da obstaja – pa čeprav v razmerah, ki niso ravno idealne -, kot pa da sploh ne bi obstajal).[15]

Naj na kratko povzamem. S pomočjo samski ženski pri spočetju in rojstvu otroka bomo bodočega otroka morda res spravili v položaj (življenje z enim samim staršem), ki je praviloma – čeprav ne vedno – manj kot idealen (tj. slabši od življenja z dvema staršema). Ne bomo pa s svojim ravnanjem v ničemer poslabšali položaja, v katerem bi se bil ta otrok sicer znašel, ker pač v primeru opustitve pomoči materi pri njegovem spočetju sploh ne bi obstajal, neobstoj pa je zanj še slabša izbira od manj kot idealnega obstoja. In ker je poslabšanje položaja (bodočega) otroka zaradi nečesa, kar smo storili (ali opustili), pogoj za to, da smo ga s svojim ravnanjem oškodovali, njegov položaj pa, kot že rečeno, po pomoči materi pri njegovem spočetju ne bi bil nič slabši kot v primeru, če bi se nudenja take pomoči vzdržali, ga s svojim dejanjem tudi oškodovali ne bomo za nič.

4. Ali bi prizadevanje za dosledno uveljavitev načela pravičnosti v obliki, v kakršni se nanj sklicuje predlagana novela, res vodilo v nesmisle?

Preletimo na kratko še dva argumenta nasprotnikov predlagane novele: da, strogo

[15] Morda bo kdo takemu sklepu ugovarjal, češ da je njegova sprejemljivost odvisna od sprejetja Feinbergove analize pojma oškodovanja, ta pa je iz več razlogov nezadovoljiva. Taka kritika pa za omenjeni sklep ne bo usodna. Harris (1992: 84-94), denimo, ki je nezadovoljen s Feinbergovo analizo, predlaga naslednje alternativno merilo oškodovanja: *A* je z nekim svojim dejanjem *X* oškodoval *B*, če in samo če se je *B* zaradi njegovega ravnanja znašel v razmerah, ki so zanj škodljive, tj. v razmerah, kjer je za nekaj prikrajšan, zaradi nečesa trpi, so mu kratene pravice ali pa so prizadeti njegovi interesi. Ali je bil *B* oškodovan ali ne, v skladu s to analizo torej ni odvisno od tega, ali se je zaradi našega ravnanja B-jev položaj (v primerjavi s tistim, v katerem je bil prej oz. v katerem bi bil, če ne bi tako ravnali) poslabšal ali ne, temveč od tega, ali so razmere, v katerih se je znašel, škodljive, torej take, da bi bilo zanj razumno želeti si, da bi se raje znašel v kakih drugih razmerah (tudi če to v danih okoliščinah sploh ni bilo uresničljivo). Če je torej želja (bodočega) otroka samske ženske, da bi se raje rodil obema staršema kot zgolj enemu, razumna (in zdi se, da je), potem smo ga s svojo pomočjo materi pri njegovem spočetju in rojstvu za nekaj oškodovali (namreč za očeta). Toda, kot pravilno opozarja Harris, je tovrstno oškodovanje otroka moralno nedolžno ali v najslabšem primeru nevtralno: če bo posameznik, ki smo ga samski materi pomagati spočeti in roditi, v celoti gledano s svojim življenjem zadovoljen, tj. če bo imel svoj obstoj – čeravno za ceno prikrajšanosti za očeta – raje od svojega neobstoja, potem nismo storili nič napačnega ali krivičnega, nič takega, kar bi nam lahko kasneje očital. Ne glede na to, katera analiza pojma oškodovanja se nam zdi bolj prepričljiva, je torej končen sklep podoben: otroka samske matere s tem, ko ga materi pomagamo spočeti, ne oškodujemo oz. mu vsaj ne storimo nič žalega ali takega, zaradi česar bi si zaslužili moralno grajo.

vzeto, predlagana sprememba ne odpravlja diskriminacije, temveč le zamenjuje eno skupino diskriminiranih z drugo (samske ženske s samskimi moškimi); in pa da predlagana ureditev ne odpira le na stežaj vrat najbolj fantastičnim zlorabam instituta pomoči pri oploditvi, ampak jih za povrh vsega še pravno legitimira.

Pa pojdimo lepo po vrsti. Prof. K. Zupančič je v že omenjenem predavanju predstavil naslednji preprost argument proti predlagani spremembi zakona: če bi priznali zakonsko pravico do uporabe postopkov OBMP samskim ženskam, bi morali iz istega razloga (ker nam tako velevata moralno načelo pravičnosti in ustavno načelo enakosti pred zakonom) tako pravico priznati tudi samskim moškim, to pa pomeni, da bi morali poleg umetne oploditve uzakoniti vsaj še nadomestno materinstvo, morda pa tudi kloniranje človeških bitij. Ker je ta zahteva očitno absurdna, nam torej kroga upravičencev do biomedicinske pomoči z dokazano neplodnih ni treba razširiti še na samske ženske, ki niso dokazano neplodne.

Zgornji argument temelji na zamenjavi tez. Vzemimo, da so tudi med samskimi moškimi taki, ki bi želeli imeti otroka, jim pa naravna pot do potomstva iz različnih fizioloških ali psiholoških vzrokov in razlogov ni na voljo. Ali je zagovornik razširitve kroga upravičencev do OBMP na samske ženske res prisiljen, v skladu z logiko lastne argumentacije, ta krog razširiti še na zgoraj omenjeno skupino samskih moških in na nekatere druge, že razpoložljive reproduktivne tehnike (nadomestno materinstvo, kloniranje ...)? Nikakor ne. Vzemimo, da reproduktivne pravice vsakega posameznika ne vključujejo samo njegove pravice do odločitve o spočetju in rojstvu otroka ali proti njemu (t.i. pravice-kot-svoboščine), ampak tudi pravico, da od strokovnjakov zahteva pomoč pri uveljavitvi te pravice (pravico do zdravnikove pomoči pri prekinitvi nosečnosti, pri porodu, pri zdravljenju neplodnosti ...). Iz tega pa kljub temu še ne izhaja, da lahko nosilec take pravice zato že tudi upravičeno zahteva od njih, da mu morajo omogočiti to pravico uveljaviti *na katerikoli razpoložljiv način.*

4.1. Analogija s pravico vsakogar, da sam izbere trenutek in način lastne smrti

Ponazorimo si to z naslednjim primerom: predpostavimo, da ima vsak posameznik moralno pravico sam izbrati trenutek in način svoje smrti. Vzemimo, nadalje, da je eden od najbolj učinkovitih načinov, kako bi lahko posameznikom omogočili uveljaviti tako pravico, zakonska ureditev, ki bi dala vsakomur v slehernem trenutku življenja možnost izbire med nadaljevanjem življenja in takojšnjo smrtjo – z dekriminalizacijo samomora, prostovoljne evtanazije, zdravnikove pomoči pri samomoru, morda pa tudi pomoči pri samomoru nasploh. Ali to pomeni, da bo zakonodajalec, ki bo ljudem s konkretno zakonsko ureditvijo pravico do take neomejene izbire med življenjem in smrtjo odrekel, komurkoli prizadejal krivico ali pa storil kaj takega, česar se ne da moralno opravičiti? Nikakor ne. Proti nediferencirani uzakonitvi take pravice do smrti lahko namreč govori cela vrsta drugih enako – ali celo bolj – prepričljivih moralnih, pravnih, presodnih, ekonomskih, socialnih in pragmatičnih razlogov:

lahko, da bo taka zakonska ureditev prej v škodo na smrt bolnim ali kronično depresivnim osebam, ki jih bo dekriminalizacija pomoči pri samomoru prepustila na milost in nemilost širšim socialnim pritiskom in individualnim psihičnim zlorabam, kot pa v njihovo korist (razlog presodnosti ali osebnega interesa); lahko, da bo namesto k povečanju osebne avtonomije ljudi vodila k njenemu zmanjšanju (moralni razlog);[16] za različne cilje take zakonske ureditve, denimo učinkovito uveljavljanje moralne pravice do smrti na eni in pa učinkovito varstvo pravnega instituta možnosti izbire pred zlorabo na drugi strani, se bo po premisleku morda izkazalo, da jih je med seboj težko uskladiti (pragmatičen razlog)[17] itd. Torej nikakor ni res, da iz moje pravice do neke dobrine (stanja ali stvari ali storitve) avtomatično izhaja moja pravica do tega, da od določenega individualnega ali kolektivnega akterja zahtevam, naj mi to dobrino priskrbi (ali pa omogoči dostop do nje) *na katerikoli razpoložljiv način.*

Zdaj pa prenesimo omenjeno spoznanje na področje reproduktivnih pravic. Iz pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, smo ugotovili, ne izhaja nujno že tudi pravica do uporabe katerekoli izmed sodobnih reproduktivnih tehnik. Ali določena oseba (samska ženska oz. samski moški) svoje reproduktivne pravice sme uveljavljati s pomočjo te ali one reproduktivne tehnike, bo prvenstveno (ali vsaj med drugim) odvisno od moralnega statusa te tehnike. Do zunajtelesne oploditve z darovano moško spolno celico ni posebnih moralnih zadržkov.[18] V nasprotju s tem je nadomestno materinstvo (vstavitev oplojenega jajčeca v steno maternice nadomestne matere, donositev zarodka, rojstvo otroka in njegova izročitev biološki materi) moralno in pravno nadvse problematična metoda pomoči.[19] Tistim samskim ženskam, ki jim heteroseksualen spolni odnos iz takih ali drugačnih razlogov ne pomeni realne možnosti spočetja, je tako pri uveljavljanju njihovih reproduktivnih pravic (oz. njihove pravice do strokovne pomoči pri tem) na voljo moralno in pravno neoporečna metoda, namreč heterologna oploditev. Za samske moške z enakimi težavami pa to (žal) ne velja. Ti bi bili prisiljeni svoje reproduktivne pravice uveljaviti na moralno in pravno precej bolj problematičen način, namreč z metodo nadomestnega materinstva. S širitvijo kroga upravičencev do pomoči pri oploditvi na vse pomoči potrebne ženske (vključno s samskimi), ne pa tudi na samske moške, predlog novele zato ne zamenjuje ene vrste arbitrarnega in (toliko) krivičnega razlikovanja glede pravice do pomoči pri oploditvi z drugim in ene diskriminirane skupine z drugo (samskih žensk s samskimi moškimi). Tovrstno razlikovanje je, kot rečeno, dobro utemeljeno v različnem moralnem in pravnem statusu tistih metod, ki so pri uveljavljanju njihovih reproduktivnih pravic na razpolago samskim ženskam, in onih, ki so (edine) na voljo samskim moškim.

[16] Za poskus zagovora te trditve *glej* Velleman (1992).
[17] Za dokazovanje, da je tovrsten pomislek na mestu, *glej* zadnje poglavje v Rachels (1986).
[18] *Glej* Tighe (1999) za nekatere moralne pomisleke v zvezi s tehnikami umetne oploditve in Singer (1999) za po mojem mnenju prepričljivo zavrnitev le-teh.
[19] Za izčrpen in kritičen pregled moralnih pomislekov v zvezi z institutom nadomestnega materinstva *glej* Satz (2000).

5. Na stežaj odprta vrata zlorabam?

Ali je predlagana ureditev, če že ne diskriminatorna, pa vsaj veliko bolj ranljiva za zlorabe kot že veljavna? Po mnenju prof. Trontlja bi predlagana ureditev kar vabila k naslednji vrsti zlorab: plodna poročena ženska bi lahko – potem ko bi, denimo, opazila, da njen mož pravzaprav ni tako čeden in pameten, kot se je zdel spočetka – svojemu otroku izbrala drugega genetskega očeta, če bi ji le uspelo prepričati komisijo, da ima zadržke do spolnih odnosov. Kaj naj zagovornik novele odvrne na to? Prvič, tak scenarij je logično sicer mogoč, dejansko, psihološko pa neverjeten. Poskusimo si samo zamisliti psihološki profil take ženske: dovolj ljubi in ceni svojega moža, da je pripravljena vztrajati v zakonu, še več, skupaj z njim vzgajati "podtaknjenega" otroka, hkrati pa ga tako zaničuje, da se je pripravljena spustiti v "genetsko prešuštvovanje", samo da bi preprečila, da bi njen (oz. njun skupen) otrok po pameti in fizični lepoti (oziroma pomanjkanju enega in drugega) preveč spominjal nanj (tj. na moža). Drugič, malo verjetno je, da bi bile v predlagani shemi darovane moške spolne celice podobno kot v kakšni komercialni semenski banki razvrščene v različne kakovostne razrede glede na telesno lepoto ali inteligenco ali izobrazbo darovalcev. Ker bodo edina merila za izbiro darovalcev spolnih celic še naprej zdravstvena,[20] predlagana shema poročenim ženskam – v nasprotju s Trontljevimi strahovi – ne bo omogočala, da bi za hrbtom svojih zakonskih partnerjev uresničevale svoje "peklenske" evgenične načrte. Tretjič, če bi do tovrstnih zlorab instituta pomoči pri oploditvi prihajalo, bi bila (ob domnevi, da se omenjena skupina poročenih žena ne bo kar tako odrekla načrtu, da si priskrbi "čednega in pametnega" potomca) spočetja z "genetskim prešuštvom" z moralnega vidika še zmeraj manj slaba od njihove najbližje alternative, tj. spočetja z metodo "fizičnega prešuštva" (ki vključuje nezvestobo in zlorabo zaupanja v pravem in ne zgolj prenesenem pomenu besede). In končno četrtič, prof. Trontelj brezpogojno zaupa zakonskim in izvenzakonskim parom, kadar mu to ustreza, namreč tedaj, ko je prisiljen zaradi upravičevanja diskriminacije poudariti razlike med pari na eni in samskimi potencialnimi starši na drugi strani. (V svojem zaupanju gre tako daleč, da je vsak tak par, če je le eden od partnerjev dokazano neploden in sta partnerja glede na starost in psihosocialno stanje *sposobna* opravljati starševske dolžnosti, upravičen do uporabe postopkov OBMP – kakor da si tudi neplodni različnospolni partnerji, ki živijo v bolj ali

[20] V skladu z določbami *Zakona o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*, ki so s sprejemom ZOBP prenehale veljati, je bil edini pogoj, ki ga je moral izpolniti dajalec semena, ta, da je duševno in telesno zdrav (2. odstavek 34. člena), delavci zdravstvene organizacije, ki so umetno osemenitev opravili, pa so bili dolžni kot poklicno skrivnost varovati podatke, iz katerih bi se lahko ugotovilo, kdo je dajalec semena (36. člen). Če so med slednje po smiselnem tolmačenju sodili tudi podatki o izobrazbi, poklicu, telesni višini, barvi las ... darovalca (iz vseh teh podatkov se namreč da ugotoviti njegovo identiteto), potem lahko rečemo, da je stara zakonska ureditev uporabnikom te medicinske storitve razmeroma učinkovito preprečevala, da bi si izbrali (spolne celice) darovalca glede na želene lastnosti bodočega otroka. 18. člen veljavnega zakona podobno določa, da "morajo delavci centra za OBMP, ki sodelujejo v postopku OBMP (pa tudi vse druge osebe, ki imajo zaradi narave svoje funkcije v skladu z zakonom pravico do vpogleda v enoten register darovalk in darovalcev), kot poklicno skrivnost varovati vse podatke v zvezi z OBMP", vključno z osebnimi in zdravstvenimi podatki morebitne darovalke ali darovalca spolnih celic. Nevarnost zlorabe instituta biomedicinske pomoči pri oploditvi, na katero opozarja prof. Trontelj, se ni torej zgolj zaradi širitve kroga upravičencev do te storitve prav v ničemer povečala.

manj trajnem razmerju, ne morejo zaželeti otroka iz tako ali drugače problematičnih vzgibov: da bi rešili razpadajoči zakon, poskrbeli za svojo starost, doživeli izkušnjo starševstva, se dokazali kot dobri starši ... Ko nas poskuša prepričati o možnostih zlorabe spremenjenega instituta pomoči pri oploditvi, pa postane naenkrat tako paranoičen, da ne samo, da brez utemeljenega razloga podvomi v dobronamernost (določenega, a neopredeljivega števila) poročenih žensk, temveč jim v fantastičnem scenariju pripiše patološko sebična nagnjenja, nizkotne namene in sposobnost za spletanje kar najbolj zaničevanja vrednih spletk za njihovo uresničenje.[21]

6. Ali bi bilo solidarnostno pokrivanje stroškov, ki nastajajo s postopki oploditve samskih žensk z biomedicinsko pomočjo, res nepošteno do drugih zavarovancev?

Dr. Ivan Štuhec je v pismih bralcev predlagal, da bi, če bi že v posmeh vsem opozorilom strokovnjakov dostop do omenjene zdravniške pomoči pri oploditvi omogočili tudi samskim ženskam, te morale poseg same plačati. Svoj predlog utemeljuje takole: tudi če ima samska ženska pravico do umetne oploditve (kar sicer sam zanika), gre pri taki pravici kvečjemu za "absolutno individualistično pravico"; ta pravica neposredno ne varuje kake dobrine, katere varstvo bi bilo družbeno koristno, temveč svobodno odločitev ženske za nekaj, kar je po *njeni* presoji dobro *zanjo*;[22] samska ženska se potemtakem ne more veljavno sklicevati na to pravico, ko od (predstavnikov) skupnosti zahteva, da naj ji to dobrino (v našem primeru strokovno izvedeno umetno oploditev) priskrbi(jo) v breme vseh; njena odločitev za umetno oploditev je namreč individualna,[23] pri takih odločitvah pa mora akter sprejeti individualno odgovornost za vse posledice, vključno s finančnimi; samska ženska, ki se odloči svojo namero po spočetju in rojstvu otroka uresničiti vsem tehtnim pomislekom navkljub (in zdravnik, ki ji je pripravljen pri uresničitvi te namere pomagati), bi morala torej hkrati prevzeti nase celotno finančno breme take odločitve.

Toda zakaj natančno Štuhec meni, da je pričakovanje samske ženske, da bo stroške njene umetne oploditve solidarnostno prevzela celotna skupnost (tj. sistem javnega zdravstvenega varstva), moralno neutemeljeno, ostaja prejkone nejasno. Štuhecova raba oznake "skrajno individualistična pravica" namiguje, da gre po njegovem mnenju pri tem, kar zagovorniki novele imenujejo "pravica", zgolj za zakrinkano *sebično* željo, a tako domnevo bi moral najprej neodvisno

[21] Ne glede na odpor do argumentov *ad hominem*, ki ga bralec morda deli z avtorjem, se zdi očitek o Trontljevi nedoslednosti tu povsem na mestu: partnerji v stalnih heteroseksualnih razmerjih so bodisi načeloma vredni zaupanja do te mere, da jih že potreba po pomoči pri oploditvi kvalificira v upravičence do nje ali pa ne; če so vredni takega zaupanja, potem ne obstoječi in ne novi zakon ne potrebujeta dodatnih varoval pred zlorabami; če ga niso, pa ni stari zakon nič manj ranljiv za zlorabe kot novi.

[22] Če si pomagamo z ustaljeno hohfeldijansko klasifikacijo pravic: pravica samske ženske do umetne oploditve je zgolj t.i. pravica-kot-svoboščina [*liberty-right*] in ne pravica-kot-upravičena zahteva [*claim-right*]: iz (domnevnega) dejstva, da ima pravico do umetne oploditve, ne izhaja, da lahko od drugih upravičeno zahteva, da naj ji to storitev priskrbijo, ampak le, da sme od njih zahtevati, naj ji dostopa do nje ne onemogočajo. Z drugimi besedami, samska ženska lahko od drugih zahteva, naj ne storijo nič takega, s čimer bi ji oploditev z biomedicinsko pomočjo onemogočili, ne pa tudi, da naj storijo kaj takega, s čimer bi ji le-to omogočili.

[23] Kot tako naj bi jo implicitno opredelila sama, ko je zavrnila zadržke, ki izvirajo iz ocene o širših družbenih posledicah njene odločitve – v prvi vrsti je mišljen vpliv slednje na interese tako spočetega otroka.

dokazati. Ustava vsakomur (tudi samskim ženskam) priznava pravico do svobodnega odločanja o rojstvu (ali nerojstvu) otrok. Samska ženska, ki se iz tehtnih razlogov (kajti v skladu s predlagano novelo zakona je do biomedicinske pomoči pri oploditvi upravičena samo ta kategorija samskih žensk) odloči spočeti na tak neobičajen način, ne počne nič drugega, kot uveljavlja svojo ustavno pravico. Tudi če bi jo pri tej odločitvi vodili izključno sebični vzgibi (tak očitek je v razpravi pogost, čeprav nikjer utemeljen),[24] bi šlo pri njenem dejanju še vedno zgolj za uveljavljanje ustavne pravice – ne ustava in ne kateri od področnih zakonov ne navajajo kot pogoj za uveljavljanje pravice do svobodne odločitve o rojstvu otroka in do pomoči pri njeni uresničitvi, da bi morali zadevno osebo pri tem voditi izključno nesebični vzgibi (in v prid temu govori cela vrsta tehtnih razlogov). Ta pravica seveda ni, kot pravilno opozarjajo kritiki, brezpogojna, toda moralno in pravno legitimno jo je mogoče z zakonom omejiti le, kadar bi bile zaradi določenega načina njenega uveljavljanja nepopravljivo kratene pravice ali prizadeti interesi nekoga drugega.[25] Ker pa, kot sem dokazal v 3. poglavju (k temu *glej* tudi opombo 7), z oploditvijo jajčeca samske ženske tako spočetemu otroku ne kratimo kake pravice, pa tudi oškodujemo ga ne za kaj takega, kar bi lahko šteli za njegov vitalni interes – temveč, nasprotno, pomagamo uresničiti njegov, pogojno rečeno, temeljni interes, interes po obstoju ali vstopu v življenje -, tovrstne zakonske omejitve ne moremo utemeljiti sklicujoč se na otrokove pravice, koristi ali interese.[26]

Če v zvezi z odločitvijo samske ženske, da bo svojo ustavno pravico do odločanja o rojstvu otrok uveljavila s pomočjo instituta biomedicinske pomoči pri oploditvi, ni moralnih in pravnih zadržkov, se zdi tudi praktični del Štuhecovega predloga, da bi namreč morale samske ženske v celoti kriti stroške takega posega, neutemeljen. Za to kategorijo žensk – podobno kot za neplodne ženske s partnerji – velja, da je omenjeni poseg edina pot, po kateri lahko uveljavijo svojo ustavno pravico do svobodne odločitve, da bodo rodile otroka (in do strokovne pomoči pri uresničitvi te odločitve). In če gre v obeh primerih za moralno in pravno neoporečen način uveljavljanja te pravice, zakaj naj bi potem slednjim spregledali, da ta način uveljavljanja te pravice ni tudi ekonomsko neoporečen – da precej močneje kot drugi, alternativni načini spočetja

[24] Ta očitek lahko temelji edino na naslednjem, popolnoma zgrešenem sklepanju: če ženska ne more ali noče živeti v trajni skupnosti z moškim partnerjem, potem ima nedvomno resne psihične težave; če si taka ženska zaželi otroka, potem si ga nedvomno želi zato, ker vidi v njem rešitev svojih težav; samske ženske si torej otroka vedno želijo iz izključno sebičnih razlogov; za samske ženske bo imel otrok torej vedno zgolj instrumentalno, terapevtsko vrednost; samske ženske so torej v načelu nesposobne nesebične ljubezni do svojih otrok.

[25] Očitek, da določeno osebo pri uveljavljanju njene zakonske pravice vodijo izključno sebični vzgibi, nima, to je Štuhec po vsemu sodeč spregledal, nobene moralne in legalne teže v premišljevanju o tem, ali bi ji morali po svojih močeh omogočiti, da to pravico uveljavi. Ali so posamezno samsko žensko pri odločitvi, da svojo ustavno pravico do svobodne odločitve o rojstvu otroka uveljavi z zahtevo po biomedicinski pomoči pri oploditvi, vodili sebični razlogi, je morda lahko relevantno za moralno obsodbo njenega značaja ali njenih motivov, nikakor pa ne more biti relevantno za moralno presojo o tem, ali smo ji – ob predpostavki, da pravico do pomoči pri uresničevanju svoje odločitve o rojstvu otrok ima – dolžni pomagati ali ne.

[26] S tem ne zapiram oči pred očitnim dejstvom, da je v otrokovem interesu, da ima poleg ljubeče in skrbne matere tudi ljubečega in skrbnega očeta. Trdim le, da pri omenjeni kategoriji samskih žensk interesa otroka, ki se bo razvil iz tako oplojenega jajčeca, po obstoju in njegovega interesa po očetu ni mogoče uresničiti hkrati ter da je v takem (znotrajosebnem) interesnem konfliktu odločitev, da bomo zaradi uresničenja prvega žrtvovali drugega, povsem razumna in moralno sprejemljiva.

obremenjuje skupno zdravstveno blagajno -, prvim pa ne? Štuhec med vrsticami namigne, čeprav tudi ne jasno izreče, da bi bilo stroške takega posega v primeru plodnih samskih žensk nepošteno naprtiti vsem davkoplačevalcem (oz. zdravstvenim zavarovancem). Če je to res, zakaj ni to nepošteno tudi v primeru solidarnostnega kritja stroškov umetne oploditve pri neplodnih parih? V podporo predlaganemu razlikovanju navaja Štuhec naslednje splošno načelo: "Noben davkoplačevalec ne more zahtevati, da se mu zaradi uveljavljanja njegovih skrajno individualističnih pravic iz proračuna nameni nesorazmerno velika vsota glede na vplačano, če od tega ni skupne koristi". Toda, ali je to res veljavno moralno načelo in ali res velja brez izjeme? Če bi bilo tako, bi bilo brezpogojno moralno prepovedovano (z utemeljitvijo, da je nepošteno do davkoplačevalcev oz. plačnikov v zdravstveno blagajno) solidarnostno (tj. iz skupne blagajne zdravstvenega zavarovanja) kriti stroške vseh tistih medicinskih posegov, za katere velja naslednje: da zavarovanec s posegom uveljavlja neko svojo skrajno individualistično pravico, da so stroški tega posega nesorazmerni z zavarovančevimi vplačili in pa da so koristi tega posega izključno individualne. Tudi če odmislimo, da so koristi od medicinskih posegov praviloma izključno ali vsaj primarno individualne (in bi torej tretji pogoj iz sheme solidarnostnega financiranja izključil veliko večino tovrstnih posegov), bomo lahko tako načelo brez težav spodnesli ali razveljavili s celo vrsto protiprimerov. Če navedem le dva: stroški zdravljenja poškodb ljudi, ki se poklicno ali ljubiteljsko ukvarjajo z nevarnimi športi (alpinizmom, smučanjem, avtomobilskimi dirkami, padalstvom ...), in zdravstvene oskrbe ljudi, ki zaradi nezdravega načina življenja (kajenja, prekomernega uživanja alkohola, nezdrave prehrane ...) pogosteje obolevajo za boleznimi srca in ožilja, navadno daleč presegata njihova vplačila; ti stroški so neposredna posledica njihove odločitve, da bodo svojo pravico do svobodne izbire lastnega načina življenja (ki je po svoji normativni moči verjetno primerljiva s pravico do svobodnega odločanja o rojstvu otrok) uveljavili na določen način; pa vendar visoke stroške njihovih odločitev solidarnostno krijejo vsi zavarovanci oz. davkoplačevalci (vključno s tistimi, ki so jim razlogi za tako izbiro življenjskega sloga nedoumljivi). Kategorija samskih žensk, ki bi želele izkoristiti pravico do biomedicinske pomoči pri oploditvi (in bodo do le-te upravičene), bo v primerjavi z zgoraj omenjenima kategorijama potencialnih uporabnikov zdravstvenih storitev prej ko ne maloštevilna,[27] stroški takega posega (ti po nekaterih ocenah znašajo med tri in štiri tisoč nemškimi markami) pa relativno nizki. Nobenega tehtnega razloga torej ni, zakaj bi bila finančna solidarnost z vidika poštenosti sporna prav in edino pri samskih ženskah, ki so se odločile svojo pravico do odločanja o rojstvu otrok uveljaviti z zahtevo (ali prošnjo) po biomedicinski pomoči pri oploditvi.[28]

[27] Ne pozabimo, da bodo morale kandidatke prestati preverjanje na posebni državni komisiji, tak poseg pa je tudi dovolj neudoben in neprijeten, da bo odvrnil vse tiste, katerih želja po otroku ni pristna in trajna. Utemeljeno lahko torej pričakujemo, da bo selekcija po obeh merilih ostra, število samskih žensk, ki bodo upravičene do pomoči, pa majhno.

[28] V prid solidarnostnega kritja stroškov umetne oploditve samskih žensk bi lahko dodali tudi sicer sporno domnevo, ki pa bi jo večina nasprotnikov novele verjetno sprejela, da je namreč rojstvo otroka vedno na nek način – če ne drugače, vsaj posredno – tudi splošno družbeno koristno, torej koristno z vidika bodisi etnične ali pa politične skupnosti.

Če povzamem. Za naprtitev stroškov biomedicinske pomoči pri oploditvi (samo) samskim ženskam, ki se bodo zanjo odločile (in zdravnikom, ki jim bodo pomagali to odločitev uresničiti), ni nobenega tehtnega moralnega razloga: ženske z njo namreč na moralno in pravno neproblematičen način uveljavljajo zgolj svojo ustavno (in moralno) pravico do svobodne odločitve o rojstvu otroka (v danem primeru: zanj); naprtitev stroškov, ki nastanejo zaradi tega, ker so se to pravico odločile uveljaviti na tak specifičen (a zanje edini) način, vsem zavarovancem, tudi tistim, ki za tako njihovo odločitev nimajo razumevanja, pa do slednjih ni nepoštena, saj se v ničemer ne razlikuje od nekaterih drugih, domnevno neproblematičnih vrst individualnih odločitev, ki so prav tako povezane z visokimi družbenimi stroški.[29]

7. Zakaj ne tudi nemedicinske indikacije?

Predlogu spremembe ZOBP se pogosto očita, da je izključno ali primarno politično motiviran; da so strokovnjaki v štirih letih pripravili strokovno brezhiben zakon, politika pa ga hiti iz primarno ali izključno političnih in ideoloških razlogov na vrat na nos spreminjati. Toda, ali ne bi mogli na trenutne zaplete gledati bolj prizanesljivo? Tudi če je predlog spremembe zakona morda politično ali ideološko motiviran, gre v njem zgolj za dopolnjevanje medicinskih indikacij za uporabo postopkov OBMP z indikacijami drugih vrst, denimo s psihološkimi ali socialnimi (s slednjimi imam v mislih željo ženske po otroku in pa njeno sposobnost, da poskrbi za njegov optimalen telesni in duševni razvoj, ne pa morda terapevtsko vrednost materinstva). Če se nam ne zdi sporno, da ima noseča ženska pravico do zdravnikove pomoči pri prekinitvi nosečnosti iz cele vrste nemedicinskih razlogov, zakaj neki bi temu nasprotovali v primeru oploditve z biomedicinsko pomočjo? Ali ni dopolnjevanje medicinskih indikacij za poseg s socialnimi in psihološkimi v primeru, ko gre za uničenje življenja potencialnega otroka, po moralni plati kvečjemu bolj sporno kot pa v primeru njegovega spočetja? Zakonodajalec je (nekoč) določil, da je dejstvo, da se bo določena potencialna oseba rodila in da bo odraščala v revščini oz. v kako drugače za razvoj manj kot optimalnih razmerah, zadostni razlog za to, da jo materi pomagamo uničiti (ko je ta potencialna oseba še v stanju zarodka). Ali je potem res tako pretirano od njega pričakovati vsaj toliko doslednosti, da bo tudi v dejstvu, da se bo določena potencialna oseba (ko je še v fazi neoplojenega jajčeca) rodila ženski, ki ji je pripravljena nuditi vsaj minimalno zadovoljive, najverjetneje pa celo optimalne življenjske razmere (in je to namero objektivno sposobna uresničiti), videl enako zadosten ali kvečjemu še bolj prepričljiv razlog za to, da materi strokovno pomagamo pri njenem spočetju (tako da to jajčece

[29] Da tako solidarnostno prerazporeditev stroškov, ki nastajajo zaradi individualnih odločitev, obstoječi sistem javnega zdravstva legitimira, seveda še ne pomeni, da je tako prerazdeljevanje bremen tudi pošteno. Ker za načelno razpravo o tem vprašanju v okviru pričujočega članka ni prostora, naj domet svoje zavrnitve Štuhecovega argumenta iz nepoštenosti ustrezno zamejim: individualizacija kritja stroškov za umetno oploditev samskih žensk sama po sebi sicer ne bi bila nepoštena, bi pa bila do njih nepravična v kontekstu obstoječe ureditve, ki na enak način ne sankcionira tudi nekaterih drugih vrst individualnih odločitev, katerih posledica so visoki ali nesorazmerni družbeni stroški.

oplodimo z darovano moško spolno celico), rojstvu in vzgoji?

8. Ali je novela res v nasprotju s konceptom in osnovno intenco ZOBP?

Naj se za konec na kratko lotim še zadnje skupine argumentov. Recimo, da je mogoče za strokovno, medicinsko pomoč pri spočetju najti še druge tehtne razloge in ne izključno medicinskih – podobno, kot nam je pred leti že uspelo doseči širše družbeno soglasje o tem, da medicinska pomoč pri prekinitvi nosečnosti ni upravičena samo v okoliščinah, ko nosečnost ogroža zdravje nosečnice, ali pri hujših okvarah zarodka. Pa vendar, bi lahko ugovarjal nasprotnik spreminjanja ZOBP, zakon je nastajal v veri, da gre za medicinski zakon, ki ureja ukrepe za zdravljenje neplodnosti.[30] Razširjanje legitimnih razlogov za tak poseg z izključno medicinskih indikacij na druge (in kroga upravičencev z dokazano neplodnih na vse, ki v ohlapnem pomenu besede potrebujejo pomoč pri oploditvi) bi bilo zato v nasprotju z osnovnim namenom zakona, ki je bil urediti pomoč neplodnim parom. Kaj bi lahko (kot) zagovornik spremembe zakona odvrnil na tak očitek?

V očeh pravnega in medicinskega laika je materija, ki jo ureja ZOBP, dvoplastna. Po eni strani zakon očitno obravnava uporabo postopkov OBMP kot eno od poti, po katerih lahko zakonca ali zunajzakonska partnerja rešita ali obideta vzrok za njuno neplodnost (druge, nemedicinske možnosti, ki jih omenja zakon, so, denimo, posvojitev ali opustitev zdravljenja). Postopki OBMP bi v skladu s tem nedvoumno sodili med postopke zdravljenja neplodnosti, postopke torej, ki so namenjeni "ugotavljanju in odpravljanju vzrokov neplodnosti in zmanjšane plodnosti". Po drugi strani pa zakon v uvodnem členu, ki opredeljuje zakonsko materijo, govori precej na splošno o urejanju "zdravstvenih ukrepov, s katerimi se ženski in moškemu pomaga pri spočetju otroka" (1. člen); začenši z imenom, nato pa še na več mestih v nadaljevanju vztrajno ohranja dikcijo "postopki zdravljenja neplodnosti *in* postopki OBMP" (moj poudarek); ter nazadnje v prvem odstavku 4. člena postopke OBMP opredeli kot "postopke oploditve ženske, ki se s pomočjo biomedicinske znanosti izvajajo z *namenom zanositve na drug način kot s spolnim odnosom"* (znova moj poudarek). Kar vse sugerira – ali pa vsaj dopušča – tolmačenje, da primarni namen teh postopkov ni zdravljenje neplodnosti, ampak oploditev oz. zanositev na način, ki je *drugačen od oploditve oz. zanositve v spolnem odnosu.* Postopke OBMP lahko torej razumemo zgolj kot eno od metod zdravljenja neplodnosti, ni pa tako ozko pojmovanje neizogibno – z njihovo naravo in primarnim namenom, kot sta (vsaj mestoma) opredeljena v zakonu, je namreč povsem združljivo, če gledamo na njihovo uporabo kot na eno od možnih poti, ki do rojstva otroka izjemoma ne vodijo preko oploditve oz.

[30] V 3. členu *Zakona o zdravljenju neplodnosti*, ki naj bi ga urejal ta zakon, opredeljeno kot "ugotavljanje vzrokov neplodnosti ali zmanjšane plodnosti in odpravljanje teh vzrokov s strokovnim svetovanjem, z zdravili ali s kirurškimi posegi", vključno z "odvzemom in shranjevanjem semenskih celic moškega ali jajčnih celic ženske, kateremu oziroma kateri grozi po dognanjih in izkušnjah medicinske znanosti nevarnost, da bo postal neploden oziroma neplodna".

zanositve v heteroseksualnem spolnem odnosu.[31]

V sami naravi postopkov OBMP (tako kot so opredeljeni v zakonu) torej ni nič takega, kar bi zakonodajalca sililo, da krog upravičencev do teh postopkov omeji na, kot to določa 5. člen zakona, "moškega in žensko, ki živita v medsebojni zakonski zvezi ali zunajzakonski skupnosti in ki glede na izkušnje medicinske znanosti ne moreta pričakovati, da bi dosegla zanositev s spolnim odnosom in jima ni mogoče pomagati z drugimi postopki zdravljenja neplodnosti" (denimo s strokovnim svetovanjem, zdravili ali kirurškim posegom). Prav nasprotno, tudi če upoštevamo (glede na druge določbe zakona) smiselno dodatno zahtevo, da mora biti uporaba postopkov OBMP namenjena izključno rojstvu otroka,[32] se zdi v luči poprej zatrjene narave in namena postopkov OBMP odločitev zakonodajalca, da bo krog upravičencev do postopkov OBMP omejil na dokazano neplodne heteroseksualne pare, ki živijo v zakonski ali zunajzakonski skupnosti, neutemeljena in toliko arbitrarna. Zakonodajalca pri sprejetju te odločitve po vsemu sodeč ni vodila lahko prepoznavna notranja logika same zakonodajne materije (notranja narava ali primarni namen postopkov OBMP), prej bi rekli, da so ga v razmišljanju o krogu upravičencev zavedli sumljivi izvenpravni premisleki (predstave ali predsodki o idealni ali še primerni družini, o idealnih ali še primernih vzgojiteljih ipd.). Kot kaže (resda površna in neizvedenska) zgornja analiza zakonskih določb, zakon že v obstoječi obliki vsebuje (enkrat implicitne, drugič pa eksplicitne) nastavke za razširitev kroga upravičencev do biomedicinske pomoči pri oploditvi z dokazano neplodnih parov na druge skupine potencialnih uporabnikov (ob predpostavki, da bo zakon še naprej prepovedal nadomestno materinstvo, vsaj do tistih samskih žensk, za katere oploditev v spolnem odnosu z drugospolnim partnerjem ni realna izbira). Predlog, da se zakon v tem delu popravi, torej ni v odkritem nasprotju z osnovno intenco in/ali konceptom zakona, pač pa le dosledno uresničuje tiste možnosti, ki so v njem že nakazane.

In kaj, če je moja analiza zakonske materije zavoljo svoje pravne oporečnosti zgrešena? Kot filozof težko sodim, v kolikšni meri osnovna intenca zakona kroji

[31] Naziranje, da postopki OBMP po svoji naravi niso toliko ukrepi zdravljenja neplodnosti kot alternativna metoda spočetja bodočega otroka (ki pa jo lahko seveda med drugim uporabimo tudi za zdravljenje neplodnosti), ima naslednjo pomembno implikacijo: zatekanje k tem postopkom bo upravičeno že, če tej ali oni potencialni materi heteroseksualni spolni odnos kot metoda spočetja – iz takih ali drugačnih vzrokov in razlogov – ni na voljo, in ne šele in zgolj tedaj, ko bo ta z rednimi spolnimi odnosi dokazala svojo ali partnerjevo neplodnost

[32] Morda bo kdo ugovarjal, da je moje sklicevanje na naravo postopkov in na njihov edini pravno legitimni namen oz. cilj (zanositev oz. oploditev zaradi rojstva otroka) kot na (*prima facie*) edina pravno in moralno legitimna merila pri določanju kroga upravičencev zavajajoče, češ, ne prva in ne drugi sama po sebi ne izključujeta tudi drugih (poleg samskih žensk) skupin kandidatov za upravičence do postopkov OBMP, denimo samskih moških ali pa žensk, "ki nameravajo otroka po rojstvu odplačno ali neodplačno prepustiti tretji osebi" (t.i. nadomestnih mater). Ali nista torej narava in končen namen uporabe postopkov OBMP preveč ohlapni merili, ko pa vendar v krog upravičencev pripuščata omenjeni, iz več razlogov nezaželeni skupini potencialnih uporabnikov? A – kot sem opozoril v 4. poglavju – zakonodajalca so lahko (in ga verjetno tudi so) k vključitvi 7. člena, ki prepoveduje nadomestno materinstvo (in ki iz kroga upravičencev do postopkov OBMP ob nadomestnih materah posredno izključi tudi samske moške), vodili povsem moralno in pravno opravičljivi pomisleki. Moja teza ni, da ni mogoče najti nobenih drugih moralno ali pravno tehtnih razlogov za zoženje kroga upravičencev mimo dejstva, da bi bila uporaba teh postopkov pri dolo- čeni skupinah upravičencev v nasprotju z naravo ali namenom teh postopkov, temveč da brez dodatne utemeljitve v trajni zakonski ali zunajzakonski skupnosti dokazana neplodnost ne bi smela veljati za edino merilo tega, ali je nekdo do uporabe teh postopkov upravičen ali ne.

materijo in posamezne konkretne rešitve in kako zelo drugačen bi bil sporni zakon, če bi sestavljalce pri njegovem oblikovanju vodili drugačni nameni oz. če bi reševali drugačno pravniško enačbo. Če z zahtevo po dopolnitvi medicinskih indikacij za pomoč pri oploditvi z indikacijami drugih vrst pravnikom v resnici zastavljamo novo enačbo z drugimi neznankami, pa naj bo – za njeno utemeljenost je v pričujočem besedilu dovolj dokazov. Da zakona ne moremo spremeniti, ne da bi ga napisali na novo, je lahko tehten razlog proti hitenju in uzakonjanju nepremišljenih rešitev (v tem dajem prav nasprotnikom sprejemanja novele ZOBP po hitrem postopku), nas pa v ničemer ne odvezuje dolžnosti, da se te naloge lotimo čim prej.

9. Sklep

V pričujočem članku sem poskušal pokazati, da je predlagana sprememba *Zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih biomedicinske pomoči* pri oploditvi v členu, ki kot upravičence do tovrstne pomoči določa zgolj neplodne (zakonske ali zunajzakonske) pare, moralno (in, kolikor lahko vidim, tudi pravno) neoporečna. Kot sem obširno dokazoval, najpogostejši moralni in pravni zadržki v zvezi s predlagano širitvijo kroga upravičencev na samske ženske, ki iz tehtnih razlogov ne morejo spočeti v heteroseksualnem spolnem odnosu, ne vzdržijo poglobljene presoje. Biomedicinska pomoč pri oploditvi za tiste samske ženske, ki izpolnjujejo druge, z zakonom navedene pogoje za odgovorno starševstvo, je v moralnem pogledu korak naprej in ne nazaj, kot noveli očitajo kritiki. Z odločitvijo, da bodo spočele na tak, zanje edino dostopen način, ta kategorija državljanov/-k samo uveljavlja svojo ustavno (in moralno) pravico do svobodnega odločanja o rojstvu oz. za rojstvo otroka. Čeravno drži, da ta pravica ni ne neomejena in ne brezpogojna, je tovrsten način njenega uveljavljanja, kot sem dokazoval, moralno in pravno neoporečen – z odločitvijo za umetno oploditev in pomoč pri njej ženska in sodelujoči zdravnik bodočemu, na ta način spočetemu otroku namreč ne kratita kakih pravic, pa tudi oškodujeta ga ne v moralno relevantnem smislu. Tudi očitek, da bo predlagana ureditev bolj ranljiva za zlorabe od obstoječe, je, kot sem pokazal, neutemeljen, ker se tovrstni scenariji opirajo na skrajno nerealistične domneve. Omenjena ureditev razen tega zavoljo prelaganja bremena financiranja tovrstnih posegov na javno zdravstveno blagajno ne bo nepoštena do drugih zavarovancev, vsaj ne v večji meri kot nekateri drugi vidiki obstoječe sheme javnega zdravstva. In končno, predlagana novela ne ruši osnovnega koncepta oz. ni v neskladju z osnovno intenco zakona – ta namreč poleg pojmovanja, po katerem so postopki biomedicinske pomoči pri oploditvi zgolj eni od ukrepov za zdravljenje neplodnosti, dopušča tudi malce drugačno tolmačenje, namreč, da gre pri le-teh za postopke, katerih cilj je oploditev na način, ki je drugačen od oploditve pri heteroseksualnih spolnih odnosih, v tem primeru pa v rednih spolnih odnosih dokazana neplodnost ni več edino samoumevno merilo za upravičenost do uporabe takih postopkov. Predlagana, spremenjena zakonska ureditev, ki priznava pravico do biomedicinske pomoči pri oploditvi tudi določenemu številu samskih žensk, je

torej z vidika moralnega načela pravičnosti in ustavnega načela enakosti pred zakonom bolj zaželena od obstoječe in bi jo moral zato vsakdo po svojih močeh ter v skladu z lastno vestjo podpreti.[33]

REPRODUCTIVE RIGHTS, CHILD'S INTERESTS, AND SLOVENE LAW ON THE MEDICAL TREATMENT OF INFERTILITY

The paper deals with some perplexing moral dilemmas concerning the recent initiative of the Slovene government to introduce substantial changes into the existing law on the biomedical treatment of infertility. The author discusses and rejects as unconvincing the main arguments put forward by the opponents of the most controversial change: the suggestion to include among those entitled to the use of the methods of assisted procreation women without partners who hove not been (conclusively) proved infertile in the course of regular heterosexual intercourse: (i) that the existing legal arrangement, despite denying the legal right to such assistance to single women, violates neither the principle of justice nor the constitutional norm of equality before the law, hence there can be no compelling moral or legal reasons for such a change; (ii) that the recommended arrangement would make it possible for single women to exercise their reproductive rights, but only at the expense of the interests of the future (thereby conceived) child; (iii) that, given the plausibility of the claim that the existent law's denial of the right to assisted procreation for single women makes this low unjust and unconstitutional, the new arrangement would fare no better, for it would still wrongly discriminate

[33] *Zakon o spremembi zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo,* kot se uradno imenuje predlagana novela, je bil že po oddaji tega članka v tisk nazadnje vendarle sprejet. A zaradi zahteve 34 opozicijskih poslancev po naknadnem potrditvenem referendumu in z referendumsko odločitvijo *proti* ni stopil v veljavo.

against single men; (iv) that by supplementing exclusively medical reasons for such a treatment with non-medical ones, the recommended legal arrangement would generously make room for abuses; (v) that because the use of the methods of assisted procreation would constitute in the case of (probably fertile) single female patients a non-standard, extraordinary medical treatment, the costs should be borne by the patients themselves; and (vi) that the suggested change runs counter to the very concept of the existing law and the basic intention of the legislator which was to legalize the use of assisted procreation as a method of *infertility treatment.* In addition to the rebuttal of the above arguments, the author shows why the suggested changes would make the existent law less arbitrarily restrictive and thus morally preferred to the one in force at present.

Keywords: Slovene Law on the medical treatment of infertility, justice, (unjust or wrongful) discrimination, reproductive rights, child's interests.

Literatura

Brock, D. W. (1998). "Kloniranje človeških bitij: pregled moralnih razlogov za in proti". *Dialogi*, 9-10, str. 24-39.

Feinberg, J. (1984). *Harm to Others.* Oxford: Oxford University Press.

Feinberg, J. (1992). "Seven modes of reasoning that can justify overlooking the merits ofs the individual case – when the facts are right". V *Freedom and Fulfillment,* Princeton: Princeton University Press, str. 283- 296.

Greer, G. (1985). *Sex and Destiny. The Politics of Human Fertility.* London: Picador.

Harris, J. (1992). *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology.* Oxford: Oxford University Press.

Hurka, Th. (1992). *Principles: Short Essays in Ethics.* Toronto: Harcourt Brace.

Rachels, J. (1986). *Pravica do smrti.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Satz, D. (2000). "Trgovanje z ženskim reproduktivnim delom". *Analiza,* 1, str. 101-122.

Singer, P. (1999). "New assisted reproductive technology". V Kuhse, H. & Singer, P. (ur.), *Bioethics. An Anthology,* Oxford: Blackwell, str. 99-102.

Štuhec, I. (2001). "Umetna oploditev samskih žensk". *Večer,* 9. april.

Tighe, M. (1999). “Pandora’s box of social and moral problems”. V Kuhse, H. & Singer, P. (ur.), *Bioethics. An Anthology*, Oxford: Blackwell, str. 91-93.

Vidmar, J. & Trontelj, J. (2001). “Pomoč pri oploditvi tudi samskim (plodnim) ženskam: da ali ne?”. *Večer*, 26. marec.

Vugrinec, M. (2001). “Za vse so (še vedno) krive samske ženske”. *Večer*, 23. marec.

Wasserman, D. (1998). Geslo “Discrimination, concept of”. V Chadwick, R. (ur.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, Vol. 1, New York: Academic Press, str. 805-814.

Velleman D. J. (1992). “Against the right to die”. *The Journal of Medicine and Philosophy*, *17*, str. 665-681.

Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo, Uradni list RS, št. 70/8. 8. 2000, str. 8666-8672.

Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, Uradni list SRS, št. 11/19. 5. 1977, str. 570-573.

Boris Vezjak
Pedagoška Fakulteta Univerze v Mariboru

ARGUMENTACIJA O "TRETJEM ČLOVEKU" V SPISU *PERI IDEON*

Članek obravnava dve inačici argumenta tretjega človeka (druga je vzeta iz Evdema), ki ju najdemo v besedilu Aleksandra Afrodizijskega in ki je pod naslovom "Peri ideon" tradicionalno pripisan Aristotelu. Argument tretjega človeka v Platonovem "Parmenidu" je ponavadi razložen s pomočjo načela "eno čez mnoštvo" in velja za uničujočo kritiko teorije idej. Vendar, kot poskušam pokazati, sloni ta argument še zlasti na načelih neidentitete in avtopredikacije, ki sta osnova za njegovo rekonstrukcijo.

Ključne besede: Platon, Aristotel, Aleksander Afrodizijski, *Peri ideon,* ideje, argument tretjega človeka, avtopredikacija, neidentiteta.

> Argument tretjega človeka je gotovo najbolj prepoznaven in verjetno ključen dokaz, ko govorimo o Aristotelovi kritiki Platonovih idej in njihove utemeljitve. Na njegovi podlagi bo razvita teza, da je vsaka splošnost neke vrste enotnost na osnovi izpostavitve [*ekthesis*] te splošnosti poleg posameznih stvari. *(prim. Metaph.* 1090a 17)

Aleksander Afrodizijski v svojem komentarju k Aristotelovi *Metafiziki* povzema osnovne značilnosti spisa *Peri ideon,* ki so naš edini vir za njegovo poznavanje in naj bi ga napisal Aristotel. Znotraj obravnave v prvem delu spisa, ki ga citira, so obravnavane različne strategije dokazovanja obstoja idej, nato pa Aristotel poda še njihovo kritiko. Argumentov ali dokazov, ki jih Aleksander navaja, lahko po vrsti, kot si sledijo v spisu, naštejemo pet. To so argument iz znanosti, argument iz enega preko mnoštva, argument iz misli, argument iz relativov in argument tretjega človeka. V pričujočem prispevku se osredotočam na zadnjega.

Aleksander Afrodizijski navaja dve njegovi različici. Samo dejstvo, da navede tudi Evdemovo, in to celo pred Aristotelovo, je eden od poglavitnih indicev za to, da spis *Peri ideon* verjetno ni citiran v svoji integralni obliki (Aleksander skratka po tej varianti nima pred sabo rokopisa, ki bi ga navajal) in je vsaj v nekem svojem delu parafraza tistega, kar je Aristotel v *Peri ideon* dejansko zapisal. Drugače si namreč ne moremo razložiti dejstva, čemu najdemo na tem mestu navedeno inačico tega argumenta, kot jo je zapisal Evdem, Aristotelov učenec iz Rodosa, ki je živel v 3. stoletju pred našim štetjem.

V prvi različici, vzeti iz Evdemove *Peri lexeos* (83.34.-84.7), je argumentacija naslednja: Obstaja neka skupna narava bitnosti in splošnosti, ki se imenujejo ideje. Toda stvari so ene drugim podobne tako, da si delijo neko isto stvar, ki je povsem splošna oziroma univerzalna, kakršna naj bi bila ideja. Toda tisto, kar se pripisuje stvarem kot skupno, bo v primeru, da ni nekaj od tega, kar se pripisuje, nekaj drugega onstran teh stvari (tako je človek rod zato, ker se pripisuje posameznostim in ni isto z njimi). Tako bo bival tretji človek ob posameznosti (kot sta Sokrat in Platon) in ob ideji, ki je prav tako ena po številu.

Aristotelova verzija (84.21-85.3) je nekoliko, vendar ne bistveno drugačna: kar je resnično pripisano mnoštvu stvari, je nekaj drugega in onstran stvari, ki jim je pripisano, ločeno od njih (ideja človeka je resnično pripisana posameznemu človeku).

Toda če je človek, ki je pripisan, nekaj drugega od stvari, ki jim je pripisan, ter sam po sebi subsistira [kata *idian huphestos]*, in če je človek pripisan tako posameznostim kot idejam, potem bo bival še tretji človek ob posameznostih in ideji. Na isti način bo bival še četrti človek, ki bo pripisan temu tretjemu, ideji in posameznostim, nato pa še peti, in tako v neskončnost.

Osnovno formulacijo “tretjega človeka” bi lahko zajeli v naslednjo matrico nujnih premis:

(a) Med mnogoterimi stvarmi, ki imajo skupno lastnost, je skupna lastnost ideja, ki razloži to skupno lastnost, tako da je ideja nekaj, ki biva, kot “ena”, ki se razteza čez “mnogo” (mnogotere stvari).

(b) Ideja v tem odnosu “enega čez mnogo” je neodvisna od mnogoterih uprimeritev S, ki jih razlaga.

(c) Ideje so samopredikativne, tj. ideja *F* je sama *F* (avtopredikacija).

(d) Ergo so ideja *F* in mnoge stvari *F* nekaj, kar imajo *F* kot skupno lastnost.

(e) Toda iz (a), (b) in (c) sledi, da mora bivati nova ideja, torej ideja F_1, ki bo razložila mnoge stvari *F* in bo hkrati vsebovala F_1.

(f) To nam daje neskončni regres, ki ni sprejemljiv, kajti ideje naj bi bile ene, ne pa mnoge, hkrati pa je tudi neskončni regres nekaj, kar nam ne daje gotovega znanja.

Toda v čem razume Aristotel izpeljavo tega argumenta kot problematično za Platona? Navajamo štiri možne pojasnitve:

(a) Neskončni regres, ki ga dobimo, pomeni: da bi lahko identificirali človeka, idejo človeka in tisto, kar ju povezuje, nam ne uspe s tem, da bi pokazali na pravi vzrok (prvo počelo) in razložili partikularnega človeka. Ideja torej ne more biti vzrok in nehipotetični *arche*, kar je po platonski definiciji.

(b) Druga možnost je ta, da Aristotel meni, kako neskončno generiranje idej ne reši problema, temveč ga le prestavlja. Če naj bi ideja reprezentirala svoje

uprimeritve in jih naredila za to, kar so, hkrati pa podobne stvari naredila za podobne med sabo, nam ta nova ideja, ki naj bi bila ideja nečesa, tega ne razloži. Reči, da bivajo ideje, nam ne razloži podobnosti med stvarmi in tudi ne, zakaj so stvari takšne, kot so. Ideja torej ne more biti razlaga za obstoj stvari,

(c) Tretja možnost je ta, da Aristotel ne sprejema dejstva, da se partikularne stvari imenujejo "človek", hkrati pa biva še "človek" kot ideja in nadalje še veliko drugih "ljudi", ki so vsi imenovani na enak način. Toda kaj naj bi bil "človek"? Kako se lahko pojem, o katerem govorimo, nanaša na oboje hkrati (ali celo troje, četvorno, neskončno mnoštvo stvari, ki se generirajo v regresu)?

(d) Četrta možnost: kaj stvari naredi za ene? Če ima Aristotel pri argumentu tretjega človeka v mislih tudi ta ugovor, potem utegne razmišljati takole: stvari so ene, toda ideje nam ne povedo, kaj jih naredi za ene. Biti človek pomeni biti en. Toda če ne obstaja le ena ideja človeka, temveč dve ali več njih, tudi ideja ni več ena in nam ne razloži, kako je partikularni človek vselej en, kakršna naj bi bila tudi njegova ideja.

Vseh pet navedenih razlogov [logoi] za ideje in njihova aristotelska kritika na nek način izčrpa možne strategije tako argumentativnega prikaza obstoja idej kot logičnih ugovorov nanje. Če upoštevamo avtentičnost spisa in hkrati dejstvo, da Aristotel nanj nikjer ne referira v smislu korekcije in razširjanja argumentov za ideje, bi lahko sklepali, da je njihov avtor v času, ko je spis nastal, verjel v njegovo izčrpnost in vseobsegajočnost. To pomeni, da lahko pet navedenih in obravnavanih argumentov označimo za nekakšen kanon ne le aristotelske kritike, temveč širše tudi obravnave platonskih idej.[1]

Evdemova različica (83.34-84.7)

Argument "tretjega človeka", vzet iz Evdemove *Peri lexeos*, je uveden s stavkom "Dokaz, ki vpeljuje tretjega človeka, je naslednji" in se glasi:

> *Pravijo, da so stvari, ki se pripisujejo bitnostim na splošno, popolne in da so ideje. Nadalje pa so si stvari, ki so si med sabo podobne, med sabo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je popolnoma takšna; to pa je ideja. Toda če je temu tako in če je pripisano na splošno stvarem, potem bo moralo biti, v primeru, da to ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, nekaj drugega ob njih (zato je tudi človek sam rod, saj se pripisuje posameznostim, pa ni isti z nobeno od njih), tako da bo še tretji človek ob posameznostih (kot sta Sokrat ali pa Platon) ter ob ideji, ta bo pa prav tako en po številu.*

Aleksander trdi, da je ta argument enak argumentu, ki sledi (85.4), torej da sta

[1] Velja omeniti, da so sodobne artikulacije "tretjega človeka" prav tako številne, še zlasti se omenjajo kot problem Bradleyevega regresa: v situaciji, ko je žoga *a* večja od žoge *b*, imamo posameznosti *a* in *b* in neko relacijo *R* med njima, tako da dobimo stanje stvari *Rab*. V tem stanju imamo tri različne bitnosti, zaradi te povezave pa bo morala obstajati še neka triadična relacija *R'*, ki omogoča *Rab.* Toda te nove relacije *R'* ne moremo enostavno pripisati *Rab*, če ne uporabimo nove relacije *R"*, ki poveže *R'* in *Rab.* (*prim.* Borstner, 1995: 40)

Evdemov in Aristotelov dokaz enaka. Evdem začenja z naslednjima dvema premisama:

(1) Kar se pripisuje bitnostim *F* na splošno, je popolno [*kurios*] in je ideja *F*.

(2) Če sta si *a* in *b* med sabo podobna v tem, da sta *F*, sta si podobni zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *F*.

Kot bomo videli, tako (1) kot (2) zahtevata neke vrste avtopredikacijo.[2] Kajti (1) pravi, da bo tisto, kar je pripisano skupini *F* bitnosti, to pa je ideja *F*, tudi samo takšno [toiauta] kot stvari, ki jim je pripisano (83.35). To pomeni, da bo tudi samo takšno kot bitnosti v tem, da bo *F*. Obe premisi govorita tudi o tem, da je ideja *F* taka [touto] (84.2) popolnoma, tj., da je *F* popolnoma [kurios]. Iz argumenta iz relativov (odnosnosti) je razvidno, da je, če je nekaj popolnoma *F*, pač F – če je ideja *F* popolnoma F, potem je F in to pomeni, da je nekako deležna avtopredikacije. To načelo, ki se zdi ključno, vsebujeta tako Evdemova kot Aristotelova različica, obakrat v zoženi obliki: po njem bo katerakoli ideja *F* - F, pri čemer ni nič rečenega, pod kakšnimi pogoji in kako se to primeri. Trditev, da je katerakoli ideja F popolnoma F, pa je združljiva z razumevanjem idej kot splošnosti. Če se ideje "na splošno pripisujejo bitnostim", torej različnih stvarem, potem ta "splošni" pripis naznačuje univerzalnost, s čimer so ponovno odprta vrata aristotelski rešitvi težave z idejami, tj. v postuliranju splošnosti.

Druga predpostavka, ki jo vključujeta osnovni premisi Evdemove različice argumenta, je "eno preko mnoštva". V (1) se zdi, da se ideje zahtevajo le za bitnosti, pri čemer ni jasno, kaj izraz *ousia* Evdemu dejansko pomeni. Zdi se, da z njimi misli predvsem prve bitnosti, kot jih Aristotel razvije v *Kategorijah (glej* Fine, 1993: 221). Raba tega argumenta bi bila torej rezervirana predvsem za bitnosti, kot sta človek ali konj, s tem pa ožja od konteksta, ki ga je Aristotel že navajal in v katerem so bile postavljene ideje tudi za, denimo, velike stvari ali pravičnost.

V drugi premisi tega argumenta se trdi, da bo katerakoli skupina stvari, ki so si med sabo podobne, F takrat, ko si bodo podobne zaradi udeležbe na eni in isti stvari, ki je ideja in ki je popolnoma *F*. Toda kako vemo, da katerakoli stvar, denimo a, b ali c, ki so *F*, ni tista, zaradi katere bi vse bile F? Argument enega preko mnoštva nam tega ne omogoči, Evdem pa to zahtevo zapiše na tale način: "Toda če je temu tako in če je pripisano na splošno stvarem, potem bo moralo biti, v primeru, da to ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, nekaj drugega ob njih." (84.3-4) Lahko bi jo preoblikovali v tretjo premiso:

(3) Kar je pripisano na splošno stvarem, ne bo katera od teh stvari, ki se jim pripisuje, ampak nekaj drugega ob njih.

Če se x pripiše nečemu, potem je x drugačen od tega, čemur je pripisan. Iz tega sledi, da nič ne more biti pripisano samemu sebi, tako da nič ni *F* zaradi samega

[2] O predpostavki avtopredikacije in neidentitete, ki sta Vlastosov domislek in brez katerih ne moremo razumeti argumenta tretjega človeka, več v nadaljevanju.

sebe. Ta premisa, kot bomo videli, vsebuje predpostavko o neidentiteti. Če torej postuliramo niz stvari, ki so *F*, potem bomo dobili natanko eno idejo *F*, ki je ob [para] njih in neidentična z njimi. Evdemova, pa tudi Aristotelova različica razumeta vse čutnozaznavne ljudi v kolektivnem smislu kot *človeka*$_1$, prvo idejo pa kot drugega *človeka*$_2$. Druga ideja, ki je *človek*$_3$, nadaljuje to verigo na višjem nivoju s tem, da vključi prejšnji nivo. Vsak niz se torej dogaja na višjem nivoju, vključujoč nižji, kar pomeni običajno uporabo argumenta enega preko množtva. Predpostavka enega preko množtva je torej bistvena sestavina v razumevanju argumenta tretjega človeka.

Specifični označbi v Evdemovi različici, ki to razlikujeta od Aristotelove, pa sta naslednji: le v njej bomo našli zapisano, da je ideja *F* popolnoma [kurios] *F*. Ta zahteva ni prisotna v ostalih različicah argumenta tretjega človeka, četudi se ta prislov omenja že v argumentu iz relativov. Druga značilna označba je ta, da je vsaka ideja opisana kot “ena po številu” (84.7). Kot vemo, je za Aristotela to, kar je eno po število, skoraj vedno posameznost. V *Metafiziki* dopušča možnost, da so tudi splošnosti ene na določene načine,[3] vendar je osnovna Aristotelova poanta proti Platonu prav v tem, da razume splošnosti kot posameznosti, kar bi pomenilo, da jih razume kot ene.

Aristotelova različica (84.21-85.3)

Argument “tretjega človeka”, pripisan Aristotelu, uvaja stavek “Tretji človek se dokazuje na ta način” in se glasi:

> *Če je tisto, kar je resnično, pripisano množtvu stvari, tudi neka druga stvar ob stvareh, ki jim je pripisano, pa tudi ločeno od njih (kajti to je tisto, kar postavljajo tisti, ki želijo dokazati ideje, in kar, v skladu z njimi, dokazuje obstoj stvari, kot je človek sam, kajti človek je pripisan resnično posameznim ljudem, ki so mnogi, hkrati pa je drugo od posameznih ljudi), potem bo, če je temu tako, tudi tretji človek. Kajti če je človek, ki se pripisuje, nekaj drugega od stvari, ki se jim pripisuje, in biva po sebi, in če je človek pripisan tako posameznostim kot ideji, potem bo bival še tretji človek ob posameznosti in ideji. In na isti način bo tudi še četrti, ki bo pripisan temu in ideji, na podoben način pa še peti, in tako dalje v neskončnost.*

V *Alpha* knjigi *Metafizike* Aristotel opiše naslednji dokaz, tj. dokaz tretjega človeka, s temi besedami:

> *“Nadalje pa izmed bolj natančnih dokazov nekateri vzpostavljajo pralike odnosnosti, za katere ne trdimo, da so rod same po sebi, nekateri pa vodijo* v *sklep o tretjem človeku.” (Metaph.* 990b15 isl.)

Argument tretjega človeka je torej bolj natančen argument in sodi v skupino bolj

[3] *Prim.* še zlasti šesto poglavje o enem in enosti v *Delta* knjigi *Metafizike* (1015b16-1017a6).

natančnih argumentov.[4] Prav tako je verjetno najbolj razdelan in citiran argument, in sicer iz enega razloga: ponavadi se ga jemlje za tistega, ki prinaša najbolj uničujočo kritiko Platonove teorije idej, hkrati pa celo kot podlago, na kateri je Aristotel zgradil lastno teorijo predikacije in kategorij. Argument tretjega človeka naj bi torej bil krucialni Aristotelov ugovor Platonu in prepoznavni znak njegove metafizike, ko gre za ločevanje od platonizma.[5]

Izraz "tretji človek" nima enotnega izvora. V svojem *Parmenidu* Platon opisuje dva regresivna argumenta – oba se imenujeta na isti način, četudi ju sam Platon nikoli ne opremi s takšnim naslovom. Ime je preprosto dodal Aristotel – ta ga na različnih mestih, vendar le v *Metafiziki* in delu *Sophistici elenchi*, opiše na tak način.[6] Šele stvar naknadne interpretacije je, da je bil ta argument poistoveten z enim od dveh regresivnih argumentov v *Parmenidu.*

Aleksander Afrodizijski navaja še Evdemovo verzijo tega argumenta, za katero pravi, da je enaka kot Aristotelova. Če jih torej preštejemo, lahko najdemo kar štiri opise tega argumenta: dve Platonovi, eno Aristotelovo, eno Evdemovo. V čem se razlikujejo in ali so logično ekvivalentni?

Argument tretjega človeka naj bi zaradi regresa bil slab in argument proti idejam. Toda čemu naj bi bil regres za argument usoden? Platon sprejema predpostavko enkratnosti, po kateri je natanko ena ideja *F*, če ta že biva (lahko tudi ne). Predpostavka enkratnosti torej pravi:

> Za vsak *F* bo bivala natanko ena njegova ideja.

Argument tretjega človeka je, kot je videti, takoj odvisen natanko od te predpostavke. Kajti po njem bo za vsako lastnost neskončno mnogo idej F in ne le ena. Regresivnost tega argumenta je torej načeta prav zaradi ogroženosti predpostavke enkratnosti ideje.[7]

Naslednji razlog, zaradi katerega je regres sporen, je naslednji: Platon verjame, da je znanje idej mogoče in da tako znanje zahteva razlago. Drugače rečeno: verjame v to, da vedeti (imeti znanje) o *F* dosežemo takrat, ko vemo (imamo znanje) o ideji *F*. Za vsako idejo *F* bomo morali razložiti še to, zakaj je *F*. Toda če je razlaga neke ideje *F* povezana z neko nadaljnjo idejo F, ta pa z nadaljnjo in tako *ad infinitum*, potem se po Platonu zdi, da nikoli ne bomo mogli vedeti ničesar o tem *F*. Da bi lahko vedeli ali imeli znanje o *F*, bi morali v tem F-u najti neko samorazlagalno moč. In če je argument tretjega človeka veljaven, potem takšnega *F-a* preprosto ni. Ta argument torej postavlja pod vprašaj dve predpostavki: enkratnost idej in možnost vedenja oziroma znanja.

---

[4] Kateri so ostali "bolj natančni" argumenti, žal ni jasno, vsekakor pa sem sodi še argument iz relativov.

[5] Na mestu 1059b8 v *Metafiziki* bo v kontekstu razprave o matematičnih predmetih, ki so med idejami in čutnozaznavnimi stvarmi, ob tretjem človeku Aristotel navedel še tretjega konja [*tritos hippos*].

[6] *Prim.* mesta v *Metafiziki:* 990b17, 1079a13 in 1039a2 ter v *Sofističnih zavržbah:* 178b36.

[7] Allen v svoji knjigi *Plato's Parmenides* interpretira drugače: če bo bivala kakšna ideja, po njegovem ne bo neskončno mnogo idej *F*, ampak "apeira" razume na ta način, da bo, prvič, ideja imela neskončno mnogo delov, in šele drugič, da bo neskončno veliko idej velikega. V tem specifičnem branju torej argument iz velikosti ne poskuša dokazati, da je predpostavka enkratnosti napačna za vsako idejo, temveč da je ta enkratnost napačna le v primeru ideje velikega. *(prim.* Allen, 1983: 139)

Aristotelova formulacija argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* (84.21- 85.3) se naslanja na argument enega preko mnoštva. Aristotel bo trdil, da bo ravno zato, podobno kot navedeni argument, tudi tretji človek zapadel regresu. Kot smo videli, vsebuje argument enega preko mnoštva naslednji pomembni premisi:

(1) Mnoge stvari (*F*-ji) so to, kar so (torej *F*), zaradi tega, ker jim vsem skupaj pripišemo ravno ta *F*.

(2) *F*, ki je (a) eno preko mnogega (prek F-jev) in (b) od njih ločeno, je ideja.

Začetek argumenta tretjega človeka v *Peri ideon* postreže z izpeljavo iz natanko teh dveh premis – ko imamo mnoštvo stvari, ki so *F*, in ko je ta en F pripisan vsem med njimi (84.22-3), hkrati pa je ločen od tega mnoštva stvari, ki jim je pripisan (84.23-4), Aristotel ponovno sklepa na tole:

> Kar je pripisano mnoštvu stvari, je nekaj ob *[para]* stvareh, ki se jim pripisuje. (84.23-4)

Ta stavek, ki je formulacija stavka o neidentiteti in o katerem več v nadaljevanju, po Aristotelu napelje na to, da bo bival tudi tretji človek (84.27). Nadaljevanje pozicijo tretjega človeka določi še natančneje: *Kajti če je človek, ki se pripisuje, nekaj drugega od stvari, ki se jim pripisuje, in biva po sebi, in če je človek pripisan tako posameznostim kot ideji, potem bo bival še tretji človek ob posameznosti in ideji.* (85.1) Tretji človek bo torej ob *[para]* in bo ob posameznostih in ideji.[8]

Platonova in Aristotelova formulacija predpostavke o enem, ki je preko mnoštva, sta nekoliko različni. Medtem ko Platon pravi, da so F stvari F-ji zato, ker so udeležene na ideji *F* ali zaradi nje, bo Aristotel rekel, da so F-ji zato, ker se jim pripisuje F (recimo človek, *ho anthropos).* Verjetno je uporaba glagola *kategorein* na tem mestu mišljena predvsem v horizontu aristotelskega razumevanja idej kot splošnosti ali lastnosti – te se pač pripisujejo. Po Aristotelu namreč lahko pripišemo veliko stvarem le splošnost, ne pa tudi posameznost.[9]

Argument enega preko mnoštva in predpostavka o neidentiteti pa še nista zadostna za regres. Po prvem so namreč vsi in samo čutnozaznavni ljudje ljudje zaradi neke ene lastnosti, namreč lastnosti biti človek, tj. *ho anthropos (prim.* 84.25), ki se jim pripisuje. Platonisti bodo to lastnost razumeli kot idejo in ne "lastnost biti človek", zato jo lahko Aristotel na mestu 84.25 opiše kot nekaj, kar ti imenujejo *autoanthropos*, tj. človek sam. Imenujmo to idejo *človek*$_1$, saj je očitno ideja, ki je nivojsko postavljena višje od čutnozaznavnih ljudi. Po predpostavki o neidentiteti bo *človek*$_1$ nujno zunaj te skupine in ne bo njen član. Toda to še nujno ne dovoljuje, da bi na podlagi tega *človeka*$_1$ sklepali na še eno idejo človeka. Za kaj takega moramo maksimizirati samo skupino – tudi sam

[8] Tretji človek je torej druga ideja človeka, drugi človek je prva ideja človeka. Toda prvi človek je posameznost. V razliki do tega Owen v članku "Platonism in Aristotle" (str. 208-209) misli, da sta prvi in drugi človek, recimo Kalija in Sokrat, tako da je tretji človek šele prva ideja. V tem primeru ni jasno, kakšno veljavo bi ta argument še sploh imel in kakšne težave naj bi povzročil Platonu. *(prim.* Owen, 1986: 208)

[9] Vsaj tako trdi v spisu *De interpretatione*, 17a38 isl.

človek$_1$ mora biti človek. Da bi *človeka*$_1$ opisali kot človeka, pa nam nista dovolj predpostavki o neidentiteti in tudi ne argument enega preko množtva. Upoštevati moramo namreč še predpostavko o avtopredikaciji. S to predpostavko bomo ustvarili niz, ki bo vseboval člane čutnozaznavnih ljudi in *človeka}.*

V besedilu na mestih 84.29 do 85.1 Aleksander skupaj z Aristotelom trdi, da biva še en človek ali lastnost biti človek *(ho anthropos* v obeh primerih), zaradi katere so vsi člani tega niza ljudje. Če je prva lastnost biti človek ali človek ideja človeka, bo tudi druga ideja človeka – imenujemo jo *človek*$_2$. Tako bo torej bival še tretji človek (84.27), tj. *človek*$_2$, ki bo bival ob čutnozaznavnih ljudeh in *človeku*$_1$. In od tod pa še katerikoli naslednji: argument se torej konča v regresu *ad infinitum.*

Aristotel pa predpostavke o avtopredikaciji ne navede takoj, temveč pravi, da bo bival tretji človek še pred izpeljavo regresa, za katerega pa je avtopredikacija očitno nujna. Na mestu 84.29 in vse do 85.1 pravi, da je človek pripisan tako posameznosti kot ideji – lastnost biti človek je torej pripisana tako čutnozaznavnemu človeku kot ideji človeka.

Platonov argument "tretjega človeka" (Parmenid 132a-b2)

Večina interpretacij začenja in jemlje za ilustracijo tretjega človeka naslednji odlomek iz dialoga *Parmenid* (dodane številke se nanašajo na posamezne trditve):

> *Mislim, da boš* v *naslednjem zatrjeval, da biva vsaka ideja kot ena* (1). *Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo* (2), *iz česar sklepaš, da je to veliko eno* (3). *Toda če zdaj z dušo opazuješ veliko samo in ostale velike stvari* (4), *ali se ne bo pokazalo spet neko eno /novo/ veliko, in ali ni to |veliko/ nujno za vse skupaj, da se kažejo kot velike* (5)? *Torej se bo pojavila še neka druga ideja velikosti zraven velikosti same in stvari, ki so na njej udeležene* (6), *in spet še naslednja nad vsemi temi, zaradi katere so vse te velike, vsaka od idej zato ne bo več bila eno, temveč neskončno množtvo* (7). *(Prm.* 132a-b)

Prvi stavek odlomka (1) zagotovo zatrjuje enkratnost ideje – za vsak predikat ali lastnost bo bivala natanko ena ideja. V nadaljevanju bo Platon iz začetne predpostavke o enkratnosti idej pripeljal pod vprašaj to enkratnost – v resnici jo bo karseda spodbijal. Tako v (7) zatrjuje, da ne bo le ene ideje *F*, temveč bo ta neskončno množtvo. Ostale trditve od (2) do (6) so podane na dvojen način – po eni strani se zdi, da navajajo razloge za Platonovo prepričanje v predpostavko enkratnosti ideje na podlagi primera ilustracije z velikim kot *F*, hkrati pa neizogibno peljejo v dvom in spodbijanje le-te. Ta argument seveda nikjer ne omenja človeka – vprašanje je torej, če sta argument o velikem in argument o človeku kot regresivna argumenta sploh enakovredna (naša teza je, da sta).

Ker se je sedanja diskusija najbolj inspirirala ob Vlastosovem članku *The Third*

Man Argument in the Parmenides in ker je s tem zakoličila interpretativno območje, si velja ogledati njene poglavitne poudarke. Po njegovem je edina eksplicitna premisa, ki poudarja enkratnost idej in hkrati ustvarja regres tista, zapisana kot (2), ko Platon pravi tole: *"Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo."* Ta je formulirana na takšen način:

(T_1) Če so določene stvari *a, b, c* vse po vrsti *F*, potem bo morala bivati ena ideja/oblika *F-nost*, zaradi katere razumemo *a, b, c* vse po vrsti kot *F*.

Iz trditve T_1 po Vlastosu Platon spelje na sklep (5), ki ga sam generalizira na takšen način:

(T_2) Če so *a, b, c in F-nost* vsi po vrsti *F*, bo morala bivati še neka ideja, *F-nost*$_1$, zaradi katere razumemo *a, b, c* in *F-nost* kot *F-je. (izpeljava* v Vlastos, 1965: 231-263 in 236-237)

Iz T_1 še ne sledi T_2, ugotavlja Vlastos. Argument bo torej bodisi neveljaven ali pa mu bomo morali dodati kakšno tiho premiso, ki jo Platon nehote vključuje. Da bi bil T_2 upravičen sklep, moramo po njegovem dodati še dve predpostavki, in sicer predpostavko o avtopredikaciji in neidentiteti. Vlastos ju opiše na tak način:

(Avtopredikacija)

> *Vsaka ideja je lahko predicirana sama sebi. Velikost je sama velika.* F-nost *je sama* F.

(Neidentiteta)

> *Če ima* x *neko določeno lastnost, ta* x *ne more biti identičen* z *idejo, s katero razumemo to lastnost. Če je nek* x *F, potem* x *ne more biti identičen s F-nostjo.*

Iz predpostavke o avtopredikaciji torej sledi, da bo moralo veliko samo, tj. veliko kot ideja, biti veliko. Iz predpostavke o neidentiteti sledi, da bo morala neka stvar, denimo kamen, ki je *F*, tj. velik, biti neidentična s *F-nostjo*, tj. velikostjo. T_1 torej po sebi še ne vsebuje regresa, vendar ga vključuje takrat, ko imamo v mislih predpostavki o avtopredikaciji in neidentiteti. Kajti predpostavimo, da so *a, b, c* vsi po vrsti *F*. Glede na T_1 bo bivala ena ideja, recimo ji *F-nost*$_1$, zaradi katere so *a, b, c* vsi po vrsti *F*. Po predpostavki o avtopredikaciji bo torej *F-nost*$_1$ sama *F*. V skladu s T_2 pa bo bivala še neka ena ideja, zaradi katere so *a, b, c* in *F-nost*$_1$ vsi *F*. Imenujmo jo *F-nost*$_2$. Po predpostavki o neidentiteti torej tudi *F-nost*$_2$ ne bo identična s *F-nost*$_1$. Torej bosta bivali dve ideji za nek "*F*": *F-nost*$_1$ in *F-nost*$_2$.

Po isti predpostavki o avtopredikaciji bo tudi *F-nost*$_2$ sama *F*. Niz stvari, ki so *F*, lahko zdaj torej razširimo na *a, b, c, F-nost*$_1$ in *F-nost*$_2$. Glede na T_1 bo torej ta niz moral biti *F* zaradi neke ene ideje – imenujmo jo *F-nost*$_3$. Po predpostavki o neidentiteti pa *F-nost*$_3$ ni in ne more biti identična z *F-nostjo*$_1$ ali *F-nostjo*$_2$. Tako zdaj nenadoma bivajo tri ideje, ki ustrezajo "*F*" – *F-nost*$_1$, *F-nost*$_2$, *F-nost*$_3$.

Očitno lahko isto sklepanje nadaljujemo *ad infinitum.*

Četudi Vlastos pravilno izpelje regres iz podanih premis, to naredi z določeno rezervo. Po njegovem sta namreč, vzeto skupaj, predpostavka o avtopredikaciji in neidentiteti nekonsistentni. Neidentitetna namreč pravi tole: če je *x F*, potem *x* ni identičen s *F-nostjo.* Toda avtopredikativna pravi, da je *F-nost F*. Iz tega bi sledilo, da *F-nost* ni *F-nost* oziroma da ni identična sama s sabo. Toda nobena stvar kakopak ni neidentična sama s sabo. Ker sta torej predpostavki o avtopredikaciji in neidentiteti nezdružljivi in nekonsistentni, bi iz tega trivialno sledilo, da njuna hkratna uporaba pripelje do regresa. Toda iz kontradiktornih predpostavk seveda lahko izpeljemo karkoli.

Ali to pomeni, da je Platon formuliral argument z nekonsistentnimi premisami? Navzlic uporu, ki ga uspe prebuditi ta ideja pri nekaterih, je to seveda mogoče. Vlastos sicer pravi, da je verjetneje to, da Platon zavestno ali hote ni ponudil takšnega argumenta. (Vlastos, 1965: 237) Ker ga je torej ponudil nehote ali nevedoma, govori o argumentu tretjega človeka kot "a record of honest perplexity". Če bi se zavedal, da gre za nekonsistentno rabo premis, bi Platon tega argumenta ne ponudil. Po Vlastosu je stvar še hujša: ker se celotna Platonova teorija idej naslanja na predpostavki o avtopredikaciji in neidentiteti, ni usodna le za argument tretjega človeka, temveč pokaže tudi notranjo nekonsistenco teorije.

Če sta obe predpostavki po Vlastosu nujni in bomo morali uporabiti T_1 in T_2, če želimo inferenco, pa obstajajo avtorji, ki poskušajo pokazati, da sklep o neskončno mnogih idejah *F* sam po sebi ni kontradiktoren in da nekonsistentni premisi nista nujni.

Večina komentatorjev se strinja, da je Platonov argument tretjega človeka razumljiv šele z vpeljavo obeh predpostavk. V trditvi (4) iz besedila se pravi, da moramo z dušo opazovati veliko samo in ostale velike stvari. Veliko samo je tu gotovo implicitno razumljeno kot veliko, saj se omenjajo ostale stvari. Če je veliko samo veliko, potem lahko ta del stavka razumemo kot predpostavljajoč avtopredikativno tezo. V trditvah (5) in (6) pa se predpostavlja, da veliko samo, tj. ideja velikosti, zaradi katere je niz velikih stvari velik, samo ni član tega niza – spet smo torej vsaj intuitivno pred tem, da v tem prepoznamo neidentitetno predpostavko.

Nekoliko drugačno branje obeh Vlastosovih predpostavk ponuja Finova. Po njenem ju lahko razumemo in interpretiramo na tale način:

Predpostavka o avtopredikaciji:

Vsaka *ideja* F *je sama* F.

Predpostavka o neidentiteti:

Nič ni F *zaradi samega sebe. (prim.* Fine, 1993: 206)

Po Vlastosovi razlagi bi morala predpostavka o avtopredikaciji povedati, kako in

zaradi česa je neka ideja *F* sama *F*. Toda podamo jo lahko brez tega, pravi Finova, če zatrdimo zgolj to, da ta ideja *F* preprosto je *F*. Takšno razumevanje na nek način izničuje sam izraz "avtopredikacija", ki bi moral vsebovati zahtevo po tem, da je vsaka ideja pripisana sama sebi. V novi predpostavki pa se to ne trdi, toda zaradi razširjenosti imena tega ohranja.

Predpostavka o neidentiteti preprosto pravi, da nič ni *F* zaradi samega sebe. Če bi se regresu Platon želel izogniti, bi verjetno moral zavreči natanko to predpostavko. Ker neidentiteta izključuje možnost, da bi nekaj bilo *F* zaradi njega samega in ker nam *F* potem sploh ni dosegljiv, bo seveda kakršnokoli znanje ali vedenje nemogoče. Če bi Platon moral zavreči predpostavko o neidentiteti, pa še ne pomeni trditi, da ji ni zavezan. Alternativni branji obeh predpostavk, ki sta formulirani zgoraj, se zdita konsistentni in v skladu z besedilom *Parmenida*. Toda po G. Fine še nista zadostni za regres. Z njima se torej utegnemo izogniti regresu, s tem pa neveljavnosti argumenta. (Fine, 1993: 207)

Poglejmo si pobliže, na kakšen način. V predpostavki o avtopredikaciji lahko "je" razumemo na več načinov. Vlastos ga razume na najbolj splošen in razširjen način – kot "je" pripadnosti nekemu razredu. Vsaka ideja *F* je sama član razreda *F* stvari. V predpostavki o neidentiteti pa lahko razlikujemo šibko in močno neidentiteto. Trditi v skladu s šibko neidentiteto pomeni reči, da so čutnozaznavne stvari takšne, da niso *F* zaradi njih samih, saj so namreč *F* s tem, ko se ustrezno nanašajo na idejo *F*. Trditi v skladu z močno neidentiteto pa pomeni, da prav nič ni *F* zaradi samega sebe, celo ideja *F* ne. Močna neidentitetna predpostavka seveda implicira šibko, ne pa tudi obratno. Predpostavka neidentitete v primeru Platonovega tretjega človeka je očitno močna in je na tem mestu kot takšna tudi zahtevana.

Toda predpostavko o neidentiteti moramo razlikovati ne le od tiste šibke, ampak tudi od predpostavke razločitve. Razločitev [*chorismos*] zahteva, da bo katerakoli ideja *F* bivala ne glede na to, ali biva katerakoli *F* čutnozaznavna posameznost.[10] Razločitev torej implicira šibko, ne pa tudi močne neidentitete. Pa tudi stroga neidentiteta ne implicira razločitve. Močna neidentiteta in razločitev torej nista takšni, da bi zavezanost eni implicirala zavezanost drugi.

Če sta bili zdaj podani formulaciji predpostavk o neidentiteti in avtopredikaciji na tak način, da sta skupaj še zmerom konsistentni, pa pravimo še, da nista zadostni za regres. Če nista, potem je v argumentu naveden še nek drugi element. Edina eksplicitna premisa v besedilu je tista, ki smo jo označili z (2) in se glasi: *"Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo."* Mnoge stvari, ki jih imamo za velike, se nam takšne zdijo zaradi ene ideje, ki je enaka. Kot vemo, bo Platon razložil mnoge stvari kot takšne, da so udeležene na tej ideji. Na kakšen način to mesto interpretira Vlastos? Po njegovem lahko stavek formuliramo takole:

[10] Predpostavka razločitve ali separacije je utemeljena med drugim tudi v *Parmenidu* in znana pod imenom "argument dveh svetov": ideje so (raz)ločene od na njih udeleženih stvari. (*prim. Prm.* 1331-134e)

> *Če obstaja niz velikih stvari, potem obstaja natanko ena ideja velikega, člani tega niza pa so veliki zaradi nje.*

Toda če so člani nekega niza veliki zaradi ene in le ene ideje velikega, bo po predpostavki o avtopredikaciji ta velika. Po Finovi je torej navedeni argument takšen, da vsebuje medsebojno konsistentne predpostavke argumenta tretjega človeka, razumljenega na podlagi argumenta enega preko mnoštva in predpostavk o avtopredikaciji in neidentiteti. Če Platon vse te premise prizna, potem se ne more izogniti regresu. (Fine, 1993: 211)

Regres iz podobnosti (Parmenid 132d-133a)

V izogib nadaljevanju argumenta, ki nakaže njegovo neveljavnost in možnost regresa, bo Sokrat pohitel z novo hipotezo o razumevanju idej. Takole pravi:

> *"Vsaka od teh idej je lahko le misel* [noema], *ki se na ta način ne bi mogla pojaviti nikjer drugje kot v dušah."* (*Prm.* 132b3-5)

Čeprav ni povsem jasno, kako bi lahko to razumevanje idej ustavilo regres v podanem argumentu in ponudilo rešitev, pa je povsem jasno, da bo tudi ta rešitev zavržena. Ideje so namreč realne, od duše in uma neodvisne entitete, ki so predmeti misli, nikakor pa niso misli same.

Sokrat nadalje pravi, da ideje bivajo v naravi kot vzori, druge stvari pa so jim podobne in so njihovi posnetki. Udeleženost drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so te po njih posnete. (*Prm.* 132d1-4)

Nekoliko pred tem je v *Parmenidu* Platon podal dve alternativni možnosti tega, kako razložiti odnos udeležbe – ideja je v stvareh udeležena bodisi v celoti bodisi delno. Toda obe rešitvi sta bili gladko zavrnjeni. (*Prm.* 131a4-e7) Četudi se je zdelo, da sta to obe alternativi razlage, zdaj nenadoma uvede še tretjo. Lahko bi jo opisali na tale način:

> Če je *x* udeležen na *y*, potem je *y* paradigmatska ideja, glede na katero je *x* neka podobnost ali posnetek.

Ta formulacija razlage udeležbe je pomembna zato, ker bo iz nje izpeljan regres. Imenujemo ga lahko regres (iz) podobnosti. Besedilo, ki ga uvaja, se glasi:

> *"Te ideje bivajo* [estanai] *v naravi kot vzori* [paradeigmata], *druge stvari pa so jim podobne in so njihovi posnetki* [ta alla toutois eoikenai kai einai homoiomata]. *Udeleženost* [methexis] *drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so te po njih posnete."*
>
> *"Če torej," je rekel, "nekaj posnema* [eoiken] *idejo, ali bi lahko ta ideja ne bila podobna stvari, ki jo posnema, v takšni meri, kot ji je bila stvar narejena za podobno? Ali je mogoče, da bi podobno ne bilo podobno podobnemu?"*
>
> *"Ni mogoče."*

> *"In ali ni zelo nujno, da je podobno udeleženo na eni in isti ideji kot <njemu> podobno?"*
>
> *"Nujno."*
>
> *"Toda ali niso podobne stvari podobne s tem, ker so udeležene na tej ideji sami?"*
>
> *"Popolnoma tako."*
>
> *"Torej je nemogoče, da bi nekaj bilo podobno ideji, pa tudi, da bi bila ideja podobna stvari. Sicer se bo vselej zraven ideje pojavljala še neka druga ideja, ki naj bo podobna drugi, toda različna, in to pojavljanje idej se ne bo nikoli ustavilo, če naj bo ideja podobna tisti, na kateri je udeležena." (Prm.* 132d-e)

V navedenem odlomku se zdijo očitne naslednje premise:

(1) Če je *a F*, potem je *a F* s tem, da je udeležen na neki ideji *F*, denimo ideji$_1$ *F*, ki je vzorec za *a* in ki ji je *a* podoben.

(2) Vzorci in njihove podobnosti (posnetki) so si med sabo podobni.

(3) Torej bo, če je *a* udeležen na ideji$_1$ *F*, *a* podoben tej ideji.

(4) Če sta dve stvari med sabo podobni, sta podobni zaradi tega, ker sta udeleženi na neki eni ideji.

(5) Torej bo, če sta si *a* in ideja$_1$ *F* med sabo podobna, še neka ena ideja, na kateri sta oba udeležena in zaradi katere sta si podobna.

(6) Torej bo še neka ideja *F*, ideja$_2$ *F*, na kateri sta udeležena tako *a* kot ideja$_1$, zaradi katere sta si podobna.

Argument je očitno veljaven zaradi premise (5). Poglejmo si primer: če razumemo z *a* neko čutnozaznavno veliko stvar, bo v skladu z (1) *a* udeležen na ideji velikega. Ta ideja, denimo ideja$_1$ velikega, je vzorec ali paradigma za *a*, ki ji je podoben. Ker so si po (2) vzorci in njihove podobnosti med sabo podobni, bosta *a* in ideja$_1$ velikega med sabo podobna. Domnevamo, da zaradi zahteve v premisi (3), ki pravi, da je *a* kot udeležen na ideji *F* podoben tej ideji – tako *a* kot ideja$_1$ *F* sta si podobna kot velika. Toda če sta si *a* in ideja$_1$ velikega med sabo podobna zato, ker sta oba velika, potem se regres iz podobnosti naslanja na predpostavko o avtopredikaciji, podobno kot Platonov argument tretjega človeka – vsaka ideja *F* je sama *F*. Ker sta si *a* in ideja$_1$ velikega podobna zaradi tega, ker sta velika, bosta po premisi (4) takšna zaradi tega, ker sta udeležena na enaki eni ideji. Premisa (4) tako na nek način vpeljuje predpostavko enega preko množtva, ki je bila razvita kot poseben argument.

V premisi (5) se pravilno izpeljuje to, da sta *a* in ideja$_1$ velika s tem, ko sta udeležena na neki eni ideji, recimo ideji$_2$ velikega. Tako je v premisi (6) zatrjeno, da je ideja$_1$ velikega drugačna, tj. neidentična z idejo$_2$ velikega. Iz tega sledi, da tudi regres iz podobnosti vključuje predpostavko o neidentiteti. Vključuje pa tudi,

kot rečeno, neke vrste argument enega preko mnoštva in predpostavko o avtopredikaciji.

Avtopredikacija in "tretji človek"

Med platonističnimi trditvami, ki so najbolj vznemirjale različne komentatorje od Aristotela do danes, verjetno posebno mesto zavzema tako imenovana že nekajkrat navedena avtopredikacija, ključna za rekonstrukcijo argumenta tretjega človeka. Neka ideja *F* bo morala sama biti *F:* kot pravi Platon, bo lepota lepa, pravičnost je pravična, velikost je velika, pobožnost pobožna in podobno. Po eni strani so takšne izjave razumljene kot neke vrste izraz nepremišljene kategorialne napake ali vsaj dvoumnosti. Takšna interpretacija bo trdila, da lepota, denimo, ni take vrste stvar, ki bi bila lepa na enak način, kot to pravimo za ljudi, slike, skulpture ali kaj tretjega.

Po drugi strani pa je kar nekaj razlogov za to, da v avtopredikaciji ne uvidimo le prazne tavtologije, saj se zdi, da je bistveno povezana s Platonovim naukom in še zlasti z vsebino ideje: vsaka ideja je nekakšen vzorec ali popolni primerek za posameznosti, ki jih "pokriva". Kot popoln primerek tako lepota ne bo le lepa, temveč celo najlepša stvar med vsemi primerki lepega. Situacija se tako včasih analizira na podlagi predpostavke o dveh pomenih glagola "biti" oziroma kopule "je". Eden od pomenov je predikativni (kot v stavku "Sokrat je razumen"), drugi je identitetni (kot v stavku "Sokrat je Ksantipin mož"). Sicer ni povsem jasno, če se je Platon resnično zavedal te razlike, toda določena skupina ljudi zagovarja stališče, da Platon striktno razume vsebino avtopredikativnih stavkov in da jih razume kot trditve identitete.

To prevladujoče stališče pa ni najbolje utemeljeno. Poskusimo analizirati primer avtopredikacije, ki pokaže na drugačno branje, tj. na branje, po katerem nam razumevanje teh stavkov kot stavkov identitete ne zadošča. V *Parmenidu* na mestu 132a-b Platon podaja že citirani argument tretjega človeka, ki se ga vedno znova dotikajo tudi današnje interpretacije. Parmenid se na tem mestu obrača k mlademu Sokratu, da bi ga prepričal v enotnost ideje, ki je enaka v vseh stvareh:

> *"Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo, iz česar sklepaš, da je to veliko* [to mega] *eno."*
>
> *"Res je, kar praviš," je odvrnil.*
>
> *"Toda če zdaj z dušo opazuješ veliko samo* [auto to mega] *in ostale velike stvari, ali se ne bo pokazalo spet neko eno /novo/ veliko, in ali ni to /veliko/ nujno za vse skupaj, da se kažejo kot velike?"*
>
> *"Tako izgleda."*
>
> *"Torej se bo pojavila še neka druga ideja velikosti* [allo eidos megethous] *zraven velikosti same in stvari, ki so na njej udeležene, in spet še naslednja nad vsemi temi, zaradi katere so vse te velike, vsaka od idej zato ne bo več*

bila eno, temveč neskončno mnoštvo."

Prva stvar, ki jo opazimo, ni ta, da določena predpostavka kar takoj vodi v neskončni regres in kar se največkrat citira v ilustracijo vicioznosti argumenta (kajti s samim neskončnim regresom *per se* ni nič narobe), ampak preprosto to, da so Sokratove trditve v nasprotju z naslednjim načelom:

(1) Vsaka izmed idej je ena.

Parmenid ves čas tega odlomka napada točno to načelo. Zato v nadaljevanju Sokrat poskuša uiti zanki tako, da ponudi možnost razumevanja vsake ideje kot misli, ki eksistira zgolj v duši *(Prm.* 132b5). S tem bi vsaka ideja bila ena in ne bi utrpela navedenih posledic – verjetno zato, ker misel velikega, za razliko od velikega samega, ni nujna tudi sama velika. Tudi v odlomku, ki je bil naveden pred tem, je Parmenid na vsak način poskuša zanikati to možnost, medtem ko jo Sokrat na vse kriplje brani. Vprašanje, ki se ga Parmenid in Sokrat ves čas lotevata, je torej, če je vsaka ideja dejansko ena:

"Kaj meniš: ali celotna ideja [olon to eidos], *ki je ena, biva v mnogih stvareh, ali je kako drugače?"*

"Kaj bi ji preprečevalo, Parmenid," je odvrnil Sokrat, "da bi bila v njih [eneinai]?"

"Če ostaja ena in ista, bo celotna istočasno prisotna [enestai] *v mnogih stvareh, ki so med sabo ločene, in bo ločena tudi od same sebe."*

"Ne," je odvrnil, "razen če s tem ni kot z dnevom [hemera], *ki ostaja eden istočasno na mnogih mestih in zaradi tega ni sam nič bolj ločen od samega sebe; tako vsaka posamezna ideja kot prisotna* v *mnogem ostaja ena in ista* [hekaston ton eidon en pasin hama tauton eie]."

"Lepo si povedal, Sokrat," je rekel, "kako je eno in isto lahko prisotno obenem tudi v mnogem; to je podobno, kot če bi z jadrom pokril veliko ljudi in potem rekel, da je eno <in> celo na mnogem. Ali nisi hotel reči nekaj takega?"

"Mogoče," je odvrnil.

"Bi celotno jadro segalo preko vsakega <človeka>, ali bi njegov del <segal> preko enega, drugi pa preko drugega?"

"Del preko enega."

"Torej imajo," je rekel, "ideje same dele, na njih udeležene stvari pa imajo delež na <enem> delu ideje; v vsaki od njih <stvari> ne bo celota, temveč le del <ideje>."

"Tako je videti."

"Torej želiš reči, Sokrat, da je enotna ideja [to hen eidos] *za nas v resnici deljiva* [hemin ... merizesthai], *toda še vedno ostaja ena?"*

"Nikakor," je odvrnil. (*Prm.* 132d-133a)

Parmenid torej misli, da Sokrat zagovarja (1) in poskuša pokazati, da je ta trditev nevzdržna.[11] Njegov argument se torej osredotoči na poseben primer, na idejo velikega, tj. velikosti, hkrati pa na izpeljavo zanikanja naslednje trditve:

(2) Veliko je eno.

Toda kaj trditvi, kot sta (1) in (2), ali trditve oblike *"A* je en" pomenijo Platonu? Seveda pomenijo preprosto to, da je vsaka ideja ena ideja. Toda to bi bilo le trivialno branje. Poskusimo zagovarjati tezo, da Platon dejansko s trditvijo (2), tj. "Veliko je eno", ne misli le tega, da je ideja velikega ena, ali le tega, da je vsaka ideja ena. Njegovo zahtevo bi lahko preoblikovali na tale način:

(3) Ne more se dogoditi, da bi bivali dve različni ideji F in F_1 na ta način, da bi bilo nekaj veliko zaradi F in nekaj zaradi F_1.[12]

S tem, ko Parmenid v odlomku zavrne možnost (2), zavrne tudi (1), ki je osnovno načelo, ki se ga spodbija. Platonistični pristop nam tako razkrije, da ne bo ena katerakoli ideja, zaradi katere so velike stvari velike, ampak natanko ena takšna ideja.

Zgoraj navedeni začetni argument lahko parafraziramo na naslednji način. Parafraza seveda lahko nehote pomeni, da preferiramo določeno branje:

> "Vedno, ko so mnoge stvari velike, bo bivala nekaj ideja velikega, ki je enaka v vseh med njimi in zaradi katere so vse velike. Tako je to veliko, tj. ideja velikega, eno. Toda ta ideja je sama velika. Torej bo bivala še neka ideja, ki je enaka v tej ideji in ostalih velikih stvareh in zaradi katere so vse velike. Zato bo torej bivala več kot ena ideja, zaradi katere so velike stvari velike, veliko pa tudi ne bo več eno."

Parafraza vsebuje naslednje premise:

(1) Vsaka izmed idej je ena.

(2) Veliko je eno.

(3) Toda veliko je samo veliko.

(4) Če je veliko veliko, potem mora bivati še ena ideja, zaradi katere je veliko.

(5) Veliko torej ni eno.

---

[11] Ključni stavek o tem, da je vsaka ideja ena, razume Vlastos drugače. To je pomembna in odločilna razlaga, kajti v interpretaciji Vlastosa je grški stavek preveden na takšen način: *There is one form in each case*. (Obstaja ena ideja v vsakem primeru.) V kontekstu odlomka je še nekaj navedb iste fraze, ki ne govorijo v prid takšni interpretaciji. Ta bi pomenila, da obstaja "v vsakem primeru" razlika med idejami in lastnostmi na drugi strani, vsaka ideja pa stoji za neko lastnost, četudi ideja preprosto so lastnosti in je v tem sama srž platonizma. Sam bom poskušal razumeti kontekst v skladu z utečenim branjem in ne Vlastosovo rešitvijo, ki se naslanja na Cornfordovo. Morebiti se lahko pokaže, da včasih ta druga rešitev pomeni toliko kot prva – v tem primeru je to še toliko boljše za izbiro prve možnosti. Primerjaj G. Vlastos (1973: 344) in F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939.

[12] Primerjaj o tem še podrobnejšo Wedbergovo razlago v *Plato's philosophy of mathematics*, Stockholm 1955, str. 30.

Je ta argument veljaven? Ali Platon na tem mestu kritizira samega sebe in dopušča vrzel, ki skorajda nakazuje, da se odpoveduje svoji teoriji idej? (Ross, 1951: 87) In v čem je ta vrzel? Očitno v zaključku, ki pravi, da bo bivala še ena ideja, zaradi katere so vse velike stvari velike.

Da bi razumeli nastanek nove ideje, zaradi tega moramo ob velikem dopustiti še neko novo drugo veliko, tj. ob ideji velikega še neko novo ideja velikega, je potrebno razložiti možnost avtopredikacije, ki takšen problem sploh omogoča. Ideja velikega bo šele kot velika zahtevala novo idejo velikega. Iz tega sledi, da predstavlja problem avtopredikacije in njegova razlaga ključ do razumevanja nastalega regresa, če ga dopustimo.

Po Chernissu lahko izjave tipa "Veliko je veliko" razumemo le kot izjave identitete in ne le atribucije (ali predikacije). Platon po njegovem razlikuje med dvema pomenoma "je x", in sicer kot:

- "ima značaj *x*"
- "je identičen z *x*" (Cherniss, 1957: 258-259)

To preprosto pomeni, da sta v izjavi "Pravičnost je pravična" in "Lepota je lepa" "pravičnost" in "pravičen", pa tudi "lepota" in "lepa" identična. V splošnem skratka Cherniss verjame, da "ideja *x* je x" pomeni toliko kot "ideja *x* in *x* sta identična in zato ideja *x* nima značaja *x"*. Četudi Cherniss tega izrecno ne pravi, bi verjetno takšno stališče pomenilo, da argument tretjega človeka, ki je naveden v zgornjem odlomku, ni zadosten za našo domnevo o tem, da bi lahko "je velik" pripisali velikemu oz. ideji velikega z enakim pomenom, kot ga lahko pripišemo kateri posamezni veliki stvari.

Tudi Vlastos se pridružuje Chernissovi distinkciji dveh pomenov "je", tj. na tako imenovani atributivni in identitetni pomen. Prav tako se zdi, da Platonu priznava vednost o razliki med obema. Toda hkrati je veliki novum Vlastosa v tem, da stavkom z obliko *"A* je B", kjer je *A* ime za idejo in kjer je *B* pridevnik, pripiše dvoumnost, ob tem zatrjujoč še, da se te dvoumnosti Platon ni zavedal. Vlastosova interpretacija stavka *"A* je *B"* je v kratkem naslednja:

- splošni pojem, ki označuje mesto osebka, ima na mestu prilastka povedek ali predikat (tj. navadna predikacija);
- karkoli je primerek splošnega pojma bo *eo ipso* imelo prilastek, označen s predikatom (tj. Pavlova predikacija). (Vlastos, 1973: 307)

Primer, ki ga daje za ilustracijo obeh tipov predikacij, je naslednji: "Pravičnost je pobožna." V tem stavku tipa *"A* je *B"* bo torej v skladu z navadno predikacijo splošni pojem, tj. pravičnost, imel prilastek pobožnosti. V skladu s Pavlovo predikacijo pa bo vse, kar je pravičnost, *eo ipso* tudi samo pobožno.

Vlastos razume Platona kot nekoga, ki ponuja razlago s pomočjo Pavlove predikacije (Pavlova predikacija nosi ime po diktumu svetega Pavla, ki je rekel "usmiljenje je potrpežljivost", tj. usmiljeni so tudi potrpežljivi). V skladu s tem

pristopom je torej Platon preprosto hotel reči, da je vse pravično prav tako tudi pobožno. Toda ko pravi, da je pravičnost pravična, Platon prav tako misli le na to, da je vse, kar je pravično, samo po sebi pravično. To lahko zveni neinformativno, vendar pa ima določene posledice v, denimo, platonski ideji o enotnosti vrline, predlagani v dialogu *Protagora*.[13]

V kontekstu argumenta tretjega človeka bi torej lahko rekli, da je tudi stavek "Veliko je veliko" razumljen kot Pavlova predikacija. To je seveda možno, toda v tem primeru bo argument nezdrav, saj veliko ne bo pripisano na enak način sebi in ostalim velikim stvarem. Če ga razumemo v smislu navadne predikacije, pa stavek "Veliko je veliko" postane preprosto napačen ali celo nesmiseln.

Iz povedanega torej lahko izpeljemo, da komentatorji večkrat na podlagi dveh pomenov "je" izpeljejo predpostavki, ki se zdita dvomljivi:

(1) v starogrščini, pa tudi v sodobnih jezikih, sta vsaj dva različna pomena "je" [esti], namreč "je" identitete in "je" predikacije;

(2) če naj bodo stavki tipa "Lepota je lepa" smiselni, mora kopula "je", ki v njih nastopa, imeti drugačen pomen kot v stavku tipa "Cindy Crawford je lepa".

Platon seveda nikjer ne govori ne o prvi in ne drugi predpostavki. Iz tega izvira tudi večkraten dvom o tem, ali je takšne distinkcije sploh poznal. Po drugi strani pa tudi razlikovanje med identiteto in predikacijo v kopuli "je" ni šele Vlastosova ali Chernissova iznajdba. Klasičen primer ponazoritve, ki ga utegne najti bralec, je namreč primer izjav "Scott je avtor Waverlyja" in "Scott je človek". Prva zagotovo pove to, da je Scott identičen z avtorjem Waverlyja (ne pa preprosto to, da je "avtor Waverlyja" tu le prilastek, saj je verjetno avtor Waverlyja človeško bitje in ne prilastek), druga pa pove, da ima Scott eno od lastnosti človeškosti, s katero pa prav očitno ni identičen. Vendar, kot rečeno, za vsako od Platonovih uporab težko povemo, da jih njihov avtor uporablja z vednostjo o razliki med "je" predikacije, identitete in Pavlove predikacije.

Toda poglejmo si še dodatno zagato, v katero se zapletemo ob čisto platonskih stavkih avtopredikacije. Vzemimo stavek "Lepota je lepa". Ko tehtamo ta primerek predikacije, lahko zlahka najdemo ljudi, ki bodo trdili, da je takšna izjava nesmiselna. Če je lepota neka abstraktna entiteta, večna in nespremenljiva, eksistirajoča v ločenem svetu, kot jo opiše Platon, bodo posamezne lepe stvari zavezane drugemu svetu, svetu videnja in zvokov, lepe pa prav zaradi tega, ker jih kot takšne zaznavamo, tj. vidimo, slišimo ipd. Iz tega bi lahko kdo sklepal, da stvari, ki so si docela različne in ki pripadajo v tako različne kategorije stvari, ne morejo imeti skupnih lastnosti. Za abstraktno Lepo, tj. idejo lepega, torej ne bo mogoče reči ne, da je dobro, lepo ali karkoli, s čimer opisujemo stvari tega sveta.

[13] V *Protagori* namreč Platon postavi vprašanje po tem, ali je vrlina ena in enotna, kar pomeni, da so pravičnost, razumnost, pobožnost in tako dalje njeni deli, ali pa so vse to le različna imena za isto stvar (*Prt.* 329c-d). Zaključek je ta, da iz izjav "pravičnost je pobožna" ali "pobožnost je pravična" izhaja to, da je pravičnost bodisi enaka kot pobožnost bodisi to, da ji je karseda podobna (331b), medtem ko je iz tega, da je vsako razumno dejanje modro in vsako modro dejanje razumno, izpeljano to, da sta razumnost in modrost eno (333b).

Še bolje rečeno: zanj ne bomo mogli trditi tega na enak način kot za posamezne konkretne predmete.

Ta težava bo vpisana že v sam jezik, s katerim se izraža. Povratni zaimek zato Platon formulira na različne načine. Namesto da bi uporabil abstraktni samostalnik na mestu osebka, se bo oprijel pridevnika s členom, kar bo ustvarilo dobeseden duplikat tega, kar pomeni stavek “veliko je veliko” v slovenščini. Kaj torej pomeni “lepo” v grščini. Gramatiki nam povedo, da je izraz *to kalon* v grščini dvoumen. Med drugim se lahko nanaša na neko abstraktno entiteto, tj. lepoto, lahko se na nek tipično lep predmet, lahko na nek predmet, o katerem ravnokar govorimo. Možnosti so torej te:

(a) “Lepota je lepa.”

(b) “Karkoli je lepo, je *eo ipso* lepo.”

(c) “Lep predmet (o katerem govorimo) je lep.”

Iz Platonovih dialogov neizpodbitno izhaja, da noben sogovorec nikoli ne okleva ob izjavi *to kalon kalon esti* (lepo je lepo) ali katerikoli drugi, ki opisuje avtopredikacijo. Razlog temu je verjetno v tem, da bi za Grka bil takšen stavek tako rekoč logična resnica in trivialno prepoznan kot veljaven. V navedenem odlomku iz *Parmenida* zagotovo brez razločka uporabi obe varianti: tako obliko pridevnika s členom kot abstraktni pojem. Ker ni razlik med možnostmi (a), (b) in (c), tudi ponujena rešitev ni podkrepljena s kakšno distinkcijo med njimi. Argument tretjega človeka torej ne bo odvisen le od tega, kako razumemo “je velik” in za katerega pravimo, da je dvoumen. Če bi bil le od tega, bi ta dvoumnost predstavljala veliko nevarnost za Platonov nauk o tem, da so posameznosti podobnosti njim ustrezajočih idej, tj., da so njihovi posnetki. Besedilo, ki na najbolj jasen način ilustrira to zadrego, se nahaja v *Simpoziju*, kjer Sokrat opisuje hierarhijo lepih stvari – imamo lepa telesa, toda lepše od njih so lepe duše, lepota zakonov in različnih oblik znanja pa je na lestvici uvrščena še višje. Najlepša med lepimi stvarmi, je še rečeno, je lepota sama. (*prim. Smp.* 210a-211b) Nato Sokrat poskuša razložiti, čemu in zakaj je lepota lepša od česarkoli drugega. V nasprotju z drugimi lepimi stvarmi je namreč večna, nenastajajoča in neminevajoča, prav tako pa ni lepa le v odnosu do nečesa in grda v odnosu do nečesa drugega. Če povedek “je lep” ne bi bil uporabljen v enem pomenu skozi ves opis odlomka, bi zvenel nadvse nenavadno, zato je nujna domneva, da je njegov pomen fiksiran. Kajti reči, da je lepota lepša od lepih duš, toda v drugačnem smislu povedka “je lep”, bi bilo reči nekaj takega kot to, da je svetloba potuje hitreje od zvoka, toda v nekem drugačnem smislu pridevnika “hiter”. Platon se torej ne bi mogel pridružiti vsem tistim, ki bi radi argument tretjega človeka rešili na ta način, da bi našli dvoumnost v izrazu “je” ali “je velik”. Njegove različne izjave napeljujejo na to, da takšne dvoumnosti ne rabimo vpeljati, pravzaprav jo moramo celo zavračati. Platon se torej ne more prav dobro obraniti zadrege argumenta tretjega človeka s tem, da bi rekel, kako je “je” v “je velik” uporabljen dvoumno.

Sklep

V obeh različicah Aleksandrovih argumentov tretjega človeka pa tudi v zapisanih v *Parmenidu* lahko skupaj z Vlastosom ugotovimo, da vsebujejo predpostavke "enega preko mnoštva" pa tudi avtopredikacije (ki pa ne pove nujno, kako je lahko neka ideja *F* sama *F)* ter neidentitete. Iz teh predpostavk ali premis lahko izpeljemo naslednje sklepanje: če bo bivala ena ideja *F*, bo bivalo neskončno veliko idej *F*. Logično so torej vsi argumenti enaki in vsi končujejo v neskončnem regresu.

Določene razlike seveda obstajajo. Platon tako v *Parmenidu* trdi, da je regres neprijeten zato, ker postavlja pod vprašaj načelo enkratnosti idej. V regresu in podobnosti jemlje za težavno trditev tisto, po kateri so vsi čutnozaznavni F-ji in ideja *F* med sabo podobni zato, ker so F – take oblike ne bomo našli pri ostalih različicah, ki smo jih navedli. V Evdemovi različici bo specifična označba ta, da so ideje ene po številu. Toda to so le razlike v zastavitvi vsakega od naštetih regresov in ne v njihovi logični strukturi. Vsaka od navedenih različic pa po svoje zarisuje koncepcijo idej. Kako jih lahko razumemo? Kot vzore oziroma paradigme (kot v regresu iz podobnosti), kot posameznost, splošnosti ali oboje hkrati? Vsaka rešitev po svoje niansira tudi odnos med idejami in čutnozaznavnimi stvarmi. So le ideje popolnoma *F* ali pa so takšne tudi čutnozaznavne stvari (kot nakazuje Evdemova različica)? Vsi odgovori, kakršnikoli že so, ne koristijo temu, da bi Platon ubežal regresivnosti idej, s čimer se zdi, da na argument o tretjem človeku nima dobrega odgovora.

"THIRD MAN" ARGUMENT IN *PERI IDEON*

This article examines two versions of the "third man" argument from Alexander of Aphrodisias' text which is traditionally ascribed to Aristotle under the title "Peri ideon", the second one being taken from Eudemus and also cited by Alexander. The "third man" argument presented in Plato's "Parmenides" is valid against any articulated version of the theory of forms and was usually being explained by one-over-many principle. Contrary to this I argue that the non-identity principle and the self-predication are basic to our reconstruction of this argument.

*Keywords:*Plato, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Peri ideon, forms, third man argument, self-predication, non-identity.

Literatura

Allen, R. E. (1983). *Plato’s Parmenides, Translation and Analysis.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Allen, R. E. (ur.) (1965). *Studies in Plato’s Metaphysics.* London: Routledge and Kegan Paul.

Aristotel (1999). *Metafizika* (prevedel Valentin Kalan). Ljubljana: Založba ZRC.

Borstner, B. (1995). *Problemi realizma.* Maribor: Katedra.

Burnet, J. (ur.) (1989). *Platonis opera (in five volumes).* Oxford: Oxford Classical Texts.

Cherniss, H. (1957). “The relation of the Timaeus to Plato’s later dialogues”. *American Journal of Philology,* 78, str. 37-75.

Cooper, J. M., Hutchinson, D. S. (ur.) (1997). *Plato: Complete Works.* Indianapolis in Cambridge: Hackett Publishing Company.

Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides.* London: Routledge and Kegan Paul.

Fine, G. (1993). *On ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms.* Oxford: Clarendon Paperbacks.

Harlfinger, D. (1975). “Edizione critica del testo del ‘De Ideis’ di Aristotele”. V Leszl W. (ur.), *Il “De ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle idee,* Florence: Olschki, str. 15-39.

Hayduck, M. (1891). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria.* Berlin: CAG.

Owen, G. E. L. (1986). *Logic, Science and Dialectic* (uredila M. Nussbaum). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Platon (1960). *Simposion in Gorgias* (prevedel Anton Sovre). Ljubljana: Slovenska Matica.

Platon (1966). *Protagora* (prevedel Marjan Tavčar). Maribor: Založba obzorja.

Platon (1996). *Parmenid* (prevedel Boris Vezjak). *Razpol,* 9; *Problemi* 7-8; *Analecta,* str. 7-54.

Ross, D. (1951). *Plato’s Theory of Ideas.* Oxford: Oxford University Press.

Vlastos, G. (1965), “The ’Third Man’ Argument in the Parmenides”. V Allen, R. E. (ur.), *Studies in Plato’s Metaphysics,* London: Routledge and Kegan Paul, str. 231-263.

Vlastos, G. (1973). *Platonic studies.* Princeton: Princeton University Press.

Wedberg, A. (1955). *Plato’s philosophy of mathematics.* Stockholm: Almqvist &

Viksell.

Janez Bregant
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

PROBLEM DUHA IN TELESA IN ARGUMENT IZ SUPERVENIENCE

Problem duha in telesa je še vedno osrednji problem, s katerim se ukvarja filozofija duha. Od njenih začetkov pa vse do danes so filozofi ponudili različne bolj ali manj verjetne rešitve, izmed katerih so si nekatere, ko gre za vprašanje o razmerju med duhom in telesom, počasi izborile prvenstvo. Žal pa v okviru omenjenega problema ob predpostavki, da ima vsak fizični dogodek[1] svoj fizični vzrok, še vedno ostaja neodgovorjeno vprašanje, kako je možno, da ima isti fizični dogodek tudi psihični vzrok, kar se imenuje *problem vzročne izključitve.* V prvem delu članka so predstavljene tri vrste teorij duha, ki – zaradi različnih rešitev problema duha in telesa – tudi na omenjeno vprašanje odgovarjajo različno, v drugem delu pa sta predstavljena sam problem vzročne izključitve in Kimov argument zoper njegovo rešitev, ko ta predpostavlja supervenienco.

Ključne besede: redukcionizem, anomalni monizem, funkcionalizem, supervenienca, problem vzročne izključitve.

Uvod

Filozofijo duha, ki se v antični Grčiji morda ni tako imenovala, že od Platona naprej muči vprašanje, kakšno je razmerje med duhom in telesom, in danes, dobri dve tisočletji pozneje, še vedno ni nič drugače. Med teorijami, ki ponujajo na to vprašanje, imenovano tudi problem duha in telesa, različne fizikalistične odgovore, katerim je skupna le ideja, da so psihična stanja v *nekem smislu* fizična stanja, bolj kot kdajkoli prej divja oster boj, ki se je v drugi polovici dvajsetega stoletja razplamtel s Feiglovo in Smartovo sliko o razmerju med duhom in telesom. Ta predpostavlja, da so psihični pojavi identični s fizičnimi, s čimer je mentalnemu odvzeta njegova posebnost, ki jo po naših intuicijah ima. Žal je njen vzpon trajal le kratek čas, saj so jo številni filozofi želeli hitro nadomestiti s

[1] O fizičnem dogodku govorimo takrat, ko se *pojavilje realizirana* neka fizična lastnost – na primer, fizični dogodek je vzburjenost živčnih vlaken –, o mentalnem pa takrat, ko se *pojavilje realizirana* neka mentalna – na primer, mentalni dogodek je občutek bolečine.

takšno, ki bi na eni strani ohranjala fizikalizem, na drugi pa mentalnemu v fizičnem svetu zagotavljala poseben status. Prvi je to skušal storiti Davidson, drugi pa so bili funkcionalisti. V prvem delu članka si bomo podrobneje ogledali vsako izmed omenjenih teorij.

Za vse teorije duha, ne samo fizikalistične, pa so problemi, na katerih se lomijo kopja in ki jih mora dana teorija uspešno rešiti, če želi dati zadovoljiv odgovor na vprašanje o razmerju med duhom in telesom, problemi, ki izhajajo iz vzročnosti. Posebno tesno je s fizikalizmom povezan problem vzročne izključitve, ki postavlja pod vprašaj vzročno učinkovitost mentalnih lastnosti in tako za iskanje takšnega odgovora na vprašanje o razmerju med duhom in telesom, ki ohranja fizikalizem, mentalnemu pa zagotavlja njegovo posebnost, predstavlja resno težavo. Nekateri funkcionalisti so upali, da se bo dalo omenjeni problem rešiti s pomočjo supervenience, vendar so se po Kimovem mnenju ušteli, saj po njegovem argumentu kljub predpostavki o supervenienci mentalna vzročnost – kako mentalni dogodki povzročajo druge mentalne in fizične dogodke – še vedno ni pojasnjena. V drugem delu članka si bomo ogledali supervenienco duha nad telesom, ki je postala sestavni del najbolj obetavnih funkcionalističnih teorij, problem vzročne izključitve in omenjeni Kimov argument, imenovan argument iz supervenience, ki naj bi za vedno pokopal želje funkcionalizma po neodvisni psihologiji.

I. Problem duha in telesa

Redukcionizem

Problem duha in telesa, kot ga poznamo danes, ima svoje korenine v člankih H. Feigla in J. J. C. Smarta,[2] ki sta v poznih petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih poskusila pojasniti razmerje med psihičnim in fizičnim na nov, revolucionaren način. Za ponazoritev njune strategije vzemimo kot primer kolo. Očitno je, da ima kolo eno določeno osnovno obliko in zgradbo. Razumeti, kaj je kolo, pomeni razumeti njegovo fizično strukturo in način, kako je vključeno v fizični sistem. Tako bi bil naraven odgovor na vprašanje, kaj je kolo, tisti, ki bi ponudil dobro teorijo o njegovi fizični strukturi (za primer *glej* Guttenplan, 1995: 98). Zakaj pa ne bi bil primeru s kolesom analogen primer s psihičnim pojavom? Tudi psihični pojav ima eno določeno obliko in zgradbo. Razumeti, kaj je psihični pojav, bi pomenilo razumeti njegovo fizično strukturo in način, kako je vključen v fizični sistem; na primer, razumeti žejo bi pomenilo razumeti njeno fizično strukturo in način, kako je vključena v možganski (živčni) sistem. Tako bi bil odgovor na vprašanje, kaj je psihični pojav, tisti, ki bi ponudil dobro teorijo o njegovi fizični strukturi.

Kje pa najdemo motivacijo za takšen odgovor? V fiziki. Znanstveniki so pred teoretičnimi in eksperimentalnimi raziskavami v 19. stoletju trdili, da se

[2] Zametki njunega odgovora so sicer vidni že v člankih G. Ryla in U. T. Placa, vendar pa sta bila H. Feigel in J. J. C. Smart tista, ki sta postavila problem duha in telesa na osrednjo mesto v metafiziki analitične filozofije.

termodinamika in mehanika ukvarjata z dvema različnima področjema v fiziki. Termodinamika naj bi se ukvarjala s toploto, mislilo se je, da je toplota substanca, ki prehaja s toplih na hladna telesa, mehanika pa naj bi se ukvarjala z učinkovanjem enih mirujočih ali gibajočih se teles na druga mirujoča ali gibajoča se telesa. Tako se termodinamike naj ne bi dalo skrčiti (reducirati) na mehaniko. Toda fizikalne raziskave v 19. stoletju so odkrile, da je vsak del (trd, tekoč ali plinast) sestavljen iz manjših delov (atomov ali molekul), ki se gibljejo skladno s principi mehanike. Prehajanje toplote s toplih na hladna telesa je bilo mogoče pojasniti z gibanjem atomov in molekul. Tako je bilo mogoče toploto identificirati z gibanjem in termodinamiko z mehaniko ali toploto reducirati na gibanje in termodinamiko na mehaniko. Toda reducirati v kakšnem smislu?

Nagel v svoji knjigi *The Structure of Science* definira redukcijo kot "pojasnitev ene teorije (ali sistema eksperimentalnih zakonov), ki velja na enem področju raziskovanja, z drugo teorijo, ki velja na istem ali na drugem področju raziskovanja".[3] (Nagel, 1982: 338) Prva teorija, s katero pojasnjujemo drugo, se imenuje primarna teorija (ali širša), druga teorija, ki jo pojasnjujemo s prvo, pa sekundarna teorija (ali ožja). Nagel postavi dva formalna pogoja za redukcijo:

(1) Kadar sekundarna teorija T_2 vsebuje določene izraze, ki jih primarna teorija T_1 ne vsebuje, govorimo o heterogeni redukciji, in da bi prišlo do heterogene redukcije T_2 na T_1, moramo izraze iz teorije T_2 prevesti v jezik teorije T_1. To Nagel imenuje pogoj povezljivosti.

(2) Ko so izrazi, ki jih vsebuje samo sekundarna teorija, zamenjani z izrazi iz primarne teorije, s katerimi so povezani (ko je izpolnjen povezovalni pogoj), lahko sekundarno teorijo logično izpeljemo iz primarne teorije. To Nagel imenuje pogoj izpeljivosti. (Nagel, 1982: 346-347)

Takšna redukcija je bila uporabljena pri redukciji termodinamike na mehaniko, imenuje pa se *nomološka redukcija.*[4]

In zakaj ne bi bil primeru s termodinamiko in mehaniko analogen primer s psihologijo in nevrofiziologijo? Znanstveniki so tudi pred teoretičnimi in eksperimentalnimi raziskavami v nevroloških znanostih trdili, da se psihologija in nevrofiziologija ukvarjata z dvema različnima področjema. Psihologija naj bi se ukvarjala s psihičnimi stanji, nevrofiziologija pa z nevrofiziološkimi stanji. Tako se psihologije naj ne bi dalo reducirati na nevrofiziologijo (fiziko). Toda nevrološke raziskave so odkrile, da ko se pojavi psihično stanje, se pojavi tudi ustrezno fizično stanje in kako sta psihično in ustrezno fizično stanje povezana. Bolečino bi lahko pojasnili z ustreznim možganskim stanjem. Tako bi lahko psihična stanja identificirali s fizičnimi in psihologijo s fiziko ali psihična stanja reducirali na fizična in psihologijo na fiziko. V tem primeru bi našo vednost o

[3] Pri pojasnitvi neke teorije, ki velja v biologiji, z neko teorijo, ki velja v kemiji, bi bili področji raziskovanja obeh teorij različni, pri pojasnitvi neke teorije, ki velja v fiziki, z neko drugo teorijo, ki prav tako velja v fiziki, pa bi bili področji raziskovanja obeh teorij isti.

[4] Preprost primer takšne nomološke redukcije je, na primer, redukcija biološkega zakona *voda je nujna za življenje* na kemijski zakon H_2O *je nujna za LCD* (če predpostavimo, da je LCD definicija življenja v pojmih aminokislin).

bolečini, ki smo jo uspeli identificirati z določenim živčnim stanjem, poglobili, saj do sedaj nismo vedeli, kaj bolečina v resnici je; vedeli smo le, da je stanje, ki nastane zaradi tipičnih vzrokov (poškodb in bolezni) in ki ima tipične posledice (pačenje obraza, jemanje aspirina ipd.).

Naša naloga pa s tem še ni končana. Pojasniti moramo, kakšno vrsto identifikacije imamo v mislih. Trditev, da je posamezno psihično stanje (bolečina) identično s posameznim fizičnim stanjem (vzburjenostjo živčnih vlaken), moramo razumeti tako, kot da so vsi (različni) primerki iste vrste psihičnega stanja tudi primerki iste vrste fizičnega stanja; na primer, bolečina pri ljudeh, bolečina pri plazilcih in bolečina pri Marsovcih[5] so primerki možganskega stanja N_b (N_b naj bo možgansko stanje, ki realizira bolečino). Tako je določena vrsta psihičnega stanja (na primer bolečina) identična z isto vrsto fizičnega stanja (na primer N_b), in samo če to drži, lahko psihična stanja reduciramo na fizična.

Feiglova in Smartova rešitev problema duha in telesa je – zato ker povezuje vrste z vrstami – dobila ime *fizikalizem vrst*, pogosto pa se uporablja kar izraz *(psihofizični) redukcionizem.*[6] Ideja, da so psihični pojavi le možganski procesi, tako kot je toplota le gibanje atomov in molekul, geni DNA in svetloba elektromagnetno sevanje, je bila zaradi svoje preprostosti in upanja, da lahko znanost za to najde prepričljive dokaze, mikavna. Žal se ni obdržala dolgo, saj so številni filozofi, ki so jo sprva videli kot rešitev, že konec šestdesetih in v začetku sedemdesetih let predlagali nove, po njihovem mnenju ustreznejše teorije za pojasnitev razmerja med psihičnim in fizičnim. To pa ne zmanjšuje pomena in vpliva, ki ga je imela na razpravo o problemu duha in telesa, saj je večina filozofov, ki so iskali rešitve drugje, kljub vsemu ohranila svoj fizikalistični nazor in poskušala umestiti psihično v fizični svet tako, da ne bi izgubilo svoje posebnosti in drugačnosti.

Anomalni monizem

K zatonu fizikalizma vrst sta botrovala dva argumenta, prvi je bil argument o anomalnosti[7] psihičnega, katerega avtor je D. Davidson, drugi pa argument o večvrstni realizaciji, katerega avtor je H. Putnam.

Oglejmo si najprej Davidsonovega. Za pojasnitev njegovega argumenta predpostavimo, da želim piti, prepričan pa sem, da je pred menoj kozarec z vodo. Kaj bom storil? Stegnil bom roko, prijel kozarec in vodo popil. Očitno je, da sta želja po pitju in prepričanje, da je pred menoj kozarec z vodo (dogodek A) povzročili stegnitev roke in pitje vode (dogodek B). To imenujemo *singularna vzročna zveza.* Sklepamo lahko, da prepričanja in želje (psihični pojavi) povzročajo dejanja (na primer pitje vode), dejanja pa povzročajo spremembe v

[5] Zaradi večje enostavnosti primera predpostavimo, da je lahko bolečina realizirana le na te tri načine.
[6] Ime, ki se prav tako redno uporablja, je *identiteta vrst.*
[7] Anomalnost v smislu posebnosti ali neobičajnosti.

fizičnem svetu.[8] Tako se prva propozicija/premisa argumenta glasi:

(1) Vsi psihični pojavi so vzročno povezani s fizičnimi.

Dalje Davidson misli, da ne bi nihče nasprotoval temu, da vsak, ki želi piti in je prepričan, da je pred njim kozarec z vodo, kozarec prime in izpije vodo. Zato ima singularna vzročna zveza, v kateri je vzrok dogodek A (želja po pitju in prepričanje, da je pred menoj kozarec z vodo), učinek pa dogodek B (stegnitev roke in pitje vode), obliko vzročnega zakona - *dogodki vrste A* povzročajo *dogodke vrste B.* Tako se druga propozicija/premisa argumenta glasi:

(2) Če je en pojav vzrok, drugi pa učinek, potem obstaja zakon, ki to določa.

Osrednja propozicija argumenta je tretja, za pojasnitev katere si Davidson vzame veliko časa, saj je hkrati sporna in zanimiva. Temelji na načelu, da je pogoj za razumevanje in pojasnjevanje psihičnih dogodkov to, da na racionalen način pojasnimo, kako je psihični dogodek posledica posameznikovih subjektivnih želja in prepričanj. To imenujemo *načelo prizanesljivosti (glej* Sesardič, 1984: 99). To, da primem kozarec in izpijem vodo, psihologija razlaga s tem, da želim piti in sem prepričan, da je pred menoj kozarec z vodo. Ker pa se pri pojasnjevanju psihičnih dogodkov posameznika opiramo na racionalnost, psihologija ni znanost z dokončno določeno podobo, saj ne moremo nikoli vnaprej vedeti, ali so izpolnjeni zadostni pogoji za nastop nekega dogodka ali ne. Tako psihologija le racionalizira posameznikovo obnašanje, ne postavlja pa nobenih zakonov. Davidson pravi takole:

> "Značilnost fizičnega področja je, da je fizično spremembo mogoče pojasniti z zakoni, ki jo povezujejo z drugimi fizično opisanimi spremembami in pogoji. Značilnost mentalnega pa je, da mora biti pripisovanje mentalnih pojavov odgovorno ozadju posameznikovih razlogov, prepričanj in namer. Med tema področjema ne more biti tesnih povezav, če naj vsako ohrani zvestobo svojemu lastnemu viru upravičenja ..." (Davidson, 1995: 118, *glej* tudi Davidson, 1988: 25- 26)

Davidson zaključi, da vsebuje psihologija le statistične in grobe posplošitve, ki nikoli ne morejo biti dopolnjene in dodelane v taki meri, da bi dobile obliko zakona. Zato se tretja propozicija/sklep argumenta glasi:

(3) Zakoni, ki povezujejo psihične pojave s fizičnimi (krajše psihofizični zakoni), ne obstajajo.

Zapis njegovega argumenta v standardni obliki je potem takšen:

(1) Vsi psihični pojavi so vzročno povezani s fizičnimi.

(2) Če je en pojav vzrok, drugi pa učinek, potem obstaja zakon, ki to določa.

∴ Zakoni, ki povezujejo psihične pojave s fizičnimi, ne obstajajo. (za argument *glej*

[8] Pogosto se zgodi tudi obratno, da, na primer, dogodki v fizičnem svetu vplivajo na spremembo naših prepričanj ali želja – na primer, prepričan sem, da je Vezuv ugasli ognjenik, toda če se naenkrat prebudi, v to ne bom več prepričan.

Guttenplan, 1995: 231)

Stvar, ki jo Davidson mora narediti, je pokazati, da med omenjenimi tremi premisami ni nobenega protislovja, saj se zdi, da iz (1) vsi psihični pojavi so vzročno povezani s fizičnimi in (2) če je en pojav vzrok, drugi pa učinek, potem obstaja zakon, ki to določa, sledi *ne-(3):* zakoni, ki povezujejo psihične pojave s fizičnimi, obstajajo.

Njegova rešitev je naslednja. Ker je Davidson fizikalist, sicer sprejme trditev, da so vsi psihični dogodki fizični dogodki, toda v kakšnem smislu? Samo v smislu, da lahko za vsak dogodek s psihičnim opisom najdemo tudi njegov fizični opis, na primer to, da sem žejen, lahko opišemo tudi kot to, da sem v možganskem stanju gama. Sedaj lahko vzročno zvezo med žejo in pitjem opišemo ali v pojmih psihologije – žeja je povzročila pitje – ali pa v pojmih fizike (nevrofiziologije) – možgansko/živčno stanje gama je povzročilo pitje. Ker pa so po njegovem zakoni le jezikovne tvorbe, je lahko vzročna zveza med dvema dogodkoma, če ju opišemo na en način, recimo na način *x*, primerek zakona, če pa ju opišemo na drugi način, recimo na način *y*, pa ne. Iz singularne vzročne zveze *dogodek A je povzročil dogodek B* ne izhaja *dogodki vrste A povzročajo dogodke vrste B* (iz tega, da nekaj velja za primerek, ne moremo sklepati, da to velja tudi za vrsto),[9] ampak samo, da obstaja nek opis teh dveh dogodkov (ali psihični ali fizični), ki je takšen, da je vzročna zveza med njima primerek nekega zakona.[10] Tako je logično možno, da v posameznih vzročnih zvezah med psihičnimi in fizičnimi dogodki, ki so primerki nekih zakonov, nastopajo vedno le fizični opisi psihičnih pojavov, iz česar bi sledilo, da psihični zakoni ne obstajajo, obstajajo le fizični zakoni. Zato je možno, da zakoni, ki povezujejo psihične pojave s fizičnimi, ne obstajajo. Tako Davidson pokaže, da med tremi premisami njegovega argumenta ni nobenega protislovja.

Toda, v kakšnem smislu ta argument ponuja drugačno sliko psihičnega od tiste, ki so jo zagovarjali redukcionisti? Na eni strani pravi, da lahko prepričanja in želje vplivajo na posameznikovo obnašanje le, če pri tem sodelujejo, ali le, če so povezana z drugimi psihičnimi stanji. Na primer, če je nekdo prepričan, da bo, če bo objavil članek, v katerem bo sramotil politično oblast, končal v zaporu, samo to še ni dovolj za razlago, zakaj je članek vrgel v koš za smeti. Potrebujemo še dodatno predpostavko, tj., da se želi izogniti zaporu. Toda možno je, da niti to ni dovolj za pojasnitev njegovega obnašanja, saj lahko kljub temu, da želi ostati na svobodi in da se dobro zaveda, da bo končal v zaporu, če članek objavi, to na koncu le stori. Zakaj? Ker je mogoče želja biti v središču medijske pozornosti močnejša od želje ostati na svobodi (za primer *glej* Sesardič, 1984: 99). Iz tega primera se lepo vidi holistični (celostni) značaj, ki ga imajo psihološke razlage obnašanja. Pojasnjevanje obnašanja vedno vključuje oceno vseh psihičnih stanj,

[9] Iz tega sledi, da Davidsonova teorija ni primer *fizikalizma vrst*, ampak primer *fizikalizma primerkov*, ki je podrobneje opisan na koncu tega in na začetku naslednjega podrazdelka članka – *glej* tudi Bregant (1998: 43-62).

[10] Davidson pravi, da "ima Ducasse prav, ko trdi, da iz singularnih vzročnih zvez ne sledi, da obstaja *določen* zakon, Hume pa, ko trdi, da iz njih sledi to, da obstaja *nek* zakon". (Davidson, 1967: 702)

ki so relevantna za določeno situacijo, kar nam zagotavlja, da je posameznik ravnal racionalno. Posledica takšnega holizma psihičnega pa je dejstvo, da lahko v psihologiji nastopajo le posplošitve, ki ne morejo nikoli dobiti obliko zakona. To Davidson imenuje *anomalizem mentalnega* (običajno se identificira s tretjo premiso) in mentalno postavi na čisto drugo raven kot fizično.

Na drugi strani pa pravi, da vzročna zveza med psihičnim in fizičnim predpostavlja obstoj nekega zakona, iz česar sledi, da so psihični dogodki lahko opisani na takšen način, da uprimerjajo zakone. Opis, ki ga ima v mislih, je njihov fizični opis. Tako so vsi psihični pojavi glede na to, kako so opisani, identični s fizičnimi pojavi, čeprav zakoni, ki bi obe področji povezovali, ne obstajajo. To se imenuje *monizem mentalnega*, Davidson pa z njim ohrani fizikalistični nazor, po katerem ima fizično v naši ontologiji še vedno osrednje mesto. Njegova teorija je dobila naziv, zložen iz obeh imen – anomalizma mentalnega in monizma mentalnega, in sicer *anomalni monizem.*

Toda, kaj točno nam Davidsonov anomalni monizem pove o razmerju med duhom in telesom? Prva trditev, tj. anomalizem mentalnega – zakoni, ki bi povezovali mentalne in fizične lastnosti, ne obstajajo -, je nikalna trditev, ki nam ne pove, kakšno *je* razmerje med psihičnim in fizičnim, ampak kakšno *ni.*

Zato moramo odgovor na omenjeno vprašanje iskati v drugi trditvi, tj. monizmu mentalnega, ki pravi, da so vsi psihični dogodki fizični dogodki, vendar le v smislu, da za vsak psihični dogodek obstaja tudi njegov fizični opis. Iz tega sledi, da ne obstajajo dogodki, ki imajo le psihične lastnosti (opise), možno pa je, kar tudi predpostavljamo, da obstajajo dogodki, ki imajo le fizične lastnosti. Torej lahko pri pojasnjevanju zveze med psihičnimi in fizičnimi dogodki za opis psihičnega vedno uporabimo njegov fizični opis, kar pomeni, da v resnici pojasnjujemo zvezo med dvema fizičnima dogodkoma. Tako Davidson ne zahteva zveze med psihičnimi in fizičnimi stanji, posebej pa prepoveduje govorjenje o zvezi (kar smo videli pri anomalizmu mentalnega), ki ima obliko zakona. Ali je monizem mentalnega potem resnično trditev, ki nam da na vprašanje, kakšno je razmerje med duhom in telesom, pozitiven odgovor? Zdi se, da ne, saj pravi, da med psihično in fizično naravo ni nobene zveze. Zaključimo lahko, da nam anomalni monizem ne pove veliko o tem, kakšno je razmerje med psihičnim in fizičnim. *(glej* Kim, 1999: 5)

To se lepo vidi tudi iz naslednje Kimove analogije:

> “Vzemite stavek, ki je domnevno resničen, da ima vsako telo z barvo tudi obliko ali – če to izrazimo v pojmih Davidsonovega monizma – vsako telo z barvo je identično z nekim telesom z obliko. Očitno je, da nam ta stavek ne pove ničesar o razmerju med barvami in oblikami; v resnici vemo, da med njimi zanimivih zvez sploh ni. Podobno nam v primeru duha in telesa stavek, da je vsak dogodek z mentalno lastnostjo dogodek s fizično lastnostjo, o prisotnosti ali odsotnosti zvez med vrstami psihičnih in vrstami fizičnih stanj ne pove ničesar, in Davidson ga tako, da ne pove nič,

> tudi oblikuje. To pomeni, da Davidsonov anomalni monizem ne pove o razmerju med psihičnim in fizičnim nič več, kot pove stavek, da imajo vsa telesa z barvo tudi obliko, o razmerju med barvami in oblikami. Kar se tiče anomalnega monizma, torej sistematične zveze med psihičnimi in fizičnimi lastnostmi niso potrebne, tako kot niso potrebne niti med barvami in oblikami stvari okrog nas." (Kim, 1999: 5)

Kot smo videli, nam anomalni monizem žal ne da *pozitivnega* odgovora na vprašanje, kako so mentalne in fizične lastnosti povezane, in mogoče je bilo ravno to tisto, kar je vzpodbudilo Davidsona, da je po svojem argumentu za anomalni monizem

> "Čepravopisano stališče zanika obstoj psihofizičnih zakonov, je kljub temu konsistentno z idejo, da so mentalni pojavi od fizičnih v določenem smislu odvisni ali da nad njimi supervenirajo. Takšna supervenienca se lahko razume tako, da ne moreta obstajati dva dogodka, ki sta enaka v vseh fizičnih pogledih, vendar različna v nekem mentalnem, ali da se neka stvar ne more spremeniti v mentalnem pogledu, ne da bi se spremenila tudi v fizičnem. (Davidson, 1995: 112, *glej* tudi Davidson, 1988: 16)

Tako je Davidson tisti, za katerega se meni, da je bil prvi, ki je pripeljal idejo o supervenienci v sodobno razpravo o duhu in telesu.[11] Zakaj je ta citirani del njegovih razmišljanj o problemu duha in telesa za nas tako pomemben? Ker končno dobimo pozitiven odgovor na vprašanje, kakšno je razmerje med duhom in telesom, ki smo ga pri Davidsonu vse doslej pogrešali.

Čeprav sam ni naredil veliko za to, da bi idejo o supervenienci malo bolj pojasnil in dodelal, kaj šele branil, in čeprav se zdi, da jo je omenil le mimogrede, je ideja o supervenienci kot relaciji med duhom in telesom, ki podpira fizikalistično rešitev problema duha in telesa, hkrati pa preprečuje redukcijo psihičnih stanj na fizična,[12] celo zasenčila njegov anomalni monizem in začrtala nove smernice razvoja pri iskanju fizikalističnih rešitev problema duha in telesa.

Funkcionalizem

Prvi izmed tistih filozofov, ki so v njej našli obetavno fizikalistično metafiziko in ki so se s tem hoteli okoristiti, so bili funkcionalisti. Pa pojdimo po vrsti in si najprej oglejmo še drugi argument, ki je izdatno pripomogel k zatonu redukcionizma, tj. argument o večvrstni realizaciji H. Putnama. Vzemimo kot primer mehanski in elektronski računalnik. Računalnik, ki je narejen iz mehanskih komponent (zobnikov in koles), in računalnik, ki je narejen iz elektronskih komponent (žic in relejev), sta si funkcionalno podobna, če obstaja za vsako stanje v prvem računalniku ustrezno stanje v drugem računalniku. Ker

[11] Za supervenienco *glej* Bregant (1999: 51-67) in začetek naslednjega razdelka članka.

[12] Sam v nadaljevanju citata to opisuje takole: "... Takšna odvisnost ali supervenienca ne dovoljuje redukcije psihičnih zakonov ali definicij na fizične. Če bi to dovoljevala, bi lahko moralne lastnosti reducirali na opisne, resničnost v formalnem sistemu pa na sintaktične lastnosti, *vemo* pa, da tega na splošno ne moremo storiti in supervenienca je dober razlog za to." (Davidson, 1995: 112, *glej* tudi Davidson, 1988: 16)

stanju A sledi stanje B v primeru prvega in drugega, sta si mehanski in elektronski računalnik funkcionalno podobna. Čeprav je računalnik, ki je narejen iz zobnikov in koles, ko računa, v drugačnem fizičnem in kemičnem stanju kot računalnik, ki je narejen iz žic in relejev – fizične realizacije obeh stanj so različne -, je funkcionalni opis računanja enak (ko računata, opravljata mehanski in elektronski računalnik enake operacije). (Putnam, 1995: 123)

In zakaj ne bi bil primeru z mehanskim in elektronskim računalnikom analogen primeru z žejo pri ljudeh in žejo pri Marsovcih? Predpostavimo, da so ljudje in Marsovci narejeni iz različnih fizičnih in kemičnih komponent. Če stanju A sledi stanje B v primeru ljudi in Marsovcev, so si ljudje in Marsovci funkcionalno podobni. Predpostavimo, da pri ljudeh in Marsovcih žeji sledi pitje. Čeprav so ljudje in Marsovci, ko so žejni, zaradi njihove različne fizične in kemične zgradbe v drugačnem fizičnem stanju, tj., fizične realizacije obeh stanj so različne (na primer, ljudje so v $N_{lž}$ – naj bo to živčno stanje, ki realizira žejo pri ljudeh -, Marsovci pa v N_{lM} – naj bo to živčno stanje, ki realizira žejo pri Marsovcih), je funkcionalni opis žeje enak, tj., žeja povzroči pitje pri ljudeh in pri Marsovcih (ko so žejni, ljudje in Marsovci pijejo). Trditev, da lahko različni primerki iste vrste fizičnega stanja realizirajo isto vrsto psihičnega stanja, se imenuje *trditev o večvrstni realizaciji.*

Toda, zakaj je to argument proti redukcionizmu? Pogoj za uspešno redukcijo psihičnega na fizično je, kot smo že omenili, resničnost fizikalizma vrst, ki pravi, da sta žeja pri ljudeh in žeja pri Marsovcih primerka (istega) možganskega stanja, ki tako pri ljudeh kot tudi pri Marsovcih realizira žejo, recimo živčnega stanja $N_ž$ (naj bo to živčno stanje, ki realizira žejo). Večvrstna realizacija pa preprečuje izpolnitev omenjenega pogoja, saj trdi, da sta žeja pri ljudeh in žeja pri Marsovcih primerka različnega možganskega stanja, $N_{lž}$ in N_{lM}, ki pa oba realizirata žejo, le da eno pri ljudeh, drugo pa pri Marsovcih.[13] Tako psihofizična redukcija, ker je fizikalizem vrst napačen, ni mogoča.[14]

Putnamova ideja o psihofizični realizaciji pa je postala temelj ene izmed najbolj razširjenih teorij v sodobni filozofiji duha. Za njeno ponazoritev vzemimo kot primer napravo za oblikovanje besedila. Očitno je, da ima oblikovalec besedila več nedoločenih različnih oblik in zgradb, saj je to lahko, na primer, mehanski pisalni stroj, računalnik s programom za oblikovanje besedila in elektronski pisalni stroj.[15] Razumeti, kaj je oblikovalec besedila, pomeni razumeti, kaj oblikovalec besedila dela ali povzroča. Tako bi bil naraven odgovor na vprašanje,

[13] Putnam pravi takole: "Trditev fizikalizma vrst, da so lahko določena psihična stanja identična samo z določenimi fizičnimi stanji, je napačna, ker je fizično mogoče narediti dva sistema z enakim programom, toda z različno fizično in kemično zgradbo." (Putnam, 1995: 124)

[14] Skladno z večvrstno realizacijo so psihični pojavi identični s fizičnimi, vendar ne v smislu fizikalizma vrst (ki pravi, da je žeja identična z $N_ž$), ampak v smislu, da je vsak primerek žeje identičen s primerkom živčnega stanja – na primer, žeja pri ljudeh z $N_{lž}$, žeja pri plazilcih z $N_{pž}$ in žeja pri Marsovcih z N_{lM}. Ta rešitev problema duha in telesa se, zato ker povezuje primerke s primerki, imenuje *fizikalizem primerkov.* Toda spomnimo se, da iščemo takšno rešitev omenjenega problema, ki bo na eni strani ohranjala fizično naravo mentalnega, na drugi pa zagotavljala njegovo posebnost in drugačnost. Zdi se, da fizikalizem primerkov to ni, saj ohranja prvo, vendar, ker govori o psihofizični identiteti primerkov, ne zagotavlja drugega.

[15] Zaradi večje enostavnosti primera predpostavimo, da so oblikovalci besedila le te tri stvari.

kaj je oblikovalec besedila, tisti, ki bi ponudil dobro teorijo o njegovem delu. (za primer *glej* Guttenplan, 1995: 98)

Zakaj pa ne bi bil napravi za oblikovanje besedila podoben psihični pojav? Zdi se očitno, da ima psihični pojav več različnih oblik, saj, na primer, govorimo o žeji pri ljudeh, žeji pri plazilcih in žeji pri Marsovcih. Razumeti, kaj je psihični pojav, bi pomenilo razumeti, kaj psihični pojav dela ali povzroča – na primer, razumeti žejo bi pomenilo razumeti, kaj žeja dela ali povzroča. Tako bi bil odgovor na vprašanje, kaj je psihični pojav, tisti, ki bi ponudil dobro teorijo o njegovem delu.

Predpostavimo, da žeja povzroča željo, da bi pil, in pitje. Kar žeja povzroča, imenujemo *funkcionalna vloga* žeje, sestavljena pa je iz čutilnih informacij, ki jih imenujemo "inputi", in iz drugih psihičnih stanj in vedenjskih vzrocev, ki jih imenujemo "outputi". Po naši predpostavki je input, na primer, materialni čutilni dražljaj *x*, output pa želja, da bi pil, in pitje. Tako za odgovor na vprašanje, kaj je žeja, ni bistveno, kakšne so njene strukturalne značilnosti, ampak kakšna je njena funkcionalna vloga kot vzročni posrednik med čutilnimi inputi in vedenjsko-psihičnimi outputi. Zato je žeja funkcionalna lastnost v istem smislu kot vodotopnost. Nekaj je vodotopno samo v primeru, ko ima takšno lastnost B, ki povzroči, da se v vodi raztopi, in nekdo je žejen samo v primeru, ko ima takšno fizično lastnost, ki povzroči željo, da bi pil, in pitje. (za primer *glej* Kim, 1999: 21) Takšen pristop k reševanju problema duha in telesa imenujemo funkcionalizem.

Funkcionalizem pa zato, da ohrani svoj fizikalistični nazor, posvoji Putnamovo idejo o psihofizični realizaciji, ki poenostavljeno pravi, da če so mentalne lastnosti realizirane, potem so realizirane fizično. To pomeni, da so edini možni realizatorji mentalnih lastnosti fizične. V pojmih funkcionalizma, ki mentalne lastnosti opisuje s pomočjo funkcionalnih vlog, bi se Putnamova ideja glasila: če so funkcionalne vloge realizirane, potem so realizirane fizično. Vzemimo klasičen primer z bolečino. Da bi čutil bolečino, moram biti v določenem notranjem stanju, ki je bilo povzročeno s tipično vzburjenostjo živčnih vlaken in ki povzroča tipične učinke, kot so stokanje, pačenje obraza, želja po aspirinu ipd. Ker iščemo takšno rešitev problema duha in telesa, ki bo ohranjala tako fizikalizem kot tudi posebnost mentalnega, se zdi funkcionalizem na dobri poti, da to postane, saj s sprejetjem psihofizične realizacije ohranja fizikalizem.

Toda to še ni dovolj, poskrbeti mora tudi za ohranitev posebnosti mentalnega. Pri tem pa se zateče k ideji o lastnostih prvega in drugega reda. Za ponazoritev splošne ideje o takšnih lastnostih vzemimo kot primer žad. Če je B niz mineralov, v katerega spadata tudi žadeit in nefrit, ki sta ali svetlozelena ali bela in kot kamna primerna za uporabo v različnih igrah in za rezanje (imenujmo to opis D), potem ima žad, ki je realiziran le takrat, kadar en mineral iz niza mineralov B zadosti opisu *D*, dva različna realizatorja, žadeit in nefrit, saj njun opis lastnosti ustreza opisu *D*. V takšnem primeru pravimo, da je žad lastnost *drugega* ali višjega reda, ker je realiziran, ko je realizirana njegova bazična lastnost ali lastnost *prvega* ali nižjega reda (žadeit in nefrit). Kim pravi, da lahko na splošno

idejo o lastnostih drugega reda razložimo na naslednji način:

> "Naj bo B niz lastnosti; to so naše lastnosti prvega reda (ali 'bazične'). ... Če naj mentalne lastnosti kot lastnosti drugega reda dobimo iz B-ja, moramo seveda predpostaviti, da je B sestavljen iz nementalnih lastnostih (vključno s psihokemičnimi, biološkimi in vedenjskimi). Dobimo naslednje: *F* je *lastnost drugega reda* nad nizom B lastnosti prvega reda (ali bazičnih), čče je *F* lastnost, ki ima neko lastnost *P* iz B-ja, ki je takšna, da *D(P)*, pri čemer je D opis pogojev, ki jih morajo izpolnjevati člani B-ja." (Kim, 1999: 20)

Podobno kot za žad pa naj bi veljalo tudi za bolečino. Če je B niz živčnih stanj, v katerega spadata tudi alfa in beta, ki povzročata stokanje, pačenje obraza in željo po aspirinu (imenujmo to opis *D)*, potem ima bolečina, ki je realizirana le takrat, kadar eno živčno stanje iz niza živčnih stanj B zadosti opisu *D*, dva različna (fizična) realizatorja, alfo in beto, saj njun opis lastnosti ustreza opisu *D*. Opis *D* je lahko formuliran v pojmih strukturalnih značilnosti ali pa v pojmih vzročno-nomoloških relacij. Tako so lahko lastnosti drugega reda definirane v pojmih strukturalnih značilnosti lastnosti prvega reda ali pa (kot žad in bolečina) v pojmih vzročno-nomoloških relacij med lastnostmi prvega reda. Zdi se, da funkcionalizem s postavljanjem psihičnih lastnosti na posebno raven, tj. z njihovim razumevanjem kot lastnosti drugega reda, poleg fizikalizma ohranja tudi posebno naravo mentalnega.

Ali to pomeni, da imamo zmagovalca? Če funkcionalistični odgovor na vprašanje o razmerju med psihičnim in fizičnim podrobno analiziramo, ugotovimo, da žal ne. Po funkcionalizmu so mentalne lastnosti opisane s pomočjo njihovih funkcionalnih vlog, tj. v pojmih vzročno-nomoloških relacij med fizičnimi lastnostmi prvega reda (biološkimi in vedenjsko-psihičnimi) – biti v mentalnem stanju pomeni biti v stanju s takšnimi in takšnimi lastnostmi kot njenimi tipičnimi vzroki in s takšnimi in takšnimi kot njenimi tipičnimi učinki.[16] Toda opisane na takšen način, so psihične lastnosti le *ekstrinzične* ali *relacijske* lastnosti:

> "To, ali dana lastnost realizira funkcionalno, je odvisno od vzročnonomoloških relacij do drugih lastnosti in ne od njenega *intrinzičnega/notranjega* značaja."[17] (Kim, 1999: 21)

Edino, kar potem funkcionalist pravi o razmerju med mentalnim in fizičnim, je, da so mentalne lastnosti "realizirane" s fizičnimi. Zdi se, da takšni rešitvi problema duha in telesa manjka metafizična vsebina, ki je za sprejemljiv odgovor na vprašanje o razmerju med mentalnim in fizičnim nujna. Pri tem ne pomaga niti, kar Kim trdi dalje, namreč, da "intrinzični značaj je pomemben", saj takoj doda, da "samo zaradi njegove sposobnosti, da neko lastnost vzročno poveže z

[16] Za primer *glej* zgoraj navedeno bolečino.

[17] To predpostavlja, da je lahko zgradba fizičnih stanj, ki nastopajo kot realizatorji enega psihičnega, popolnoma različna – na primer, Marsovec, ki je domnevno zgrajen iz silikona, aluminija in stekla, lahko ravno tako čuti bolečino (recimo, da je takrat v fizičnem stanju aluminij 5) kot, na primer, človek, katerega zgradba je čisto drugačna in ki je, ko čuti bolečino, v organskem stanju N_{Ib}. Ni-

drugimi lastnostmi". (Kim, 1999: 21) Tako nam notranji značaj neke lastnosti pove samo to, da ta lastnost lahko nastopa v vzročnih zvezah.

II. Problem mentalne vzročnosti

Supervenienca

Funkcionalisti so morali, da bi bila njihova rešitev problema duha in telesa sprejemljiva, realizacijo nadomestiti z neko drugo relacijo in tako omenjeno metafizično pomanjkljivost odpraviti. Nekateri izmed njih so upali, da se bo to dalo doseči s pomočjo relacije, katere oče je Davidson in o kateri smo govorili na začetku, tj. supervenience. Zdi se, da trditev o supervenienci duha nad telesom, da *mentalne lastnosti supervenirajo nad fizičnimi,* zapolni metafizično praznino, ki jo najdemo v funkcionalizmu, hkrati pa je skladna z njegovimi zahtevami po prvenstvu fizičnega in ohranitvi posebnosti mentalnega. Ali kot pravi Kim:

> "Funkcionalisti so upali, da bo pojasnila prvenstvo fizičnega in njegovih zakonov ter tako upravičila posvojitev fizikalizma; vse to pa brez predpostavljanja psihofizične redukcije, s čimer bo zagotovljena ohranitev neodvisnost mentalnega." (Kim, 1999: 7)

Podrobneje sem o supervenienci pisal v *Analizi* 2/99, pa tudi namen tega članka ni opisovanje te relacije, ampak ugotoviti, ali supervenienca, ki sama ni teorija o razmerju med duhom in telesom,[18] ob predpostavki fizikalizma mentalnemu res zagotovlja samostojen/neodvisen obstoj. Pri iskanju odgovora na to vprašanje pa bo dovolj poznavanje trditve supervenience duha nad telesom, ki, na primer, za bolečino pravi naslednje: če čutim bolečino, potem moram realizirati takšno fizično lastnost, da kdorkoli realizira to fizično lastnost, čuti bolečino. Tako ima vsaka psihična lastnost fizično bazo, ki ji zagotavlja njen obstoj (v primeru bolečine sta to bili fizični lastnosti alfa in beta). Še več, brez takšne fizične baze psihična lastnost ne more biti realizirana, kar pomeni, če sistem A realizira alfo ali beto, realizira tudi bolečino, če pa sistem A ne realizira niti alfe niti bete, ne realizira niti bolečine. Definicija supervenience duha nad telesom se potem glasi takole:

> "Mentalne lastnosti *supervenirajo* nad fizičnimi v smislu, da če sistem realizira katerokoli mentalno lastnost *M v t,* potem obstaja takšna bazična lastnost *P,* da jo ta sistem v *t* ima, in nujno karkoli ima v nekem trenutku *P,* ima v tem trenutku tudi *M.*"[19] (Kim, 1999: 39)

[18] Za to *glej* Kim (1999: 9-15) in Kim (1995: 581-583)

[19] Tej definiciji je enakovredna definicija, ki se včasih imenuje definicija možnih svetov: "Mentalne lastnosti supervenirajo nad fizičnimi, čče se dve stvari (v istem ali različnem možnem svetu), ki se ne razlikujeta v nobeni fizični lastnosti, ne razlikujeta niti v nobeni mentalni." (Kim, 1999: 10) Preden pa se spet vrnemo k nalogi, ki je pred supervenienco, tj. pojasnitev mentalne vzročnosti ob predpostavki fizikalizma, moramo najprej omeniti trditev, ki je, ko govorimo o vzročnosti, zelo pomembna in ki jo prav tako kot trditev, da so mentalne lastnosti v nekem smislu fizične lastnosti, ki smo jo omenili na začetku, sprejemajo vsi fizikalisti. Trditev pravi, da ima vsak fizični dogodek, na primer pitje vode ali jemanje aspirina, vedno tudi svoj fizični vzrok, tj. živčno stanje, ki povzroči, da stegnem roko in primem kozarec ali vzamem aspirin, imenuje pa se trditev o *vzročni zaprtosti fizičnega prostora.* Biti fizikalist in pristati na kršenje tega principa ni možno. Če smo sprejeli fizikalistično doktrino, potem moramo sprejeti tudi trditev o vzročni zaprtosti fizičnega prostora.

Problem vzročne izključitve

Če supervenienca je relacija, ki mentalnemu zagotavlja neodvisen obstoj, pa mora – ob predpostavki fizikalizma – poskrbeti za to, da je jasno, kako mentalni dogodki povzročajo druge mentalne in fizične dogodke. Toda, zakaj je to sploh pomembno? Kim navaja tri razloge, na katere se lahko pri želji po ohranitvi mentalne vzročnosti sklicujemo. Prvič, za to, da lahko pišemo filozofske članke, gradimo mesta in tanjšamo ozonsko plast, je nujno, da naša prepričanja in želje ter namere in odločitve nekako vplivajo na to, da začnemo premikati naša telesa ali vsaj nekatere izmed njihovih delov. Tako se zdi, da moramo, če želimo govoriti o prostovoljnem človeškem delovanju, sprejeti predpostavko, da lahko naša mentalna stanja povzročajo dogodke v fizičnem svetu.

Drugič, to, da lahko iz rdeče obarvanosti lakmusovega papirja sklepamo na to, da je tekočina, v katero smo ga namočili, kislina, predpostavlja neko zvezo med našim starim znanjem o lakmusovem papirju in kislinah ter novim. Tako je za to, da lahko iz prepričanj, ki jih o svetu že imamo, izpeljujemo nova, nujno, da med mojimi starimi in novimi prepričanji obstaja vzročna zveza. Tudi to, da se spomnim popolnega sončnega mrka, ki sem ga opazoval avgusta leta tisoč devetsto devetindevedeset, predpostavlja neko zvezo med mojo čutno zaznavo in ponovnim prepričanjem, da se je to res zgodilo. Tako je tudi za to, da se spomnimo nekega dogodka, ki se je zgodil v preteklosti, nujno, da med našimi izkušnjami, njihovo fizično shranitvijo v naših možganih in njihovim ponovnim pojavom v obliki prepričanja obstaja vzročna zveza. Ker pa sklepanje in spomin predstavljata že dobršen del našega znanja, se zdi, da se, če nočemo postati skoraj popolni nevedneži, vzročnosti ne smemo odreči.

Tretjič, ne moremo mimo tega, da je razlika v primeru, ko sem žejen, in v primeru, ko nisem, pomembna, saj ko sem žejen, pijem, tj., žeja povzroči pitje, ko nisem, pa ne. Zdi se, da moramo, če ima žeja kakršnokoli pojasnjevalno moč, sprejeti trditev, da je omenjena razlika ravno vzročna. Zato je znanost kot psihologija, ki v svoje pojasnitve obnašanja vključuje mentalne pojave, prisiljena sprejeti njihovo vzročno učinkovitost. (za razloge *glej* Kim, 1999: 31)

Sedaj pa si oglejmo, kateri izmed problemov vzročnosti je tisti, ki ga mora supervenienca rešiti, da bi uspešno opravila omenjeno nalogo. Vzemimo kot primer neko mentalno stanje, ki povzroči nek fizični dogodek. Za primer prvega vzemimo bolečino, za primer drugega pa jemanje aspirina. Predpostavimo, da je bolečina povzročila jemanje aspirina. Očitno je, da ima v tem primeru fizični dogodek mentalni vzrok. Vprašanje, ki se postavlja, je, ali ima jemanje aspirina tudi fizični vzrok. Nikalen odgovor na to vprašanje bi pomenil kršenje principa vzročne zaprtosti fizičnega prostora, česar pa si fizikalist, kot smo že omenili, ne more privoščiti.[20] Ostane mu le pritrdilen odgovor, s katerim pa se resne težave

[20] Kim pravi takole: "Priznati, da je mentalni dogodek *m* (ki se pojavi v *t*) vzrok za fizični dogodek *p* in zanikati, da ima *p* v *t* fizični vzrok, bi bilo očitno kršenje vzročne zaprtosti fizičnega prostora, vrnitev h kartezijanskemu interakcionističnemu dualizmu, katerega vzročna veriga je mešanica fizičnih in nefizičnih dogodkov." (Kim, 1999: 37)

šele začenjajo, saj ima fizični dogodek naenkrat dva neodvisna vzroka, mentalnega in fizičnega, kar imenujemo prekomerna določenost učinka. Fizični vzrok grozi, da bo izključil mentalnega, saj je vprašljivo, ali je mentalni vzrok glede na to, da je fizični sam popolnoma zadosten za to, da nastopi nek fizični pojav, sploh potreben. To se imenuje *problem vzročne izključitve*.

Funkcionalist, ki posvoji fizikalizem, mora, če želi hkrati ohraniti posebnost mentalnega in tako ostati neke vrste mentalni realist, ponuditi dobro razlago o tem, kako sta mentalni in fizični vzrok istega dogodka povezana, kar pa naj bi zagotovila ravno *supervenienca.* Tako pojasnitev mentalne vzročnosti ne pomeni nič drugega kot rešitev problema vzročne izključitve.

Kakšna pa je razlaga relacije med mentalnim in fizičnim vzrokom istega dogodka, ki jo priskrbi supervenienca in ki naj bi pomenila rešitev problema vzročne izključitve? Ta razlaga je precej enostavna, upajmo pa, da tudi sprejemljiva. Pri povzročanju fizičnega z mentalnim mora biti slednje glede na princip vzročne zaprtosti fizičnega prostora povezano s fizičnim, drugače je omenjeni princip kršen, mi pa končamo v kartezijanskem dualizmu. Tukaj nastopi supervenienca duha nad telesom, ki vsak mentalni dogodek poveže s fizičnim prostorom tako, da mu priskrbi fizično bazo; vsak fizični dogodek iz nje pa je vsaj nomološko zadosti za pojav mentalnega, na primer, pojav N_{lb}-ja je zadosti za pojav bolečine. To pa še ni vse, pojav bolečine je odvisen od pojava enega izmed članov njene fizične baze, z drugimi besedami, če se ne pojavi nobeden izmed članov njene fizične baze, se ne pojavi niti bolečina.[21] Če to poenostavimo, lahko rečemo, da če se pojavi fizična baza, se pojavi tudi mentalno stanje, če pa se fizična baza ne pojavi, se ne pojavi niti mentalno stanje.

Supervenienca duha nad telesom predpostavlja, da fizično določa mentalno, s čimer mentalne pojave poveže s fizičnim prostorom. Tako prepreči, da bi obstajalo še eno ontološko neodvisno področje, ki bi imelo vzročni vpliv na dogodke iz fizičnega sveta. Takšna določljivost mentalnega s fizičnim naj bi bila po prepričanju nekaterih funkcionalistov dovolj za rešitev problema vzročne izključitve. Po njihovem mnenju je ob predpostavki supervenience mentalna vzročnost jasna. Tako funkcionalizem ohrani svojo fizikalistično naravo, hkrati pa mentalnemu zagotavlja njegovo posebnost.

Argument iz supervenience

Toda vsi filozofi nad tem, da je supervenienca čudežna relacija, ki reši problem vzročne izključitve, niso navdušeni. Kim pravi takole: “Ali supervenienca duha nad telesom mentalno res pripelje *dovolj blizu* fizičnemu, da bi se tako mentalna vzročnost izognila principu vzročne zaprtosti fizičnega prostora, pa je že drugo vprašanje,” in malo za tem doda, “ki pa ga lahko tukaj preskočimo, saj imamo hujšo težavo, namreč, problem bi lahko tičal v sami supervenienci duha nad telesom.” (Kim, 1999: 41) Zato si bomo v nadaljevanju ogledali njegov argument

[21] Podobna je trditev, da mora imeti vsak mentalni dogodek svojo fizično bazo; pojavi se, ker se pojavi ustrezna fizična baza oziroma eden izmed njenih članov – na primer, bolečina se pojavi, ker se pojavi N_{lb}.

zoper superveninco kot relacijo, ki reši problem vzročne izključitve in tako pojasni mentalno vzročnost.

Ker poskušamo ugotoviti, kaj se zgodi, če supervenienca duha nad telesom, ki pravi, da ko se pojavi mentalna lastnost, se pojavi tudi eden izmed članov njene fizične baze ali (krajše) njena fizična baza, drži, je prva predpostavka njegovega argumenta, kako bi bilo drugače,

(i) supervenienca duha nad telesom drži.

Če supervenienca duha nad telesom drži, potem mora biti možno, da (A) mentalna lastnost povzroči drugo mentalno lastnost in da (B) mentalna lastnost povzroči fizično lastnost. Najprej si oglejmo (A) in predpostavimo, da

(ii) bolečina (*M*) povzroči željo po aspirinu (*M**).

S_1 $M \longrightarrow M^*$

(Relacija med *M* in *M**, označena s polno puščico, je vzročna.)

Iz (ii) in (i) predpostavke o supervenienci duha nad telesom, ki trdi, da ko se pojavi mentalna lastnost, kar se je zgodilo – pojavila se je želja po aspirinu (*M**), se pojavi tudi njena fizična baza, sledi

(iii) želja po aspirinu (*M**) ima fizično bazo *P**.

S_2 $M \longrightarrow M^*$

P^*

Ključno vprašanje, ki se sedaj postavlja, je, *zakaj/kako se je pojavila želja po aspirinu* (*M**), saj obstajata dve možnosti:

(iv) (1) želja po aspirinu (*M**) se je pojavila, ker jo je povzročila bolečina (*M*);

(2) želja po aspirinu (*M**) se je pojavila, ker se je pojavila njena fizična baza *P**.

S_3 (1) $M \longrightarrow M^*$

(2) P^*

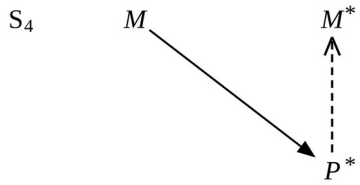
(Relacija med *P** in *M**, označena s črtkano puščico, je konstitucija.[22])

Po (i) predpostavki supervenience duha nad telesom se je želja po aspirinu (*M**)

[22] Ker se za vzroke tradicionalno misli, da se morajo pojaviti pred učinki, pri supervenienci pa se bazična in supervenientna lastnost pojavita hkrati, relacija med njima ne more biti vzročna, ampak je lahko le konstitucija.

pojavila, ker se je pojavila njena fizična baza *P**, in vedno, ko se pojavi njena fizična baza *P**, se mora pojaviti tudi želja po aspirinu (*M**). Pomembno je, da se to zgodi ne glede na to, ali se je že pred tem pojavila bolečina (*M*). Ker je tako fizična baza *P** popolnoma zadosti za to, da se pojavi želja po aspirinu (*M**), se zdi, da je prva možnost, tj., da je bolečina (*M*) povzročila željo po aspirinu (*M**), odveč. Glede na to bi lahko imel nek dogodek pri povzročanju želje po aspirinu (*M**) vidno vlogo le, če bi najprej povzročil njeno fizično bazo *P**. Zato je po Kimovem mnenju edini način, da bolečina (*M*) povzroči željo po aspirinu (*M**), ta, da najprej povzroči njeno fizično bazo *P**. Torej moramo sprejeti, da

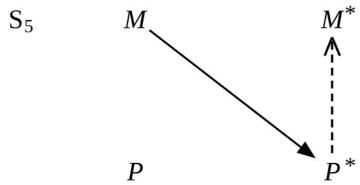
(iv) bolečina (*M*) povzroči željo po aspirinu (*M**) tako, da *povzroči* njeno fizično bazo *P**.



Očitno pa je, da je to primer, ko mentalna lastnost povzroči fizično. Kaj to pomeni? To pomeni, da smo do sedaj z našim argumentom pri analiziranju možnosti (A) *dokazali, da ob predpostavki supervenience duha nad telesom povzročanje mentalnega z mentalnim (A) predpostavlja povzročanje fizičnega z mentalnim (B).* Ne preostane nam torej nič drugega, kot da si sedaj ogledamo še možnost (B) in poskušamo ugotoviti, ali je smiselno govoriti o primeru, ko mentalna lastnost povzroči fizično.

Da bi to ugotovili, se moramo vrniti na (iv) bolečina (*M*) povzroči željo po aspirinu (*M**) tako, da *povzroči* njeno fizično bazo *P**. Iz (iv) in (i) predpostavke supervenience duha nad telesom, ki trdi, da ko se pojavi mentalna lastnost, kar se je zgodilo – pojavila se je bolečina (*M*),[23] se pojavi tudi njena fizična baza, sledi:

(v) tudi bolečina (*M*) ima fizično bazo *P*.



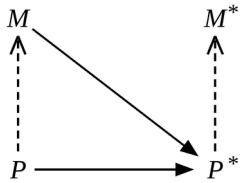
Da bi našli odgovor na vprašanje, ali je smiselno govoriti o primeru, ko mentalna lastnost povzroči fizično (B), moramo primerjati bolečino (*M*) in njeno fizično bazo *P* kot možna vzroka za *P**. To lahko storimo s pomočjo nomološke zadostnosti.[24] Dobimo, da je *P* nomološko zadosten za pojav bolečine (*M*) in da je

[23] Tukaj nas pojav želje po aspirinu (*M**) ne zanima več, saj smo se z možnostjo (A), ko mentalna lastnost povzroči drugo mentalno lastnost, ukvarjali malo prej.

[24] Drugi način je s pomočjo protidejstvenikov: če se ne bi pojavil *P*, se ne bi pojavila bolečina (*M*), in če se ne bi pojavila bolečina (*M*), se ne bi pojavil *P**, torej, če se ne bi pojavil *P*, se ne bi pojavil *P**.

pojav bolečine (*M*) nomološko zadosten za pojav *P**, iz česar sledi, da je *P* nomološko zadosten za pojav *P**. Kaj to pomeni? Zdi se, da imamo za isti dogodek (*P**) na voljo dva zadostna in neodivsna vzroka, mentalnega (bolečina) in fizičnega (*P*). (*glej* Kim, 1999: 43-44)

S_6



Žal nastale situacije ne moremo pojasniti tako, da fizična baza *P* povzroča bolečino (*M*), ki jo potem uporabimo kot vmesni vzrok za povzročitev *P**, ker relacija med *P* in bolečino (*M*) ni vzročna. Poleg tega pa bi pomenilo sprejetje bolečine (*M*) kot vzroka za *P** kršitev principa vzročne zaprtosti fizičnega prostora. Prav tako ne moremo reči, da bolečina (*M*) in njena fizična baza *P* skupaj povzročata *P**, saj sta tako *P* kot tudi bolečina (*M*) sama popolnoma zadosti za povzročitev *P**. (*glej* Kim, 1999: 44) Tako nam, po Kimovem mnenju, kljub supervenienci spet grozi problem prekomerne določenosti učinka in o primeru, ko mentalna lastnost povzroči fizično (B), ni smiselno govoriti.[25]

Ali je potem supervenienca res tista relacija, ki ob predpostavki fizikalizma ponudi takšno razlago med dvema vzrokoma za isti dogodek, da reši problem vzročne izključitve? Zdi se, da ne, saj ima isti fizični dogodek še vedno dva neodvisna vzroka, mentalnega in fizičnega. Tako ne moremo govoriti o tem, da je mentalna vzročnost pojasnjena, ko pa fizični vzrok, ki je sam popolnoma zadosten za to, da nastopi nek fizični pojav, grozi, da bo mentalnega, za katerega je vprašljivo, ali je sploh potreben, izključil. Zato najbolj obetavne funkcionalistične teorije, ki poskušajo rešiti problem duha in telesa s pomočjo supervenience, mentalnemu še vedno ne morejo zagotoviti neodvisnega obstoja.

MIND-BODY PROBLEM AND SUPERVENIENCE ARGUMENT

The mind-body problem is still a central problem even in the contemporary philosophy of mind. Philosophers were from the beginning eager to offer a plausible theory in order to solve it and some of their theories gained a central spot in the philosophy of mind while doing that. But within the mind-body problem supposing that every physical event has a physical cause there is still a question

[25] Izvirni Kimov argument ima obliko konstruktivne dileme, in sicer 1. Supervenienca duha nad telesom drži ali pa ne drži. 2. Če drži, mentalna vzročnost ni pojasnjena. 3. Če ne drži, mentalna vzročnost ni pojasnjena. Torej mentalna vzročnost ni pojasnjena. *(Glej* Kim, 1999: str. 39-46)

how is it possible that the same physical event also has a mentol cause, which needs to be onswerd. This problem is called the problem of causal exclusion. The first part of the article introduces three theories of mind each trying to solve the mind-body problem differently, which also implies a different solution of the causal exclusion problem, whereos the second part of the article introduces the problem of causal exclusion and Kim's argument against its solution if the solution supposes the truth of supervenience.

Keywords: reductionism, anomalous monizem, functionalism, supervenience, the problem of causal exclusion.

Literatura

Bregant, J (1998). "Antiredukcionistova dilema". *Analiza,* 1/II, str. 43-62.

Bregant, J. (1999). "Supervenienca". *Analiza*, 2/III, str. 51-67.

Davidson, D. (1967). "Causal Relations". *Journal of Philosophy*, 64, str. 691-703.

Davidson, D. (1995). "Mental Events". V Moser P. K., Trout J. D. (ur.), *Contemporary Materialism,* London: Routledge, str. 107-121.

Davidson, D. (1988). "Mentalni dogodki". V Močnik, R. (ur.), *Raziskave o resnici in interpretaciji,* Ljubljana: ŠKUC, str. 7-31.

Feigel, H. (1958). "The 'Mental' and The 'Physical'". V Feigel, H., Maxwell, G. in Scriven, M. (ur.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Guttenplan, S. D. (ur.) (1995). *A Companion to the Philosophy of Mind.* Oxford: Basil Blackwell.

Kim, J. (1999). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J. (1995). "Supervenience". V Guttenplan, S. D. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind,* Oxford: Basil Blackwell, str. 575-583.

Nagel, E. (1982). *The Structure of Science.* London: Routledge and Kegan Paul.

Miščevič, N., Markič, O. (1998). *Fizično in psihično.* Šentilj: Aristej.

Moser, P. K., Trout, J. D. (ur.) (1995). *Contemporary Materialism.* London:

Routledge.

Place, U. T. (1956). “Is Consciousness a Brain Process?”. *British Journal of Pscyhology*, 47, str. 44-50.

Putnam, H. (1995). “Philosophy and our Mental Life”. V Moser, P. K, Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism.* London: Routledge, str. 122- 133.

Putnam, H. (1980). “The Nature of Mental States”. V Ned Block (ur.), *Readings in Philosophy of Psychology.* Cambridge: Harvard University Press.

Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind.* London: Hutchinson.

Sesardič, N. (1984). *Fizikalizam.* Novi Beograd: IIC SSO Srbije.

Smart, J. J. C. (1959). “Sensations and Brain Processes”. *Philosophical Review*, 68, str. 141-156.

Osebna identiteta

John Perry
prevedel Jaka A. Vojevec

DIALOG O OSEBNI IDENTITETI IN NESMRTNOSTI[1]

Pričujoče besedilo je zapis pogovora Gretchen Weirob, profesorice filozofije na majhnem kolidžu, in dveh njenih prijateljev. Pogovarjali so se tri večere zapored v njeni bolniški sobi, preden je Gretchen umrla za posledicami prometne nesreče. Sam Miller je kaplan in dolgoletni prijatelj Weirobove, David Cohen pa njen nekdanji študent.

Prvi večer

COHEN

> Skoraj ne verjamem temu, kar praviš, Gretchen. Zdiš se mi povsem prisebna in ni videti, da bi bilo kaj zares narobe s tabo. Kljub temu pa trdiš, da je položaj brezupen?

WEIROB

> Te naprave mi lahko podaljšajo življenje kvečjemu še za dan ali dva. Nekatere življensko pomembne organe imam resno poškodovane in zdravniki ne morejo storiti ničesar več. Predlagali so mi sicer neke radikalne posege, ki pa sem jih zavrnila. Nič me zares ne boli, a če sem prav razumela, to ni ravno dober znak. Možganov nimam poškodovanih in verjetno sem samo zato še vedno tako prisebna, kot sem kdajkoli bila. Bojim se, da je položaj rahlo moreč. Ampak zdaj je prišel Sam Miller. Mogoče me lahko on razvedri.

MILLER

> Dober večer, Gretchen. Zdravo, Dave. Mislim, da nima smisla plesati okrog vrele kaše, Gretchen. Zdravniki so mi povedali, da si tako rekoč že pokojna. Ali lahko karkoli naredim zate?

WEIROB

> Presneto, Sam! Vsak dan imaš opravka z umirajočimi. Mi res ne moreš reči nič bolj spodbudnega kot: "Moje sožalje, tako rekoč si že pokojna."

MILLER

> No, če povem po pravici, ne vem, kaj naj rečem. Ljudje, ki jih dajem v poslednje

[1] Prevedeno po John Perry, *A Dialog on Personal Identity and Immortality*, Hackett Publishing Company, Indianopolis 1978. – op. prev.

olje, so večinoma verniki, tako kot jaz. Z njimi se ponavadi pogovorim o posmrtnem življenju. Zagotovim jim, da Bog v svoji milosti in pravičnosti nikoli ne bi dovolil, da se vse konča s kratkim življenjem, ki nam je dano na tem svetu. Toda midva že leta in leta razpravljava o verskih in filozofskih vprašanjih in v tebi nisem nikoli zasledil niti najmanjšega nagnjenja k veri v Boga; pravzaprav so zelo redki dnevi, ko si povsem prepričana, da imajo tvoji prijatelji um [*mind*], ali da lahko vidiš lastno roko pred svojim obrazom, ali da imamo kakršenkoli razlog za prepričanje, da bo sonce jutri vzšlo. Kako naj te tolažim z mislijo na življenje po smrti, ko pa vem, da to smatraš za nekaj povsem neverjetnega?

WEIROB

Nikoli ne bi od tebe zahtevala toliko truda za svojo tolažbo, Sam. V nekaterih okoliščinah je lahko še tako majhna in neverjetna možnost človeku v veliko oporo. Ko sva še igrala tenis, sem na vsakih dvajset iger zmagala največ enkrat. A to mi je zagotovilo vsaj majhno možnost zmage vsakič, ko sva prijela za loparje. In zaradi te možnosti sem vztrajala. Človek, zaprt v strogo varovanem zaporu, ki ima svoj položaj že za brezupen, bi se neizmerno razveselil novice, da vendarle obstaja možnost pobega, pa če je še tako majhna. Upanje je tisto, kar prinaša tolažbo, in upanje ne zahteva vedno verjetnosti. A vsaj najmanjša možnost, da se to upanje izpolni, mora obstajati. Zato ti bom zadala lažjo nalogo. Če me uspeš prepričati, da obstaja vsaj najmanjša možnost, da preživim smrt svojega telesa, bom povsem potolažena. Obljubim. Ne glede na to, ali ti bo uspelo ali ne, pa me boš gotovo uspel vsaj malo zamotiti. Saj veš, kako uživam v filozofskih debatah.

MILLER

Ampak, kaj pa sploh je možnost, če ne neka razumna verjetnost?

WEIROB

S tem, da je nekaj možno, nisem mislila, da mora biti tudi verjetno, ali celo, da se mora ravnati po veljavnih zakonih fizike in biologije. V mislih imam možnost v najširšem pomenu besede – nekaj, kar si je mogoče zamisliti glede na neizogibna dejstva. V nekaj dneh bo to telo umrlo. Pokopali ga bodo in kmalu bo segnilo in razpadlo. Vse kar hočem od tebe je, da mi glede na ta dejstva razložiš, kakšen smisel sploh ima razpravljanje o nadaljnem obstoju. Razloži mi samo to, kako naj si sploh predstavljam preživetje, da se bo lahko skladalo s temi dejstvi, pa bom potolažena.

MILLER

Ampak, kaj naj pravzaprav naredim? Ljudje si nesmrtnost, preživetje onkraj groba, predstavljajo na veliko različnih načinov. In menim, da so vse te predstave smiselne. Zagotovo lahko podvomiš v njihovo verjetnost, ne pa tudi v možnost. Kar izberi si! Kristjani verujejo v življenje, utelešenje, v nekakem onstranstvu – podrobnosti se seveda od sekte do sekte razlikujejo. Potem je tu starogrška ideja telesa kot ječe, iz katere pobegnemo ob smrti – in živimo naprej brez telesa. Potem so tu predstave, po katerih se tako rekoč zlijemo z nekakšnim tokom bivanja.

WEIROB

Oprosti, a moram prekiniti tole predavanje primerjalne religiologije. Preživetje pomeni preživetje, nič manj, nič več. V svoje zlitje z bivanjem sploh ne dvomim; rastline se bodo zakoreninile v mojih ostankih in kemične spojine v meni bodo še naprej tvorile del vsega živega. Dovolj ekologa je v meni, da glede tega ne potrebujem tolažbe. Ampak preživetje, če naj sploh ima kakšen pomen, mora nuditi še vse drugačne ugodnosti. Možnost pričakovanja, na primer. Preživetje pomeni, da bo jutri, ali pač enkrat v prihodnosti, obstajal nekdo, ki bo lahko doživljal, ki bo lahko videl in se dotikal in vohal – ali vsaj razmišljal in sklepal in se spominjal. In ta oseba bom jaz. Ta oseba mora biti z menoj povezana tako, da lahko jaz upravičeno pričakujem te bodoče doživljaje in se jih veselim. In jaz moram biti z njo povezana tako, da se bo ona lahko spominjala mojih misli in dejanj, da bo obžalovala vse moje napake in se ponašala z mojimi dosežki. In edini odnos, ki omogoča takšno pričakovanje in spominjanje, je *identiteta.* Človek se ne more upravičeno veseliti nečesa, kot da se bo dogodilo njemu, če se bo to zgodilo nekomu drugemu, kajne? Niti se spominjati nekih misli ali dejanj kot svojih lastnih, čeprav pripadajo nekomu drugemu. Zato mi ne omenjaj zlitja z bivanjem in podobnih neumnosti. Zahtevam identiteto, če ne se raje pogovarjajmo o nogometu ali ribolovu – oprosti, ker sem se tako razburila. Ampak na živce mi gre, če kdo uporablja besede s čisto določenim pomenom za nekaj tretjega – kadar kdo govori o preživetju, pa s tem noče povedati, da bo ista oseba obstajala še naprej. To je navadna goljufija!

MILLER

Se opravičujem. Če povem po pravici, sem hotel le ostati v stiku s časom. Ko prebiram moderno teologijo in se pogovarjam s študenti vzhodnjaških religij, se mi ideja preživetja, pojmovana kot nadaljevanje obstoja iste osebe, zazdi kar nekako zastarela. Zlitje z bivanjem! Zlitje z bivanjem! Samo o tem se še govori. Moja lastna prepričanja so dosti bolj preprosta, čeprav nekoliko ohlapna. Jaz menim, da boš zopet živela – s telesom ali brez. In to prepričanje, da se bova midva zopet srečala potem, ko bom tudi jaz umrl, mi je v veliko tolažbo. Prepričan sem, da se bova na nek način lahko tudi sporazumevala. In da se bo najin duhovni razvoj nadaljeval. V to verjamem tako trdno, kot verjamem, da tukaj sedim. Kajti ne vidim razloga, da bi nam po božji milosti zares pripadalo le to malo življenja, kar ga imamo. Ne vem, zakaj bi nas Bog sploh ustvaril, če je teh nekaj let trdega dela in trpljenja vse, kar je.

WEIROB

Spomni se najinega dogovora, Sam. Ni me treba prepričati, da je preživetje verjetno, saj se strinjava, da tako ne prideva nikamor. Dokaži mi samo, da je preživetje možno. Edini pogoj, ki ga postavljam, je, da govoriva o pravem preživetju, ne pa o preživetju v nekem modernem *ersatz* smislu, ki bi ga vsak normalen človek imel za dokončno prenehanje obstoja.

MILLER

Zdi se mi, da potem ne razumem, kaj hočeš od mene. Seveda je možno. Pač,

obstajaš še naprej, potem ko tvoje telo umre. Kaj naj tu še zagovarjam in razlagam? Hočeš slišati podrobnosti? Prav. Nekoč, tisoč let v prihodnosti, se srečata dva človeka na nekem mestu, ki je, ali pa ni del našega fizičnega vesolja. Eden od njiju sem jaz, drugi pa ti. Potemtakem si preživela. Zagotovo si to lahko predstavljaš. Kaj naj k temu še dodam? .

WEIROB

Ampak v nekaj dneh bom *jaz* nehala dihati. *Mene* bodo položili v krsto in pokopali. In v nekaj mesecih ali letih bom *jaz* samo še kupček prsti. To je po mojem mnenju povsem jasno, neizogibno. Kako lahko potemtakem trdiš, da bom ena izmed teh dveh oseb tisoč let v prihodnosti jaz?

Predstavljaj si, da zdajle vzamem tole škatlo papirnatih robčkov in jo zažgem. Od nje ostane samo kupček pepela, ki ga zmečkam v kepo, vržem v školjko in potegnem vodo. Potem pa ti rečem, da te doma na polici čaka *prav ta ista škatla robčkov*. Preživela je! Ali bi to ne bilo absurdno? 2

Kaj naj bi to sploh pomenilo? In prav to trdiš ti. Razpadla bom v nič. :

In potem, čez tisoč let kar naenkrat spet bom. Kaj naj to pomeni? .

MILLER

Doma bi lahko imela *identično* škatlo robčkov; takšno, ki bi bila povsem ; enaka tisti prvi. In, v tem pomenu si ni težko zamisliti osebe, ki bi bila identična s tabo v onstranstvu, pa čeprav bi tvoje telo razpadlo.

WEIROB

Že spet se igračkaš z besedami. Na polici bi lahko imela *povsem podobno* škatlo robčkov. Včasih res uporabljamo "identično" v pomenu "povsem podobno", kot takrat, kadar govorimo o "identičnih (enojajčnih) dvojčkih". Ampak jaz "identičen" uporabljam tako, da je identiteta pogoj spomina in pravilnega pričakovanja. Če mi kdo reče, da bo kljub moji smrti jutri i živ nekdo, ki mi bo po videzu in po mislih povsem enak – naj mi bo to v tolažbo? Bi lahko upravičeno *pričakovala*, da bom občutila doživetja t te osebe? Ali bi imelo kak smisel bati se njenih tegob in veseliti se nje nih užitkov? Ali bi ona upravičeno obžalovala mojo trenutno grobost do tebe? Seveda ne. Podobnost, naj bo še tako natančna, ni identiteta. Beset da identiteta mi pomeni, da obstaja ena in samo ena stvar. Če naj preživim, potem mora obstajati ena sama oseba, ki zdajle leži v tej postelji in ki se bo čez deset ali čez tisoč let v tistem tvojem onstranstvu z nekom pogovarjala. Konec koncev, kako me naj potolaži misel na nekakšne- ; ga nebeškega vsiljivca, ki se bo nekoč mirno sprehajal naokrog in pobiral hvalo za tistih par dobrih reči, ki sem jih zagrešila v življenju.

MILLER

Oprosti. Vidim, da sem bil zmeden. Moral bi bil reči tole: če bi bila ti samo to živo telo – tako kot je škatla robčkov samo karton in lepilo v določenem razmerju -, potem bi bila smrt telesa vsekakor tudi tvoja smrt. A zagotovo si več kot le to. Bistveno več kot to. To, kar si v bistvu ti, ni tvoje telo, temveč tvoja duša [soul] ali jaz [*self*] ali um [*mind*].

WEIROB

Hočeš reči, da te besede “duša”, “jaz” ali “um” pravzaprav pomenijo eno in isto?

MILLER

Morda bi lahko našli razlike v njihovem pomenu, a zdajle se ne bom spuščal v to. V mislih imam tvoj nefizični, nematerialni vidik, tvojo zavest. Na to merim s temi izrazi in menim, da nadaljnje razlike med njimi niso pomembne.

WEIROB

Zavest? Zaenkrat sem še pri zavesti. Vidim, slišim, mislim, spominjam se. Ampak, “biti pri zavesti” je glagol. Kaj pa je osebek tega glagola? Kaj je ta stvar, ki je pri zavesti? Ali ni to prav ta objekt, to telo, predebelo, ranjeno, ki leži tu v postelji? In ki ga bodo kmalu pokopali, in torej v roku enega dneva ali največ enega tedna ne bo več pri zavesti.

MILLER

Kot filozofinja bi si morala biti bolj na jasnem glede teh reči, Gretchen. Ali ni Descartes postavil jasne meje med telesom in umom, med tem, kar je predebelo, in tem, kar je pri zavesti? Tvoj um oziroma duša je brezsnovna [*immaterial*]. Dokler si na tem svetu, je duša sicer naseljena v tvojem telesu in z njim tesno povezana, ne pa tudi identična. In glede preživetja nas zanima tvoj um ali duša. To mora biti identično pri tej osebi, ki je zdaj pred mano, in pri osebi, za katero pričakujem, da jo bom čez tisoč let srečal v nebesih.

WEIROB

Torej jaz v resnici nisem to telo, temveč duša, um ali duh [spirit]? In te duše ljudje ne moremo ne videti, ne slišati, ne zavohati? To sledi iz tega, če te razumem, ker je brezsnovna?

MILLER

Natanko tako. Tvoja duša vidi in voha, nje same pa nihče ne more ne videti, ne zavohati.

WEIROB

Pa poglejmo, če sem te prav razumela. Priznaš, da sem jaz ista oseba kot tista, s katero si prejšnji teden kosil pri Dorsey’su?

MILLER

Seveda si.

WEIROB

Ko trdiš, da sem jaz ta ista oseba, torej nimaš v mislih tega telesa, ki ga vidiš pred sabo, ki se ga lahko dotakneš in, bojim se, tudi zavohaš. Ne, s tem meriš na mojo dušo, ki je ne moreš ne videti, ne zavohati, niti se je dotakniti. Dejstvo, da to isto telo, ki je prejšnji teden kosilo s tabo pri Dorsey‘su, zdaj leži pred tabo na postelji, še ni dokaz, da je v obeh primerih prisotna tudi ista oseba. Samo če bi bila obakrat prisotna tudi ista duša, bi bilo to res. Če pa bi bila obakrat prisotna ista duša, a po nekem čudnem spletu okoliščin v različnih telesih, potem bi to kljub temu bila ista

oseba, kajne?

MILLER

Prav dobro si me razumela. Ampak vse to si zagotovo vedela že prej!

WEIROB

Ne, čakaj! Lahko ponovim, kar si rekel, nisem pa prepričana, da to tudi razumem. Če moje duše ne moreš ne videti, ne slišati, ne zaznati na kakršenkoli način, kako lahko potemtakem trdiš, da je zdajle pred tabo prav tista duša, s katero si bil pri Dorsey'su.

MILLER

Pa saj sem ti pravkar pojasnil. Povsem isto je, če rečeš ista duša ali pa ista oseba. In seveda si še vedno ista oseba, kot si bila takrat. Kdo drug bi pa lahko bila, če ne bi bila ti. Bila si Gretchen Weirob in še vedno si Gretchen Weirob.

WEIROB

Kako pa veš, da se res pogovarjaš z Gretchen Weirob, ne pa s kom drugim? Na primer z Barbaro Walters ali celo z Markom Spitzem!

MILLER

No, saj je očitno. Saj vendar vidim, s kom se pogovarjam.

WEIROB

Ampak vidiš vendar samo moje telo. Mogoče lahko vidiš, da je pred tabo isto telo, ki je bilo prejšnji teden pri Dorsey'su. A pravkar si sam rekel, da Gretchen Weirob ni telo, temveč duša. Ko sodiš, da je zdaj pred teboj ista oseba, ki je bila pred teboj takrat, torej sodiš o duši – te pa, kot sam trdiš, ne moreš ne videti, ne slišati, ne okusiti. In zato te še enkrat vprašam, kako veš, da sem to jaz?

MILLER

No, vidim, da je zdajle pred mano isto telo, ki je sedelo z mano za mizo pri Dorsey'su. In vem, da je ista duša, ki je bila tedaj povezana s telesom, tudi zdaj povezana z njim. Tako vem, da si to ti. To se mi res ne zdi tako zapleteno.

WEIROB

Torej sklepaš po načelu "isto telo, isti jaz".

MILLER

Da.

WEIROB

In bi bil pripravljen sklepati tudi obratno? Če bi v tej postelji ležalo telo Barbare Walters – se pravi tisto telo, ki ga vsak večer vidiš na televiziji -, ali bi potem sklepal, da v postelji nisem bila jaz, Gretchen Weirob?

MILLER

Seveda ne. Kako bi ti lahko bila v telesu Barbare Walters?

WEIROB

Zdaj pa raztegni to načelo še na nebesa, pa boš videl, da tvoje pojmovanje preživetja nima nobenega smisla. V tvojem onstranstvu zagotovo ne bo tega telesa, ki ga bodo, kot sem že tolikokrat povedala, kmalu pokopali in bo zgnilo. Drugo telo pa pomeni drugo osebo. Ali pa trdiš, da lahko neko telo na Zemlji razpade v nič in se potem naenkrat spet pojavi nekje drugje? Te moram spet spomniti na robčke?

MILLER

Ne, tega ne trdim. A načela, ki velja na tem svetu, ne bi tako pogumno uporabljal tudi za onstranstvo, saj so okoliščine tam zgotovo povsem drugačne. Če sta duša in telo na tem svetu povezana, to še ne pomeni, da ju ni mogoče ločiti. Ni rečeno, da načela, ki nekje veljajo, veljajo tudi v drugačnih okoliščinah. Januar je pri nas povezan z mrazom in snegom in če bi pričakoval kaj drugega, bi bil nor. V južni Kaliforniji pa to načelo ne velja.

WEIROB

Torej je načelo "isto telo, ista duša" dobro potrjena zakonitost, ne pa nekaj, kar veš "a priori"?

MILLER

Z "a priori" vi filozofi merite na nekaj, kar lahko vemo, ne da bi morali zato opazovati, kaj se na svetu v resnici godi. Na primer to, da je dva plus dva štiri. Do tega lahko pridem tudi samo s premišljevanjem o številkah. Ali pa to, da samski moški niso poročeni, kar lahko ugotovim že iz samega pomena besede "samec"?

WEIROB

Da.

MILLER

Potem imaš prav. Če bi bilo del pomena "isto telo" to, da kjerkoli imamo isto telo, imamo tudi isto dušo, potem bi moralo to veljati vsepovsod, tako v nebesih kot na Zemlji. A jaz trdim, da je to le posplošitev, do katere pridemo z opazovanjem na Zemlji, in da ni nujno, da se avtomatično razširi na nebesa.

WEIROB

Ampak, od kod ti to načelo? To preprosto pomeni korelacijo med "biti soočen z istim telesom" in "biti soočen z isto dušo". Da bi človek lahko dognal obstoj te korelacije, bi moral najprej na kak drug način preveriti istost *[sameness]* duše, ali ne? In ti takšnega načina ne poznaš; tvoje načelo je neutemeljeno. Ali v resnici nimaš pojma, da je zdajle pred tabo res Gretchen Weirob, ista oseba s katero si kosil pri Dorsey'su, ali pa to, kar veš, nima nobene zveze z istostjo nekakšne brezsnovne duše.

MILLER

Stoj, stoj. Saj veš, da ne morem slediti, kadar začneš takole metati argumente. V čem je ta strašna zmota, ki naj bi jo zagrešil?

WEIROB

Oprosti, zaneslo me je. Na, v znak premirja si postrezi z bonbonom. David mi jih je prinesel.

MILLER

Mm, odlično. Hvala.

WEIROB

No, povej mi, zakaj si izbral ravno tega.

MILLER

Ker je bil na vrhu okrašen z nekakšnim vrtincem, ki kaže, da je bonbon polnjen s karamelo.

WEIROB

Z drugimi besedami, določen okrasek je povezan z določenim nadevom – vrtinci s karamelo, rože s pomarančno kremo in tako naprej.

MILLER

No, da. Zdaj, ko si to povedala takole, vidim analogijo. Tako kot sem sklepal, da bo nadev v tem bonbonu tak kot v zadnjem bonbonu, ki sem ga pojedel, in je imel tak vrtinec, tako sklepam, da je duša, s katero se pravkar pogovarjam, ista kot tista, s katero sem se pogovarjal zadnjič, ko sem s tem telesom sedel za mizo. Vidimo zunanji ovoj in sklepamo, kaj je notri.

WEIROB

Kako pa si prišel do tega, da so takšni vrtinci povezani s karamelnim nadevom?

MILLER

No, pomagal sem si s tem, da sem jih skozi vsa ta leta ogromno pojedeL Kadarkoli sem poskusil bonbon s takim vrtincem na vrhu, je bil napolnjen s karamelo.

WEIROB

Bi lahko vzpostavil to povezavo, tudi če nikoli ne bi poskusil takega bonbona in povrh vsega še nikoli ne bi videl, kaj se zgodi, če ga poskusi kdo drug? Lahko bi oblikoval hipotezo “isti vrtinec, isti nadev”. Toda, ali bi jo lahko kdajkoli vzpostavil?

MILLER

Najbrž ne.

WEIROB

Torej bi bilo tvoje sklepanje, v tem posebnem primeru, o identiteti nadeva iz identitete vrtinca, neutemeljeno?

MILLER

Da, prav imaš. Bojim se, da vem, kaj boš zdajle rekla.

WEIROB

Prepričana sem, da veš. Na noben način ne moreš, reciva temu, ugrizniti v mojo dušo: ne moreš je ne videti, ne otipati. Torej ne moreš na noben način preveriti svoje hipoteze, da istost telesa pomeni tudi istost jaza.

MILLER

Popolnoma prav imaš. A moram priznati, da sem se izgubil. Kaj naj bi sledilo iz vsega tega?

WEIROB

Če, kot ti trdiš, identiteta oseb obstaja v identiteti brezsnovnih, nezaznavnih duš, potem so vsakodnevne sodbe o osebni identiteti, kadarkoli, na primer, pozdravimo prijatelja ali ignoriramo nadležneža, pravzaprav sodbe o takih dušah.

MILLER

Pravilno.

WEIROB

Ampak če bi bile take sodbe dejansko o dušah, potem bi bile vse po vrsti neutemeljene. Saj nimamo nobene neposredne metode, s katero bi lahko opazovali istost duše, in tako, – to je poanta primera z bonbonom – ne moremo imeti tudi nobene posredne metode.

MILLER

Se strinjam.

WEIROB

Vendar pa ni res, da so vse naše sodbe o identiteti oseb neutemeljene in neumne, torej ne more biti res, da sodimo o brezsnovnih dušah.

MILLER

Tvoje razmišljanje ima določeno moč. Mislim pa, da moje stališče ni problematično. Le zagovarjal sem ga bolj nerodno. Poglej – konec koncev vendarle *je* neko sredstvo, s katerim lahko preverimo predpostavko o korelaciji duše in telesa. Ko sem vstopil v sobo, sem pričakoval, da boš reagirala natanko tako kot si – argumentativno in skeptično. Če bi se oseba s tem telesom odzvala popolnoma drugače, potem bi bil nemara prisiljen sklepati, da ta oseba nisi ti. Na primer, če bi se začela pritoževati, da se ne bo mogla prikazati na poročilih ob šestih, da bo zamudila Harryja Reasonerja in tako naprej, bi se mi sčasoma morda celo začelo dozdevati, da je pred mano Barbara Walters, ne pa ti. Človek lahko zazna podobnost psiholoških značilnosti – značaja, prepričanja, spominov, predsodkov in podobno. Te se po eni strani navezujejo na identiteto telesa, po drugi strani pa seveda na istost duše. Potemtakem se korelacijo med dušo in telesom vendarle da vzpostaviti s pomočjo te vmesne povezave.

WEIROB

In kako to veš?

MILLER

Kako vem kaj?

WEIROB

Da imamo, kjer imamo istost psiholoških značilnosti, tudi istost duše?

MILLER

Veš kaj, zdaj se pa že delaš malo trapasto. Duša ali um je vendar to, kar je odgovorno za značaj, spomin ali prepričanje nekoga. To so različni vidiki uma, prav tako kot so višina, teža in zunanji izgled vidiki telesa.

WEIROB

Zavoljo razprave bom vzela na znanje, da so prepričanja, spomin in podobne reči le različna stanja uma. Se pravi, da vzamem na znanje, da je to, kar nekdo misli ali čuti, le posledica stanja, v katerem se v določenem trenutku nahaja njegov um. In sprejela bom celo, da je um nekaj čisto brezsnovnega, čeprav v to hudo dvomim. Še vedno pa ne vidim, kako sledi, da podobnost teh lastnosti zahteva oziroma dokazuje identiteto uma ali duše.

Dovoli, da ti s pomočjo analogije razložim, kaj hočem reči. Če bi midva zdajle odšla ven iz te sobe, mimo mlina in še naprej proti Wilburju, kaj bi videla?

MILLER

Med drugim bi prišla do reke Blue River.

WEIROB

In kako bi prepoznal Blue River? Vem, da v tej smeri ne bi pričakoval ravno Platte ali Niobrare, Ampak predstavljaj si, da se izgubiš in v svojih blodenjih slučajno prideš do Blue Riverja. In to ravno na mestu, kjer stara zapornica deloma zajezi pretok. Bi prepoznal reko?

MILLER

Da, prepričan sem, da bi jo prepoznal, takoj ko bi zagledal tisti del reke.

WEIROB

In po čem bi jo prepoznal?

MILLER

No, po narasli vodi in njeni rjavi barvi, po počasnem toku, po umazaniji, nakopičeni na bregovih, in podobnih rečeh.

WEIROB

Skratka, po stanju vode, ki pravzaprav tvori reko, kot jo ti vidiš?

MILLER

Natanko tako.

WEIROB

Če bi videl čisto modro vodo in ostriže, ki skačejo iz nje, potem ne bi vedel, da

gledaš Blue River?

MILLER

Seveda ne.

WEIROB

Pričakuješ torej, da bo voda v Blue Riverju vsakič, ko jo vidiš, v približno podobnem stanju – ne povsem, saj je včasih bolj, včasih malo manj umazana, toda na splošno gledano bolj ali manj podobno.

MILLER

Prav, ampak kam meriš s tem?

WEIROB

Vsakič, ko vidiš Blue River, je v njej *druga* voda. Voda, ki je bila v njej pred mesecem dni, je lahko zdaj že v Turtle Creek Reservoiru ali v Mississippiju ali celo v Mehiškem zalivu. Potemtakem *podobnost* stanj vode, po katerem presojaš istost reke, ne zahteva *identitete* vode, ki se nahaja v teh stanjih ob teh različnih trenutkih.

MILLER

In?

WEIROB

No, samo zato, ker o osebni identiteti presojaš glede na podobnost stanj uma, iz tega še ne sledi, da je duša oziroma um v vseh primerih isti. Hočem reči: ne moreš vedeti, da se moja brezsnovna duša ne spreminja kar naprej, iz dneva v dan, iz ure v uro, iz minute v minuto. In vsakič jo lahko nadomesti druga duša, ki pa ji je psihološko podobna. Ne moreš je ne videti, ne otipati. Kako bi lahko potem to ugotovil?

MILLER

Ali praviš, da v resnici ne vem, kdo si?

WEIROB

Sploh ne. Ti trdiš, da osebna identiteta temelji na istosti te brezsnovne, nezaznavne, nevidne, neotipljive duše. Hočem le, da uvidiš, da *če* temelji na tem, potem nikakor ne bi mogel vedeti, kdo sem jaz. Istost telesa ne bi nujno pomenila istosti osebe. Istost psiholoških lastnosti ne bi nujno pomenila istosti osebe. Povem ti: če v resnici veš, kdo sem, potem osebna identiteta ne more temeljiti na istosti brezsnovne duše.

MILLER

Razumem. Samo trenutek. Mislim, da je težava v tem, da sem pozabil na glavno tezo svoje teorije. Korelacijo lahko vzpostavim v svojem lastnem primeru. Vem, da sta *moja* duša in *moje* telo tesno in skladno spojena. Iz tega primera lahko, vsaj kar se tega našega sveta tiče, posplošim, da je istost telesa zanesljivo znamenje istosti duše. To mi omogoča predpostavko, da se ob smrti vez med določeno dušo in določenim telesom, s katerim je bila združena, pretrga.

WEIROB

To je pa kar pogumna posplošitev, se ti ne zdi? Iz enega samega primera, pri katerem imaš možnost neposrednega opazovanja duše in telesa, na nekaj milijard primerkov, pri katerih lahko opazuješ samo telo. Saj verjetno je treba predpostaviti, da načelo “eno telo, ena duša” velja za prav vsako osebo, ki zdajle živi na Zemlji, pa še za vse tiste, ki so že bili in preminili.

MILLER

To se mi ne zdi taka nepremostljiva zapreka. Glede na to, da se moj primer v ničemer ne razlikuje od drugih, lahko sklepam, da je ureditev, ki jo opažam pri sebi, veljavna tudi pri drugih, vse dokler ne najdem protiprimera. In do zdaj ga še nisem našel.

WEIROB

Reciva, da to sprejmem. Muči me nek resnejši problem. Kako pa v lastnem primeru veš, da je na tvoje telo ves čas navezana ena sama duša?

MILLER

No, tega menda ne misliš resno, Gretchen. Mar naj dvomim v to, da sem ista oseba, kot sem bil vedno? Ali sploh obstaja kaj bolj jasnega in : očitnega? V to res ne morem dvomiti. Kako naj ti sploh kaj dokažem, | če lahko ti kar takole zanikaš moj lastni kontinuirani obstoj iz enega trei nutka v drugega? Brez vedenja o naši lastni identiteti bi bila vsa naša dejanja in misli brez smisla. Kako bi sploh lahko mislil, če ne bi pričakoval, da bo oseba, ki misel začne, tudi oseba, ki jo bo dokončala? Ko nekaj naredim, ali ne predpostavljam, da je oseba, ki je zasnovala namero, prav tista, ki dejanje izvede?

WEIROB

Pa saj ne zanikam tega, da je že od rojstva ena *oseba* povezana s tvojim telesom. Vprašanje je le, če je bila tako povezana brezsnovna duša – natančneje, ali lahko to na kakršenkoli način ugotoviš. Ti misliš, da to, da je imela ena in ista oseba ves ta čas tvoje telo, pomeni, da je ena in ista brezsnovna duša bivala v njem. Jaz trdim, da je takšna sodba o duši zelo vprašljiva. In če bi naše vedenje o istosti oseb temeljilo na vedenju o istosti brezsnovne duše, bi bilo tudi to zelo vprašljivo. Ti pa zagotavljaš, da vedenje o istosti oseb sploh ni vprašljivo, temveč je morda najbolj zanesljivo vedenje, kar ga sploh lahko imamo. Da je celo temelj vseh misli in dejanj. A s tem hkrati zatrdiš, da takšna sodba ne more temeljiti na vedenju o identiteti brezsnovne duše.

MILLER

S tem si samo zatrdila, da je moje mnenje o tem, da v mojem telesu ves čas prebiva ena sama duša, vprašljivo, nisi pa tega dokazala.

WEIROB

No, premisli tele možnosti. Prva je, da se v tem telesu, ki ga imam za svojega, že od rojstva naprej nahaja ena in ista duša. Druga možnost je, da je bila s telesom povezana ena in ista duša vse do pred petimi leti, ko jo je nadomestila druga,

psihološko podobna duša, ki je nasledila vse stare spomine in prepričanja. Tretja hipoteza je, da vsakih pet let prevzame vajeti nova duša. Četrta, da se to zgodi vsakih pet minut. Najradikalnejša teza je, da skozi to telo neprestano teče tok med seboj psihološko podobnih si duš, tako kot po Blue Riverju neprestano teče tok vodnih molekul. Ali obstaja kak dokaz, da je prva hipoteza, hipoteza ene in edine duše, pravilna, druge tri pa ne? Morda to, da sem vendarle ista oseba, kot sem bila pred petimi minutami ali petimi leti? A sprašujemo se prav, če lahko iz istosti osebe, o kateri sploh ne dvomimo, sklepamo o istosti duše. Istost telesa? Ampak, kako naj vzpostavim stabilen odnos med dušo in telesom? Istost misli in občutij? Te so vendar neprestano v teku. Že iz narave primera sledi, da če duše ne moremo opazovati, ne moremo opaziti njene istosti. In res, izrazu "ista duša" ni še nihče nikoli pripisoval kakega pomena. In tudi ne bi mogel, saj bi moral v ta namen povedati, kakšna je neka duša videti ali kakšna je po otipu; po čem se srečanje z neko določeno dušo ob različnih časih razlikuje od srečanj z dvema ali več različnimi dušami. To pa je težko izvedljivo, saj po tvojem mnenju duše ne vidimo ali občutimo. In potemtakem "dušam" sploh ne moremo pripisati načela identitete. In kot take ne morejo predstavljati mostu čez prepad med mojim obstojem zdajle in mojim obstojem v onstranstvu.

MILLER

Ali dvomiš v obstoj svoje duše?

WEIROB

Svojega sklepanja nisem utemeljila na tem, da brezsnovna duša ne obstaja. Pravim samo, da je – kar se tiče vprašanj osebne identitete in zato tudi osebnega preživetja – povsem nepomembna. V resnici resno dvomim, da brezsnovna duša, kot si jo predstavljaš ti, obstaja. Ali lahko obstaja pojem duše, ne da bi obstajal pojem iste duše? Upam pa, da ne misliš, da zato dvomim v lastni obstoj. Nasprotno, povsem sem prepričana, da tule ležim z vsemi odvečnimi kilogrami in pri polni zavesti. Mislim tudi, da lahko zdajle vidiš pred sabo mene, ne samo nekakšne zunanje lupine, saj menim, da sem živo človeško telo. Vendar pa svojega sklepanja ne utemeljujem na tem. Imej te svoje duše. Opažam le, da glede na svojo naravo ne omogočajo spoznanja osebne identitete.

MILLER

Priznam, da se ne morem domisliti primernega odgovora. Bojim se, da te nisem prav nič potolažil, upam pa, da sem te vsaj malo razvedril. Emerson je nekoč rekel, da malo filozofije odvrne človeka od religije, da pa ga globlje razumevanje pripelje spet nazaj v njen objem. Nikogar ne poznam, ki bi o filozofiji tako dolgo in vztrajno premišljeval, kot ti. Te res ne bo nikoli zaneslo nazaj v okvire religioznega mišljenja?

WEIROB

Moj bivši mož je nekoč dejal, da malo filozofije odvrne človeka od religije, preveč filozofije pa iz človeka naredi težaka. Mogoče je bil bliže resnici kot Emerson.

MILLER

Morda res. Morda pa mi uspe do jutri najti boljše argumente.

WEIROB

Upam, da bom doživela tudi to.

Drugi večer

WEIROB

No, Sam, si že uspel spraviti v red identiteto brezsnovnih duš?

MILLER

Ne, spoznal sem, da sem ravnal napak, ko sem svoje sklepanje gradil na tako neoprijemljivih temeljih.

WEIROB

Si potemtakem obupal nad preživetjem? Mislim, da bi bilo takšno stališče za duhovnika zelo neprijetno, in počutila bi se krivo, če bi te res spravila tako daleč.

MILLER

Ne skrbi. Bolj kot kdajkoli prej sem prepričan. Včeraj sem bedel dolgo v noč ter premišljeval in bral. In prepričan sem, da lahko zdaj pregovorim tudi tebe.

WEIROB

Le podvizaj se. Čas se izteka.

MILLER

Najprej mi dovoli, da se malo oddaljim od moje prvotne naloge, se pravi obrambe življenja po smrti, in ti pojasnim, zakaj nisem zadovoljen s tvojim stališčem, da je osebna identiteta zgolj telesna identiteta. Moje sklepanje bo zelo podobno tistemu, s katerim si me prepričala, da osebne identitete ne moremo istovetiti z identiteto brezsnovne duše.

Predstavljaj si neko osebo, ki se bo jutri zjutraj zbudila, torej bo pri zavesti, vendar pa še ne bo hotela odpreti oči in pogledati naokrog. Tako rekoč še ne bo hotela zares začeti novega dneva.

WEIROB

Priznam, da je takšno stanje pogost pojav.

MILLER

No, misliš, da ta oseba ne bi mogla povedati, kdo je? Se pravi, še preden odpre oči in se razgleda, še posebno preden pogleda svoje telo in pride do kakršnih koli sklepov glede le-tega. Meniš, da ne bi vedela, kdo je? Zagotovo nas večina ljudi zjutraj, ko se zbudimo, ve, kdo smo, in to še preden odpremo oči in prepoznamo svoja telesa, ali ne?

WEIROB

Do sem se strinjam.

MILLER

Reciva, da ta oseba presodi: "Jaz sem Gretchen Weirob." To *je* sodba o lastni identiteti. Zamisli si, da si reče: "Jaz sem natanko ista oseba, ki se je včeraj kregala z Samom Millerjem." To je očitno trditev o njeni identiteti z nekom, ki je bil živ noč pred tem. In to bi lahko presodila, ne da bi sploh pogledala svoje telo. Prav danes zjutraj bi lahko ti sklepala tako, in to še preden si odprla oči.

WEIROB

No ja, saj pravzaprav tudi sem. Spomnila sem se najinega včerajšnjega pogovora in si rekla: "Ali sem bila jaz ta groba oseba, ki je tako grdo ravnala s Samom Millerjem, ko se je ta trudil, da bi me potolažil?" In odgovor je bil, seveda, da sem bila ta čezmerno nesramna oseba prav jaz.

MILLER

Ampak potemtakem identiteta telesa ni pogoj za osebno identiteto. In to po istem načelu, kot si ga ti uporabila včeraj. Sama si rekla, da identiteta brezsnovne duše ne more biti pogoj identitete, saj kadar sodimo o osebni identiteti, ne sodimo o identiteti brezsnovne duše. In po istem kopitu očitno ne sodimo o identiteti telesa, kadar sodimo o osebni identiteti, kar kaže moj primer. Saj lahko vendar presodimo, kdo smo, da smo prav ista oseba, ki je to in to naredila tako in tako, ne da bi kakorkoli upoštevali telo. Torej se osebna identiteta ne sestoji iz identitete brezsnovne duše, prav tako pa tudi ne iz identitete snovnega telesa.

WEIROB

Res sem tako zagovarjala svoje stališče. A rekla sem tudi, da pojem identitete brezsnovne nezaznavne, nerazsežne duše nima nobenega smisla. To je eden izmed razlogov, da ne moremo soditi o tem, kadar sodimo o osebni identiteti. Identiteta telesa je vsaj smiselna. Mogoče vnaprej predpostavljamo istost telesa, ne da bi ga videli.

MILLER

Zagotovo. Vendar pa priznaš, da v lastnem primeru človeku ni treba preveriti identitete telesa, da bi lahko sodil o osebni identiteti?

WEIROB

Ne vem, če to priznam. Bom pa zaenkrat vzela to na znanje, da bova lahko nadaljevala.

MILLER

Prav. No, mislim, da si lahko zdaj zamisliva tudi situacijo, ko se nekdo zbudi in spozna, da ima *drugačno* telo, kot ga je imel prej. Predstavljaj si sebe tako, kot sem te opisal prej. In zdaj si zamisli, da končno odpreš oči in zagledaš – ne telesa, na katerega si se sčasoma tako navadila, temveč neko telo povsem drugih oblik in dimenzij.

WEIROB

No, najbrž bi mislila, da sem spala zelo dolgo časa in da sem pošteno shujšala. Morda bi pomislila, da sem bila kakšno leto v komi.

MILLER

Pa se ti ne zdi vsaj zamisljivo, da to ne bi bilo tvoje staro telo? Jaz, na primer, si lahko predstavljam, kako je, če se zbudiš s povsem novim telesom.

WEIROB

In kako bi si to razložil?

MILLER

To ni pomembno. Ne trdim, da si lahko zamislim proces, ki bi do tega pripeljal. Trdim le, da si lahko predstavljam, da se to zgodi. V Kafkini *Preobrazbi* se nekdo zbudi kot ščurek. Ne morem si predstavljati, kako bi do tega lahko prišlo, lahko pa si predstavljam, da se zjutraj zbudim s telesom ščurka. Seveda je neverjetno, da bi se kaj takega zgodilo, tega ne zanikam. Hočem reči le, da si tako izkušnjo lahko zamislim. Ne zdi se mi nekaj protislovnega ali nekoherentnega, temveč samo neverjetno in nerazložljivo.

WEIROB

No, recimo, da priznam, da si je to možno predstavljati. Kaj sledi?

MILLER

No, po mojem mnenju sledi, da lastna identiteta ne more biti samo identiteta telesa. Kajti iz dejstva, da imam novo telo, še ne bi sklepal, da nisem več ista oseba kot prej. Še naprej bi ostal ista oseba, čeprav ne bi imel več istega *telesa.* To bi bil primer identitete osebe, ne pa identitete telesa. Torej osebne identitete ne moremo enačiti z identiteto telesa.

WEIROB

No, recimo – in poudarjam, samo *recimo* -, da vse to sprejmem. Kam te je to pripeljalo? Kaj torej prepoznam kot identično, če to ni ne moje telo ne moja duša.

MILLER

Ne trdim, da si karkoli prepoznala kot isto, razen osebe, ki je vpletena, se pravi same sebe,

WEIROB

Nisem prepričana, da te razumem.

MILLER

Dovoli, da ti pojasnim, kot si mi ti, s pomočjo Blue Riverja. Recimo, da nekemu obiskovalcu pokažem tisti del reke pri starem mlinu, potem pa ga odpeljem proti Manhattanu. Po približno eni uri vožnje zagledava še en odsek reke in rečem mu: “To je prav tista reka, ki sva jo videla zjutraj.” Kot si že včeraj poudarila, s tem nočem reči, da obakrat vidiva natanko iste molekule vode. Konec koncev sva na povsem drugem kraju, morda na stotine kilometrov oddaljenem od prvega. Tudi

oblika, barva in stopnja onesnaženosti reke je morda povsem drugačna. Kaj je torej to, kar je na tej reki in na tisti, ki sem jo videl uro pred tem, identično?

WEIROB

Nič drugega kot reka sama.

MILLER

Natanko tako. A verjetno si opazila, da strogo vzeto, ne govorim o celi reki, temveč samo o delu le-te. Ob dveh različnih časih vidim dva različna odseka reke. Potemtakem v resnici, če se omejimo zgolj na to, kar dobesedno vidim, sploh ne sodim o identiteti, temveč o nečem čisto drugem.

WEIROB

In kaj bi to bilo?

MILLER

Kadar rečem, da je reka, ki sem jo videl prej, prav tista, ki jo vidim pozneje, nimam v mislih nič drugega kot to, da sta prejšnji in kasnejši odsek vode povezana med seboj z drugimi odseki vode, kajne?

WEIROB

To je res. Če sta odseka vode povezana tako, da obstaja samo ena reka, katere del sta oba.

MILLER

No, to sem hotel reči. Trditev o identiteti "Ta reka je prav tista, ki sva jo videla zjutraj" se v nekem smislu nanaša na reko. A na nek način se nanaša tudi na odseke vode oziroma na dele reke.

WEIROB

In vse to je značilno samo za reke?

MILLER

Sploh ne. To je vzorec, ki se pojavlja povsod. Konec koncev imamo neprestano opravka s predmeti, ki se razprostirajo v času in prostoru. Le redkokdaj se teh predmetov zavedamo v celoti. Večinoma dojemamo le njihove dele ali odseke v njihovih zgodovinah. Če nočemo, da bi bila trditev o identiteti nekaj povsem banalnega, kot na primer "ta postelja je ta postelja", moramo ponavadi presoditi, da različni deli spadajo skupaj in da tvorijo ustrezen vzorec, sestavljajo neke vrste celoto.

WEIROB

Se vedno nisem prepričana, da te razumem.

MILLER

Naj ti navedem še en primer. Predstavljaj si, da skupaj gledava dve zaporedni nogometni tekmi istih moštev. Vprašaš me: "Ali je ta igra istovetna s to igro?" To je popolnoma neumno vprašanje, čeprav je, strogo vzeto, povsem smiselno. In odgovor nanj je "da".

Zdaj pa si predstavljaj, da greš po prvem polčasu v trgovino po prigrizek. Zaradi vrste se zadržiš in prideš nazaj šele po približno petinštiridesetih minutah. Vprašaš: “Je to ista igra kot sem jo gledala prej?” In zdaj tvoje vprašanje ni več neumno, temveč povsem na mestu.

WEIROB

Zato, ker se lahko še vedno odvija prva tekma, lahko pa se je ta že končala in se je, medtem ko me ni bilo, začela druga.

MILLER

Natanko tako. Kar pomeni, da so bili v tvoje vprašanje vpleteni različni deli igre – različni polčasi. Zato tvoje vprašanje ni več banalno in neumno, temveč povsem tehtno.

WEIROB

Potemtakem misliš, da so sodbe o identiteti nekega predmeta – rek ali nogometnih tekem ali česarkoli – pravzaprav sodbe o *delih* teh stvari, ki so povezani na določen način. Zato so tehtne samo, kadar so vpleteni različni deli. Si hotel reči to?

MILLER

Da, in mislim, da je to važno. Kako trapasto bi bilo iskati istost v nečem drugem razen v tekmi sami, kadar se sprašujemo o identiteti nogometnih tekem. Tudi če bi igrali drugi igralci, bi bila to še vedno lahko ista tekma. Tudi če bi jo preselili na drugo igrišče, bi bila to še vedno ista tekma. Vse te stvari – polčasi, igralci, igrišče – so lahko ob različnih časih različne, pa bo tekma še vedno ista. Morajo biti samo povezane na nek določen način, tako da tvorijo kompleksno celoto, ki jo imamo za enotno tekmo.

WEIROB

Misliš, da sva brcala v meglo, ko sva se spraševala, ali je v identiteto oseb vpletena identiteta telesa ali identiteta duše?

MILLER

Da. Moj odgovor je, da ni nujno niti prvo niti drugo. Sprašujeva se o identiteti osebe. Seveda, če z “dušo” misliva samo “osebo”, potem ni nič narobe. Če pa meriva, kot sem včeraj jaz, na neko drugo stvar, katero identiteta je že razumljena, in bi morala biti ista, če naj bodo osebe iste, potem se samo poigravava z besedami.

WEIROB

Za reke in nogometne tekme lahko uvidim, da so sestavljene iz delov, povezanih na določen način. Seveda je povezava v vsakem posameznem primeru drugačna, kot je različna tudi vrsta “delov”, ki so vpleteni. Deli reke morajo biti fizično povezani z drugimi deli, če naj tvorijo nepretrgano celoto. Polčasa nogometne tekme morata biti povezana tako, da se število osebnih prekrškov, doseženih golov in podobne reči prenese iz prvega polčasa v drugega, v skladu s pravili. Ali obstaja kaj takega tudi, kar se tiče oseb?

MILLER

Pisci, ki se ukvarjajo s tem, govorijo o "stadijih osebe" [*person-stages*]. To je nekakšen odsek zavesti, takšen, kot se ga zdajle zavedava ti in jaz. Jaz se zavedam toka mojih misli in občutkov, ti pa se zavedaš svojih. Oseba je samo celota, ki jo sestavljajo ti odseki kot deli, ne pa nekakšna substanca, ki jih omogoča, kot sem trdil včeraj. Niti ni oseba telo, v katerem se ti odseki godijo, kot se zdi, da meniš ti. Takšen je koncept osebe, ki ga želim zagovarjati danes.

WEIROB

Ko sem se zjutraj zbudila in si rekla: "Jaz sem tista, ki je bila prejšnjo noč tako nesramna s Samom Millerjem," sem torej sodila, da nek določen odsek zavesti, ki sem se ga zavedala takrat, in nek zgodnejši odsek, za katerega sem se spominjala, da sem se ga nekoč zavedala, tvorita enotno celoto primerne vrste – enoten tok zavesti, bi lahko temu rekli.

MILLER

Da, to je natanko to. Ni ti treba skrbeti, ali je vpletena ista brezsnovna duša, niti, ali to sploh ima kak smisel. Niti ti ni treba skrbeti glede tega, ali je vpleteno isto telo, saj ti zares sploh ni treba odpreti oči in ga pogledati. Identiteta ni, če se tako izrazim, nekaj, kar bi bilo pod stadiji osebe, niti ni v nečem, na kar so le-ti navezani, temveč je nekaj, kar iz njih sestaviš.

In zdaj, ko imava ta koncept osebne identitete, preživetje ni več noben problem, kot lahko jasno vidiš. Vse, kar si moraš zamisliti, je to, da je v nebesih neko zavestno bitje in da so stadiji osebe, ki tvorijo to bitje, v primernem odnosu s temi, ki zdajle tvorijo tebe, tako da so deli iste celote – namreč tebe. Če je tako, boš preživela. Ali zdaj priznaš, da je preživetje vsaj možno?

WEIROB

Čakaj, čakaj. Ne boš me tako zlahka potolažil. Moral boš dokazati, da so ti stadiji osebe ali odseki zavesti sploh lahko povezani na primeren način. Da bi to dosegel, mi boš moral povedati, kakšen ta način je, kajne?

MILLER

Ah, seveda. Prehiteval sem samega sebe. Prav na tej točki mi je zelo pomagalo moje čtivo. V nekem poglavju *Eseja o človeškem razumevanju* Locke govori prav o tem. Po njegovem mnenju je za odnos med dvema stadijema osebe ali odsekoma zavesti, ki omogoča, da sta to stadija ene same osebe, značilno prav to, da kasnejši vsebuje spomine prejšnjega. Tega ne pove prav s temi besedami – govori o "raztegovanju naše zavesti nazaj v času". A videti je, da s tem meri na spomin.

WEIROB

Se pravi, da je vsaka pretekla misel, namen ali želja, ki se je lahko spomnim, moja?

MILLER

Tako je. Jaz se lahko spominjam le svojih preteklih misli in občutij, ti pa samo

svojih. Vsakdo bi to priznal. Lockova inovacija je v tem, da je ta odnos vzel za izvor identitete, ne pa za njeno posledico. Spominjati se – ali bolj verjetno, zmožnost spominjati se – misli in občutkov osebe, ki se jih je nekoč v preteklosti zavedala, ravno pomeni biti ta oseba.

Verjetno vidiš, da to reši problem možnosti preživetja. Kot sem že dejal, si moraš le zamisliti nekoga v neki nedoločeni prihodnosti, ne na tej Zemlji in ne s tvojimi trenutnimi mislimi in občutki, ki pa se spominja prav tegale najinega pogovora. To ne zahteva istosti ničesar drugega, a vendar znese istost osebe. Tako, ali zdaj priznaš?

WEIROB

Ne, ne priznam.

MILLER

Ja, kaj pa je zdaj narobe?

WEIROB

Priznam, če se spominjam preteklih misli ali občutkov, ki jih je imela neka oseba v preteklosti, potem moram biti ta oseba jaz. Čeprav se lahko spominjam, da sem videla misliti druge osebe, se njihovih misli ne morem spomniti, kot jih tudi ne morem doživeti v trenutku, ko se zgodijo, če so njihove in ne moje. To je bistvo Lockove ideje in tega ne bom zanikala.

Vendar pa je treba razlikovati – prepričana sem, da se boš strinjal – med *resnično* [*actually*] spominjati se in spominjati se zgolj *navidezno.* Mnogi ljudje, ki se imajo za Napoleona, trdijo, da se spominjajo, kako so izgubili bitko pri Waterlooju. Lahko jih imamo za iskrene in priznamo, da se jim zares zdi, da se tega spominjajo. Ne morejo pa se tega resnično spominjati, saj med bitko niso bili tam in niso Napoleon.

MILLER

Seveda priznam, da je treba razlikovati med resnično spominjati se in spominjati se samo navidezno.

WEIROB

In gotovo tudi priznavaš, da mi misel na neko osebo nekje daleč v prihodnosti, ki se ji samo zdi, da se spominja tega mojega pogovora s tabo, ne bi prinesla tiste vrste olajšanja, ki bi ga obet življenja po smrti moral.

Nobenega razloga ne bi imela, da bi predvidela prihodnje doživljaje te osebe samo zato, ker *se* tej osebi *zdi*, da se spominja mojih. Nobenega razloga nimam, da bi se veselila doživljajev takega zavedenega vsiljivca.

MILLER

Strinjam se.

WEIROB

Potemtakem gola možnost, da se bo nekdo v prihodnosti navidez spominjal tega pogovora, še ne kaže na možnost mojega preživetja. Edinole možnost, da se bo

nekdo resnično spominjal tega pogovora – ali natančneje, doživljajev, ki jih imam jaz – bi mi to omogočila.

MILLER

Seveda. Ampak, kaj hočeš s tem povedati? V čem je težava? Lahko si zamislim nekoga, ki je zaveden. A mirno si lahko predstavljam tudi nekoga, ki je zares ti in se spominja tvojih sedanjih misli.

WEIROB

V čem pa je razlika? Kako veš, katerega od obeh si si zamislil in kaj od obojega je torej možno?

MILLER

No, si pač zamislim enega od njiju, ne pa drugega. Ne razumem, kaj hočeš povedati.

WEIROB

Poskusila ti bom pojasniti stvar s pomočjo še enega primera. Predstavljaj si dve osebi. Ena se pogovarja s tabo, govori določene besede, premišljuje določene misli in tako naprej. Druga se sploh ne pogovarja s tabo, temveč jo v sosednji sobi hipnotizirajo. Hipnotizer tej osebi sugerira, da se bo po prebujenju spominjala določenih misli in določenih besed, ki naj bi jih povedala tebi. Misli in besede, ki jih omeni, so slučajno prav tiste misli in besede, ki jih v resnici misli in govori prva oseba. Ti je situacija jasna?

MILLER

Ja, nadaljuj.

WEIROB

No, sčasoma bosta obe osebi govorili stavke, ki se začnejo s “Spomnim se, da sem rekel Samu Millerju” in pa “Spomnim se, da sem, medtem ko sem se pogovarjal s Samom Millerjem, pomislil”. In oba poročata o spominih na iste misli in izjave. Eden od njiju se jih bo zares spomnil, drugemu pa se bo le zdelo, da se jih spominja, ali ne?

MILLER

Seveda.

WEIROB

In kateri od njiju se zdaj v *resnici* spominja?

MILLER

No, tisti, ki je sedel v sobi in se pogovarjal z mano, seveda. Drugi je le pod vplivom hipnotizerjeve sugestije in se v resnici ne spominja pogovora z mano.

WEIROB

Se strinjaš, da razlika med njima v tem trenutku ni v vsebini tega, kar mislita in pravita?

MILLER

Strinjam se. Razlika je v odnosu do preteklih misli in govora. V prvem primeru odnos do spomina obstaja, v drugem pa ne.

WEIROB

Ampak oba vendar vsaj delno izpolnjujeta pogoje za spominjanje, saj se obema zdi, da se spominjata. Potemtakem mora biti še kak drug pogoj, ki ga eden izpolnjuje, drugi pa ne. Poskušam te pripraviti do tega, da mi poveš, kaj je ta nadaljnji pogoj.

MILLER

No, rekel sem, da bi se spominjal tisti, ki je govoril v tej sobi.

WEIROB

Z drugimi besedami, če imamo dva človeka, ki se oba domnevno spominjata neke pretekle misli ali dejanja, potem se zares spominja tisti, ki je, poleg tega da se neke misli ali dejanja spominja, to tudi v resnici mislil ali storil.

MILLER

Da.

WEIROB

Potemtakem tisti, ki je identičen z osebo, ki je v preteklosti premišljevala in govorila.

MILLER

Da, to priznam.

WEIROB

Torej je videti tvoje sklepanje nekako takole. Preživetje je možno, zato ker si ga lahko predstavljamo. Predstavljamo si ga lahko zato, ker si je možno zamisliti, da sem jaz identična z neko nebeško osebo. Da si lahko to zamislimo, si moramo predstavljati neko osebo v nebesih, ki se ji, prvič, zdi, da se spominja mojih misli in dejanj, in drugič, mora biti jaz.

To pa je začaran krog. Če podvomim v to, da je nebeška oseba jaz, bom dvomila tudi v to, da se zares spominja mojih doživetij. Nihče ne more dvomiti v možnost obstoja neke bodoče osebe, ki bi se, po smrti dotičnega, navidez spominjala stvari, ki jih je ta mislil ali storil. A možnost tega še ne pomeni možnosti preživetja. Edinole možnost, da se nekdo *resnično* spominja, bi to omogočila – saj je to, kot se strinjava, pogoj za identiteto. A dvomi o preživetju in identiteti se samo prelevijo v dvome o tem, ali so ti spomini pravi ali pa le navidezni. Ne zagotavljaš mi ničesar drugega kot zavedenega nebeškega vsiljivca.

COHEN

Samo malo, Gretchen. Mislim, da je bil Sam zdajle nepravičen do svoje lastne ideje.

WEIROB

Misliš, da lahko pretrgaš ta krog, v katerem resnični spomin razloži identiteto, identiteta pa določi razliko med resničnim in navideznim spominom? Kar poskusi.

COHEN

Vrnimo se k tvojemu primeru hipnotizerja. Poudarila si, da imamo dva človeka, ki se oba domnevno spominjata nečesa. Sprašuješ se, v čem je razlika, in trdiš, da mora biti odgovor krožen – da je tisti, ki se zares spominja tega, oseba, ki je dejansko doživela stvari, ki se jih navidez oba spominjata.

A to ni edini možni odgovor. Doživljaji sami so tisti, ki povzročajo kasnejše navidezne spomine v enem primeru, medtem ko jih v drugem primeru povzroča hipnotizer. Lahko rečemo, da se zares spominja tisti, čigar spomine so *na pravi način povzročili* prejšnji doživljaji. Tako razlikujemo med osebo, ki se zares spominja, in subjektom hipnoze, ne da bi se sklicevali na identiteto. Definicija pravega spomina, kot da je to navidezni spomin plus identiteta, je tako ali tako zavajajoča. Meni, na primer, se zdi, da se spominjam, kako sem še kot majhen otrok prevrnil svečnik, tako da so vse sveče padle v skledo juhe. In to se mi je tudi v resnici primerilo. Potemtakem imamo tu opravka z navideznim spominom in identiteto. A v resnici se tega ne spominjam; ko sem to naredil, sem bil še premajhen, da bi se tega lahko spominjal. To zgodbo so mi le že tolikokrat povedali, da se mi zdi, da se spominjam.

Bolj umesten predlog je, da je resnični spomin navidezni spomin, ki so ga na pravi način povzročile pretekle izkušnje. Vtise pa, ki se meni zdijo kot spomini, so v resnici spodbudili starši, ki sem jih kasneje večkrat slišal praviti o tem, kako sem prevrnil svečnik.

WEIROB

Torej razlagaš osebno identiteto kot spomin, spomin pa kot navidezni spomin, povzročen na pravi način. Oseba je torej neke vrste vzročni proces.

COHEN

Tako je.

WEIROB

Recimo, da v imenu debate to sprejmem. Kako lahko to pomaga Samu pri zagovoru možnosti preživetja? Pri navadnem spominu ta vzročna veriga od zapomnjenega dogodka k spominu o dogodku nikoli ne pripelje izven območja enega samega telesa. Še več, normalni proces, o katerem govoriš, zagotovo vključuje skladiščenje informacij v možgane na tak ali drugačen način. Kako lahko po moji smrti stanja mojih možganov na primeren način vplivajo na navidezni spomin nebeške osebe, za katero Sam misli, da sem jaz?

COHEN

No, saj nisem imel namena zagovarjati možnosti preživetja. To je Samova naloga. Všeč mi je le, da lahko osebno identiteto razložim s pomočjo spomina, ne pa

samo z identiteto telesa.

MILLER

Ampak prav gotovo si s tem lahko pomagam. Gretchen, izzvala si me, da ti razložim razliko med dvema osebama v nebesih. Eno, ki se zares spominja tvojih izkustev – in je potemtakem ti -, in drugo, ki se ji samo zdi, da se jih spominja. Kaj pa, če rečem, da je oseba, ki je ti, pač tista, katere stanja so bila povzročena na pravi način? S tem nimam v mislih navadnega, tuzemskega procesa, ki pripelje do spomina. Nebeškemu bitju, ki je ti, bi Bog pač ustvaril stanja možganov (ali karkoli že ima), kot si jih ti imela ob smrti. Seveda ta povezava ni natanko taka kot tista, ki kasnejše spomine naredi za prave spomine zaradi odvisnosti od mojih zgodnejših zaznav. Dejstvo pa je, da tak proces ohrani informacije.

WEIROB

Torej: če Bog ustvari nebeško osebo tako, da so njeni možgani posnetek mojih v trenutku smrti, potem je ta oseba jaz. Če pa bi, po drugi strani, nastalo nebeško bitje, ki bi po naključju (če v nebesih sploh obstajajo naključja) imelo ta ista, spominu podobna stanja, potem to ne bi bila jaz?

MILLER

Natanko tako. Ali zdaj vidiš, da je preživetje povsem smiselno?

WEIROB

Ne, še vedno me nista prepričala.

Težava, ki jo vidim, je tale: če lahko Bog ustvari eno osebo v nebesih in bi s tem, da jo oblikuje po moji podobi, naredil mene, zakaj potem ne bi mogel ustvariti dveh takih teles in povzročiti prenos informacij v oboje. Bi bili potem obe ti nebeški osebi jaz? Najbolj jasna stvar v filozofiji je, da iz

A je B in

C je B, kjer z “je” mislimo identiteto, lahko sklepamo, da

A je C.

Potemtakem, če je katerakoli od teh nebeških oseb jaz, morata biti vzajemni. A potemtakem nista dve, temveč samo ena. Toda moja predpostavka je bila, da Bog ustvari dve, ne pa ene. Lahko bi ju ustvaril v drugačni podobi, sposobni neodvisnega gibanja, morda na ločenih predelih nebes, vsako s svojimi lastnimi nalogami, s svojim lastnim krogom nebeških prijateljev in tako naprej.

Torej: ali Bog, s tem da ustvari nebeško bitje z možgani po moji podobi, ne naredi nekoga, ki je identičen z mano, ampak le nekoga, ki mi je podoben, ali pa je Bog na nek način omejen na to, da ustvari le eno tako bitje. Ne vidim nobenega razloga, zakaj bi bil Bog, če obstaja, tako omejen. Zato izberem prvo možnost. Lahko ustvari nekoga, ki mi je podoben, ne pa nekoga, ki bi bil jaz. Torej: ali je napačna tvoja analiza spomina in se tako bitje vendarle ne spominja tega, kar jaz govorim in delam, ali pa spomin ne zadostuje za lastno identiteto. S tvojo teorijo je nekaj narobe, saj vodi v absurd.

COHEN

Čakaj! Zakaj pa Sam ne bi mogel reči, da postane takšno bitje ti samo, če Bog ustvari samo eno bitje take vrste? Če pa jih ustvari več, potem nobeno od njih ni ti. Možno je, da ustvari samo eno. Torej je možno, da boš preživela. Sam je vedno dopuščal tudi možnost, da ne boš preživela. V mislih je ves čas imel možnost, da Boga, ki bi ustvaril primerne nebeške osebe, ni. Ali pa, da Bog obstaja, pa ne ustvari niti ene. Pokazala si samo, da obstaja še ena možnost, po kateri človek ne preživi. Namesto da bi naredil premalo nebeških oseb, ki se spominjajo, jih naredi preveč. Pa kaj? Lahko bi jih ustvaril tudi ravno prav in potem bi preživela.

WEIROB

Tvoje opazke v resnici kažejo, da si spremenil svoje stališče. Zdaj ne trdiš več, da spomin sam zadošča za lastno identiteto. Zdaj je šele spomin plus pomanjkanje konkurence, se pravi odsotnost drugih oseb, ki se spominjajo, pogoj za osebno identiteto.

COHEN

Res sem spremenil svoje stališče. Pa kaj potem? Ali se takega stališča ne da zagovarjati?

WEIROB

Pa poglejva na to iz zornega kota nebeške osebe. Reče si: "Oh, jaz sem Gretchen Weirob, saj se spominjam, da sem delala to, kar je počela ona, in govorila, kar je govorila ona." Ampak zdaj je to precej majav sklep. Reče si lahko kvečjemu: "Oh, ali sem jaz Gretchen Weirob ali pa je Bog ustvaril več takih bitij, kot sem jaz, in potem nobeno izmed nas ni ona." Identiteta je torej postala odvisna od nečesa, kar je povsem zunaj dosega tega bitja. Kdo je ona zdaj, ni več odvisno le od stanj njenega uma in odnosa le-teh do stanj mojega uma, temveč tudi od obstoja ali neobstoja drugih ljudi. Ali si res želiš zagovarjati takšno tezo?

Ali pa poglej na stvar z mojega položaja. Bog ustvari eno mene v nebesih. Zagotovo bi morala biti vesela, če bi bila prepričana, da se bo to zgodilo. Potem pa ustvari še eno, in jaz lahko začnem spet obupavati, saj to pomeni, da vendarle ne bom preživela. Kako je mogoče, da podvojitev dobrega dela le-tega razvrednoti?

COHEN

Ali trdiš, da je moj predlog, da samo stvaritev edinstvene nebeške Gretchen šteje kot tvoje preživetje, protisloven?

WEIROB

Ne, kolikor lahko vidim, ni protisloven. Zdi pa se čuden na način, ki kaže, da je s tvojo teorijo nekaj narobe. Jaz imam nekakšen odnos z nebeško osebo. Dejstvo, da obstaja oseba, s katero sem povezana na ta način, je zame zelo pomembno, saj mi nudi olajšanje. Zaradi tega lahko predvidevam njena doživetja, saj je ona prav jaz. Zakaj bi dejstvo, da sem na isti način povezana še z nekim drugim bitjem, ta odnos uničilo? Ti trdiš, da potem ne bom identična z nobeno od njiju. A ker si naredil teorijo o tem, kaj je identiteta, lahko premislimo in poiščemo, kaj meni

prinese možnost, da sem ali pa nisem identična. Če se bo ona spominjala mojih izkustev, potem lahko jaz upravičeno predvidevam njena. A zdi se, da podvajanje v tem primeru ne spremeni ničesar. Pa vendarle mora, saj ni mogoče biti identičen z dvema. Zato čisto *ad hoc* dodaš pogoj, da njen spomin o meni še ne upraviči mojega pričakovanja njenih doživetij, če sta z mano tako povezani dve bitji, ne pa eno samo. Glede na to, da v primeru, ko obstajata dve nebeški Gretchen, spomin ne zagotavlja identitete, lahko upravičeno sklepamo, da tega ne zagotavlja tudi v primeru, ko obstaja samo ena, ali ne?

COHEN

Res je to malo *ad hoc*, priznam. A mogoče naš koncept pač tako deluje. Sklepanja nisi pripeljala v protislovje.

WEIROB

Neskončen kup absurdnosti ima enako težo kot protislovje. In na tvoj račun lahko izpeljem neomejeno število absurdnih primerov. Predstavljaj si, da bi Bog ustvaril to nebeško osebo še pred mojo smrtjo. Na ta način me pravzaprav ubije; če jo je že ustvaril, potem se v resnici ne pogovarjaš z mano, temveč z nekom drugim, ki ga je ustvarila smrt Gretchen Weirob pred nekaj trenutki. Ali pa si zamisli, da najprej ustvari eno osebo v nebesih, ki je jaz. Potem ustvari še eno. Ali prva oseba preneha biti jaz? Če lahko Bog ustvari taka bitja v nebesih, jih zagotovo lahko tudi v Albuquerqueju. In po tvoji teoriji ni nobenega razloga, da bi temu telesu pred teboj pripisoval identiteto Gretchen Weirob, tistemu, ki pripada osebi v Albuquerqueju, pa ne. Zato se mi zdi, da bi jaz preprosto prenehala obstajati, če bi Bog to naredil. Rada bi rekla, da bi prenehala biti Gretchen Weirob, a to bi stvari zelo zapletlo. Na mojem mestu bi se namreč pojavila nova oseba z lažnimi spomini o tem, da je bila Gretchen Weirob, ki pa je ravnokar umrla od konkurence – zelo čuden vzrok smrti, se mi zdi. Ne bi imela nobene pravice do mojega imena, bančnega računa ali uslug mojega zdravnika, saj ga plačuje zavarovalnica z denarjem, ki ga je dobila od davkov na pretekle plače Gretchen Weirob. To prav gotovo nima smisla; če bi me Bog še tako natančno podvojil, v nebesih ali v Albuquerqueju, zato ne bi prenehala obstajati ali prenehala biti, kdor sem. Lahko rečeta, da Bog v svoji neskončni dobroti ne bi nikoli ustvaril še ene Gretchen Weirob. Ampak jaz ne trdim, da bi to naredil. Če pa bi to storil, potem to ne bi pomenilo, kot sledi iz tvoje teorije, da bi jaz prenehala obstajati. Iz tvoje teorije v tem sklopu okoliščin sledi napačen odgovor, zato mora biti napačna. Mislim, da mi nista navedla nobenega razloga, zaradi katerega bi bila pripravljena opustiti najbolj preprosto in najbolj sprejemljivo mnenje o tej stvari. Jaz sem živo telo, in ko bo to telo umrlo, bo moj obstoj pri kraju.

Tretji večer

WEIROB

No, Sam, me boš poskusil še tretjič prepričati, da je preživetje možno?

MILLER

Ne, vdal sem se v usodo. Predlagam, da se pogovarjamo o ribolovu ali nogometu ali o čemerkoli, da le ne bo povezano s tvojo bližnjo smrtjo. Prepametna si za vse iskrene poskuse, da bi te človek potolažil, a morda te lahko vsaj toliko zamotim, da ne boš mislila na to.

COHEN

Preden pa začnemo o ribolovu, čeprav glede preživetja nimam nobenih povzdigujočih misli, bi si rad prišel na jasno glede nečesa, kar smo v zadnjih dveh dnevih načeli v naši razpravi. Bi se ti ljubilo malo razpravljati o sami ideji osebne identitete, ne da se obremenjujemo s težjim vprašanjem življenja po smrti?

WEIROB

Bilo bi mi v užitek. Kaj te muči?

COHEN

Zdi se, da je po tvojem mnenju osebna identiteta preprosto identiteta človeškega telesa, nič več in nič manj. Oseba je zgolj živo človeško telo, ali natančneje, človeško telo, ki je živo in ima določene lastnosti – zavest in morda razumnost. Je tako?

WEIROB

Ja, zdi se mi, da je tako preprosto.

COHEN

Ampak mislim, da poznam neko zgodbo, ki se je v resnici zgodila, in lahko ovrže tvojo teorijo. V mislih imam nenavadni primer Julije North, ki se je pred nekaj meseci zgodil v Kaliforniji. Zagotovo se ga spominjaš.

WEIROB

Oh, še predobro. A moraš ga razložiti Samu, kajti stavim, da še ni slišal o tem.

COHEN

Da še ni slišal o Juliji North? Pa saj je bil ta primer na prvih straneh vseh časopisov.

MILLER

No ja, Gretchen ima prav. O tem ne vem nič. Dobro ve, da berem samo športno stran.

COHEN

Samo športno stran berete!

WEIROB

S tem izraža svojo nezainteresiranost za posvetne reči.

MILLER

No, Gretchen, tole je bilo nizko. To se tiče osebnih prioritet. Mnogo raje porabim čas, kolikor mi ga je naklonjeno, za študij osemnajstega stoletja, kot pa za

dolgočasno, nezanimivo stoletje, v katerega sem se na svojo veliko žalost rodil. Tisto je bilo precej bolj civilizirano, da vesta. A ne zadržujmo se pri mojih navadah. Povejta mi vse o Juliji North.

COHEN

No, prav. Julia North je bila mlada ženska, ki jo je zbil tramvaj, medtem ko je reševala otroka, ki ga je zaneslo na tire. Otrokovo mati, neko Mary Frances Beaudine, je, ko je videla strašni prizor, zadela kap. Julijine zdrave možgane in izmaličeno telo ter zdravo telo in uničene možgane Mary Frances so prepeljali v bolnico, kjer je delal genialni nevrokirurg dr. Matthews. Ta je izumil poseg, imenovan *presaditev telesa.* Odstranil je možgane iz Julijine lobanje in jih presadil v glavo Mary Frances tako, da je povezal živčne končiče in tako naprej. Uporabljal je tehnike, ki so jih razvili šele pred kratkim. Preživela oseba je bila očitno Julia, o tem so se strinjali vsi, razen – na žalost – moža Mary Frances. Njegova omejenost in pomanjkanje domišljije sta zapletla stvari in privedla do drame, zaradi katere je ta primer danes bolj poznan v zgodovini zločina kot pa medicine. Ne bom se spuščal v podrobnosti te žalostne plati primera

- če vas zanimajo, si jih lahko preberete v knjigi Barbare Harris z naslovom *Kdo je Julia.*

MILLER

Fascinantno.

COHEN

No, zadeva se očitno navezuje na naše razpravljanje. Julia North je imela eno telo vse do trenutka nesreče, in drugo telo od operacije naprej. Tako je imela ena oseba dve telesi. Torej osebe ne moremo kar *istovetiti* s človeškim telesom. Zato mora biti nekaj narobe s tvojim stališčem, Gretchen. Kaj praviš na to?

WEIROB

Rekla ti bom natanko to, kar sem rekla dr. Matthewsu.

COHEN

Govorila si z Dr. Matthewsom?

WEIROB

Ja. Poklical me je kmalu po moji nesreči. Moj zdravnik ga je obvestil o mojem primeru. Matthews se je ponudil, da na meni izvede isto operacijo kot na Juliji North. Odklonila sem.

COHEN

Odklonila! Ampak zakaj, Gretchen?

MILLER

Gretchen, šokiran sem. Tvoja odločitev je pravzaprav samomor! Zavrgla si možnost, da preživiš nesrečo? Zakaj, za božjo voljo?

WEIROB

Samo malo, samo malo. Oba predpostavljata to, s čimer se jaz ne strinjam. Da bi bila zadeva Julije North res protiprimer moji teoriji o osebi kot o živem človeškem telesu in da bi moja odklonitev takšne operacije zares pomenila samomor, potem moramo šteti osebo, ki preživi operacijo, kot isto osebo, ki je darovala možgane. Se pravi, da je morala operacijo Julije North preživati Julia, mojo operacijo pa bi morala preživeti jaz. Oba predpostavljata to in me zato oštevata. Jaz pa se s tem ne strinjam. Mislim, da je imel Jack Beaudine prav. Oseba, ki je preživela presaditev možganov Julije North, je bila Mary Frances Beaudine, in oseba, ki bi preživela operacijo, v kateri bi uporabili moje možgane, ne bi bila jaz.

MILLER

Gretchen, kako za božjo voljo lahko rečeš kaj takega? Ali se res, kljub trdnim protidokazom, ne moreš odreči svoji teoriji o osebni identiteti kot zgolj telesni identiteti? Zares se mi zdi, da si že kar iracionalno navezana na ta kos snovi, ki je tvoje telo.

COHEN

Res, Gretchen, strinjam se s Samom. Prav zares si nemogoča. Oseba, ki je preživela operacijo Julie North, ni imela pojma, kdo je Mary Frances Beaudine. Spominjala se je, da je Julia.

WEIROB

Navidez se je spominjala, da je bila Julia. Ali si res tako hitro pozabil na to razliko? Po mojem mnenju je bil učinek operacije tak, da je Mary Frances Beaudine preživela, v zmoti misleč, da je nekdo drug.

COHEN

A kot veš, so se pravdali okoli primera. Stvar je šla na Vrhovno sodišče, ki je presodilo, da je oseba, ki je preživela, Julia.

WEIROB

Ta argument te ni vreden, Dave. Ali je Vrhovno sodišče nezmotljivo?

COHEN

Ne, ni. A poanta se mi ne zdi tako neumna.

Premisli stvar takole, Gretchen. V tem primeru se spopadata dva kriterija, po katerih navadno presojamo identiteto. Ponavadi pričakujemo, da osebna identiteta dosledno vključuje tako telesno identiteto kot psihološko kontinuiteto. To pomeni, da kadar vidimo isto telo, pričakujemo, da bodo tudi spomini, prepričanja, značajske lastnosti in druge take reči neverjetno podobne. V tem primeru pa ta dva kriterija, ki ponavadi sovpadata, pač ne sovpadeta. Če izberemo en kriterij, potem trdimo, da je preživela oseba Mary Frances Beaudine, ki je doživela pretresljive psihološke spremembe. Če izberemo drugega, trdimo, da je preživela Julia z novim telesom. Izbrati moramo, kateri kriterij je bolj pomemben. To pa je stvar izbire o tem, na kakšen način uporabljamo jezik, kako naj prilagodimo

pojem “ista oseba” novim okoliščinam. Velika večina ljudi, vpletenih v to zadevo, je imela preživelo za Julijo. Kar pomeni, da se je družba odločila uporabljati pojem na en način, ne pa na drugi. Zato odločitev Vrhovnega sodišča *ni* brez teže. Ena od njegovih funkcij je prav to, da določa, kako naj se stari pojmi nanašajo na nove okoliščine – kako se svoboda tiska nanaša na filme in televizijo, ki jih v času oblikovanja tega pojma niso predvideli; ali pa, če naj se “umor” nanaša tudi na splav zarodka. Lahko se zmotijo pri presoji dejstev, vendar pa so – kar se tiče določanja pomena nekaterih pomembnih pojmov v pravu – zadnja avtoriteta. In pojem osebe je eden od teh.

WEIROB

Meniš, da je odgovor na vprašanje, kdo je preživel, stvar konvencije, stvar tega, kako želimo uporabljati jezik?

COHEN

Da.

WEIROB

S pomočjo primera ti bom pokazala, kako bedasto je tvoje mnenje.

Recimo, da pristanem na operacijo. Ležim v postelji, v pričakovanju svojega nadaljnjega obstoja, in se veselim občutkov in misli, ki jih bom doživela ob prebujenju po operaciji. Dr. Matthews vstopi in mi reče, naj vzamem nekaj aspirinov, tako da ne bom imela glavobola, ko se zbudim. Uprem se, češ da mi je po aspirinih slabo; on pa me vpraša, kaj mi je ljubše: da mi je danes malo slabo ali da imam naslednji dan strašen glavobol. Prepriča me, da bi jih bilo pametno vzeti.

Recimo, da v tem trenutku vstopiš ti in prineseš slabe novice. Vrhovno sodišče si je premislilo. Oseba, ki bo preživela, ne bo jaz. Zato rečem: “Oh, če je tako, pa že ne bom vzela aspirina, saj glava ne bo bolela mene, temveč nekoga drugega. Zakaj bi se morala jaz počutiti slabo, pa če še tako malo, za dobro nekoga drugega? Konec koncev tej osebi darujem že svoje možgane.”

To je očiten nesmisel. Če bi se sprva upravičeno veselila občutkov in misli, ki jih bo preživeli doživljal naslednjega dne, me odločitev devetih ljudi tisoče kilometrov stran ne bi postavila na laž. In če ne bi imela prav, da se veselim tega, potem mi tudi njihova odločitev ne bi pomagala. Kako naj bo pravilnost mojega predvidevanja o preživetju odvisna od tega, kako uporabljamo besede? Če to ni, potem tudi moja identiteta ni. Moja identiteta s preživelim, moje preživetje, je odvisno od dejstev, ne od konvencij.

COHEN

Prepričljiv primer. Priznam, da sem zmeden. Po eni strani ne vidim, kako bi lahko bila stvar drugačna, kot sem jo opisal. Ko poznamo vsa dejstva, kaj nam še preostane, razen odločitve, kako jih bomo opisali, se pravi, na kakšen način bomo uporabljali jezik? Kljub temu pa vidim, kako absurdna je teza, da je pravilnost ali nepravilnost pričakovanja bodočega doživljaja odvisna od konvencije.

MILLER

No ja, že od samega začetka se mi je zdela ta stvar s konvencijo bolj za lase privlečena. A zdaj bi se rad vrnil h glavnemu vprašanju, Gretchen. Naj bo že dejstvo ali konvencija, še vedno ostane. Zakaj nočeš priznati, da bi bila oseba, ki bi preživela operacijo, ti?

WEIROB

No, pa mi ti povej, zakaj misliš, da bi bila jaz?

MILLER

Lahko se sklicujem na teorijo, ki sem jo razvil sinoči. Dokazovala si, da ideja, po kateri osebna identiteta temelji na spominu, še ne zagotavlja možnosti preživetja po smrti. Nisi pa rekla nič takega, kar bi omajalo razlago osebne identitete s pomočjo spomina. Spomni se, da je njena velika prednost v tem, da razloži našo zmožnost presoditi našo lastno identiteto, ne da bi pregledali svoje telo. Prepričan sem, da so bili prav zaradi pravilnosti te teorije skoraj vsi pripravljeni zatrditi, da je Julijino operacijo preživela Julia. In tega pojmovanja nam ni treba nič prilagajati, samo uporabiti ga je treba. Spomin je zadosten pogoj za identiteto in telesna identiteta ni potrebna. Preživela se je spominjala Julijinih misli in dejanj, zato je bila to Julia. Če bi se ti le pustila operirati, bi se preživela oseba spominjala tvojih misli in dejanj, celo prav tega našega pogovra, in bila bi ti.

COHEN

Ja, zdaj se popolnoma strinjam s Samom. Osebna identiteta se preverja s pomočjo spomina, in če se boš podvrgla operaciji, boš preživela.

Naj dodam še en argument proti tvojemu stališču in v prid teoriji spomina. Poudarila si, da je identiteta pogoj za *pričakovanje.* To pomeni, med drugim, da nas za to določeno osebo v prihodnosti, ki jo imamo za samo sebe, skrbi. Če bi mi kdo rekel, da bo katerikoli izmed nas treh jutri trpel bolečine, bi bil žalosten. A če bi bila ta oseba ti ali Sam, bi bila moja skrb altruistična oziroma nesebična. To pa zato, ker ne bi pričakoval, da bom trpel jaz. S tem sem samo obnavil tvoje poante iz naših pogovorov.

In zdaj mi povej, kako bi zgolj z istostjo telesa razložila to nesomernost med tem, kako gledamo na svojo lastno prihodnost in kako gledamo na prihodnost drugih? Z drugimi besedami, zakaj je identiteta telesa – tega navadnega kosa snovi, kot se je izrazil Sam – tako pomembna. Zakaj nam je toliko do tega?

WEIROB

Trdiš, in popolnoma se strinjam, da je identiteta osebe nek zelo poseben odnos – tako poseben, da morda ni zelo posrečeno sploh imenovati ga odnos. In ker je po moji teoriji osebna identiteta izenačena z identiteto telesa, meniš, da bi morala biti sposobna s pomočjo pomembnosti enega razložiti pomembnost drugega.

Nisem prepričana, da to zmorem. Pa lahko teorija, po kateri osebna identiteta temelji na spominu, to naredi kaj bolje?

COHEN

No, meni se že zdi tako. Tiste lastnosti neke osebe, ki jo naredijo za cenjeno in obeležijo njeno individualnost, značilnosti, ki jo naredijo za pomembno in tako posebno za prijatelje in ljubljene, so namreč psihološke ali mentalne narave. Značaj, osebnost, prepričanja, drža – to je, kar naredi osebo tako edinstveno in posebno. Podhranjena Gretchen bi nas vse šokirala, a zato je ne bi nič manj cenili. Takšna Gretchen, ki pa ne bi bila domiselna ali robata, ki ne bi tako odkritosrčno sledila izpeljavi sklepov, kot je to človeško mogoče – to bi bile temeljite spremembe. Ali je kaj čudnega, da so preživelo v tisti kalifornijski polomiji vsi imeli za Julijo North? Ali bi imelo kak smisel trditi, da je v resnici Mary Jane Beaudine, ko ni imela nobenih njenih prepričanj ali naravnanosti ali spominov?

Zdaj pa, če so take lastnosti tisto, kar je drugim pomembno pri osebi, ali ni razumno pričakovati, da so osnova tudi za to, kar je nekomu pomembno pri samem sebi. In to so ravno lastnosti, ki jih osebna identiteta ohrani, če jo razumemo kot povezavo spominov. Ali ni v tej ideji vsaj začetek razlage o pomembnosti identitete?

WEIROB

Se pravi, da večjo vrednost teoriji spomina pripisujeta iz dveh razlogov. Prvič, razloži, kako je mogoče presojati o lastni identiteti, ne da bi morali pred tem pregledati svoje telo. Drugič, pravita, da razloži pomembnost osebne identitete.

COHEN

In zdaj se zagotovo strinjaš, da je teorija spomina pravilna. Se strinjaš? Mogoče je še čas, da pokličemo dr. Matthewsa.

WEIROB

Čakaj, čakaj. Sprosti se in uživaj v debati tako kot jaz. Nehaj mi že enkrat za vsako ceno reševati življenje in raje pazi, da boš rešil svojo teorijo – še vedno me namreč nisi prepričal. Priznam, preživela bo *mislila*, da je jaz. Zdelo se ji bo, da se spomni, kako je mislila moje misli. A spomni se, kako pomembno je razločevati med resničnim in zgolj navideznim spominom.

COHEN

A spomni se, da ta razloček temelji na tem, ali so navidezne spomine na pravi način povzročile prejšnje izkušnje ali ne. Preživeli se ne bo zdelo, da se spominja tvojih misli zaradi hipnoze ali po naključju ali zaradi prebujne domišljije. Zdelo se ji bo, da se jih spominja zato, ker bodo sledovi tvojih izkustev v tvojih možganih zdaj na običajen način aktivirali njen um. Videti bo, da se jih bo spominjala zato, ker se jih res spominja. In bo ti.

WEIROB

Zelo nazoren si, jaz pa čutim, da mi moči pešajo. Ne vem, če bo dovolj časa, da vse tole razčlenimo. A pri filozofiji ne sme človek nikoli hiteti. Zato še enkrat počasi pretresimo tole.

Strinjamo se, da se bi osebi, ki bi preživela to nenavadno operacijo dr. Matthewsa,

zdelo, da se spominja mojih dejanj. Recimo celo, da bi samo sebe imela zame, da bi trdila, da je Gretchen Weirob – in ne bi imela pojma, kdo drug bi lahko bila. (Potemtakem predpostavljamo, da se v eni stvari razlikuje od mene – po svoji teoriji o osebni identiteti. A to še ni znak, da ona ni jaz, saj bi si do takrat že lahko premislila.) Strinjamo se, da iz vsega tega še ne sledi, da ona tudi je jaz. Vse to bi lahko veljalo tudi za nekoga, ki ima privide ali pa je bil podvržen hipnozi.

COHEN

Ja, v tem se strinjamo.

WEIROB

Toda zdaj ti misliš, da je izpolnjen tudi nek *prihodnji* pogoj, ki njene navidezne spomine spremeni v resnične. Kaj natanko je ta prihodnji pogoj?

COHEN

No, to, da so isti možgani ti, ki so zaznavali dogodke, in ti, ki se jih kasneje spominjajo. Tako imamo opravka z vzročno verigo prav take vrste, kot če bi bilo vpleteno eno samo telo. Se pravi, ko se nek dogodek zgodi, zaznave le-tega pustijo v možganih sledove. Na teh sledovih pa kasneje temelji vsebina spomina. In strinjali smo se, da je navidezni spomin, ki ga na pravi način povzročijo prejšnje izkušnje, resnični spomin, ali ne?

WEIROB

Pa je res povsem nujno, da gre za iste možgane?

COHEN

Kaj misliš s tem?

WEIROB

Naj se spet sklicujem na dr. Matthewsa. V najinem pogovoru mi *je* pravil o novem posegu, ki ga razvija. Imenuje se *pomladitev možganov.* S tem posegom, ki zaenkrat še ni v uporabi – preučujejo samo možnost razvoja takega posega -, bi lahko naredili nove možgane, popoln posnetek mojih – se pravi, popoln posnetek psihološko relevantnih stanj. Lahko pa bi imeli nekatere drugačne lastnosti – na primer, žile v novih možganih bi bile lahko bolj odporne od starih.

MILLER

Zakaj bi kdo hotel razviti tako morbiden postopek?

WEIROB

Namen dr. Matthewsa je, da bi ob nevarnosti kapi ali kake druge možganske poškodbe lahko nadomestili originalne možgane z zdravim posnetkom, ki bi preprečil težave.

No, Dave, recimo, da jaz ne bi imela težav z jetri, ledvicami in drugimi organi, temveč z možgani. Bi mi priporočil tako operacijo v moje dobro?

COHEN

Hočeš vedeti, če mislim, da bi bila oseba, ki bi preživela tako operacijo, ti?

WEIROB

Tako je. Recimo, da bi bil postopek dr. Matthewsa sto odstoten, tako da bi bil vzročni proces prav tako zanesljiv kot pri navadnem spominu.

COHEN

Potem bi rekel, da si to ti. – Ne! Čakaj! Ne, ne bi bila ti – nikakor ne.

MILLER

Čemu si si naenkrat premislil? Meni se zdi, da bi to bila ona. Še *več*, če bi taka operacija lahko odpravila moje napade vrtoglavice, razen tega pa ne bi imela nobenih stranskih učinkov, bi se ji podvrgel tudi jaz.

COHEN

Ne, kaj ne vidiš, da naju hoče speljati v past. Če rečeva, da bo to ona, potem bo rekla: "Kaj pa če doktor naredi dva taka posnetka ali tri ali deset? Vsi ne morejo biti jaz, vsi pa imajo enako pravico do tega, zato nobeden od njih ni jaz." Dokaz prejšnjega večera bi pač uporabila še na tem svetu. Zato je odgovor ne, nikakor ne, to ne bi bila ti. Podvajanje možganov ne ohranja identitete. Identiteta osebe zahteva identiteto možganov.

MILLER

Natanko tako.

WEIROB

Poglejmo, če sem pravilno razumela tvojo teorijo. Zdi se mi, da mi sposobnost koncentracije peša. Recimo, da imamo dve telesi, *A* in *B*. Mojc možgane vstavijo v *A*, dvojnik pa v *B*. Preživelima osebama, recimo jima *A*-Gretchen in B-Gretchen, se obema zdi, da se spominjata prav tegale govora zdajle, kakor da sta ga sami govorili. Obe sta v stanju, ko se nečesa navidez spominjata – se pravi, da sta dosegli zadnjo stopnjo vzročne verige, ki ohranja spomin. Ta se je začela, ko sem jaz tole izrekla. Obe imata mojo osebnost, značaj, prepričanja in podobno. Toda ena se *resnično* spominja, druga pa ne. A-Gretchen je dejansko jaz, B-Gretchen pa ne.

COHEN

Natanko tako. Je na tem kaj nekoherentnega?

WEIROB

Ne, mislim, da ni na tem nič nekoherentnega. A poglejva zdaj, kaj se je zgodilo s prednostmi, ki si jih pripisoval teoriji spomina.

Prvič, trdiš, da teorija razloži, kako jaz lahko vem, kdo sem, ne da bi sploh odprla oči in prepoznala svoje telo. A po tvoji teoriji Grechen-*A* in Gretchen-B ne moreta vedeti, kdo sta, niti če odpreta oči in pregledata svoji telesi. Kako naj Gretchen-*A* ve, da ima prave možgane in je ta, ki se zdi, da je, ali pa, da ima dvojnika in je zdaj nova oseba, stara le nekaj minut in so vsi njeni spomini le prevare. Če bi v bolnišnici stvari beležili bolj malomarno ali če se kirurgu ne bi zdelo pomembno slediti temu, kdo dobi original in kdo dvojnika, potem nikoli ne bi vedela, kdo je.

S tem da identiteto osebe spremeniš v identiteto možganov, tvoja teorija ne razloži moje sposobnosti, da z lahkoto ugotovim, kdo sem, temveč jo še bolj zavije v tančico skrivnosti kot pa moja teorija.

Drugič, praviš, da tvoja teorija razloži, zakaj je moja skrb za Gretchen-*A*, ki je jaz, pa če to ve ali ne, sebična in moje pričakovanje njenih doživljajev upravičeno, medtem ko bi bila moja skrb za Gretchen-B in njen možganski dvojnik nesebična in pričakovanje njenih doživljajev neupravičeno. In po tvoje to razloži tako, da vztraja na povezavah spomina, saj s tem ohrani osebni identiteti več psiholoških značilnosti, ki so najpomembnejše lastnosti neke osebe.

Ampak Gretchen-*A* in Gretchen-B sta psihološko nerazločljivi. Čeprav se bosta njuni poti ločili, bi bili v trenutku prebujenja, kar se tiče psihologije, v vsakem pogledu povsem enaki. Kar se tiče značaja, prepričanj in vsebine njunih misli, mi ni Gretchen-*A* nič bolj podobna kot Gretchen-B. Torej tvoja teorija vendarle ne razloži, zakaj je pričakovanje upravičeno le, če imamo identiteto, drugače pa ne.

Rekel si, da sem skoraj neumno navezana na ta ničvredni snovni objekt, ki je moje telo, Sam. A tudi ti si prav tako neumno navezan na svoje možgane. Nikoli nisem videla svojih možganov. Zlahka bi jih zamenjala za pomlajeno verzijo, če bi morala izbirati. A moje telo? Meni se zdi, da sem jaz samo to. Ne vidim smisla v tem, da bi se poskusila izogniti njegovi usodi, tudi če bi še imela dovolj časa.

A mogoče sem spregledala tehtnost tvojih sklepov. Utrujena sem in mogoče mi moji ubogi možgani, ki se verjetno počutijo zapostavljene, počasi odpovedujejo zvestobo.

COHEN

Oh, ne skrbi, Gretchen, še vedno si povsem bistra. Spet si me popolnoma zmedla. Ne vem, kaj naj rečem. A odgovori mi na tole. Recimo, da imaš prav ti, midva se pa motiva. Toda recimo, da se ti ne bi domislila teh protiargumentov in bi, v zmoti tako kot midva, pristala na operacijo. Pričakuješ operacijo, dokler se ta ne zgodi, in misliš, da boš preživela. Zadovoljna si. Preživela oseba se ima zate in misli, da se je pred operacijo odločila – kot se je izkazalo – pravilno. Tudi ona je zadovoljna. Tvoji prijatelji so srečni. Kdo bi potegnil krajši konec, naj bo pred operacijo ali po njej?

Recimo celo, da se zavedaš tega, da se identiteta s tako operacijo ne bi ohranila, pa kljub temu privoliš. In ko se približa čas operacije, se kljub temu veseliš doživetij preživelega. V čem je pravzaprav napaka? Ali imaš res kak razlog, da te manj skrbi za preživelega kot zase? Ali lahko zgolj identiteta telesa, katere odsotnost je edino, kar te loči od tega, da bi bila oseba, ki bo preživela, pomeni tako veliko? Morda smo se, konec koncev, zmotili že, ko smo se osredotočili na identiteto kot na nujni pogoj pričakovanja.

MILLER

Dave, prepozno je.

Opombe

PRVI VEČER

Argumenti proti trditvi, da osebna identiteta temelji na identiteti nematerialne duše, so podobni kot v Lockovem "O identiteti in različnosti", 27. poglavju druge knjige *Eseja o človeškem razumevanju.* To poglavje je bilo prvič objavljeno v drugi izdaji leta 1694.

DRUGI VEČER

Tudi argumente proti tezi, da osebna identiteta temelji na telesni identiteti je nakazal že Locke, kot tudi teorijo o spominu kot ključnem dejavniku. Argument, s katerim je pokazal na krožnost teorije spomina, je izpeljal Joseph Butler v "O osebni identiteti", dodatku h knjigi *Analogija religije,* prvič objavljeni leta 1736. Lockovo teorijo spomina so kasneje razvili mnogi moderni avtorji, med drugimi H. P. Griče, A. M. Quinton in, v drugo smer, tudi Sydney Shoemaker. Shoemaker je v članku "Osebe in njihove preteklosti" *(American Philosophical Quarterly,* 1970) nakazal možnost, kako zaobiti Butlerjevo obtožbo krožnosti s pomočjo vzročnosti. S tem se je ukvarjal tudi David Wiggins v *Identiteti in časovno-prostorski kontinuiteti.* "Argument podvojitve" je prvi uporabil Anthony Collins, svobodomislec iz 18. stoletja. Za pravilno je postavil neko teorijo podobno Lockovi teoriji osebne identitete in uporabil argument podvojitve, da bi izpostavil zaplete, ki se porodijo glede doktrine o nesmrtnosti.

TRETJI VEČER

Kdo je Julia? pisateljice Barbare Harris je zanimiv roman, objavljen leta 1972. (Dr. Matthews v resnici še ni premišljeval o pomladitvi možganov.)

Locke je razmišljalo možnostih, da bi se "zavest" princa prenesla v telo čevljarja. Idejo, da bi do tega lahko prišlo z odstranitvijo možganov, je opisal Sydney Shoemaker v svojem poglavitnem delu *Samovédenje in samoidentiteta* (1963). V številnih člankih, ki so zbrani v knjigi *Problemi jaza,* je Bernard Williams bistroumno in razločno pobijal teorijo spomina in mnenje, da bi odstranitev možganov na tak način predstavljala presaditev telesa. Še posebej je poudaril relevanco argumenta podvojitve tudi ob vprašanjih tuzemske osebne identitete. Stališče Weirobove v tem eseju se bolj zgleduje pri Williamsu kot pri komerkoli drugem. Williamsove argumente sem pretresel v "Se lahko jaz razdeli?" *(Journal of Philosophy,* in v recenziji njegove knjige *(Journal of Philosophy,* 1976).

Na teme, ki se porajajo ob koncu dialoga, se nanaša pomemben članek Dereka Parfita "Osebna identiteta" *(Philosophical Review,* 1971). Ta članek se skupaj z Lockovim poglavjem in številnimi drugimi pomembnimi poglavji in članki Huma, Shoemakerja, Williamsa in drugih nahaja v mojem zborniku *Osebna identiteta* (1975). Številni novi članki, ki se nanašajo na osebno identiteto, pa so objavljeni v *Identiteti oseb* (1975) Amelie Rorty (ur.). Med njimi je tudi moj članek "Pomembno je biti identičen" o vprašanjih, ki jih proti koncu izpostavlja Cohen.

Derek Parfit[1]
prevedel Jurij Simoniti

OSEBNA IDENTITETA[2]

Mislim, da lahko opišemo primere, kjer, čeprav vemo odgovor na vsako drugo vprašanje, ne znamo na noben način odgovoriti na vprašanje o osebni identiteti. Ti primeri ne vključujejo kriterijev za osebno identiteto, ki jih običajno uporabljamo.

Se s tem postavlja problem?

Morda se zdi, da ne, saj bi se taki primeri lahko nikoli ne pojavili. Toda sumim, da bi se nekateri teh primerov lahko pojavili. (Nekateri bi lahko, na primer, postali znanstveno možni.) Toda trdil bom, da tudi če bi se pojavili, ti primeri ne bi predstavljali problema.

Ciljam torej na dve prepričanji: na eno o naravi osebne identitete in na drugo o njeni pomembnosti.

Prvo trdi, da v teh primerih vprašanje o osebni identiteti mora imeti odgovor.

Nihče teh problemov ne zastavlja pri, recimo, narodih in strojih. Naš kriterij za identiteto leteh ne pokriva določenih primerov. Nihče ne misli, da bi v teh primerih na vprašanji "Je to isti narod?" ali "Je to isti stroj?" morali imeti odgovor.

Nekateri verjamejo, da so glede na to ti problemi različni. Strinjajo se, da naši kriteriji za osebno identiteto ne pokrivajo določenih primerov, toda verjamejo, da je narava njihove lastne identitete skozi čas nekako takšna, da zagotavlja, da v teh primerih vprašanje njihove identitete mora imeti odgovor. To prepričanje lahko izrazimo takole: "Karkoli se zgodi od tega trenutka zdaj pa do kateregakoli prihodnjega časa, bom bodisi še vedno eksistiral ali pa ne. Katerokoli prihodnje izkustvo bo bodisi *moje* izkustvo ali pa ne."

To prvo prepričanje – o posebni naravi osebne identitete – ima, mislim, določene posledice. Zaradi njega ljudje domnevajo, da je načelo koristoljubja bolj racionalno privlačno od kateregakoli moralnega načela. In ob misli na staranje in smrt postanejo še bolj depresivni.

Ne vem, kako ovreči to prvo prepričanje. Opisal bom primer, kjer se zastavlja problem. Toda to bo ono trditev zgolj pokazalo kot neverjetno.

Drug pristop bi bil lahko tak: lahko bi nakazali, da je en vzrok tega prepričanja projekcija naših čustev. Če si predstavljamo nas same v tem primeru, se nam zdi,

[1] Pri pisanju so mi pomagali D. Wiggins, D. F. Pears, P F. Strawson, A. J. Aycr, M. Woods, N. Newman, in (preko svojih publikacij) S. Shoemaker.

[2] Prevedeno po Derek Parfit (1971), "Personal Identity", *The Philosophical Review*, 80, str. 3-27.

da vprašanje "Bi bil to jaz?" mora imeti odgovor. Toda kar bi tako določili kot prevaro nadaljnjih dejstev, bi bila le prevara našega razmišljanja.

Tukaj se ne bom držal tega pristopa. Toda eden od vzrokov naših težav je prepričanje, ki bo moja druga tarča. To pa je, da če vprašanje o osebni identiteti nima odgovora, ne moremo odgovoriti na določena pomembna vprašanja (gre za vprašanja o preživetju, spominu in odgovornosti).

Proti temu drugemu prepričanju bom trdil naslednje: določena pomembna vprašanja predpostavljajo vprašanje o osebni identiteti. A lahko so osvobojena te predpostavke. In kadar so, vprašanje o identiteti ni več pomembno.

I.

Začnemo lahko z obravnavo znanega primera o človeku, ki se, tako kot ameba, deli.[3]

Wiggins je nedavno zaostril ta primer[4]. Najprej se je nanašal na operacijo, ki si jo je izmislil Shoemaker[5]. Recimo, da so moji možgani presajeni v drugo telo, ki je brez možganov, in oseba, ki s tem nastane, ima moj značaj in jasne spomine mojega življenja. Večina bi se po premisleku strinjala, da sem nastala oseba jaz. Tu bom privzel tako domnevo.[6]

Wiggins si je nato zamislil lastno operacijo. Moji možgani so razdeljeni, in vsako polovico naselimo v novo telo. Oba nastala človeka bi imela moj značaj in jasne spomine mojega življenja.

Kaj se zgodi z mano? Zdi se, da so le tri možnosti: (1) jaz ne preživim; (2) jaz preživim kot eden od obeh ljudi; (3) jaz preživim kot oba.

Težava z (1) je v tem: strinjali smo se, da bi preživel, če bi bili moji možgani uspešno presajeni. In ljudje so dejansko preživeli z uničeno polovico svojih možganov. Zdi se, da sledi, da bi preživel, če bi bila polovica mojih možganov uspešno presajena, druga polovica pa uničena. A če je to tako, kako bi *ne* preživel, če bi bila tudi druga polovica uspešno presajena? Kako bi dvojni uspeh lahko bil neuspeh?

Pojdimo k drugemu opisu. Morda je en uspeh največ, kar lahko dosežemo. Morda bi bil le eden od nastalih ljudi.

---

[3] Implicitno v John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, (London, 1961), Vol. II, Ch. XXVII, sec. 18; o tem so, med drugimi, diskutirali A. N. Prior v "Opposite Number", *Review of Metaphysics*, 11 (1957-1958), in v "Time, Existence and Identity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVII (1965-1966); J. Benett v "The Simplicity of the Soul", *Journal of Philosophy*, LXIV (1967); in R. Chisholm in S. Shoemaker v "The Loose and Popular and the Strict and the Philosophical Senses of Identity", v *Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Col- loquium in Philosophy*, (Cleveland, 1967).

[4] V *Identity and Spatio-Temporal Continuity* (Oxford, 1967), str. 50.

[5] V *Self-Knowledge in Self-Identity* (Ithaca, N. Y., 1963), str. 22.

[6] Tisti, ki se ne bi strinjali, se ne motijo. Za njih bi moj argument potreboval drugačen primer. Moral bi obstajati nekakšen mnogokraten transplant, ob katerem bi ti ljudje le stežka verjeli, da vprašanje o osebni identiteti mora imeti odgovor, in bi jim hkrati lahko pokazali, da to vprašanje nima nobenega pomena.

Težava pri tem je, da je v Wigginsovem primeru vsaka polovica mojih možganov natanko enaka drugi, in tako je, vsaj začnemo lahko s tem, tudi z vsako nastalo osebo. Kako lahko potem preživim le kot eden od dveh ljudi? V čem bi bil prej eden kot drugi?

Zdi se, da sta oba opisa – da ne preživim in da preživim kot eden od obeh ljudi, zelo neverjetna. A ti, ki so jih sprejeli, so morali domnevati, da sta to edina mogoča opisa.

Kaj pa naš tretji opis, da preživim kot obe osebi?

Lahko bi rekli: "Če 'preživeti' implicira identiteto, ta opis nima nobenega smisla – ne moreš biti dva človeka. Če pa ne, potem je ta opis nepomemben za problem osebne identitete."

Kasneje bom zanikal drugo od teh pripomb. Obstajajo pa načini, kako zanikati prvo. Lahko bi rekli: "Kar smo imenovali 'dva nastala človeka' nista dva človeka. Sta ena oseba. Jaz preživim Wigginsovo operacijo. Njena posledica je, da imam dve telesi in deljeni um."

Svoj argument bi skrajšal, če bi bilo slednje nesmiselno. Toda mislim, da ni, in vredno je pokazati, zakaj.

Menim, da si lahko predstavljamo deljeni um. Lahko si predstavljamo, da ima človek dva sočasna doživljaja, pri čemer se pri tem, ko ima enega, ne zaveda drugega.

Tega si nam niti ni treba predstavljati. Določeni dejanski primeri, ki jih navaja Wiggins, so še najbolje opisani prav na tak način. Gre za rez mostu med hemisferama možganov, katerega cilj naj bi bil ozdraviti epilepsijo. Toda zdi se, da je rezultat, po besedah kirurga, nastanek "dveh ločenih sfer zavesti"[7], katerih vsaka nadzira po eno polovico bolnikovega telesa. Kar doživlja vsaka od obeh polovic, domnevno doživlja bolnik.

Seveda obstajajo določeni zapleti v takih dejanskih primerih, zato si zamislimo lažji primer.

Recimo, da most med mojima hemisferama nadziram s svojo voljo. To bi mi omogočalo prekiniti povezavo med hemisferama na tako lahek način, kot če bi mežiknil. S tem bi razdelil moj um. In lahko trdimo, da kadar je moj um deljen, lahko v vsaki polovici izvršim ponovno združenje.

Ta zmožnost bi imela očitne koristi. Naj navedemo primer: recimo, da sem blizu konca izpita iz matematike in vidim, da sta dve možnosti reševanja zadnje naloge. Odločim se, da razdelim svoj um, da bi z vsako polovico opravil nekaj računov, potem pa ju spet združim in lepo prepišem boljši rezultat.

Kaj bi s tem izkusil?

[7] R. W. Sperry v *Brain and Conscious Experience*, (New York, 1966), str. 299.

Ko prekinem povezavo med mojima hemisferama, se moja zavest razdeli v dva toka. Toda te delitve ne izkusim. Vsak od obeh tokov zavesti ima enostavno kontinuiteto z mojim enim tokom zavesti pred trenutkom delitve. Edini spremembi v vsakem toku sta ukinitev polovice mojega vidnega polja in izguba občutkov in kontrole nad polovico mojega telesa.

Poglejmo moja izkustva v tem, čemur lahko rečemo moj "desničen" [*right-handed*] tok. Spomnim se, da sem moji desnici naložil daljši račun. Tega zdaj začnem in vidim, zaradi gibanj leve roke, da hkrati računam tudi drugega, vendar se tega ne zavedam. Tako bi lahko v desničnem toku čutil, kako napredujem v levičnem toku.

Delo sem zdaj končal in sem na tem, da ponovno združim moj um. Kaj naj v vsakem toku pričakujem? Enostavno to, da se bom nenadoma spomnil dveh računov, kjer se pri reševanju vsakega od njiju nisem zavedal reševanja drugega. Upam si trditi, da si to lahko predstavljamo. In če je bil moj um deljen, so ti spomini pravilni.

V opisovanju teh doživljajev sem predpostavil, da sta bili dve serije misli in da sta bili obe moji. Če sta obe moji roki vidno izpisali dva računa in če trdim, da se spominjam dveh ustreznih serij misli, potem je to gotovo to, kar želimo povedati.

Če je to res, potem osebna duhovna zgodovina ni nujno le pot z enim samim kanalom. Lahko bi bila kot reka, z otoki in ločenimi tokovi.

Če to apliciramo na Wigginsovo operacijo: omenili smo stališče, da imamo lahko dve telesi in deljeni um. Tega ne moremo imeti več za nesmiselno, toda mislim, da je nezadostno.

V primeru izpita sta bili dve potezi, ki bi lahko vodili k temu, da bi rekli, da je bila vključena le ena oseba. Um je bil kmalu ponovno združen, telo pa je bilo tako in tako le eno. Če pa bi bil um trajno deljen in bi se njegovi polovici razvijali v različne smeri, bi le še težko govorili o eni osebi. Wigginsov primer, kjer gre za dve telesi, pa se zdi, da je čez to ločnico. Po tej operaciji imata oba "produkta" vse atribute osebe; lahko bi živela na različnih koncih Zemlje. (Če bi se kasneje srečala, se morda sploh ne bi prepoznala.) Nikakor ne bi mogli več zanikati, da gre za dva različna človeka.

Recimo, da priznamo, da gre za dva človeka. Bi še lahko trdili, da sem preživel kot oba, pri tem pa uporabljal "preživeti" tako, da le-to implicira identiteto?

Lahko bi. Saj bi lahko trdili, da dva človeka sestavljata tretjega. Lahko bi rekli: "Preživel sem Wigginsovo operacijo kot dva človeka. Lahko sta različna, a sta vseeno jaz, ravno na enak način, kot so papeževe tri krone ena sama."[8]

To je možni način, kako dati smisel trditvi, da sem preživel kot dva različna človeka, pri tem pa uporabljati "preživeti" tako, da le-to implicira identiteto.

[8] *Glej* David Wiggins, ibidem, str. 40.

Toda tako lahko govorimo o identiteti le, če s tem spremenimo koncept osebe. Proti taki spremebi pa lahko najdemo očitne ugovore.[9]

Alternativa, ki jo bom zagovarjal, je v tem, da se odpovemo jeziku identitete. Predlagal bi, da preživim kot dva različna človeka, iz česar pa ne sledi, da tudi sem ta dva človeka.

Ko sem prvič omenil to alternativo, sem omenil tale ugovor: "Če vaš novi način govora ne implicira identitete, ne more rešiti našega problema, kajti naš problem je problem identitete. Problem je v tem, da so vsi možni odgovori na vprašanje identitete zelo neverjetni."

Zdaj lahko odgovorimo na ta ugovor.

Na začetku se lahko spomnimo, da ta ugovor drži le, če delimo vsaj eno od prepričanj, ki sem jih omenil na začetku članka.

Prvo prepričanje je bilo, da mora za vsako vprašanje identitete, v vsakem opisljivem primeru, obstajati resničen odgovor. Tiste, ki delijo to prepričanje, Wigginsov primer dvojno zbega. Če so vsi mogoči odgovori neverjetni, se je težko odločiti, kateri od njih je resničen, težko *je* celo imeti prepričanje, da eden od njih mora biti resničen. Če se odpovemo temu prepričanju, in mislim, da bi se mu morali, ti problemi izginejo. Ta primer bomo torej obravnavali kot mnoge druge, v katerih iz povsem nedvoumnih razlogov, ni odgovora na vprašanje o identiteti. (Recimo: "So bili Angleži po letu 1066 isti narod?")

Z Wigginsovim primerom postane torej prvo prepričanje neverjetno in trivialno, saj spodkoplje drugo prepričanje. To je bilo prepričanje, da vprašanje identitete poraja pomembna vprašanja. (Vredno je poudariti, da tisti, ki delijo samo to drugo prepričanje, ne mislijo, da mora *obstajati* odgovor na to vprašanje, ampak predvsem, da moramo izbrati odgovor.)

Moj ugovor proti temu drugemu prepričanju je naslednji. Določena vprašanja predpostavljajo vprašanje osebne identitete. In ker ta vprašanja *so* pomembna, Wigginsov primer predstavlja problem. Toda tega problema ne moremo rešiti z odgovorom na vprašanje identitete. Problem lahko rešimo le tako, da ta pomembna vprašanja zastavljamo in jih cenimo mimo vprašanja identitete. Potem ko smo to storili, vprašanje identitete (čeprav se ga morda lotimo zaradi želje po urejenosti), za nas ni več zanimivo.

Ker obstaja precej vprašanj, ki predpostavljajo identiteto, bom za svojo trditev potreboval kar nekaj časa.

Najprej se vrnimo k vprašanju preživetja. To je poseben primer, saj ne gre toliko

[9] Recimo, da bi se nastali osebi dvobojevali. Bi se potlej borile tri osebe, vsaka na eni strani in ena na obeh? In če predpostavimo, da ena od krogel ubije. Ali gre za dve dejanji, umor in samomor? Koliko ljudi preživi? Eden? Dva? (Le stežka bi rekli: "Eden in pol.") Lahko bi razmišljati na ta način, a namesto da trdimo, da nastali ljudje *so* izvorna oseba – in je par torej trio – bi bilo mnogo laže govoriti le o paru in opisati njun odnos do izvorne osebe na kak nov način. (Ta predlagani način govora in ugovore dolgujem Michaelu Woodsu.)

za to, da preživetje predpostavlja ohranitev identitete, kot se zdi, da je identiteti ekvivalentno. Gre torej za poglavitno relacijo, ki jo moramo razločiti od identitete. Šele takrat bomo lahko obravnavali posebne relacije, na primer tiste, ki vključujejo spomin in namere.

Izjava "Bom preživel?" se zdi, kot sem dejal, ekvivalentna izjavi "Bo živa neka oseba, ki je ista oseba kot jaz?"

Če obravnavamo ti dva vprašanji kot ekvivalentni, potem menim, da je najbolj nezadovoljiv opis Wigginsovega primera tak, da bom preživel kot dve telesi in en um.

Mnogi pisci so izbrali rešitev, po kateri nisem ne ena ne druga nastala oseba. Če upoštevamo našo ekvivalenco, to pomeni, da ne preživim. Tudi če Wigginsova operacija ni dobesedno smrt, jo moram, kajti ne bom je preživel, razumeti *kot* smrt. A to se zdi nesmiselno.

Vredno je ponoviti, zakaj. Čustvo ali vedenje lahko kritiziramo, ker temelji na napačnem prepričanju ali ker je nekonsistentno. In če nekdo pojmuje Wigginsovo operacijo kot smrt, potem menim, da mora sprejeti take očitke.

Ta nekdo bi lahko verjel, da relacija do vsake od nastalih oseb ne vsebuje nobenega elementa, ki je vsebovan v preživetju. A le kako lahko to drži? Strinjali smo se, da *bi* preživel, če bi bil v isti relaciji le do *enega* od preživelih ljudi. Torej v Wigginsoven primeru narava relacije, ki skozi operacijo spodleti, ne more biti preživetje. Lahko gre le za podvojitev preživetja.

Recimo, da bi ta nekdo sprejel te očitke, delitev pa bi vendarle še razumel kot smrt. Zapletel bi se v očitno nekonsistenco. Bil bi kot človek, ki bi, ko bi izvedel za zdravilo, ki podvoji število let življenja, imel jemanje tega zdravila za smrt. Edina razlika v primeru delitve je v tem, da dodatna leta tečejo sočasno. To je zanimiva razlika. A to vendar ne pomeni, da nam je ostalo *nič* let.

Ta argument sem predstavil za tiste, ki mislijo, da v Wigginsovem primeru obstaja resničen odgovor na vprašanje identitete. Njim bi lahko dejali: "Morda izvorna oseba izgubi svojo identiteto. Toda morda to lahko naredi tudi na drugačen način kot s smrtjo. En tak drugačen način bi bil multiplikacija. Če bi gledali na ta dva načina kot na ista, bi bilo tako, kot da bi zamenjali ničlo z dvojico."

Tisti, ki mislijo, da je vprašanje identitete stvar odločitve, bi Wigginsovo operacijo težko razumeli kot smrt. Misliti bi morali takole: "Lahko bi si izbral, da sem eden od nastalih oseb in torej tega ne bi smel razumeti kot smrt. Toda ker sem si izbral, da nisem nobena od oseb, to *jemljem* kot smrt." Tega se celo razumeti ne da.[10]

Moj prvi sklep je torej ta: relacija izvorne osebe do vsake od nastalih oseb

[10] *Glej* Sydney Shoemaker, *Perception and Personal Identity: Proceedings pf tl« Oberiin Colloquium in Philosophy,* ibidem.

vsebuje vse, kar nas zanima – vse, kar velja – v kateremkoli običajnem primeru preživetja. Zato potrebujemo nazor, v katerem lahko vsaka oseba preživi kot dve.[11]

Moj cilj v članku bo torej predlagati tak nazor. A najprej lahko začnemo z nekaterimi splošnimi opombami.

II.

Identiteta je relacija ena-na-ena *[one-one relation]*. Wigginsov primer pa kaže, da to, kar šteje v preživetju, ni nujno ena-na-ena.

Seveda ni verjetno, da bi se Wigginsov primer res zgodil. Relacije, ki štejejo, so dejansko ena-na-ena. Le zato lahko pri teh relacijah uporabljamo jezik identitete.

Ta raba jezika je priročna, a nas lahko zavede. Domnevamo lahko, da to, kar šteje, *je* identiteta in da ima torej lastnosti identitete.

V primeru lastnosti "biti v relaciji ena-na-ena" ne zagrešimo resne napake, kajti dejansko tu šteje relacija ena-na-ena. Toda pri drugih lastnostih ta napaka *je* resna. Identiteta je vse-ali-nič, večina relacij, ki dejansko štejejo v preživetju, pa so relacije stopenj [*relations of degrees]*. Če se na to ne oziramo, nas to lahko pripelje do precej neutemeljenih naravnanosti in prepričanj.

Predhodno trditev – da večinoma štejejo relacije stopenj – moram še utemeljiti. Wigginsov primer kaže le na to, da te relacije niso nujno ena-na-ena. Zasluga tega primera ni v tem, da to posebej pokaže, ampak da pokaže prvi razmik med tem, kar šteje, in identiteto. Težko je premagati trditev, da identiteta *je* tisto, kar šteje. To je prikazano v mnogih diskusijah o primerih, ki se dejansko godijo: recimo, primeri amnezije in možganskih poškodb. Odkar je Wigginsov primer služil kot prelom v tem prepričanju, bo nadaljevanje enostavneje.[12]

Če se obrnemo k trenutni debati: večino relacij, ki štejejo, lahko začasno poimenujemo kot "psihološko kontinuiteto" (ki vključuje vzročno kontinuiteto). Moja trditev je, da uporabljamo jezik osebne identitete zato, da impliciramo tako kontinuiteto. To je blizu stališču, da psihološka kontinuiteta priskrbi kriterij identitete.

Williams je to stališče napadel z naslednjim argumentom. Identiteta je relacija ena-na-ena, torej mora katerikoli kriterij identitete terjati relacijo, ki je logično

[11] *Glej* David Wiggins, ibidem, str. 54.

[12] Tu je pomemben članek "The Self and the Future," *Philosophical review,* LXXIX (1970), str.161- 180, Bernarda Williamsa. V njem se v vrsti problematičnih primerov sprašuje: "Bom preživel?" In kaže, kako naravno je verjeti, (1) da to vprašanje mora imeti odgovor, (2) da mora biti odgovor vse-ali-nič in (3) da obstaja "tveganje", da bomo dosegli *napačen* odgovor. Ker so ta prepričanja tako naravna, moramo, če jih želimo ovreči, prevprašati njihove vzroke. Te vzroke je najti v načinih, kako napačno interpretiramo, kar bi si mogli zapomniti *(glej* poglavje III spodaj) in anticipirati *(glej* Williamsovo "Imagination and the Self," *Pmceedings of the British Academy,* Lil (1966), 105-124), pa tudi v načinu, kako so določene poteze naše sebične skrbi – ki je enostavna in se nanaša na vse zamišljive primere – "projicirane" na objekt. (Druga relevantna diskusija: Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Exu>tcnce* (London, 1970), zadnja poglavja.)

ena-na-ena; psihološka kontinuiteta ni logično ena-na-ena, torej ta ne more priskrbeti kriterija identitete.[13]

Nekateri pisci so odgovarjali, da je dovolj, če je terjana relacija vselej dejansko ena-na-ena.[14]

Sam predlagam nekoliko drugačen odgovor. Psihološka kontinuiteta je osnova za govorjenje o identiteti, kadar je ta en-na-ena.

Če ima psihološka kontinuiteta obliko ena-na-mnogo ali razvejano obliko, pa bi morali, sem ugovarjal, opustiti jezik identitete. Ta možnost torej ne bi spodbijala onega stališča.

Lahko pa postavimo še močnejšo trditev in ta možnost bi govorila v prid onemu stališču.

Stališče lahko branimo takole. Sodbe o osebni identiteti imajo velik pomen. Pomembnost jim daje dejstvo, da implicirajo psihološko kontinuiteto. Zato kadarkoli imamo tako kontinuiteto, bi jo morali, če le lahko, implicirati s sodbo o identiteti.

Če je psihološka kontinuiteta prevzela razvejano obliko, ji ne more ustrezati noben koherenten niz sodb o identiteti, ki bi lahko impliciral razvejano obliko te relacije. A v takem primeru bi morali vzeti pomembnost, ki je navezana na sodbo o identiteti, in jo navezati neposredno na vsak krak razvejane relacije. Ta primer nam torej pomaga, da pokažemo, da sodbe o osebni identiteti izpeljujejo svojo pomembnost iz dejstva, da implicirajo psihološko kontinuiteto. To nam pomaga pokazati, da kadar lahko koristno govorimo o identiteti, je ta relacija naša osnova.

Ta argument se nanaša na načelo, ki ga je uveljavil Williams[15]. Načelo pravi, da mora biti pomembna sodba potrjena in zanikana samo zaradi pomembno različnih razlogov.

Williams je uporabil to načelo v primeru, v katerem je en človek psihološko kontinuiran z mrtvim Guyem Fawkesom, in v primeru, v katerem sta z njim kontinuirana dva človeka. Njegov argument je tak. Če jemljemo psihološko kontinuiteto kot zadosten razlog za govorjenje o identiteti, potem bomo rekli, da en človek je Guy Fawkes. A vendar ne bi mogli reči, da sta to dva človeka, čeprav bi imeli za to enak razlog. To se torej ne sklada z načelom. Zdravilo za to je v zanikanju, da en človek je Guy Fawkes, v vztrajanju, da je istost telesa nujna za identiteto.

Williamsovo načelo dopušča različen odgovor. Recimo, da psihološko kontinuiteto smatramo za pomembnejšo od istosti telesa[16]. In recimo, da je en

[13] "Personal Identity and Individuation," *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVII (1956-1957), 229- 253; tudi *Analysb*, 21 (1960-1961), str. 43-48.

[14] J. M. Shorter, "More about Bodiliy Continuity and Personal Identity," *Analysis*, 22 (1961-1962), str. 79-85; in Mrs. J. M. R. Jack (neobjavljeno), ki vztraja na tem, da ta resnica spada v vzročno teorijo.

[15] *Analysis*, 21 (1960-1961), str. 44.

[16] Razloge za to je dal A M. Quinton v "The Soul," *Journal of Philosophy*, LIK (1962), str. 393- 409.

človek res psihološko (in vzročno) kontinuiran z Guyem Fawkesom. Če je, potlej bi kršili načelo, če bi zanikali, da je on Guy Fawkes, saj imamo enak pomemben razlog kot v običajnem primeru identitete. Prav tako imamo enak pomemben razlog v primeru dveh ljudi. Torej bi morali vzeti pomembnost iz sodbe o identiteti in ga navezati neposredno na ta razlog. Morali bi reči, tako kot v Wigginsoven primeru, da je vsak krak razvejane relacije prav tako dober kot preživetje. To pa je v skladu z načelom.

Če sklenemo: tudi če psihološka kontinuiteta ni niti logična niti vselej dejansko ena-na-ena, lahko priskrbi kriterij identitete. Lahko se namreč navezuje na relacijo *nerazvejane* psihološke kontinuitete, ki je logično ena-na-ena.[17]

Kriterij lahko orišemo takole: "*X* in *Y* sta ista oseba, če sta psihološko kontinuirana in ni nobene osebe, ki bi bila sočasna z enim in psihološko kontinuirana z drugim." Morali bi razložiti, kaj mislimo s "psihološko kontinuiran", in povedati, koliko kontinuitete kriterij zahteva. Tedaj bi, mislim, morali imeti opisan zadosten pogoj za govorjenje o identiteti.[18]

Treba je reči še nekaj. Če priznamo, da psihološka kontinuiteta morda ni ena-na-ena, tedaj bi morali povedati, kaj bi morali storiti, če ne bi bila ena-na-ena. Sicer bi morali priznati očitke, da je naš pristop nepopoln in samovoljen.[19]

Predlagal sem, da če ima psihološka kontinuiteta razvejano obliko, potem je treba govoriti na nov način o tem, kar smo opisali kot tisto, kar ima isti pomen kot identiteta. To odgovori na gornje očitke.[20]

Zdaj se lahko vrnemo k naši diskusiji. Preostali so nam še trije cilji. Prvi naj poda nazor o "preživetju", ki ne implicira identitete. Drugi naj pokaže, da so za preživetje pomembne relacije po stopnjah. Tretji naj pokaže, da nobene teh relacij ni treba opisati na način, ki predpostavlja identiteto.

III.

Te cilje lahko obravnavamo tudi v obratni smeri.

Najbolj pomembna posebna relacija je tista, ki vključuje spomin. To pa zato, ker je tako enostavno verjeti, da se njen opis nanaša na identiteto.[21] To prepričanje o spominu je pomemben vzrok za stališče, da ima osebna identiteta posebno

[17] Cf. S. Shoemaker, "Persons and Their Pasts," *American Philosophical Quarteriy,* in "Wiggins on Identity," *Philosophical Review,* LXXIX (1970), str. 542.

[18] Toda ne nujni pogoj, saj bi v odsotnosti psihološke kontinuitete bila morda dovolj telesna identiteta.

[19] *Glej* Bernard Williams, "Personal Identity and Individuation," *Proceedings of the Aristotelian Society,* LVII (1956-1957), str. 240-241; in *Analysis,* 21 (1960-1961), str. 4; pa tudi Wiggins, ibidem, str. 38: "... če je koincidenca pod (pojmom) *f v resnici* zadostna, ne smemo utajiti identitete ... le zato, ker je ogrožena tranzitivnost."

[20] Williams je predložil še en očitek "psihološkemu kriteriju": da naj bi namreč ta le težko znal raz-ložiti razliko med pojmom identitete in pojmom popolne podobnosti *^Ina^sis,* (1960-1961), str. 48). Toda če vključimo zahtevo vzročne kontinuitete, se izognemo temu očitku (in enemu teh, ki ga je predložil Wiggins v svoji opombi 47).

[21] Vseh filozofov s tem prepričanjem, od Butlerja naprej, je preveč, da bi jih citirali.

naravo. A to sta podrobno obravnavala že Shoemaker[22] in Wiggins[23], zato smo lahko kratki.

Menda je logična resnica, da se lahko spominjamo le naših lastnih izkustev. Vendar lahko oblikujemo nov pojem, za katerega to ni logična resnica. Imenujmo ta pojem "*q*-spomin" [q-*memory*].

Definicija se glasi[24]: izkustva se *q*-spominjam, če (1) imam prepričanje o preteklih izkustvih, ki se v sebi zdi kot spominsko prepričanje, (2) nekdo je imel tako izkustvo in (3) moje prepričanje je odvisno od tega izkustva na isti način (karkoli to že je), kot je od njega odvisen spomin na izkustvo.

Glede na (1) se zdijo *q*-spomini kot spomini. Torej se *q*-spominjam, da sem *imel* izkustva.

Zato se morda zdi, da *q*-spomin predpostavlja identiteto. Kdo bi lahko rekel: "Moj očiten spomin, da sem *imel* izkustvo, je očiten spomin na *mene*, ki sem imel izkustvo. Kako bi se potlej lahko jaz *q*-spominjal izkustev drugih ljudi?"

Ta očitek izhaja iz napake. Ko se zdi, da se spominjam izkustva, tedaj se res spominjam, da sem ga *imel*[25]. Toda to, da sem jaz – oseba, ki se zdi, da se spominja – oseba, ki je imela to izkustvo, ne more biti, del tega, kaj se zdi, da se spominjam o tem izkustvu.[26] To, da sem, avtomatično predpostavljam. (Moji očitni spomini so včasih le prepričanje, da sem *jaz* imel določeno izkustvo.) A to lahko upravičeno predpostavljam le, ker dejansko nimam *q*-spominov na izkustva drugih ljudi.

Recimo, da sem začel imeti take *q*-spomine. Če sem, tedaj bi moral prenehati predpostavljati, da so moji očitni spomini spomini na moja lastna izkustva. Očiten spomin bi moral določiti z dvema vprašanjema: (1) *Mi* pove kaj o preteklih izkustvih? (2) Če ja, o izkustvih koga?

Povrh (in to je ključna točka) se mi bodo moji očitni spomini razkrili *kot q*-spomini. Premislimo tiste od mojih očitnih spominov, ki veljajo zgolj za prepričanja o moji preteklosti, na primer: "Storil sem to." Če bi vedel, da bi se lahko *q*-spominjal izkustev drugih ljudi, tedaj bi se ta prepričanja izražala bolj previdno, na primer: "Nekdo – verjetno jaz – je storil to." Morda bi celo mogel ugotoviti, kdo je to storil.

Pokazal sem, da je pojem *q*-spomina koherenten. Wigginsov primer ponuja ilustracijo. V njegovem primeru imata nastala človeka oba očitne spomine na

[22] Ibidem.

[23] V še ne objavljenem članku o Butlerjevemu ugovoru Locku.

[24] Tukaj sledim Shoemakerjevemu "navideznemu [*quasi*-] spominu". Glej tudi Penelhumovo "retrokognicijo" v njegovem članku "Personal Identity" v *Encyclopedia of Philosophy*, ur. Paul Edwards.

[25] Kot pove Shoemaker, se zdi, da sem imel izkustvo "od znotraj" (*op. cit.*).

[26] To so spregledali mnogi avtorji. *Glej* Thomas Reid: "Moj spomin priča ne le, da je bilo nekaj narejeno, ampak tudi to, da je bilo narejeno od mene, ki se sedaj tega spominjam." ("Of Identity", v *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ur. A. D. Woozley (London 1941), str. 203.) O tej napaki govori A. B. Palma v "Memory and Personal Identity", *Australian Journal of Philosophy*, 42 (1964), str. 57.

življenje izvorne osebe. Če se strinjata, da nista ta oseba, tedaj bosta morala svoje spomine smatrati le za *q*-spomine. In če ju bo kdo, na primer, vprašal "Si to glasbo že kdaj slišal?", bi morala odgovoriti: "Prepričan sem, da se *q*-spominjam, da sem jo slišal. Nisem pa prepričan, da se spomnim, da sem jo slišal jaz. Nisem prepričan, ali sem jo slišal jaz ali izvorna oseba."

Nadalje lahko opozorimo, da je po naši definiciji vsak spomin *q*-spomin. Spomini so enostavno *q*-spomini na naša lastna izkustva. Ker je tako, lahko zdaj opustimo pojem spomina in na njegovem mestu uporabimo pojem *q*-spomina. Če to naredimo, potem moramo opisati relacijo med izkustvom in tem, kar zdaj poimenujemo "spomin" na to izkustvo, na način, ki ne predpostavlja, da je izkustvo in spomin imela ista oseba.[27]

Ta način opisovanja te relacije ima določene prednosti. Brani "spominski kriterij" za osebno identiteto pred obtožbo krožnosti.[28] Mislim pa, da bi lahko tudi pomagal pri problemu drugih umov [*other minds]*.

A pojdimo naprej. Posvetimo se relaciji med namero in kasnejšim dejanjem. Morda obstaja logična resnica, da lahko nameravamo storiti le naša lastna dejanja. Toda namere lahko na novo opišemo kot *q*-namere. Tako bi ena oseba lahko *q*-nameravala storiti dejanja druge osebe.

Wigginsov primer nam znova lahko služi za ilustracijo. Predpostavljamo, da nobeden od nastalih ljudi ni izvorna oseba. Če je tako, potem se moramo strinjati, da lahko izvorna oseba pred operacijo *q*-namerava izvršiti njihova dejanja. Lahko bi, na primer, *q*-nameravala, kot ena izmed njih, nadaljevati svojo kariero in, kot druga, poizkusiti nekaj novega.[29] (Rekel sem "*q*-nameravala *kot* ena izmed njih", kajti izraz "*q*-nameravala, *da* bi ena izmed njih" ne bi izrazil neposrednosti dane relacije. Ce nameravam, da nekdo drug stori nekaj, ga s tem ne pripeljem do dejanja zgolj s formiranjem namere. A če sem izvorna oseba in je on eden od nastalih ljudi, tedaj lahko.)

Izraz "*q*-nameravati *kot* ena izmed njih" nas spomni na to, da potrebujemo nazor, kjer ena oseba lahko preživi kot dve. Toda najprej poudarimo, da nam pojmi *q*-spomin in *q*-namera dajejo model za druge pojme, ki jih potrebujemo: torej,

[27] Ni logično nujno, da se *q*-spominjamo le naših lastnih izkustev, toda kje drugje bi to lahko bilo nujno. To možnost je zanimivo raziskal Shoemaker v "Persons and Their Pasts" (ibidem), kjer pokaže, da lahko *q*-spomini priskrbijo znanje o svetu le, če *q*-spominjana opažanja sledijo po precej kontinuiranih prostorsko-časovnih poteh. Če pa ta *q*-spominjana opažanja ustvarijo mrežo poti, ki se pogosto spajajo, potlej, tako se mi zdi, ne morejo biti koristno pripisana vztrajajočim opazovalcem in bi se morali na njih nanašati na bolj kompleksen način. Toda dejansko opažanja, ki se jih (/-spominjamo, sledijo po posameznih in ločenih poteh, tako da jih lahko pripišemo nam samim. Z drugimi besedami, epistemološko nujno je, da bi opazovanja, ki se jih *q*-spominjamo, morala zadostiti določenemu splošnemu pogoju, katerega ena posamezna oblika dovoljuje, da so koristno pripisana samemu sebi.

[28] *Glej* Wigginsov članek o Butlerjevemu ugovoru Locku.

[29] Tu nastanejo težave. Lahko bi formiral *divergentne q*-namere le, če bi lahko vnaprej razlikoval med nastalimi ljudmi (na primer med "levičarji" in "desničarji"). In lahko bi bil gotov, da bodo take divergentne *q*-namere bile izvršene le, če bi upravičeno verjel, da ne bo noben od nastalih ljudi spremenil svoj (podedovani) um. Recimo, da bi bil razpet med dolžnostjo in poželenjem. Tedaj ne bi mogel rešiti te dileme s *q*-namero, da bi opravil dolžnost kot ena od nastalih oseb in ugodil poželenju kot druga. Saj bi ta oseba, za katero je *q*-nameraval, da opravi dolžnost, bila soočena z isto dilemo.

človek, ki se lahko *q*-spominja, lahko tudi *q*-prepoznava, je lahko *q*-priča nečesa, česar nikoli ni videl; in človek, ki lahko *q*-namerava, ima lahko tudi *q*-ambicije, lahko daje *q*-obljube in je *q*-odgovoren.

Če povemo na splošno: različne relacije so vključene ali so posledica psihološke kontinuitete. Te relacije opisujemo na način, ki predpostavlja kontinuiran obstoj ene osebe. Toda lahko bi jih opisali na nov način, brez te predpostavke.

To pa je že drznejša trditev: Morda bi bilo mogoče misliti o izkustvih na povsem "neoseben" način. Te trditve tu ne bom razvijal. Poskusil pa bom opisati način mišljenja o naši lastni identiteti skozi čas, ki je bolj fleksibilen in manj zavajajoč kot način mišljenja, ki ga imamo zdaj.

Ta nov način mišljenja bo dovolil nazor, po katerem ena oseba preživi kot dve. Njegova še bolj pomembna poteza pa je, da obravnava preživetje kot stvar stopenj.

IV.

Najprej moramo pokazati potrebo po tej drugi potezi. Uporabil bom dva izmišljena primera.

Prvi je obrat Wigginsovega primera: fuzija [*fusion*]. Tako kot delitev kaže, da to, kar v preživetju šteje, ni nujno ena-na-ena, tako nam fuzija služi, da pokažemo, da gre v preživetju za vprašanje stopenj.

Fizično je fuzijo lahko opisati. Dva človeka prideta skupaj. Medtem ko sta nezavestna, se njuni telesi zlijeta v eno. Nato se zbudi ena oseba.

Bolj kompleksna pa je psihologija fuzije. Z enim detajlom smo se že seznanili v primeru izpita. Ko je bil moj um ponovno združen, se spominjam, da sem izračunal dva računa. Oseba, ki nastane s fuzijo, se lahko podobno *q*-spominja, da je živela življenja dveh izvornih ljudi. Ni treba, da se katerikoli od njunih *q*-spominov izgubi.

Toda nekaj se mora izgubiti. Kajti katerakoli zlita človeka bosta imela različne lastnosti, različne želje in različne namere. Kako bi lahko *te* združili?

Predlagamo lahko naslednje. Nekatere lastnosti, želje, namere bodo kompatibilne. Te lahko koeksistirajo v nastali osebi. Nekatere pa bodo nekompatibilne. Te, če so enako močne, lahko druga drugo izbrišejo, če pa so različnih moči, lahko močnejše postanejo šibkejše. Torej so vse posledice lahko predvidljive.

Naj navedemo primer, najprej za kompatibilnost: Rad imam Palladia in nameravam obiskati Benetke. Sem na tem, da se zlijem z osebo, ki ima rada Giotta in namerava obiskati Padovo. Vnaprej vem, da bo imela iz naju nastala oseba oba okusa in oba namena. Zdaj pa nekompatibilnost: sovražim rdeče lase in sem vedno volil laburiste, druga oseba pa ljubi rdeče lase in vedno voli

konzervativce. Lahko vem, da bo iz naju dveh nastala oseba, ki bo indiferentna do rdečih las in nestalen volivec.

Če bi bili na tem, da se podamo v tako fuzijo, bi jo obravnavali kot smrt?

Nekateri bi jo. To je manj nesmiselno, kot če obravnavamo delitev kot smrt. Kajti po delitvi mene bi nastala dva človeka, ki bi bila v vsem taka kot jaz, medtem ko bi po fuziji nastala oseba ne bila povsem enaka. Zato pri fuziji laže rečemo: "Ne bom preživel," in tako še naprej obravnavamo preživetje kot vse-ali-nič.

Ta odziv je torej manj nesmiseln, a tu sta dva primera, ki mu oporekata.

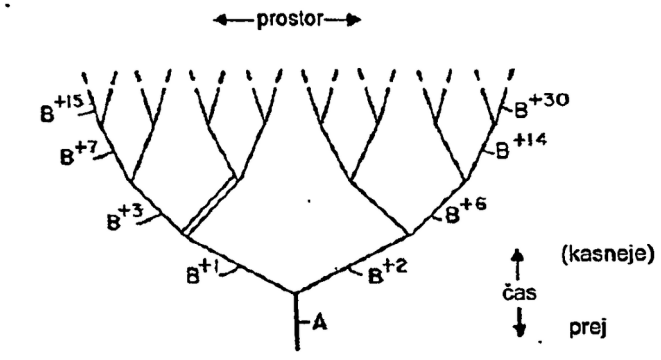
Prvič, fuzija bi vključevala spremembo nekaterih naših lastnosti in nekaterih želja. Toda le zelo samozadovoljen človek bi to razumel kot smrt. Mnogi ljudje sprejemajo postopke s takimi posledicami.

Drugič, nekdo, ki se namerava zliti, ima lahko vnaprej prav toliko "namenske kontrole" nad dejanji nastalega individua kot nekdo, ki je na tem, da se poroči, nad dejanji nastalega para. In izbira partnerja za fuzijo je prav enaka izbiri partnerja za poroko. Dve izvorni osebi se lahko prepričata (morda s "poskusno fuzijo"), da imata kompatibilne značaje, želje, namere.

Predlagal sem, da fuzija, čeprav ni očitno preživetje, tudi ni očitna nezmožnost preživetja, torej to, kar šteje v preživetju, ima lahko stopnje.

Da bi okrepili te trditve, si poglejmo še drugi primer, kjer vpeljemo določena izmišljena bitija. Ta bitja so ravno taka kot mi, le da se razmnožujejo s procesom naravne delitve.

Zgodovino teh izmišljenih bitij lahko ilustriramo s pomočjo diagrama (slika 1). Črte diagrama predstavljajo prostorsko-časovne poti, ki bi jih zarisala telesa teh bitij. Vsako posamezno črto (kot tudi vsako dvojno) lahko poimenujemo "vejo", celotno strukturo pa "drevo." Predpostavimo, da vsaka "veja" ustreza življenju enega individua.



Te individue imenujemo "A", "B+1" in tako naprej.

Vsaka posamezna delitev je primerek Wigginsovega primera. Torej je relacija *A*-ja do obeh, tako *B*+1 kot *B*+2, ravno enako dobra kot preživetje. Kaj pa je z

relacijo *A*-ja do *B*+30?

Prej sem že dejal, da kar šteje v preživetju, lahko začasno imenujemo "psihološka kontinuiteta". To relacijo pa moram zdaj razlikovati od druge, ki jo bom poimenoval "psihološka stičnost" [*psychological connectedness]*.

Recimo, da je relacija med *q*-spominom in izkustvom *q*-spominjenega "neposredna" relacija. Druga "neposredna" relacija je med *q*-namero in *q*-nameravanim dejanjem. Tretja je tista, ki drži med različnimi izrazi neke trajne *q*-lastnosti.

"Psihološka stičnost", kot jo definiram, zahteva vzdrževanje teh neposrednih psiholoških relacij. "Stičnost" ni tranzitivna, kajti te relacije niso tranzitivne. Torej, če se *X q*-spominja večino *Y*-ovega življenja in se *Y q*-spominja večino *Z*-jevega življenja, iz tega še ne sledi, da se *X q*-spominja *Z*-jevega življenja. In če *X* izvršuje *Y*-ove *q*-namere, *Y* pa *Z*-jeve *q*-namere, to še ne pomeni, da *X* izvršuje *q*-namere *Z*-ja.

"Psihološka kontinuiteta" nasprotno zahteva le prekrivajoče se verige neposrednih psiholoških relacij, torej je "kontinuiteta" tranzitivna.

Vrnimo se k našemu diagramu. *A* je psihološko kontinuiran z *B*+30. Med njima so verige prekrivajočih se relacij. Tako ima *A q*-namerno kontrolo nad *B*+2, ta pa nad *B*+6 in tako do *B*+30. Ali: *B*+30 se lahko *q*-spominja življenja *B*+14, *B*+14 se lahko *q*-spominja življenja *B*+6 in tako nazaj do *A*.[30]

Toda *A ni* nujno psihološko stičen z *B*+30. Stičnost zahteva neposredne relacije. In če so ta bitja taka kot mi, *A* ne more biti v takih relacijah z vsakim individuom v njegovem nedoločeno dolgem "drevesu". *Q*-spomini bodo krneli skozi čas in potem izginili. *Q*-ambicije bodo potem, ko bodo enkrat izpolnjene, nadomeščene z drugimi. *Q*-značilnosti se bodo postopoma spreminjale. V splošnem je *A v* vedno manjšem številu neposrednih psiholoških relacij do individua v svojem "drevesu", bolj ko je ta individuum oddaljen. In če bo individuum (kot *B*+30) dovolj oddaljen, morda ne bo več *nobenih* neposrednih psiholoških relacij.

Zdaj, ko smo razločili glavne relacije psihološke kontinuitete in psihološke stičnosti, predlagam, da je stičnost bolj pomemben element v preživetju. Kot trditev o našem lastnem preživetju bi potrebovala obširnejšo argumentacijo, kot pa imam tu prostora. Toda zdi se, da povsem drži za moja izmišljena bitja. *A* je tako psihološko blizu *B*+1, kot sem jaz sam danes blizu meni samemu jutri. *A* je tako daleč od *B*+30, kot sem jaz od svojega prapravnuka.

Tudi če stičnost ni bolj pomembna kot kontinuiteta, je dovolj dejstvo, da ima ena od obeh relacij stopenj, da bi pokazali, da kar šteje v preživetju, lahko ima stopnje. V vsakem primeru pa sta obe relaciji precej različni. Torej bi tudi naša izmišljena bitja potrebovala tak način mišljenja, ki prepoznava to različnost.

[30] Veriga kontinuitete mora teči v eno smer časa: *B*+2 ni, v mojem smislu, psihološko kontinuiran z *B*+1.

V.

Predlagam naslednje.

Prvič, A lahko misli na katerikoli individuum v njegovem "drevesu" kot na "nasledstveni jaz" [*a descendant self*]. Ta izraz implicira psihološko kontinuiteto. Podobno lahko vsak kasnejši individuum razume prejšnjega na posamezni poti[31], ki ga povezuje z A-jem kot "podedovani jaz" [*an ancestral self]*.

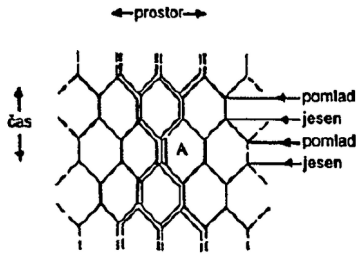
Ker je psihološka kontinuiteta tranzitivna, sta tranzitivna tudi "biti podedovani jaz" in "biti nasledstveni jaz".

Pri psihološki stičnosti pa predlagam izraze "eden mojih prihodnjih jazov" in "eden mojih preteklih jazov".

S temi izrazi lahko opišemo Wigginsov primer. Kajti imeti pretekle in prihodnje jaze je ravno to, kar potrebujemo, to je način kontinuitete eksistence, ki ne implicira identitete skozi čas. V tem smislu izvorna oseba preživi Wigginsovo operacijo: dva nastala človeka sta njegova kasnejša jaza, oba pa se lahko nanašata nanj kot na "moj pretekli jaz". (Lahko si delita pretekli jaz, ne da bi bila isti jaz.)

Ker psihološka stičnost ni tranzitivna in je stvar stopenj, bi morali tudi relacije "biti pretekli jaz" in "biti prihodnji jaz" razumeti kot relacije stopenj. Zato moramo dovoliti nove nize opisov: "moj najbolj nedaven jaz", "eden mojih prejšnjih jazov", "eden mojih oddaljenih jazov", "komaj še eden *mojih* preteklih jazov (*q*-spominjam se le malo njegovih izkustev)" in končno "na noben način eden *mojih* preteklih jazov – zgolj podedovani jaz".

Ta način razmišljanja bi jasno ustrezal našim prvim izmišljenim bitjem. A obrnimo se k drugemu tipu bitij. Ti se razmnožujejo tako s fuzijo kot delitvijo[32]. Predpostavimo, da se zlijejo vsako jesen in delijo vsako pomlad. To ponazarja sledeči diagram:



Če je *A* individuum, katerega življenje predstavlja trikraka "veja", potem dvokrako "drevo" predstavlja tista življenja, ki so psihološko kontinuirana z življenjem A-ja. (Lahko vidimo, da ima vsak individuum svoje "drevo", v katerem se prekrivajo mnogi drugi.)

[31] *Glej* David Wiggins, ibidem.
[32] *Glej* Sydney Shoemaker v "Persons and Their Pasts", ibidem.

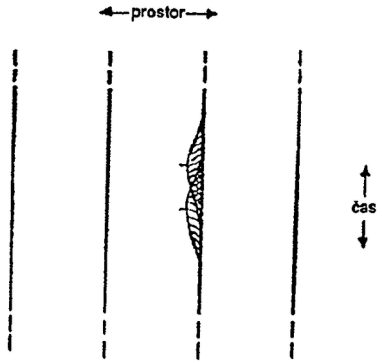
Za izmišljena bitja v tem drugem svetu bi izraza “podedovani jaz” in “nasledstveni jaz” pokrila preveč, da bi še bila za rabo. (Lahko bi imeli le pare datumov, tako da bi vsak individuum, ki bi živel pred prvim datumom, bil podedovani jaz vsakega individuuma, ki bi živel po drugem datumu.) In obratno, glede na to, da življenje vsakega individuuma traja le pol leta, bi beseda “jaz” pokrila premalo, da bi imela še isti pomen, kot ga ima za nas. Torej bi bil del posla opravljen s tem, da bi ta druga bitja govorila o preteklih in prihodnjih jazih.

Zdaj lahko izpostavimo teoretično pomanjkljivost v našem predlaganem načinu mišljenja. Izraz “pretekli jaz nekoga” implicira psihološko stičnost. Biti pretekli jaz nekoga se razume kot relacijo stopenj, tako da ta izraz implicira različne stopnje psihološke stičnosti. A ta izraz lahko implicira le stopnje stičnosti med različnimi življenji, ne moremo pa ga uporabiti znotraj posameznega življenja. Naš način določanja sukcesivnih življenj pa se ne nanaša na stopnje psihološke stičnosti. Torej ni nobenega zagotovila, da se izraz “pretekli jaz nekoga” lahko uporabi, kadarkoli ga potrebujemo. Ni zagotovila, da psihološka stičnost ne bo variirala po stopnjah znotraj posameznega življenja.

Ta pomanjkljivost ne bo zadevala naših izmišljenih bitij, saj se ta delijo in združujejo tako pogosto in so posledično njihova življenja tako kratka, da bi znotraj posameznega življenja bila psihološka stičnost vedno na maksimumu.

Toda poglejmo, na koncu, še tretjo vrsto bitij.

V tem svetu ni ne združevanj ne delitev. Je le nešteto večnih teles, ki postopoma spreminjajo videz. Neposredna psihološka razmerja veljajo, tako kot prej, le skozi omejeno časovno obdobje. To lahko ilustriramo s tretjim diagramom (slika 3). V tem diagramu dve senci predstavljata stopnje psihološke stičnosti glede na njuni osrednji točki.



Ta bitja ne bi mogla sprejeti tak način mišljenja, kot smo ga predlagali mi. Ker ne gre za nikakršno razvejanost psihološke kontinuitete, bi se morala ta bitja smatrati za nesmrtna. Lahko celo rečemo, da to tudi so. Vendar mislim, da obstaja boljši opis.

Naša bitja bi imela en razlog, da se smatrajo za nesmrtna. Deli vsake “črte” so

psihološko kontinuirani, toda deli vsake "črte" niso psihološko stični. Neposredne psihološke relacije veljajo le med deli, ki so si blizu v času. To navaja naša bitja k temu, da *ne* razumejo vsake "črte" kot pripadajoče enemu samemu življenju. Kajti če bi, ne bi mogli več vsebovati te neposredne relacije. Kadar govorec reče, na primer: "Nekaj časa sem počel to in to," tedaj njegovi poslušalci ne bi več mogli upravičeno domnevati, da ima govorec kakršnekoli spomine na ta čas, da sta si njegov značaj takrat in danes v čemerkoli podobna, da zdaj izvršuje katerekoli namere, ki jih je imel takrat, in tako naprej. Ker bi beseda "jaz" ne vsebovala nobene teh implikacij, bi za ta "nesmrtna" bitja ne imela več take rabe kot za nas.[33]

Da bi pridobili boljši način mišljenja, moramo popraviti zgoraj predlaganega. Popravek pa je tak. Razlikovanje med sukcesivnimi jazi lahko dosežemo, če se nanašamo na stopnje psihološke stičnosti in ne na razvejanost psihološke kontinuitete. Ker gre pri tej stičnosti za stvar stopenj, lahko razlikovanje prepustimo izbiri govorca in dovolimo, da se razlikuje od konteksta do konteksta.

V tem načinu mišljenja beseda "jaz" lahko vsebuje *največjo* stopnjo psihološke stičnosti. Ko pa se stičnost zniža in se pojavijo znaki sprememb značaja in življenjskega stila *ali* izgube spomina, tedaj bi naša izmišljena bitja dejala: "Tega nisem storil jaz, temveč eden mojih prejšnjih jazov." Tedaj bi lahko tudi opisala, na kakšen način in do katere stopnje so v relaciji do tega prejšnjega jaza.

Ta popravljeni način razmišljanja ne bi odgovarjal le našim "nesmrtnim" bitjem, temveč bi tako lahko o naših življenjih razmišljali tudi mi sami. Mislim, da zveni presenetljivo naravno.

Eno teh potez, distinkcijo med sukcesivnimi jazi, je uporabilo že mnogo pisateljev. Poglejmo primer iz Prousta: "Ko smo zaljubljeni, smo nezmožni ravnati kot vredni predhodniki naslednjih oseb, kar bomo, ko ne bomo več zaljubljeni, postali ..."[34]

Čeprav Proust razlikuje med sukcesivnimi jazi, pri tem še vedno misli le na eno osebo kot bitje teh različnih jazov. Če pa bi mislili tako, kot predlagam jaz, bi razmišljali povsem drugače. Če rečem: "To ne bom jaz, ampak eden od mojih prihodnjih jazov," s tem ne mislim, da jaz tudi bom ta prihodnji jaz. On je le eden mojih prihodnjih jazov in jaz le eden njegovih preteklih, ni pa nobene osnovne osebe, ki sva midva oba.

Lahko pa poudarimo še eno potezo tega načina razmišljanja. Če rečem: "Ni nobene osebe, ki sva midva oba," je to zgolj odločitev. Neka druga oseba bi lahko rekla: "To boš ti," in se tako odločila drugače. Nobena od teh odločitev pa ni napačna. Reči "jaz" ali "eden mojih prihodnjih jazov" ali "nasledstveni jaz", vse to je le stvar izbire. Strinjati se je treba le o tem, če je ustreza disjunkcija. (Vprašanje "Sta *X* in *Y* ista oseba?" postane: "Je *X vsaj* podedovani (ali

[33] *Glej* Austin Duncan Jones, "Man's Mortality", *Analysis, 28* (1967-1968), str. 65-70.
[34] *Within a Budding Grove* (London, 1949), I, str. 226 (moj prevod).

nasledstveni) jaz *Y*-a?")

VI.

Poskušal sem pokazati, da so, kar šteje v kontinuirani eksistenci osebe, večinoma relacije stopenj, in predlagal sem način mišljenja, v katerem bi to pripoznali.

Končal bom z omembo dveh posledic in enim vprašanjem.

Včasih se misli, da je še posebej racionalno delovati v lastno korist. Toda zdi se mi, da to načelo lastne koristi nima moči. Na tem polju imamo le dva resnična tekmeca. Eno je načelo pristranske racionalnosti: počni, kar bo najbolje doseglo to, kar si želiš. Drugo je načelo nepristranskosti: počni to, kar je v najboljšo korist vseh prizadetih.

Očitna moč načela lastne koristi mislim, da izhaja iz naslednjih dveh načel:

Načelo lastne koristi ponavadi podpira načelo pristranske racionalnosti, saj večino ljudi skrbi za lastne prihodnje interese.

Recimo, da to načelo nima opore. Recimo, da človeka ne skrbi za to, kar se mu bo zgodilo, recimo, v bolj oddaljeni prihodnosti. Tak človek meni, da načelo lastne koristi lahko podpremo le s sklicevanjem na načelo nepristranskosti. Moramo reči: "Tudi če ti je vseeno, moraš vzeti to, kar se ti zgodi, v svoj račun." A za to posebno trditev ne najdemo no- benih argumentov. Podpremo jo lahko le kot del splošne trditve: "To, kar se zgodi komurkoli, moraš enako vzeti v račun."[35]

Posebna trditev naloži človeku, da zagotovi vsem delom njegove prihodnosti *enake* težo. Argument za to je lahko le v tem, da so vsi deli prihodnosti v *enaki meri* deli *njegove* prihodnosti. To drži, a ta resnica je preveč plehka, da bi vzdržala težo argumenta. (Naj navedem analogijo: enotnost naroda je po svoji naravi stvar stopenj. Torej je le plehka resnica, da so vsi človekovi rojaki v *enaki meri* njegovi rojaki. Ta resnica ne more podpirati dobrega argumenta za nacionalizem.)[36]

Trdil sem, da načelo lastne koristi nima moči samo po sebi. Če to drži, potem ni nobenega problema v tem, da je to, kar moramo delati, lahko v nasprotju z našimi interesi. Obstaja le splošni problem, da to morda ni tisto, kar si želimo delati.

Druga posledica, ki jo bom omenil, je vsebovana v prvi. Egoizem, strah ne pred bližnjo, ampak daljno smrtjo, obžalovanje, da je preteklo toliko našega *edinega* življenja – to, se mi zdi, ni popolnoma naravno ali instinktivno. Vse to

[35] *Glej* Thomas Nagel *The Possibility of Altmism* (Oxford, 1970), kjer posebno trditev v bistvu brani kot del splošne trditve.

[36] Enotnost narodov redko jemljemo za več, kot je. Delno zato, ker narode ne obravnavamo kot enote, ampak na bolj kompleksen način. Če bi obravnavali nas same na način, kot sem ga predlagal, potem bi tudi lastne identitete verjetno ne jemali za več, kot je. Večkrat je rečeno: "Iracionalno je delovati proti lastnim interesom, saj boš *ti* tisti, ki boš to obžaloval." Na to lahko odgovorimo: "Ne, to ne bom jaz in niti ne eden mojih prihodnjih jazov, temveč le moj nasledstveni jaz."

spodbujajo prepričanja o osebni identiteti, ki sem jih napadal. Če se odpovemo tem prepričanjem, bodo tudi strahovi in obžalovanja oslabeli.

Moje zadnje vprašanje pa je takole. Ta čustva so slaba, in če jih oslabimo, pridobimo. Toda, mar lahko dosežemo to pridobitev tudi, ne da bi oslabili zvestobo ali ljubezen do drugih posameznih jazov? Kot je svaril Hume, "pretanjene misli filozofije ... ne morejo zmanjšati ... naših zlih strasti ..., ne da bi zmanjšale ... tudi vrline. Te misli so ... primerne za vsa naša čustva. Zaman upamo usmeriti njihov vpliv le na eno stran."[37]

Ta up *je* zaman. A Hume je upal tudi nekaj drugega: da je več slabega odvisno od napačnega prepričanja. To pa je tudi moje upanje.

[37] "The Sceptic" v "Essays Moral, Political and Literary", *Hume's Moral and Political Philosophy* (New York, 1959), str. 349.

Jurij Simoniti
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

PARFIT O OSEBNI IDENTITETI IN PREŽIVETJU

Parfit v spisu *Osebna identiteta* razvije kritiko zdravorazumskega pojma osebne identitete in izpostavi po njegovem mnenju pomembnejše vprašanje o preživetju. V tem članku bom skušal opozoriti na nekatere pomanjkljivosti v Parfitovi argumentaciji. Na koncu bom izpostavil težave, na katere – po mojem mnenju – naleti Parfitovo uvajanje nove etike nepristranskosti in altruizma.

Ključne besede: osebna identiteta, preživetje, altruizem.

Parfit v svojem spisu *Osebna identiteta* svoj nauk razvije v nekako petih stopnjah: najprej, uvodoma, se sprašuje nasploh o vlogi vprašanja o identiteti in že nakaže svojo rešitev tega problema, potem, drugič, z vpeljavo posebnega Wigginsovega primera na način *reductio ad absurdum* pokaže, da je staro (zdravorazumsko) prepričanje o identiteti napačno, nato, tretjič, v skladu s slednjim poda svojo definicijo identitete, češ da ta za preživetje ni pomembna, in zatem, četrtič, izpelje celotno ontologijo tega novega pogleda na identiteto, s povsem novimi koncepti preživetja, spominjanja in nameravanja, z novimi življenjskimi oblikama in novim načinom govorjenja, in nazadnje, petič, poda še nekakšno etično, svetovnonazorsko panoramo vseh implikacij, ki bi jih utegnilo imeti njegovo novo razumevanje identitete. Sam imam nekatere ugovore že pri drugi točki, in torej tudi pri vsaki naslednji, saj vsaka stopnja sledi iz svoje prejšnje.

Poglejmo si na kratko Parfitovo argumentacijo.

Če poenostavimo, je prva Parfitova trditev, da dejstvo, da nimamo vselej odgovorov na vprašanje o osebni identiteti, ne predstavlja nobenega problema. V argumentaciji te trditve ga zanima narava osebne identitete in predvsem njena pomembnost (in ne le pomen!), kar je bistven kvalitativen preskok, a o tem kasneje. Splošno privzeta filozofska in vsakodnevna, zdravorazumska resnica je, da če ne odgovorimo na vprašanje o osebni identiteti, potem tudi ne moremo odgovoriti na druga pomembna vprašanja, na primer o preživetju, spominu in odgovornosti človeka. Skratka: zdi se obče veljavno, da je vprašanje o identiteti središčno vprašanje vseh ostalih filozofskih in nefilozofskih vprašanj. In ravno ta vera zdravega razuma je tisto, kar Parfit s svojo novo teorijo najbolj kritizira: določena vprašanja po njegovem namreč res predpostavljajo vprašanje o osebni identiteti, toda te predpostavke jih lahko osvobodimo; tedaj vprašanje o identiteti nima več nobene pomembnosti.

Parfitova argumentacija gre torej v tej smeri: zamisli si primer, kjer odgovor na vprašanje o identiteti ni več povsem jasen, kjer se s starim, zdravorazumskim naziranjem zapletemo v protislovja, in zato to naziranje opustimo. Za primer mu služi Wigginsov primer, ki si, naj na kratko ponovimo, ob dejstvu, da lahko v možganih *preživi* le ena od obeh hemisfer (kar se dogaja pri kapi), zamisli povsem nov primer, ki danes seveda tehnično še ni izvršljiv, da bi namreč lahko eno hemisfero enih možganov presadili v eno telo, drugo pa v drugo telo. Parfit si ob tem zastavlja vprašanje, ali tisti jaz prvih, še združenih možganov, sploh preživi, ali preživi kot ena oseba ali kot dve. Ker ena hemisfera lahko, na primer, po kapi opravlja funkcije obeh in postane sama nosilka identitete, je v skladu z znanostjo najbolj verjeten odgovor, da jaz preživi kot dve osebi. A kaj potem sploh še pomeni identiteta, če *je* lahko podvojena z običajno operacijo? Zaradi tega paradoksa Parfit tu prevzame povsem novo perspektivo glede vprašanja o identiteti: zdravorazumsko prepričanje je, da preživetje pomeni identiteto (da torej preživiš le, če se ohrani tvoja identiteta). Vendar (1. premisa) če gre pri primeru one operacije za preživetje, in nesmiselno bi bilo temu ugovarjati, saj sta iz enega človeka nastala dva, in obenem (2. premisa) ne moreš biti dva človeka hkrati, torej identiteta ni nekaj deljivega – je relacija ena-na-ena -, potem (sklep) ono zdravorazumsko prepričanje, da preživetje pomeni identiteto, ne drži. To je v grobem poglavitni Parfitov argument. Opira se predvsem na dejstvo, da z znanstvenega stališča ni kakih ugovorov proti operaciji, ki razdeli možgane, in na stališče, da *je* absurdno trditi, da preživetje enega bitja v dveh ločenih bitjih pomeni smrt.

Parfit zaključi, da relacija izvorne osebe do oseb, ki so rezultirale, vsebuje vse, kar je potrebno v primeru preživetja. Zato potrebujemo neko prepričanje, da lahko ena oseba preživi kot več oseb; in posledično Parfit predlaga, da opustimo jezik identitete. Povedano drugače (to je tudi njegova glavna teza): *identiteta v preživetju ni pomembna* [*identity is not what matters in survival*].

Zdaj je čas, da si ogledamo, kakšno vlogo naj bi zasedala Parfitova obravnava vprašanja o identiteti v zgodovini filozofije.

Parfit je očitno skušal pokazati nepomembnost, nesrediščnost in neizvornost vprašanja o identiteti; kar šteje, *je torej* preživetje. Njegovo stališče bi torej lahko smatrali kot razrešitev dveh prejšnjih stališč anglosaksonske filozofije, Lockovega in Humovega, ki oba – vsak zase in v odnosu do drugega – kažeta na paradoksnost te teme. Lockovo stališče (glej Locke, 1964: 178-190) bi lahko poimenovali "naivno": imamo vtise in predstave in nekaj, kar te predstave in vtise vseskozi spremlja in jih povezuje po nujnosti. Osebna identiteta je v zavesti, ki vedno spremlja predstavljanje in mišljenje, in le ona omogoča to, da si nekdo pravi "jaz" [*self*] in se s tem razlikuje od drugih mislečih stvari. Sam nikoli ne pojasni, od kod ta osebna identiteta; razum primerja le z motno brušenim ogledalom v cameri obscuri, ki reflektira podobe; namesto o substanci govori o ideji substance: iz senzacij nastane ideja telesne substance, iz refleksij ideja duhovne. Namesto da bi ostal pri induktivnem empirizmu, Locke nazadnje le sprejme nekakšno *substancialno zavest*, ki šele omogoča kakršnekoli predstave in vtise.

Hume je, na drugi strani, doslednejši *(glej* Hume, 1978: 251-263): pri njem sploh ni ničesar drugega kot vtisi in predstave. Če vstopim v to, kar imenujem moj 'jaz', naletim le na posamezne zaznave vročega in hladnega itd., nikoli pa na moj jaz sam. V kolikor so moje zaznave odstranjene, tudi sam ne obstajam več. Um je teater, v katerem ni nič identitetnega ali enostavnega (kot trdi Locke), ampak le bliskovito nastopanje predstav. Spomin, ki v nas povzroči predstavo vzroka in posledice, ne proizvede osebne identitete, ampak si jo zgolj zamisli ("memory does not so much *produce* as *discover* personal identity"), saj uvede vzročnost med našimi različnimi predstavami (in s tem poveže dele, ki smo jih pozabili): identiteta torej temelji na relaciji idej, ne pa na kakem vtisu, saj ni vtisa vzročne povezave. Problem identitete je bolj gramatikalni kot filozofski – o njem ne moremo razrešiti nič, vsak disput je zgolj verbalen.

Locke ima naivno predstavo: čeprav je empirist, ločuje primarne in sekundarne lastnosti in torej predpostavlja idejo substance, v tem primeru duhovno substanco kot osebno identiteto. Znan je Butlerjev (1736) ugovor Locku, češ da je dokaz spomina kot kriterija identitete krožen: spomin ne dokazuje, ampak predpostavlja osebno identiteto. Locke torej ni mogel odgovoriti, v čem je osebna identiteta. Po drugi strani je Hume identiteto zvedel na golo verbalnost, in če Locku očitamo naivnost, potem lahko Humu očitamo stališče, ki na vprašanje identitete ne odgovori.

In kam spada Parfit? Ne bi mogli reči, da skuša razrešiti vprašanje o identiteti, saj se o njej sploh ne sprašuje; predpostavlja, da že vemo, kaj je to identiteta, vzame najbolj splošno zdravorazumsko mnenje o njej in prestavi težišče na drugo raven: pokaže na nepomembnost vprašanja o identiteti in prenese vse na vprašanje preživetja. To ne pomeni, da se je zgolj izognil odgovoru. Ne, na način *reductio ad absurdum* pokaže Parfit primere, kjer se vprašanje o identiteti ne kaže več kot središčno, ampak povsem parcialno vprašanje (ker se identiteta izkaže kot protislovna, je bolje, da njen koncept v določenih primerih odmislimo), in se zato, naj je na vprašanje o identiteti odgovorjeno ali ne, preusmeri h konceptu, ki nudi bolj univerzalne odgovore: k preživetju. Lahko bi rekli, da je v njegovem nauku – ne da bi on sam to izrecno zapisal – predpostavljen kantovski obrat ("Jaz mislim" mora moči spremljati vse predstave), a še mnogo bolj nietzschejevski obrat. Vprašanje po jazu in identiteti ni več središčno, saj je razrešeno, da tako rečemo, pragmatično: edina opravičljivost identitete in jaza je možna le takrat, ko služi ohranitvi, volji do moči.

Parfit nadaljuje, da je identiteta *relacija ena-na-ena:* ne moremo biti bolj ali manj identični sami s sabo – to smo ali nismo. V nasprotju s tem pa so relacije preživetja *relacije v stopnjah* (preživi lahko le del nas, na primer le polovica naših možganov, ali pa preživim eden kot dva – se podvojim). Preživetje torej ne implicira identitete, saj stopenjske relacije ne morejo vključevati relacije ena-na-ena. Zato Parfit sklene, da nobene relacije preživetja ni treba opisati tako, da predpostavlja identiteto.

Tu pa se lahko v razpravo vključimo tudi mi.

Parfita spodbija že Harold Noonan v svoji knjigi *Personal Identity (glej* Noonan,

1989: 9. poglavje). Njegova argumentacija spet temelji na načinu *reductio ad absurdum:* predstavi nove primere, ki gredo še dlje od Parfitovih, in pokaže, da je vendarle potrebno ohraniti nekakšen intrinzično verifikabilen pojem identitete. Zelo na kratko in poenostavljeno lahko strnemo Noonanovo sklepanje na naslednji način. Najprej razlikuje parfitsko preživetje, to je preživetje v najširšem pomenu, ki ne ohranja identitete, in dobesedno preživetje, preživetje nas samih kot oseb. Tu uporabi Nozickov (1981) argument: po Parfitu je skrb za preživetje nas kot oseb (ohranitev identitete) le derivativna (ker zanikamo koncept identitete, nam mora biti vseeno, ali preživim jaz ali nekdo drug z mojimi možgani ali mojim telesom); vsa sebičnost je zgolj derivativna. Toda Nozick ugovarja: tako sklepanje je napačno za našo dobrobit [*well-being*], saj imamo raje, da bodo enkrat v prihodnosti mučili parfitskega preživelega (na primer lastnika ene od mojih polovic možganov, ki ne bom več jaz) kot nas same. Nadalje (spustili smo nekaj argumentov) navede Noonan problem, kjer nori znanstvenik, potem ko sem že mrtev, ustvari moj psihični dvojnik v drugem telesu; ta dvojnik je povsem tak kot sem jaz, zato po Parfitu *je* jaz. Če gremo naprej – po *reductio ad absurdum* -, si zamislimo primer kriptomnezije: otrok bere o Napoleonu, kasneje znori in si začne pripisovati Napoleonove lastnosti, se obnaša kot on in trdi, da je on; po Parfitovem širokem razumevanju preživetja bi se morali tu strinjati, da gre za preživetje Napoleona, kar pa se zdi absurdno. Skratka, Noonan pokaže, da če osebna identiteta nima nobenega intrinzičnega pomena (lahko bi rekli: intrinzične verifikacije), potem lahko preživimo kot bitja, s katerimi sploh nikoli nismo imeli opravka in so nastala po naključju. Zamisli si primer, kjer stroj v daljni prihodnosti, ko bo kaj takega mogoče, ustvari naključno zaporedje znakov, ki je povsem po naključju enako kot naša zavest, in ga naseli v neko telo; v skladu s Parfitovim naukom gre za parfitsko preživetje, kar pa je absurdno.

To je spodbijanje na način *reductio ad absurdum*, enako Parfitovemu dokazovanju, ki si zamisli spet nove primere in tako ovrže prejšnje stališče. Tu pa bomo poskusili z drugačno argumentacijo. Zdi se, da *je* vsem opisanim argumentacijam skupno, da se na nobenem mestu ne vprašajo, kaj je to, osebna identiteta. Parfit in Noonan vzameta nek zdravorazumski pojem osebne identitete in ga bodisi sprejmeta bodisi zavržeta. Zdi se. da identiteto – tako kot Locke – še vedno jemljeta naivno. Parfit vzame nekakšen neopredeljeni – sam ga nikoli ne opiše —, lahko bi rekli kartezijansko-lockovski jaz, si izmisli partikularni primer, kjer ta koncept jaza zaide v protislovje, in se zato odreče konceptu osebne identitete nasploh. Pojma osebne identitete sploh ne problematizira; ne ovrže ga na pojmovni ravni, ampak parcialno, z *reductio ad absurdum.*

S tem želimo povedati, da Parfit ovrže le določen koncept osebne identitete, tisti zdravorazumski, kartezijansko-lockovski, ne pa osebne identitete nasploh. V naslednjih odstavkih bomo skušali pokazati, kako Parfit zapade lastni revolucionarni rešitvi problema in ne vidi več iz nje.

Glavno Parfitovo napako v argumentiranju bi lahko strnili takole: iz določenega (Wigginsovega) primera izpelje, da ni nujno, da osebna identiteta služi preživetju; iz tega pa sklepa, da koncept identitete nasploh ne služi preživetju in

ga je treba zato zavreči. Skratka, pozabil je na tisti: *ni nujno, da* ... Namreč: *ni nujno*, da osebna identiteta služi preživetju, *lahko pa* (in v večini primerov se bo vendarle izkazalo, da res služi). Po Parfitu ni treba nobene relacije preživetja opisati tako, kot da predpostavlja identiteto. Temu pa bomo tukaj ugovarjali.

Parfit vse podvrže ekonomiji preživetja, a ne zmore uvideti, kako bi lahko princip identitete služil preživetju samemu. Uvede celotno ontologijo bitij, ki se spominjajo dejanj drugih bitij (q-spomin) ali nameravajo storiti dejanja drugih bitij (g-namere) itd. Tu se zabriše vsaka meja med eno in drugo osebo, med enim in drugim jazom: Parfit nas skuša prepričati v to, da bi izkušnje mislili na povsem neoseben način. Trdi, da je način razmišljanja, kjer govorimo, na primer, o našem stanju včeraj kot o našem prejšnjem jazu, zelo naraven. Jaz je razslojen na pretekle in prihodnje jaze, ni pa nobene spodaj ležeče, substancialne osebe. Vse to podpre s citatom iz Prousta.

Lahko se strinjamo, da so fizikalno možni in tehnično izvedljivi primeri (čeprav še ne danes), v katerih se jaz razsloji, in da torej ni vedno in povsod veljavne substance jaza, identitete, ki bi terjala stalen, nespremenljiv jaz. A hkrati ne smemo tej možnosti, ki je povrhu še precej fantastična, nasesti kot občeveljavni. Ohraniti je treba tudi pojem jaza oziroma identitete, kadar sta potrebna, predvsem če se že na začetku, kot to stori Parfit, sklicujemo na argument preživetja, torej funkcionalni argument. Če je edini kriterij funkcionalnost – in na tem temelji glavni argument Parfita -, potem ni možnost razslojenih, s fuzijo in fizijo razmnožujočih se oseb, nič bolj upravičena kot možnost, ki ohranja osebno identiteto. Proustovska razslojenost različnih jazov, zabrisanost med pretekle in prihodnje jaze, ni znanstveno nič bolj opravičljiva kot enoten in stalen jaz. Ni dokazana nobena *nujnost*, da pride do fizije ali fuzije bitij – vse to je zgolj *možno*. Prav tako ni tematizirana potreba po osebni identiteti, lastnem jazu teh bitij, ki se delijo in spajajo. Če sprejmemo funkcionalni argument, argument preživetja, potem moramo sprejeti vsakokrat tisto možnost, ki v tistem trenutku najbolj služi preživetju. Tako si prav lahko zamislimo osebno identiteto, jaz le kot funkcijo preživetja. V parfitskem jeziku bi lahko rekli, da potrebuje vsako bitje neke neskončne delitve na vsaki stopnji svojega obstoja – med eno delitvijo in drugo – nek jaz, osebno identiteto, ki mu pomaga preživeti; morda *je* ta osebna identiteta celo nujni pogoj njegovega preživetja.

Tu lahko torej sklenemo našo argumentacijo. Sklepanje zgolj z *reductio ad absurdum* se nam zdi napačno, ker ne razreši pojma identitete, se po njem sploh ne vpraša, ampak zgolj zavrne nek vnaprej predpostavljen, tog pojem identitete. Parfitu se zdi nujno, da povsem zavrže vse, kar *je* blizu temu pojmu, zato se izgubi v lastni ontologiji deljivih in združujočih se bitij, ki o problemu identitete ne povedo nič. Predlagamo lahko, da *je* pametneje sprejeti nek drug pojem identitete – bolj elastičen, določen le s skrbjo za preživetje, z gonom po samoohranitvi vsakokratnega bitja -, da torej osebno identiteto razumemo na povsem nov in drugačen način, če seveda sprejmemo kot temelj vseh naših dokazovanj pojem preživetja, oziroma, kot smo ga poimenovali mi, funkcionalni argument.

Lahko bi nam očitali, da zastopamo le drugačen pojem osebne identitete kot Parfit, da Parfit pove v bistvu isto, le da on osebno identiteto razume v nekem naivnem smislu, in misli, da je treba tak, naiven koncept zavreči, ohranja pa nekakšen jaz pri vsakokratnem bitju znotraj ene nedeljene eksistence. Toda ves njegov članek kaže na to, da *je* zapadel, kot smo že povedali, revolucionarnosti lastne rešitve. Priča smo navdušenju nad Proustovimi zabrisanimi jazi, podedovanimi in nasledstvenimi jazi, obskurnimi bitji fuzij in fizij, ki ne služijo več dokazom proti osebni identiteti, ampak sami sebi, zatrjevanju, da bi bilo govorjenje v q-spominih in q-namerah povsem naravno itd. Nikjer ni dokazano, da bi odprava besednjaka osebne identitete v čem pomagala preživetju.

Še najmanj pa je razumljivo zadnje poglavje. Argument preživetja *je* bil tisti, ki je ovrgel osebno identiteto; sedaj pa nam nov – Parfitov – način mišljenja in govorjenja, dosežen torej ravno z onim argumentom preživetja, pomaga uvesti neko novo etiko nepristranskosti in altruizma. Človek, razslojen na mnogo jazov, naj bi namreč upošteval vsa bitja enako in se vedel do vseh nesebično, saj bi bili drugi kot on sam. Toda, ali ni ravno to nesposobnost, misliti argument preživetja do konca? Če smo že začeli celotno pot ravno z argumentom preživetja, potem moramo vedeti, da egoizem (bolje bi bilo reči koristoljubje, saj egoizem že vključuje *jaz) ni* kak preostanek prejšnjih filozofskih sistemov, potreben popolne odprave. Egoizem vsakega bitja je nujen, da je preživetje sploh mogoče – egoizem je nekaj, kar preživetje vzpostavlja; če ga odpravimo, se ne smemo več sklicevati na preživetje. Lahko si zamislimo primer čebele, ki v dobro rodu žrtvuje svoje življenje; a evolucijsko gledano gre tu le za egoizem neke višje instance, v tem primeru celotnega panja. Skrb za celoten rod pa se tako ali tako povrne tudi posamezniku – spet gre za koristoljubje. Tedaj je treba tematizirati, kje bi lahko pojem altruizma sploh imel pomen (na primer: altruizem enega člana rodu v dobrobit rodu, torej je altruizem le majhen refleks mnogo večjega egoizma – koristoljubja), ne pa zgolj posplošiti altruizem na vsa bitja (recimo, da gre za ljudi) v vseh možnih okoliščinah. Parfit trdi, da pridobimo, če ošibimo čustva, kot je strah pred smrtjo. Ta ni več opravičen, če identiteta nima več svoje cene. Toda tudi ta strah je tu le zato, ker služi pragmatični ekonomiji samoohranitve. Parfit ne opredeli tiste višje instance, znotraj in zaradi katere se je treba odpovedati egoizmu in postopati altruistično. Je to človeštvo ali kar vsa živa bitja skupaj? Zato moramo reči, da bo moral še največji možni rod, največja skupnost nazadnje preživeti, prevzemajoč tu (pri tem določenem bitju) obliko identitete, tam delitve ali spajanja, tu egoizma (po izkušnjah sodeč veliko pogosteje), tam altruizma (veliko redkeje). Pod predpostavko, seveda, da smo že na začetku prevzeli argument preživetja.

PARFIT ON PERSONAL IDENTITY AND SURVIVAL

In his article *Personal identity* Parfit develops a critique of the common-sense

notion of personal identity and examines a question about survival that he considers as more important. In this article I will try to show some deficiencies in Parfit's argumentation. I will conclude with some difficulties I think Parfit's new ethics of impartiality and altruism is going to meet.

Keywords: personal identity, survival, altruism.

Literatura

Butler, J. (1736). "Of Personal identity". *First Dissertation to Analogy of Religion.* (Ponatisnjeno v Perry, J. (ur) (1975). *Personal Identity*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.)

Hume, D. (1978). "Of Personal Identity". V *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Selby-Bigge edition, str. 251-263. (Ponatisnjeno v Perry, J & Bratman, M. (1993). *Introduction to Philosophy*. New York & Oxford: Oxford University Press, str. 395-405.)

Locke, J. (1694). "On Identity and Diversity". V *Essay Concerning Human Understanding* (druga izdaja), London: A. and J. Churchil, str. 178-190.

Noonan, H. (1989). *Personal Identity.* London & New York: Routledge.

Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations.* Oxford: Clarendon Press.

Parfit, D. (2001). "Osebna identiteta". *Analiza*, 1, str. 107-125.

Znanost in anarhizem

Paul Feyerabend
prevedel Andrej Adam

TEZE ZA ANARHIZEM[1]

Anarhizem nasprotuje obstoječemu redu, ta red hoče uničiti ali mu ubežati. Politični anarhisti nasprotujejo političnim institucijam, religiozni anarhisti utegnejo nasprotovati celotnemu fizičnemu svetu, utegnejo ga imeti za nižje kraljestvo bivanja in nemara hoteti izničiti njegov vpliv na njihova življenja. Oboji se držijo dogmatičnih prepričanj o tem, kaj je resnično, dobro in vredno za človeka.

Na primer, postrazsvetljenski politični anarhizem verjame v znanost in v naravni razum človeka. Odstranite vse meje in naravni razum bo našel pravo pot. Odstranite izobraževalne metode in človek se bo izobrazil sam. Odstranite politične institucije pa bo formiral združenja, ki izražajo njegove naravne težnje in potemtakem utegnejo postati del harmoničnega (neodtujenega) življenja.

Vera v znanost je deloma upravičena z revolucionarno vlogo, ki jo je znanost igrala v sedemnajstem in osemnajstem stoletju. Medtem ko so anarhisti pridigali uničenje, so znanstveniki razbili harmonični kozmos predhodnih vekov, izničili so brezplodno védenje, spremenili socialne relacije in počasi sestavili elemente novega tipa vedenja, ki je bilo resnično in koristno za človeka.

Danes je to naivno in otročje sprejemanje znanosti (ki ga najdemo celo pri "progresivnih" levičarjih, kakršen je Althusser) ogroženo zaradi dveh dogajanj, in sicer (1) zaradi spremembe znanosti iz filozofskega preiskovanja v poslovno podjetnost ter (2) zaradi določenih odkritij, ki zadevajo status znanstvenih dejstev in teorij.

V dvajsetem stoletju je znanost opustila vse filozofske pretenzije in postala velik posel. Nič več ne ogroža družbe, *saj je* eden njenih najmočnejših opornikov. Človekoljubna premišljevanja so na minimumu in prav tako sleherna oblika naprednosti, ki sega čez lokalno dobit. Dobra plača, dober odnos s šefom in s kolegi v kolektivu so poglavitni cilji teh človeških mravelj, ki se odlikujejo v reševanju drobnih problemov, ne zmorejo pa razumeti ničesar, kar presega področje njihove kompetence. *Naj nekdo napravi pomemben korak naprej – in profesija se omeji* v *klub, ki kaznuje neposlušnost.*

Poleg tega smo odkrili, da znanost ne razpolaga s trdnimi rezultati, da so njene teorije prav tako kakor njene dejstvene izjave *hipoteze,* ki pogosto niso samo lokalno nepravilne, temveč popolnoma napačne; proizvajajo trditve o stvareh, ki nikoli niso obstajale. Glede na to stališče, ki ga je vpeljal John Stuart Mill (O

[1] Prevedeno po Paul Feyerabend, "Theses on Anarchism", v *For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence,* The University of Chicago Press, Chicago 1999, str. 113-118. – op. prev.

svobodi) in čigar najbolj hrupna sodobna propagatorja sta Karl Popper in Helmut Spinner, je znanost zbirka tekmujočih alternativ. “Sprejeto” stališče je stališče, ki ima začasno prednost, bodisi zaradi kakšne zvijače ali zaradi kakršnihkoli realnih odlik. Revolucije, ki ne bi obrnile nobenega kamna, spremenile nobenega principa in se ne bi dotaknile nobenega dejstva, ne obstajajo.

Zoprna v pojavnosti, nevredna zaupanja v njenih rezultatih, je znanost prenehala biti anarhistova zaveznica. Postala je problem. Spoznavnoteoretski anarhizem razrešuje problem z opuščanjem dogmatičnih elementov zgodnejših oblik anarhizma.

Epistemološki anarhizem se razlikuje tako od skepticizma kot tudi od političnega (religioznega) anarhizma. Medtem ko ima skeptik vsak pogled bodisi za enako dober ali enako slab ali pa se popolnoma odvrne od takega presojanja, epistemološki anarhist brez obžalovanja brani tudi najbolj banalne ali najbolj nezaslišane trditve. Če hoče politični anarhist odstraniti določeno obliko življenja, jo utegne epistemološki anarhist braniti, saj ni za vekomaj vdan nobeni instituciji in nobeni ideologiji, prav tako pa nobene trajno ne sovraži. Podobno kot dadaist (kateremu je podoben v številnih ozirih) “ne le, da nima programa, temveč je proti vsem programom” (Hans Richter: *Dada: Art and Anti Art* – izvrsten učbenik dadaistične znanosti), čeravno bo ob priložnostnih *bodisi* najhrupnejši zagovornik *statusa quo* ali pa njegov nasprotnik: “Pristen dadaist mora biti tudi antidadaist.” Njegovi cilji ostajajo neomajni, ali se spremenijo zaradi učinka argumenta, dolgočasja, izkustva spreobrnitve ali zato, ker hoče napraviti vtis na nekatere ljudi itd. Ko ima dan cilj, ga utegne poskusiti doseči sam ali s pomočjo organiziranih skupin. Lahko se obrne na razum ali na čustva. Utegne se odločiti za nasilno ali miroljubno delovanje. Njegovo najljubše razvedrilo je spravljanje racionalistov v zadrego z izmišljanjem očarljivih razlogov za nerazumne doktrine. Nobenega stališča ni, kakorkoli že absurdnega ali nemoralnega, ki ga ne bi premislil ali se po njem ravnal, in ne metode, ki bi jo smatral za nujno potrebno. Edina stvar, ki ji nedvoumno in povsem nasprotuje, so univerzalni standardi, univerzalni zakoni, univerzalne ideje, kot so “Resnica”, “Pravičnost”, “Čast”, “Razum” in obnašanje, ki ga vzbujajo, čeprav ne zanika, da je pogosto taktično koristno ravnati tako, kakor da takšni zakoni (takšni standardi, takšne ideje) obstajajo in kot da vanje verjame. Zbližati se utegne z religioznim anarhistom v njegovem nasprotovanju znanosti, zdravi pameti in materialnemu svetu, ki ga preiskujeta oba; lahko pa prekosi kateregakoli Nobelovega nagrajenca v energični obrambi znanstvene čistosti. Za vsem tem izzivalnim delovanjem počiva njegovo prepričanje, da bo človek prenehal biti suženj in si pridobil dostojanstvo, ki je še kaj več kakor skrb za previden konformizem, šele tedaj, ko postane zmožen za korak proč od najbolj temeljnih prepričanj, vključno s tistimi, ki ga baje delajo za človeka.

> “Spoznanje, da razum in protirazum, smisel in nesmisel, načrt in naključje, zavedno in nezavedno [in, sam bi dodal, človekoljubje in nečlovekoljubje]

> spadajo skupaj kot nujni deli celote – to je bilo osrednje sporočilo dade," piše Hans Richter. Spoznavnoteoretski anarhist bi se utegnil strinjati, čeravno se ne bi izrazil na tako *zaprt* način.

Ko ima spoznavnoteoretski anarhist svojo doktrino dognano, jo bo nemara poskusil prodati (druga možnost, utegne jo obdržati zase, upoštevajoč, da celo najlepše ideje postanejo oguljene in revne, ko pričnejo krožiti). Njegova metoda prodaje je odvisna od občinstva. Če se sooči z znanstvenim občinstvom ali s filozofi znanosti, bo predložil niz trditev z nalogo, da jih prepriča, kako so bile stvari, ki jih v znanosti najbolj cenijo, dosežene na anarhistični način. Uporaba propagandnih potez se mu bo zelo verjetno posrečila pri tem tipu občinstva, rečeno drugače, poslužujoč se argumenta, bo na zgodovini pokazal, da ne obstaja enostavno metodološko pravilo, ki tu in tam ne ovira znanosti in ne enostavno iracionalno dejanje, ki bi jo ob primernih okoliščinah ne utegnilo pospešiti. Ljudje in narava so zelo muhaste entitete, ki jih ni mogoče osvojiti in razumeti, če se jih odločimo vnaprej omejiti. Močno se bo oprl na anarhistične besede globoko spoštovanih znanstvenikov, kot na primer naslednje Einsteinove: "Zunanji pogoji, ki so postavljeni [za znanstvenika] na osnovi izkustvenih dejstev, mu ne dopuščajo, da bi si, zaradi vdanosti epistemološkemu sistemu, dovolil preveliko omejitev pri gradnji svojega konceptualnega sveta. Zaradi tega se mora sistematičnemu epistemologu prikazovati kot primer brezvestnega oportunista ..." Uporabljajoč vse te koščke in dele propagande do maksimalnega učinka, bo poskušal prepričati svoje občinstvo, da je edino *univerzalno* pravilo, ki je lahko brez nevarnosti v soglasju s potezami, ki jih mora povleči znanstvenik za napredek svojega predmeta, *anything goes.*

Imre Lakatos se ne strinja. Priznava, da se obstoječe metodologije ne ujemajo z znanstveno prakso, vendar verjame, da obstajajo standardi, ki so dovolj liberalni, da prenašajo znanost, in še vedno dovolj trdni, da dopuščajo preživetje razuma. Standardi veljajo za raziskovalne programe in ne za posamezne teorije; presojajo evolucijo programa skozi razdobje časa in ne njegovo obliko v posameznem trenutku; poleg tega presojajo to evolucijo v primerjavi z evolucijo tekmecev in ne avtomatično. Raziskovalni program je imenovan "progresiven", če ustvari napovedi, ki so potrjene z nadaljnjim raziskovanjem, in tako vodi k odkritju novih dejstev. "Degenerativen" je poimenovan, če ne ustvari takih napovedi in je omejen na absorbiranje materialov, ki jih odkrije s pomočjo svojega tekmeca. Standardi presojajo raziskovalne programe, ne svetujejo znanstveniku, kaj narediti. Na primer, ne obstaja pravilo, ki bi znanstveniku povedalo, da naj odstrani degenerirajoč program – kar je prav, saj se degenerirajoč program lahko prenovi in postane najboljši. (Takšen razvoj se je pripetil v primeru atomizma, časovne končnosti sveta, gibanja Zemlje. Vsi ti raziskovalni programi so večkrat napredovali in degenerirali, sedaj pa so vsi trden del znanosti.) "Racionalno" je nadaljevati raziskovalni program na njegovi degenerirajoči veji celo tedaj, ko ga je prehitel njegov tekmec.

Zaradi tega ne obstaja “racionalna” razlika med Lakatosevo metodologijo in anarhistovim *anything goes*. Toda obstaja precejšnja razlika v retoriki.

Na primer, Imre Lakatos kritizira raziskovalne programe v degenerativni fazi in zahteva, da se jim odvzamejo sredstva za življenje. Njegovi standardi *dovoljujejo* kritiko in *dovoljujejo* borbo. Vendar je ne *spodbujajo*, kajti prav tako dovoljujejo nasprotno: dovoljujejo nam hvaljenje takih programov in njihovo podpiranje z vsem, kar imamo na razpolago. Lakatos pogosto imenuje omenjeno hvaljenje “iracionalno”. S tem početjem uporablja standarde, ki se razlikujejo od njegovih lastnih, na primer, uporablja standarde zdravega razuma. V kombiniranju zdravorazumskih standardov (ki so od njegovih neodvisni) z metodologijo raziskovalnih programov koristno uporabi intuitivno plavzibilnost prvih za podpiranje drugih, s čimer pretihotapi anarhizem v možgane najbolj predanih racionalistov. V tem je mnogo bolj uspešen, kakor sem sam, kajti racionalisti so organsko nezmožni sprejeti anarhizem, če jim je ponujen nemaskiran. Nekega dne, seveda, bodo odkrili, da so ga. To bo dan, ko bodo za anarhizem, čist in preprost, pripravljeni.

Prav tako Lakatos ni uspel prikazati “racionalne spremembe” tam, kjer se Kuhn, po njegovem, zateče k psihologiji množic. Revolucije vodijo v spor med nasprotujočimi šolami. Ena hoče zapustiti ortodoksni program, druga ga želi obdržati. Kakor smo videli, standardi, ki jih predlaga metodologija raziskovalnih programov, dovoljujejo obe potezi. Prepir med nasprotujočima šolama je zato silen boj, čist in preprost. Kuhn, kakor ga opiše Lakatos, ima navsezadnje prav.

Končno, Lakatos ni pokazal, da so aristotelska znanost, magija, čarodejstvo manj vredni kot moderna znanost. Kritizirajoč aristotelsko znanost (in druge “psevdo” predmete) Lakatos uporablja svoje standarde. Kako si te standarde pridobi? Doseže jih s pomočjo racionalne rekonstrukcije moderne znanosti “zadnjih dveh stoletij”. Merjenje aristotelske znanosti z njegovimi standardi potemtakem pomeni primerjati aristotelsko znanost z moderno znanostjo “zadnjih dveh stoletij”. Primerjava vodi v obsodbo le tedaj, če je bilo pokazano, da je moderna znanost boljša od aristotelske, se pravi, če je bilo pokazano, (a) da ima *(moderna znanost)* boljše cilje in (b) da dosega svoje cilje bolj učinkovito kot njena tekmica. Lakatos ni nikjer pokazal, da so cilji moderne znanosti (napredek s pomočjo “anticipacij uma”) boljši kakor cilji aristotelske znanosti (absorpcija dejstev v trdno telo temeljev teorije; “reševanje” fenomenov) in da so dosegljivi bolj učinkovito. Zatorej, če vzamemo Lakatosa za našega vodnika, je zadeva znanost proti čarodejstvu (na primer) še vedno popolnoma odprta.

Sklep: niti znanost niti metodologija raziskovalnih programov ne priskrbita argumentov zoper anarhizem. Niti Lakatos in tudi nihče drug ni pokazal, da je znanost boljša od čarodejstva in da znanost napreduje po racionalni poti. Okus, ne argument, vodi našo izbiro za znanost; okus, ne argument, nas pripravi, da izpeljemo določene poteze v okviru znanosti (kar pa ne pomeni, da odločitve na

podlagi okusa niso obdane in popolnoma zakrite z argumenti, prav kakor utegne biti okusen kos mesa obdan in popolnoma zakrit z muhami). Ni razloga, da bi bili pobiti zaradi tega *izida*. Znanost je navsezadnje naše orodje in ne naš vladar; *ergo*, morala bi biti sužnja naših kapric in ne trinog naših želja.

Andrej Adam
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

FEYERABEND IN KRITIČNI RACIONALIZEM

Esej predstavlja komentar k Feyerabendovim *Tezam za anarhizem.* V njem najprej opisujemo okoliščine nastanka tez nato pa preidemo k njihovem osnovnemu vprašanju, tj. k problemu razlikovanja znanosti od psevdoznanosti. Najprej pokažemo, da problem ni tako zlahka rešljiv kot bi nemara pričakovali, kar je posledica uspehov skepticizma in relativizma. V tem okviru predstavimo Lakatosevo verzijo zgodovine idej, katere vodilni motiv je misel, da se je idejo demorkacije na racionalni osnovi morala pred napadi relativizma in skepticizma umikati v vse bolj ohlapne programe: od indukcionizma do Popperjevega falsifikacionizma in končno do njegove metodologije znanstvenih raziskovalnih programov. V tem kontekstu nekoliko podrobneje predstavljamo Popperjevo logiko znanstvenega odkritja, Lakatosevo kritiko in izboljšano verzijo, ki še vedno gradi na ideji, da so odločitve znanstvenikov racionalne. Feyerabend meni, da ni uspelo ne Popperju in ne Lakatosu. Popperju očita, da je njegova metodologija nepluralna in nerealistična. Konceptualna sprememba ne poteka z argumentom v smislu Popperjevega približevanja resnici, temveč s propagando in drugimi dejavniki, ki niso strogo racionalni. Kritika Lakatosa je podobna: odločitve znanstvenikov, ko so ti soočeni s konkurenčnimi teorijami, so stvar navade, okusa, družbeno-političnih razmer, kulture itd. Na koncu ponudimo še Lakatosevo kritiko Feyerabendovega spoznavnoteretskega anarhizma.

Ključne besede: znanost, psevdoznanost, Popper, Feyerabend, Lakatos.

I.

Esej pred vami je zamišljen kot komentar k Feyerabendovim *Tezam za anarhizem.* Preden bomo opredelili problem, na katerega se Feyerabendove *Teze* nanašajo, orišimo okoliščine njihovega nastanka. V ta namen nam ni potrebno

drugega, kot odpreti knjigo *Proti metodi* in prebrati prve vrstice:

> "Leta 1970 me je Imre Lakatos, eden najboljših prijateljev, kar sem jih kdaj imel, potegnil na stran in mi dejal: 'Paul,' je rekel, 'ti imaš vendar tako komične ideje. Zakaj jih ne zapišeš, jaz napišem odgovor, stvar bova objavila in se gromozansko zabavala.'" (Feyerabend, 1999: 5)

Kot je znano, je posledica te zabave knjiga *Proti metodi*, prav tako pa tudi obširna korespondenca med obema v zabavi udeleženima filozofoma. *Teze za anarhizem* so nastale v istem kontekstu. Feyerabend je njihov osnutek pripravil za konferenco, ki se je odvijala 20. marca 1973 in kjer je kritiziral Lakatosevo obrambo "reda in zakona". Še pred tem, tj. februarja, jih je Lakatosu tudi poslal. V spremljajočem pismu je med drugim za pisal: "Poglej, kaj sem napravil zate: [...] napisal sem *Teze za anarhizem* (priloženo) ..."[1] Kasneje je Feyerabend teze večkrat dodelal, o čemer se lahko prepričamo ob pregledu njegove bibliografije, vtkane pa so tudi v knjigo *Proti metodi*, predvsem v šestnajsto poglavje, ki neposredno "napada" Lakatosevo pozicijo.

II.

Preidimo k problemu. Dovolj natančno ga začrta vprašanje, kaj razlikuje znanost od psevdoznanosti oziroma kako naj ločimo dobro teorijo od slabe. Problem ima tudi svoje ime in sicer *problem demarkacije*. Ilustrirajmo zadevo z dvema primeroma.

Najprej Lakatosev. V štiridesetih letih XX. stoletja je Immanuel Velikovsky predlagal astronomsko teorijo, po kateri planeti v sončnem sistemu pri svojem gibanju niso fiksirani na svoje orbite. To velja tudi za Zemljo. Če teorijo sprejmemo, potem ne moremo izračunati, kje se je naš planet gibal v preteklosti in tudi ne, s katerimi drugimi nebesnimi telesi se je srečeval na svoji poti. Tako se Velikovskemu zdi povsem mogoče, da je v času, ko je Mojzes peljal svoje ljudstvo iz Egipta, mimo Zemlje letel velik komet, ki je na površini našega planeta sprožil številne katastrofe. Med drugim je povzročil delitev Rdečega morja. Ugovor zoper teorijo Velikovskega, v kateri opazimo tipično zmoto, ki nastane, kadar iz nevednosti sklepamo na vednost, je enostaven. Kako da niso ljudje v tistem času ničesar opazili in zapisali? Velikovsky odgovarja več kot nenavadno: katastrofe so bile tako travmatične, da so ljudje doživeli kolektivno amnezijo. Kakorkoli že, knjiga, ki jo je Velikovsky izdal, je postala izjemna prodajna uspešnica. (Lakatos, 1999: 21-22)

Drugi primer smo vzeli iz znanstveno fantastične komedije Douglasa Adamsa *Pretežno neškodljiva.* Astronomi so oznanili, da so končno odkrili deseti planet onkraj Plutonovega tira. Našli so ga na osnovi motenj v gibanju zunanjih planetov. Novinca se je oprijelo ime Rupert, po papagaju enega astronomov. Novo odkritje bi moralo spraviti v težave tiste, ki se ukvarjajo z astrologijo.

[1] Korespondenco med Feyerabendom in Lakatosem kakor tudi same Teze za anarhizem najdemo v knjigi *For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.

Denimo:

> “Kaj je zdaj z vsemi zvezdnimi kartami in planetarnimi gibanji in podobnimi zadevami? Vsi (očitno) že vemo, kaj pomeni, če je Neptun v Devici, in tako naprej, kako pa je, če je Rupert v ascendentu? Mar ne bi bilo treba na novo premisliti vse astrologije? Ni nemara to primeren trenutek za priznanje, da je vse skupaj samo velik larifari in da bi se bilo bolje lotiti svinjereje, ki sloni vsaj deloma na logični osnovi?” (Adams, 2000: 19)

Zdi se nam povsem samoumevno, da so astrologija in ideje, kakršne goji Velikovsky, v primeri z znanostjo na moč neresne, psevdoznanstvene. Ampak pozor! Lakatos pravi, da je temu tako, ker nas v to prepričujejo maloštevilni astronomi. Rečeno drugače: poskušajmo poiskati kriterije, po katerih bomo lahko z gotovostjo trdili, da je Velikovsky – v primeri z uradno astronomijo – zanič, pa bomo ugotovili, da smo postavljeni pred vse prej kot lahko nalogo.

Po Lakatosu izvira vsa težavnost omenjene naloge iz uspeha, ki so ga doživele ideje skeptikov. Če sta razumnost in intelektualna integriteta od znanstvenikov v vseh obdobjih zahtevali, da opustimo nedokazane izreke, so skeptiki dokazujočo moč intelekta ali čutil že zdavnaj postavili pod vprašaj. Uspeh newtonovske fizike jih je za nekaj časa utišal, toda Einsteinova teorija je ponovno okrepila njihove vrste. Dandanes tudi nasprotniki skepticizma ne verjamejo več, da je znanstveno znanje dokazano spoznanje, redki pa se zavedajo, da je s tem padla in bila uničena celotna klasična struktura intelektualnih vrednot ter da jo je potrebno zamenjati. (Lakatos, 1970: 91)

Konec newtonovske fizike je torej spodnesel podlago, na katerih so generacije znanstvenikov gradile svojo stavbo. Podlago novoveške znanosti od Bacona in Newtona naprej je seveda predstavljala vera v induktivno sklepanje, ki jo lepo ponazarja trditev samega Newtona: “Hipotez ne postavljam!” Generacije znanstvenikov so gradile svoje teorije na prepričanju, da moramo izhajati iz opazovanj, eksperimentiranja ipd. Rečeno z Baconom: ravnati se moremo po predmetih, ki jih raziskujemo in se varovati prenagljenih (metafizičnih) posplošitev. Naše teorije morajo izhajati iz izkustva in zgolj v tem smislu jih lahko imamo za dokazane. Če si torej zamišljamo, da je to prepričanje predstavljalo kriterije, ki so usmerjali znanstveno delo, tedaj lahko razumemo, da je po padcu klasične mehanike nastopil čas, v katerem bi se utegnile porajati vse mogoče teorije, ne da bi jih lahko ustrezno kritično ovrednotili. Očitno smo s tem naleteli na problem. Vprašamo se lahko, in prav to bi lahko poimenovali Popperjevo vprašanje, ali ni v trenutku, ko opustimo induktivistično logiko, znanost obsojena na nekakšen propad. Ali niso nenadoma prav vse teorije enako upravičene oziroma neupravičene, tako teorije, ki jih smatramo za resno znanost, kot teorija Velikovskega in astrologija?

III.

Lakatos vidi pomen Popperjeve filozofije prav v poskusu rešitve nastale zagate.

Popperjeva odlika je namreč ta, da je doumel posledice zloma Newtonove teorije, da je poskusil podati rešitev najprej za problem indukcije in nato demarkacije. Poraz Newtonove teorije in s tem prepričanja, da je znanje dokazano spoznanje, vodi Popperja v izdelavo novega koncepta, ki opusti idejo dokazanosti, a ohranja zahtevo, da je odločitev za to ali ono teorijo (in s tem znanstvena sprememba) še zmeraj utemeljena z racionalnimi razlogi.

Kadarkoli smo torej postavljeni pred različne teorije, lahko še vedno računamo na racionalne kriterije, ki govorijo v prid enih in v škodo drugih. V tem bi lahko videli osnovo Popperjevega programa.

Kaj je Popperjev poglavitni korak? Odgovor je kratek: če neke teorije, zaradi opustitve induktivizma, ne moremo dokazati, jo lahko ovržemo. Prav zato je Popperjeva filozofija, ki jo prvič v celoti razvije v slavni knjigi *Logika znanstvenega odkritja,* dobila ime *falsifikacionizem.*

Zakaj teorije ne moremo dokazati po induktivni poti? Tisti, pravi Popper, ki zagovarjajo stališče, da lahko resničnost splošnega stavka spoznamo na podlagi izkustva s posredovanjem induktivnega sklepanja, morajo podati tudi način upravičevanja induktivnih sklepov. Postaviti morajo načelo indukcije, s katerim bi induktivnim sklepom dali logično sprejemljivo obliko (Popper, 1998: 23-24). Vendar se težavam, ki jih odpira induktivna logika, ni mogoče izogniti:

> "Saj mora biti načelo indukcije splošni stavek. Če torej poskušamo trditi, da poznamo njegovo resničnost iz izkustva, se bodo ponovno pojavila prav tista vprašanja, ki so bila povod za njegovo vpeljavo. Da bi ga upravičili, bi morali uporabiti induktivne sklepe, in da bi upravičili te, bi morali predpostaviti induktivni princip višjega reda, in tako naprej. Torej se poskus, da bi princip indukcije utemeljili na izkustvu, izjalovi, saj nujno pelje v neskončen regres." (Popper, 1998: 25)[2]

Sedaj lahko preidemo k Popperjevi rešitvi problema, ki izhaja iz logične nemožnosti, da bi z indukcijo dokazali naše teorije. Gre za idejo, da lahko neko teorijo, če je že ne moremo dokazati, nemara ovržemo. Po Popperju je to možno z deduktivnim kritičnim preverjanjem teorij, kjer "iz nove ideje, ki jo predlagamo

[2] Popperjevo kritiko indukcije povzema tudi Lakatos. Klasični empiristi, kamor prištevamo tudi newtonovce, so gotovost svojih teorij utemeljili na induktivistični logiki raziskovanja. Sprejeli so majhno število dejstvenih stavkov, tj. stavkov, ki so po njihovem izražala neomajna dejstva. Njihova resničnostna vrednost je bila utemeljena na izkustvu. Da bi dokazali znanstvene teorije (utemeljili njihovo resničnostno vrednost), so poleg gotovih empiričnih temeljev potrebovali še induktivno logiko, s katero bi utemeljili upravičenost sklepanja od dejstvenih stavkov k teorijam. Po njihovem bi naj to zadoščalo za obrambo pred skeptiki (Lakatos, 1970: 94). Toda Humova in kasneje Popperjeva kritika induktivizma je pokazala, da filozofije, ki stavijo na gotovost empiričnih temeljev, propadejo zaradi logičnih razlogov in zaradi neustreznega razločevanja med logiko in psihologijo odkritja, kar je že posledica napačne logike. Lakatos obe omenjeni zagati povzame takole: (1) Logika pravi, da nobeno dejstvo ne more dokazati stavka, ker med dejstvi in stavki, ki jih opisujejo, naletimo na nepremostljiv prepad. In naprej, če nobenega stavka ne moremo upravičiti z nekim dejstvom, saj stavke upravičujejo samo stavki, je pot v neskončni regres neizbežna. (2) Na prvi pogled nam izhod iz zagate ponuja naslonitev na psihologijo, v tem kontekstu na idejo, da lahko stavke upravičimo z zaznavnimi izkustvi, s čimer bi neskončni regres zaustavili. Ampak v tem primeru bi morali posedovati nekakšno čisto, "deviško" perceptivno bazo, iz katere bi črpali univerzalne stavke. Popper je to možnost zavrnil kot iluzorno. Po njegovem bazične stavke sprejmemo s konvencijo, kar pomeni, da bazični stavki v resnici niso bazični, preprosto zato ne, ker – s psihološkega vidika – ne obstaja nekakšna deviška, neomadeževana percepcija, na kateri bi jih lahko utemeljili, in ker – z logičnega vidika – obstaja velika razlika med dejstvom in propozicijo, ki dejstvo opisuje. Vsak opis namreč prekoračuje (transcendira) dejstva, na katera se nanaša. (Lakatos, 1979: 36-41)

začasno in še ni na noben način upravičena – ... – z logično dedukcijo izpeljemo sklepe" (Popper, 1998: 25), te sklepe pa nato podvržemo ostri kritiki oziroma eksperimentom.

Kako poteka deduktivno kritično preverjanje, si bomo ogledali nekoliko podrobneje. Po Popperju gre za način, ko ovržba nekega iz teorije z dedukcijo izpeljanega stavka, potegne za seboj ovržbo sistema, iz katerega je bil sklep izpeljan (deduciran). Tak način se imenuje *modus tollens* klasične logike.

Primer:

Vzemimo, da je p nek sklep iz nekega sistema izrekov t (katerega lahko sestavljajo teorije ali začetni pogoji). Izpeljivost p iz t lahko napišemo kot $t \rightarrow p$, kar beremo kot "*p sledi iz t*". Predpostavimo, da je p neresničen, kar zapišemo s $\neg p$ (in beremo kot "*ne p*"). Ko imamo izpeljivost $t \rightarrow p$ in predpostavko $\neg p$, lahko izvedemo sklep $\neg t$ (beremo "*ne t*"). To seveda pomeni, da je t ovržena. Rečeno lahko zapišemo takole: $[(t \rightarrow p) \wedge \neg p] \rightarrow \neg t$, kar beremo: "Če je p mogoče izpeljati iz t in je p neresničen, tedaj je tudi t neresnična." (Popper, 1998: 78)

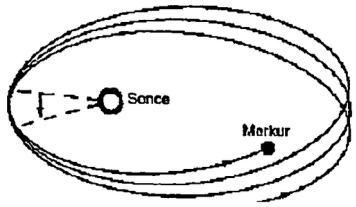
Se pravi: (1) Kadar nek posamezni stavek, ki smo ga izpeljali iz teorije in ga nato strogo preverili, nasprotuje tej teoriji, smo dolžni teorijo opustiti ali jo vsaj izpostaviti resni reviziji. (2) Velja tudi obratno: če stavek kritiko vzdrži, je tudi teorija začasno prestala preizkus. Pri tem je ključno, da je neka teorija podprta le začasno, tako dolgo, dokler je ne ovržejo nova preverjanja in je ne nadomesti boljša, bolje podprta teorija. (Popper, 1998: 30)

Navedimo primera k (1) in k (2).

Najprej bomo navedli primer, ko teorija ne vzdrži kritičnega preverjanja. Po Newtonovi teoriji, predvsem po njegovem zakonu gravitacije, se planeti gibljejo po elipsah na neki ravnini. To bi moralo veljati tudi za planet Merkur. Toda opazovanja Merkurja v njegovem periheliju, točki, ko je planet najbližje Soncu, so pokazala določene anomalije.

V Lakatosevih predavanjih najdemo naslednjo sliko in spremljajoči tekst:

Slika: Merkurjeva eliptična orbita rotira na svoji ravnini, tako da tudi planetov perihelij (točka največje bližine Soncu) rotira: planetova dejanska orbita potemtakem opisuje nekakšno rozeto ... (Lakatos, 1999: 85)



Lakatos k temu dodaja, da bo Merkurjeva orbita v 2250 stoletjih opisala popolno rozeto (*ravno tam:* 84).

Če torej izhajamo iz Newtonove teorije gravitacije, tedaj bi morali iz nje izpeljali natančne lokacije Merkurja. Toda napovedi se bodo v vsakem stoletju razlikovale

od dejanske lokacije za 574 ločnih sekund. Ker napovedi, ki izhajajo iz Newtonove teorije, niso natančne, moramo po Popperju sprejeti, da je s teorijo nekaj narobe, še posebno vpričo Einsteinove teorije gravitacije, ki je omenjeno anomalijo uspešno razložila. Newtonovo teorijo moramo zaradi tega bodisi temeljito revidirati ali pa opustiti.

Poglejmo sedaj še primer, ko teorija vzdrži kritično preverjanje. Vprašajmo se, ali žuželke slišijo? Aljančič (1996) v članku *Sto let spoznanja o sluhu pri žuželkah* piše, da je bil Aristotel prvi, ki je na to vprašanje odgovoril. Dejal je, da se murni s posebnimi glasovi vabijo k družitvi ali parjenju. Aristotelov odgovor je spodbudil biologe iz 19. stoletja v iskanje slušnih organov žuželk in po dolgem času so jih res našli, vendar ne na glavi, temveč pod kolenom prednjih nog. Slušni organi žuželk so po goleni ali tibiji imenovali tibialni, po bobničastih opnah pa timpanalni organ. Toda pozor, stavek "timpanalni organ pri murnu ali kobilici je žuželčje uho" je še vedno samo hipoteza, ki jo moramo, če sledimo Popperjevemu falsifikacionizmu, podvreči strogim poskusom z namenom, da bi hipotezo ovrgli.

Prav tukaj je stopil na sceno Ivan Regen, slovenski biolog, ki je leta 1896 doktoriral na Dunaju. Aljančič pravi, da je bil Regen predvsem eksperimentator, ki je svoje znanstveno delo označil kot eno samo veliko raziskovanje o sluhu žuželk. V začetku XX. stoletja je preizkusil vlogo timpanalnega organa pri kratkokrilnem skakalcu. Samcem je amputiral prednji par nog in ugotovil, da po tej operaciji niso več alternirali[3]. Ker je po tem krutem posegu obstajal sum, da samci pač ne alternirajo zaradi operacije, je Regen za preizkus nekaterim samcem amputiral drugi par nog. Ko so si živali po enem dnevu opomogle, so alternirale kot prej, če so seveda imele nepoškodovane timpanalne organe. Na te krute eksperimente se je odzval berlinski fiziolog E. Mangold z vrsto ugovorov. Največjo težo je imela kritika, da Regenovi eksperimenti še ne dokazujejo recepcije zvočnih dražljajev (če dopustimo, da taka percepcija sploh obstaja) po zraku, temveč po podlagi, in da po drugi strani najverjetneje timpanalni organi nimajo nobene slušne vloge, marveč posredujejo zgolj kot regulatorji stridulacije.[4] Aljančič navaja:

> "Mangoldova kritika Regna ni potrla. V pismu F. Lukmanu je zapisal takole: 'Povem Vam, da sem se teh ugovorov bolj razveselil kakor najlepše hvale; kajti znanstvena raziskovanja se pospešujejo z ugovori, ne pa s hvalo. ... Glede Mangolda in njegovih ugovorov mi je dvorni svetnik Exner rekel, da Mangolda pozna kot strogega in duhovitega kritika. Njegovi ugovori da so pa tako globoko premišljeni, da jih eksperimentalno najbrž ne bom mogel ovreči. Kljub temu sem šel z velikim veseljem na delo. Ideje so mi prišle tako rekoč čez noč.'[5]" (Aljančič, 1996)

Regen se je torej lotil novih poskusov. Najprej "si je ... izdelal dva skoraj meter

[3] Alternacija je sploh bila ključ pri raziskovanju sluha pri žuželkah. Izraz pomeni ubrano petje dveh samcev, ki ne pojeta vsepovprek, temveč se v petju izmenjujeta – eden poje, drugi je ta čas tiho.
[4] Izraz stridulacija označuje oglašanje murnov in kobilic – čirikanje.
[5] Pismo Francu Lukmanu, uredniku Slovenskega biografskega leksikona, 20. 2. 1935; arhiv SAZU.

dolga lesena zvočna lijaka. ... Pri poskusu sta bila lijaka, obrnjena drug proti drugemu, 4 metre vsaksebi. V vsakem lijaku je bil majhen terarij s samcem; živali se nista mogli videti. Ko sta samca začela alternirati, je Regen lijaka previdno zasukal za 180°. Samca sta pela naprej, alternirala pa nista več. Kakor hitro pa je lijaka obrnil v prvotni položaj, je bila alternacija spet vzpostavljena. Že to bi bil zadosten dokaz o pravem sluhu." *(ravno tam)* Toda Regen se še ni zadovoljil. Eksperimentiral je naprej. Med drugimi poskusi je "oba samca v papirnatih kletkah privezal na balone, in ko sta začela alternirati, je balone spustil v zrak. Živali sta alternirali naprej. Tako zares ni bilo nobenega dvoma več, da sta zaznala zvok, ki se je širil po zraku." *(ravno tam)*

Zakaj je navedeni zgled primer dobre znanosti, če ga ocenjujemo po Popperjevih kriterijih? Preprosto zato, ker lahko v seriji Regnovih eksperimentov določimo pogoje, zaradi katerih je, če seveda ne nastopijo, teorija o sluhu žuželk slaba. A v našem primeru so pogoji nastopili, kar pomeni, da je teorija prestala preverjanje.

Če je torej induktivna logika obljubljala razmejevanje med znanstvenimi in neznanstvenimi teorijami ter med empiričnimi in metafizičnimi sistemi na osnovi prepričanja, da lahko neko empirično teorijo na podlagi (neomadeževanega) izkustva dokončno in za vselej preverimo, je Popper že veliko skromnejši. Njegov falsifikacionizem postavlja, da je vsaka teorija samo začasna. "Z drugimi besedami: od znanstvenega sistema ne bom zahteval, da je zmožen biti enkrat za vselej izločen v pozitivnem smislu, zahteval pa bom, da je njegova logična oblika taka, da ga lahko z empiričnim preskusom izločimo v negativnem smislu: *empirični znanstveni sistem mora dopuščati, da ga spodbijemo z izkustvom."* (Popper, 1998: 38-39) Kriterij, po katerem se moramo ravnati pri odločanju za eno ali drugo teorijo, oziroma kriterij razmejevanja sedaj predstavlja ovrgljivost neke teorije. Kadarkoli predlagamo neko teorijo, smo hkrati dolžni podati pogoje, pod katerimi smo se je pripravljeni odreči.

IV.

Ponazorimo Popperjevo falsifikacionistično pozicijo še z naslednjim razmišljanjem, ki ga najdemo v knjigi *Logika znanstvenega odkritja:*

> "Znanost ni sistem gotovih ali dobro uveljavljenih stavkov, niti ni sistem, ki stalno napreduje proti stanju dokončnosti. Naša znanost ni vednost *(episteme):* nikoli ne more trditi, da je dosegla resnico ali celo nadomestek resnice, kot je verjetnost. ... Čeprav ne more doseči niti resnice niti verjetnosti, sta najmočnejša motiva znanstvenega odkrivanja še vedno težnja po znanju in iskanje resnice." (Popper, 1998: 308)

Lakatos ima prav. Falsifikacionizem gradi na drugačnih, skromnejših standardih kot indukcionistična epistemologija, ko gre za vprašanje gotovosti in resnice znanstvenih teorij. Toda, ali nas takšno pojmovanje resnice in znanstvenikovega dela vendarle ne vodi v relativizem in v situacijo, v kateri se moramo odreči želji, da bi ločili dobre od slabih teorij? Borstner (1995) nas v svoji analizi Popperjeve filozofije spomni, da se je Popper zavedal nastale težave. V delu *The Open*

Society and Its Enemies zato pravi takole:

> "Znanstveni rezultati so 'relativni' samo v toliko, v kolikor so rezultati na določeni stopnji razvoja in ker so lahko zanemarjeni v teku znanstvenega napredka. Vendar pa to ne pomeni, da je resnica 'relativna'. Če je trditev resnična, potem je resnična za vedno. To samo pomeni, da ima večina znanstvenih stavkov značaj hipotez, ... za katere evidenca ni končna in so lahko v vsakem trenutku podvržene reviziji." (navedeno po Borstner, 1995: 238)

Borstner nas s tem pripelje do zelo pomembnega vidika falsifikacionizma: razlikovati moramo resničnost od podkrepljenosti. Ocenitev (neke teorije) je za Popperja logična operacija, ki je zunajčasovna; ugotavlja le logične zveze med teoretskim sistemom in sistemom sprejetih stavkov. Podkrepljenost je nasprotno določena s sistemom osnovnih stavkov, ki so sprejeti na osnovi konvencije v določenem prostorskočasovnem okviru. Podkrepljenost zategadelj ni resničnostna vrednost in je ne moremo identificirati s pojmi resnično ali neresnično. Časovna določenost pri tem omejuje območje veljavnosti podkrepljenosti, zaradi česar je potrebno k vsaki oceni dodati datum sprejetja osnovnih stavkov. Neinduktivistični znanstvenik potemtakem ne gradi na tem, da je neka teorija bolj gotova kot druga, temveč, da je naše znanje vedno zmotno. Prav zato je potrebno teorije neprestano preizkušati, kritizirati in postavljati nove:

> "V tem procesu kritičnega testiranja teorije se običajno ugotovi, kje so bile storjene napake. Na osnovi spoznanja teh napak se izgrajujejo nove teorije, ki pomenijo napredek v znanosti. O napakah lahko govorimo le na osnovi resnice, ker pa je Popper pokazal, da teza o gotovosti empirične osnove ne vzdrži kritike in jo moramo nadomestiti s tezo o zmotnosti, se postavlja vprašanje, kako se izogniti zmedi v znanosti, kako izgraditi kriterije za izbiranje med različnimi znanstvenimi teorijami. 'Čeprav nimamo nobenega občega kriterija, s katerim bi lahko prepoznali resnico – razen morda tavtoloških resnic, so tu kriteriji za približevanje resnici.' (Popper, 1979: 23) Ker nimamo kriterijev za določanje resnice, pa imamo v znanosti kriterije za določanje neresničnosti teorije, ki nam omogočajo, da proizvajamo nove teorije – teorije, ki so bližje resnici." (Borstner, 1995: 239)

V.

Kaj pa Feyerabend? Njegove *Teze o anarhizmu* že dajejo slutiti, da se s Popperjevimi stališči ni ravno ujel. Veliko podrobneje kritizira Popperjev falsifikacionizem v knjigi *Proti metodi* (Popper, 1999). Zahtevi, da mora sleherni raziskovalec podati pogoje, pod katerimi bi se odrekel neki hipotezi, oporeka na dveh nivojih. Ima jo za (1) nehumano oziroma nepluralistično, poleg tega pa za (2) nerealistično.

Oglejmo si naprej, zakaj naj bi bila Popperjeva teorija nehumana oziroma nepluralistična. Na prvi pogled je Feyerabendovo izhodišče podobno

Popperjevemu. Pravi, da so dejstva mnogo bolj povezana s teorijami, kot to dopušča empiristični princip avtonomije dejstev, na katerem je gradila klasična, newtonovska znanost. Ampak nato Feyerabend krene po drugi poti. V bistvu gradi na precej radikalni teoriji socializacije, katere prvi moment je predpostavka, da smo zelo tesno – od samega otroštva naprej – povezani s svojim izkustvom in navadami. Takšno razmišljanje samo po sebi ni zmotno, vprašanje pa je, ali nam dopušča iti tako daleč, kot gre Feyerabend. Dejstvo je, da prav na tej osnovi zastavi naslednja vprašanja:

> "... Kako lahko preverimo nekaj, kar ves čas uporabljamo? Kako lahko analiziramo pojme, s katerimi običajno izražamo naša najbolj enostavna in najbolj enoznačna opazovanja, in razkrijemo v njih skrite predpostavke? ... Odgovor je jasen: tega se ne da odkriti od *znotraj*. Potrebno je *zunanje* merilo kritike, sistem alternativnih domnev ..., ker so te domneve zelo splošne in tako rekoč konstruirajo celotni svet ... Iznajti moramo nov pojmovni sistem, ki nasprotuje najboljšim rezultatom opazovanja, ki razveljavi najprepričljivejša teoretska načela in vpelje zaznave, katere ne ustrezajo obstoječemu zaznavnemu svetu." (Feyerabend 1999: 26)

Feyerabend pravi temu postopku kontraindukcija. Predsodke, ki smo jim zapisani v okviru neke kozmologije, najdemo samo preko kontrasta, tj. z drugo kozmologijo in ne z analizo:

> "Znanstvenik, ki bi empirično vsebino svojih idej rad čimbolj povečal in jih čim bolj jasno razumel, mora zatorej vpeljati druge ideje; to pomeni, da mora uporabiti *pluralistično metodologijo.* Ideje mora primerjati z drugimi idejami, ne z 'izkustvom', in mora poskušati pojmovanja, ki so v tekmovanju šibkejša, izboljšati in ne opustiti. ... Spoznanje v tem smislu ni sosledje v sebi neprotislovnih teorij, ki konvergirajo proti idealni teoriji; ni postopno približevanje 'resnici'. Je stalno naraščajoče *morje med seboj nespravljivih (in morda celo inkomenzurabilnih*)[6] *alternativ;* vsaka posamezna teorija, vsaka pravljica, mit, ki spada zraven, druge sili k jasnejšemu razcvetu, in vsi s svojo konkurenco prispevajo k razvoju naše zavesti." (*ravno tam:* 24)

V tem okviru lahko razumemo Feyerabendovo sklicevanje na J. S. Milla, ki ga zasledimo v *Tezah za anarhizem* (Feyerabend, 1999: 113-118) in seveda tudi v knjigi *Proti metodi.* Če prav razumemo, skuša z idejo kontraindukcije nastopati kot branitelj svobode. Morda ni odveč, če na tem mestu napravimo predah in navedemo citat iz Mihove knjige *O svobodi,* ki govori o štirih razlogih, zaradi katerih je svoboda mišljenja in izražanja nujna za duhovno dobrobit človeštva:

> "Prvič, katerokoli na silo utišano mnenje je lahko, vsaj kolikor lahko z gotovostjo vemo, resnično. Zanikati tako možnost pomeni predpostaviti, da smo sami nezmotljivi.

[6] Inkomenzurabilnost kozmologij oziroma splošnih teorij po Feyerabendu pomeni, da te kozmologije oziroma teorije med seboj nimajo veliko skupnih potez. To pomeni, da jih ne moremo med seboj primerjati na podlagi logičnih kriterijev, ki veljalo v eni teoriji, v drugi pa morda ne. Če pa jih med seboj ne moremo primerjati, je jasno, da tudi ne moremo ugotoviti, ali je ena teorija boljša kot druga.

> Drugič, čeravno je utišano mnenje zmotno, lahko – in to se zelo pogosto tudi zgodi – vsebuje del resnice. Ker pa je splošno ali prevladujoče mnenje o poljubni zadevi le redko ali sploh nikoli vsa resnica o njej, je spopad med različnimi mnenji edini način, da ga dopolnimo s preostankom resnice.
>
> Tretjič, tudi če je prevladujoče mnenje o neki zadevi ne le resnično, ampak hkrati že tudi vsa resnica o njej, ga bo večina ljudi sprejela zgolj v obliki predsodka, brez razumevanja in občutka za njegove razumne temelje, če ga ne bomo dovolj odločno in zavzeto spodbijali.
>
> Pa ne le to, tudi samemu pomenu nauka bo, četrtič, grozilo, da gre bodisi v nič ali pa oslabi in izgubi odločilni vpliv na značaj in obnašanje, dogma pa postane gola formalna zaobljuba, ki le ovira in preprečuje, da bi iz razuma ali osebne izkušnje pognalo kakšno stvarno in iskreno prepričanje, ker je nezmožna storiti karkoli dobrega." (Mill, 1994: 81)

Nič ni dokončno odločeno, bi pritrdil Feyerabend in dodal, da *je* Popperjeva filozofija, ki bi jo nekateri radi prikazali kot edino obstoječo obliko humanizma, zgolj bleda senca Milla (Feyerabend, 1999: 44). Pri tem poudarjanju gre celo tako daleč, da Popperju očita elitizem, formalizem in popolno brezbrižnost za srečo posameznika. V isti sapi omeni še vpliv Harriet Tylor na Milla in ugotavlja, da v Popperjevem življenju ni bilo nobene podobne ženske *(ravno tam).* V tem smislu je precej značilen njegov opis Karla Popperja, ki ga najdemo v pismu Lakatosu na dan 5. julija 1971, na primer:

> "Karla sem videl zadnjo sredo pri zajtrku in bil sem šokiran, kako zelo se je postaral. Bil je zelo prijazen in zelo nesrečen, pritoževal se je, da mu nihče več ničesar ne pove ... Prav tako se je zdel zelo osamljen, ..., obiskal ga bom ali poskusil ga bom obiskati, ko bom v Londonu, samo da ga razvedrim ... Pokliči ga kdaj, *povej* mu nekaj čenč in ne meni se, če te kritizira, samo poskusi ga razveseliti." (Lakatos-Feyerabend Correspondence, 1999: 254-255)

Se pravi, Popperjeva falsifikacionistična filozofija ni pluralistična zato, ker v nasprotju z Millom ne goji različnih alternativ, temveč jih v imenu približevanja resnici skuša odpraviti. Rečeno drugače, če pri Popperju v tekmi med teorijami slabe odpadejo, tedaj se pri Feyerabendu to nikoli ne zgodi. Slednjemu se zdi vsaka teorija dobra (v neki točki) in šibke teorije bi morali, kot smo videli, poskusiti okrepiti, saj drugače ne moremo upati, da se bomo osvobodili iz mrež predpostavk, ki jih imamo za samoumevne. Razlog za takšno početje pa po Feyerabendu ni samo v obrambi pluralizma, po njegovem je to ravnanje tudi realistično.

Zakaj je Popperjev falsifikacionizem (za Feyerabenda) nerealističen? Feyerabendova ideja je v grobem ta, da se spremembe v zgodovini znanosti nikoli niso dogajale tako, kot zahteva Popper, se pravi po logični poti (z ovržbo), temveč na številne – tudi iracionalne – načine. V *Tezah o anarhizmu* lahko preberemo, da ne obstajajo racionalni kriteriji, ki bi posamezniku povedali, katera

teorija je boljša; da lahko branimo že propadli program; da igra nemalokrat odločilno vlogo propaganda in da se odločamo na podlagi okusa in ne argumenta.

Te zamisli Feyerabend zelo natančno razvije v knjigi *Proti metodi*, kjer podrobno analizira Galilejevo obrambo kopernikanskega stališča. Na samem začetku, torej na prelomu 16. in 17. stoletja, je bila teorija Nikolaja Kopernika zgolj močno verovanje, ki ni bilo v skladu s tedaj sprejetimi resnicami (Feyerabend, 1999: 19). Sam Kopernik se je naslonil na že zdavnaj ovrženo teorijo. Oživil je v antični Grčiji poznano idejo o gibanju Zemlje, se pravi staromodno in neverjetno smešno gledanje, ki so ga po Aristotelu in Ptolomeju vrgli na smetišče zgodovine (*ravno tam:* 45). V sodobnih učbenikih lahko preberemo, da so Kopernik, Galilej in Kepler neko zelo naivno empiristično filozofijo nadomestili s temeljitejšo in boljšo filozofijo in da so pri tem uporabili prepričljive argumente. Toda Feyerabend trdi, da Aristotel, na čigar pojmovanju je slonela stara slika sveta, še zdaleč ni bil naiven. Ko je razmišljal o gibanju, je želel razumeti vsa gibanja in sploh vse pojave, kakor so se ti zastavljali neposrednemu izkustvu. To pomeni, da je obdelal tako kvantitativne spremembe oziroma gibanja, na primer učenčevo sprejemanje učne snovi, kot tudi krajevno gibanje oziroma krajevne spremembe. Pri Galileju pa je bilo krajevno gibanje brez posebnega argumenta izbrano za edino pomembno (*ravno tam:* 48-49). Poleg tega, da Aristotelova teorija ni bila naivna, je za Feyerabenda izjemno pomembno še dejstvo, da je bila v Galilejevem času vsesplošno priznana. Verjetno ne bomo potvorili Feyerabendovih zamisli, če rečemo, da je predstavljala splošno kozmologijo, v katero so se socializirali tedanji ljudje. Vsaka nova teorija kozmosa je zato trčila ob močan zid splošno sprejetih idej in prav to je razlog, da je tudi kopernikansko pojmovanje nasprotovalo celo najbolj preprostim in očitnim dejstvom. Nova kozmologija je bila potemtakem že na samem začetku v velikih težavah; bila je celo ovržena, ker je nasprotovala vsemu tedanjemu čutnemu izkustvu (*ravno tam:* 58).

Po Feyerabendu nova teorija tudi ni vedno podprta ali preverjena s ključnimi eksperimenti. Običajna predstava, predvsem Popperjeva, izhaja iz tega, da je potrebno vsako postavljeno hipotezo ali teorijo podvreči strogim preizkusom, pri tem pa se moramo izogibati reševanja te teorije z *ad hoc* (naknadnimi)[7] hipotezami. Vendar Galilej ni opravil potrebnih eksperimentov, poleg tega so *ad hoc* hipoteze predstavljale celo njegovo glavno orožje.

Kaj je bil ključni (na aristotelizmu temelječ) argument zoper gibanje Zemlje? Galilej ga je obnovil takole:

> "... težka telesa ki padajo z višine navzdol, na zemeljskem površju začrtajo navpičnico. To gledajo kot neovrgljiv argument za to, da se Zemlja ne giblje. Kajti pri dnevnem obratu bi vrtenje Zemlje vzelo s seboj stolp, z vrha katerega bi spustili kamen, in bi med časom, ki ga kamen potrebuje za padanje, prepotoval nekaj sto metrov proti vzhodu in kamen bi moral v tej oddaljenosti od vznožja stolpa naleteti na zemljo." (Galilej, *Dialogue*

[7] Primer postavljanja ad hoc hipotez je, na primer, ideja na začetku omenjenega Velikovskega, da so ljudje zaradi strahot kozmičnih razsežnosti izgubili spomin.

> *Concerning the Two Chief World Systems;* navedeno po Feyerabend, 1999: 75)

Po Feyerabendu se Galilej temu argumentu ni zoperstavil s kakšnim posebnim eksperimentom. Priznaval je čutno vsebino opazovanj, toda vprašal se je, ali ne gre morda za slepilo, ki nam ga kažejo čutni vtisi. Slepilo je seveda posledica socializacije, torej procesa, zaradi katerega sta pojav in izjava, ki pojav opisuje, del enega in istega, neločljivega dogajanja, ki se začne že v otroštvu. Metode učenja oblikujejo pojav in ustvarijo čvrsto povezavo z besedami. Tako na situacije vedno že reagiramo na nek utečen način, zaradi česar se zdi, da pojavi govorijo sami zase (*ravno tam:* 76). Duhovne operacije, ki so posledica na ta način vzpostavljene povezave med organizmom in okoljem, Feyerabend imenuje *naravne interpretacije.* Le-te se pojavljajo v dveh oblikah: kot apriorne predpostavke in kot predsodki. Galilej se mu zdi zanimiv, ker naravnih interpretacij, na katerih je gradil aristotelski argument, ni nameraval enostavno odstraniti, temveč je postopal po ovinku: stare je poskušal zamenjati z novimi (*ravno tam:* 77).

Kako je Galilej spodbijal moč aristotelskega argumenta zoper gibanje Zemlje? Najprej je ločil dve vrsti gibanja: operativno in neoperativno. Operativno gibanje je tisto, ki je rečem skupno. Zanj je značilno, da ostaja odvzeto občutkom in zaznavam (*ravno tam:* 83). Od tod sledi, da je neoperativno gibanje tisto, ki rečem ni skupno in ga hkrati zaznamo. Kamen, ki miruje na planetu Zemlja, in sama Zemlja imata skupno, tj. operativno gibanje; lahko bi rekli, da oba potujeta po Vesolju. Ampak mi tega gibanja ne opazimo. Če pa na kamen deluje kakšna sila, denimo, če kamen zalučamo v zrak, tedaj ima z Zemljo še vedno skupno pot skozi Vesolje, a hkrati je deležen še neoperativnega gibanja, gibanja, ki ga lahko zaznamo.

Naslednji korak, ki ga je (po Feyerabendu) napravil Galilej, *je* ta, da tedanje vsakdanje mišljenje napeljal na situacije, "v katerih je neoperativni značaj skupnega gibanja ravno tako očiten ..." (*ravno tam:* 87). To ne pomeni nič drugega, kot da se je Galilej skliceval na situacije v različnih gibajočih sistemih, v katerih se lahko nahaja opazovalec in kjer bi lahko, seveda če bi bili pozorni, opazili neoperativno gibanje. Primer *je* ladja, kjer zaznamo gibanje predmetov na palubi šele, če jih premaknemo, na primer, če kakšno stvar vržemo z jambora. V tem primeru lahko opazimo tudi, da predmet pade ravno na tla in ne zaostane niti za milimeter. Podoben primer je gibanje predmetov na premikajočem se vozu.

V čem je poanta podanih primerov? Feyerabend meni, da je Galilej skušal pokazati, kako tudi situacije v okviru vsakdanjega mišljenja vodijo do gibanja, ki je odvzeto občutkom. Ko pa enkrat znamo poiskati takšne situacije v vsakdanjem izkustvu, potem si lahko tudi v primeru padca kamna na Zemljo zamišljamo, da je kamen v resnici preletel tisoč korakov in pri tem opisal zelo dolgo poševno črto (po Vesolju). Prav tako si lahko zamišljamo, da tega gibanja, ki je skupno kamnu, stolpu in nam samim, nismo zaznali. (Galilej, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems;* navedeno po Feyerabend, 1999: 90)

Jedro Feyerabendove interpretacije Galileja tako zoperstavlja dva sistema

razmišljanja, dve kozmologiji. Zamenjava enih naravnih interpretacij z drugimi kaže, da Galilej svoje pozicije ni videl kot postavljene nasproti standardnim argumentom za aristotelsko pozicijo, "temveč nasproti nepredirnemu zidu zakoreninjenih *reakcij"*. (Feyerabend, 1999: 84) Pri prebijanju tega zidu odločilne vloge ni odigrala argumentacija, kot bi dejal Popper, temveč propaganda: Galilej je nove naravne interpretacije vpeljal tako, da je svojim sodobnikom dopovedoval, kako je kopernikansko pojmovanje v bistvu tako in tako že poznano, le da do tedaj na to še nihče ni bil pozoren.

Popperjanski ugovor zoper Feyerabendovo teorijo bi lahko bil, da je Galilej vendarle opravil ključna opazovanja, ki so podprla kopernikansko stališče. Ne nazadnje je bil prav on tisti, ki je usmeril teleskop v nebo in tam opazil stvari, ki jih pred njim ni še nihče. Prehod iz predkopernikanske kozmologije v kozmologijo 17. stoletja bi bil tako sestavljen iz zamenjave ovrženih teorij z boljšimi. Toda Feyerabend se ne strinja. Po njegovem so bile nove teorije hudo pomanjkljive ali pa jih sploh še ni bilo. Galilej se ni oprl na kakšno uspešno in preverjeno teorijo, ampak na njegova lastna (v tistem času povsem subjektivna) opazovanja s teleskopom. Za njimi ni stala nobena splošna teorija, poleg tega pa Galilejevi sodobniki – zaradi posledic socializacije – niso videli enako, ko so skozi napravo pogledali v nočno nebo. Ko je šlo za rabo teleskopa na Zemlji, so instrumentu vsi priznavali uspeh. "Toda njegova uporaba na *zvezde* je bila nekaj povsem drugega." (*ravno tam:* 119) Po Aristotelovi teoriji so opazovanja zelo oddaljenih predmetov lahko podvržena napakam in zvezde so zelo oddaljeni objekti. Povsem možno je torej, da ne moremo ločiti, kaj je prispevek daljnogleda in kaj prispevek opazovanega predmeta (*ravno tam:* 126). Aristotelizem bi lahko premagala samo nova teorija gledanja, ki bi bila zmožna podati obnašanje svetlobe v daljnogledu in tudi razložiti reakcijo očesa pod neobičajnimi pogoji. Tedanje teorije tej nalogi niso bile kos. Zaradi tega so ugovori Galilejevih sodobnikov, da teleskop proizvaja slepila in da videno nikakor ni razločno, bili zelo močni (*ravno tam:* 128).

Feyerabend tako pravi, da Popperjeva metodologija ne upošteva časa, ko je nova teorija oziroma nova stvar videti brezupna in ovržena in ko ji lahko pomagajo samo iracionalna sredstva (propaganda) (*ravno tam:* 169- 172). Argument, ki bi ga usmerili zoper novost, bi preprečil razvoj znanosti, saj novosti ni težko spodbijati.

Na tej točki Feyerabend formulira svojo antropologijo, s katero poskuša združiti obe točki, ki predstavljata temelj njegove kritike Popperja, *tj*. pluralizem in realizem. Ključna ideja je že znana: socializacija. Nek jezik, ki ga govorijo ljudje, ni le sredstvo za opis dogodkov oziroma dejstev, saj dogodke in dejstva tudi konstruira. Na ta način gramatika nekega jezika že vsebuje kozmologijo, predstavo o svetu in človeku, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in zaznavanje (*ravno tam:* 259). Glede na to, da so se osnovne in najbolj splošne znanstvene teorije razvile na izjemno kompleksne načine, Feyerabend meni, da jih lahko obravnavamo podobno kot naravne jezike. Od tod sledi, da novoveška kozmologija ne pomeni napredka glede na srednjeveško aristotelsko kozmologijo, temveč predstavlja povsem novo teorijo, ki razvija lastne probleme,

konstruira lastne pojave, poleg tega pa proizvaja še specifične vzorce reagiranja in zaznavanja. V tem smislu teorija deluje kot kultura. To nadalje pomeni, da sta dve (podobno) splošni teoriji med seboj inkomenzurabilni, ne moremo ju primerjati z običajno logično rekonstrukcijo, ker je logika ene s stališča logike druge nerazumljiva, podobno kot ne moremo konceptov neke kulture enostavno in brez popačenja prevesti s koncepti druge kulture. Zaradi tega moramo različne teorije poskušati ohraniti in ponotranjiti, saj nam šele to omogoča presojo, kje, če sploh, imajo stične točke. Iz tega tudi izhaja, da ne moremo na osnovi logičnih kriterijev odločiti, katera teorija je boljša oziroma katera se je bolj približala resnici, saj vsaka obravnava svoj svet. Sprememba univerzalnih principov tako vodi do spremembe celotnega sveta:

> "Tudi *podobnost* z *resnico* lahko presojamo samo znotraj meja določene teorije ..." (Feyerabend, 1999: 322)

VI.

Jasno je, da Feyerabend ni bil edini Popperjev kritik. Izjemno zanimiva je Lakatoseva kritika, ki pravi, da je osnovni problem prve verzije Popperjevega falsifikacionizma[8] v njenem odstopanju od dejanske zgodovine znanosti. Lakatos potemtakem pritrjuje Feyerabendu, ki Popperjevi metodologiji očita nerealističnost, vendar so njegovi poudarki nekoliko drugačni. Po njegovem ima prva verzija Popperjevega falsifikacionizma dve veliki pomanjkljivosti: (1) testiranja imajo le dva konca, predstavljajo boj med teorijo in eksperimentom, kar pomeni, da poteka končna konfrontacija le med teorijo in eksperimentom; (2) edini zanimiv nasledek konfrontacije *je* dokončna falsifikacija, kar pomeni, da je edino pristno odkritje ovržba znanstvenih hipotez (Lakatos, 1970: 116). V nasprotju s tem je zgodovina znanosti polna povsem drugačnih dogajanj. Teoretiki so se vselej uprli eksperimentatorjem in njihovim rezultatom, pri čemer so pogosto uspeli. Poleg tega so se mnoge teorije ohranile in to navkljub negativni evidenci.

Popper je zaradi kritik revidiral svoj falsifikacionizem. Kot pravi Lakatos, je s tem poskušal rešiti metodologijo, idejo o znanstvenem napredku in racionalno odločanje za to ali ono teorijo. Nova, sofisticirana verzija falsifikacionizma pravi, da je znanstvena teorija *T* falsificirana le in samo tedaj, če je bila predlagana neka druga teorija *T'*, ki ima naslednje značilnosti: (1) *T'* presega empirično vsebino *T*, kar pomeni, da napoveduje nova dejstva, tj. dejstva, ki so s stališča *T* neverjetna ali celo prepovedana. (2) *T'* lahko razloži predhodni uspeh *T*, kar pomeni, da *T'* vključi vase neovrženo vsebino *T*. (3) Nekaj tega presežka vsebine *T'* je potrjeno *(ravno tam*).

Novo v Popperjevi sofisticirani verziji, če jo primerjamo s predhodno, je predvsem – tako Lakatos – temeljitejša naslonitev na konvecionalistične elemente. Konvencionalisti so pokazali, da noben rezultat eksperimentov ne more

[8] Lakatos loči naivno in sofisticirano verzijo Popperjevega falsifikacionizma, pri čemer je sofisticirana verzija nastala zaradi kritiziranja naivne verzije.

spodbiti teorije. Vsako teorijo je namreč mogoče rešiti z nasprotnimi primeri, bodisi z nekaj dodatnimi hipotezami ali pa z ustrezno reinterpretacijo njenih terminov *(ravno tam).* Popper je tako od konvencionalistov prevzel idejo, da je mogoče teorije in dejstvene stavke vselej harmonizirati z dodatnimi hipotezami. Toda k temu je dodal postavko, da predstavlja rešitev teorije s pomočjo dodatnih hipotez, ki zadovoljujejo določene dobro definirane pogoje, napredek, medtem ko predstavlja rešitev teorije z dodatnimi hipotezami, ki teh pogojev ne izpolnjujejo, degeneracijo *(glej* Lakatos, 1970: 117). Popper se torej ni povsem odrekel prvotni zamisli, da so *ad hoc* hipoteze nedopustne. Lahko bi rekli, da je natančno določil, pod katerimi pogoji je temu tako, s čimer je ublažil svojo pozicijo.

VII.

Preidimo sedaj k Lakatosevi metodologiji, ki je zrasla prav na podlagi Popperjevega sofisticiranega falsifikacionizma[9]. Če namreč drži, da moramo pri reševanju problema demarkacije začeti razmišljati v terminih zaporednih teorij, kjer mora vsaka naslednica pojasniti empirično vsebino predhodnice, poleg tega napovedati nova dejstva in doživeti potrditev vsaj nekaterih, zaradi česar se šele lahko odločimo v njeno prid, tedaj je jasno, da moramo, kot trdi Lakatos, katerokoli znanstveno teorijo ocenjevati skupaj s predhodnimi teorijami, tako da lahko ugotovimo, za kakšne vrste spremembo sploh gre. To pomeni, da ne ocenjujemo izolirane teorije, temveč serije teorij; in naprej, pomeni, da moramo sofisticirano verzijo falsifikacionizma eksplicitno izraziti v terminih serij teorij. (Lakatos, 1970: 118)

Rečeno drugače, Lakatos poskuša eksplicitno izraziti nekatere elemente, ki so v Popperjevi metodologiji že implicitno prisotni. Govoriti začne o seriji teorij T_1, T_2, T_3 ..., kjer vsaka sledeča teorija izhaja iz k predhodni teoriji dodanih pomožnih stavkov, ki so bili dodani zaradi prilagoditve posameznih anomalij, in kjer ima vsaka teorija vsaj toliko vsebine kot znaša neovržena vsebina predhodnice (*ravno tam:* 118). Serijo teorij imenuje znanstveni raziskovalni program, in sicer prav zaradi notranje povezanosti dodatnih hipotez s teorijami, ki jih rešujejo (*ravno tam:* 131-132). Serija teorij (oziroma program) je teoretično progresivna, če vsaka nova teorija presega empirično vsebino predhodnice ali, rečeno drugače, če napoveduje (predvideva) neko novo, nepričakovano dejstvo. Teoretično progresivna serija teorij je tudi empirično progresivna, če je presežek empirične vsebine potrjen, kar pomeni, da vsaka nova teorija dejansko vodi k odkritju kakšnega novega dejstva. In končno, premik je progresiven, v kolikor je progresiven tako teoretično kot empirično; v nasprotnem pa *je* degenerativen. Nek premik lahko sprejmemo kot znanstven, če *je* vsaj teoretično progresiven, v kolikor ni niti to, potem *je* psevdoznanstven (*ravno tam:* 118). Lakatos potemtakem ohranja Popperjevo idejo, da moramo ohraniti vsaj minimalne kriterije, po katerih bomo sposobni za razmejevanje dobrih in slabih teorij. Še

[9] O Lakatosevem dolgu do Popperja se lahko prepričamo tudi v tekstu *Popper on demarcation and induction*, kjer preberemo, da je Popper s svojo filozofijo dobesedno spremenil Lakatosevo življenje (Lakatos, 1979).

več od metodologije, ki jo formulira, tj. od metodologije znanstvenih raziskovalnih programov, si obeta rešitev problema demarkacije in to kljub ostrim napadom skeptikov, kamor umešča tudi Feyerabendov spoznavnoteoretski anarhizem. Lakatos pravi, da *je* prednost njegove metodologije pred Popperjevo predvsem ta, da nam neke posamezne teorije v seriji oziroma programu ni potrebno za vsako ceno ovreči. Glede na to, da so teorije ob svojem rojstvu običajno v težavah (tukaj se očitno strinja s Feyerabendom), je to celo nesmiselno, ker bi z vztrajanjem pri ovržbi izničili ves nadaljnji razvoj. Zaradi tega je obramba teorije, ki je na neki točki svojega razvoja zašla v težave, racionalno dejanje: povsem možno je, da si bo opomogla. V zgodovini znanosti mrgoli podobnih primerov.

Veliko bolje kot v okvirih posameznih teorij je potemtakem razmišljati v okvirih raziskovalnih programov. Posamezne teorije lahko vidimo kot začasne modele, s katerimi so znanstveniki poskušali rešiti tekoče težave. Po Lakatosu v času produkcije modelov znanstveniki celo ignorirajo dejanske protiprimere oziroma razpoložljive podatke. Primer: Newton je pričel svoje delo s programom planetarnega sistema s fiksno točko, ki *je* predstavljala Sonce, in fiksno točko, ki je predstavljala planet. S pomočjo tega modela je izpeljal zakon obrnjenega kvadrata za Keplerjevo elipso. Toda ta model je prepovedoval Newtonov lastni tretji zakon dinamike, kar *je* pomenilo, da je bilo potrebno model zamenjati z drugim, kjer se tako Sonce kot planet gibljeta okoli skupne točke gravitacije. Nato je Newton nadaljeval. Vključil je večje število planetov, vendar, kakor da obstaja samo heliocentrična sila, ne pa sile med planeti. Še kasneje se je lotil modela, kjer Sonce in planeti niso točke mase, temveč kepe (žoge) mase. Sprememba je vsebovala znatne matematične težave, upočasnila je delo in sprožila zakasnitev objave *Principia* za več kot desetletje (*ravno tam:* 135). Ko je Newton težavo razrešil, je začel delati z vrtečimi oblami in njihovimi nihanji. Potem je priznal interplanetarne sile in pričel delati s perturbacijami (motnjami v tiru nebesnih teles, navadno zaradi gravitacijskega privlaka drugih teles). Šele na tej točki je začel bolj zaskrbljeno opazovati dejstva. Model je sijajno pojasnil številna dejstva, a prav tako številnih ni. Takrat je začel delati z izbočenimi planeti namesto z okroglimi itd. Primer lepo pokaže, da je model zgolj niz začetnih pogojev (verjetno skupaj z nekaterimi opazovalnimi teorijami), za katere se že vnaprej bolj ali manj ve, da jih bo nadaljnji razvoj programa zamenjal in celo, na kakšen način bo zamenjava potekala. Ovržba posamezne variante v raziskovalnem programu zato ni nikakršen dosežek (*ravno tam:* 136). Posameznim teorijam je potrebno zagotoviti premor, ne pa da jih poskušamo takoj in neusmiljeno ovreči.

Smisel Lakatoseve metodologije znanstvenih raziskovalnih programov je torej v tem, da poskuša podati takšno zgodovinsko rekonstrukcijo, ki bo skladna z dejanskim potekom (realistična), hkrati pa doseči, da bo rekonstrukcija racionalna. Tako bi še vedno bilo mogoče braniti idejo, da je bil razvoj znanosti posledica racionalnega reševanja problemov ipd. S poudarjanjem racionalistične rekonstrukcije Lakatos ostaja Popperjev dedič: v boju z močnimi relativističnimi trendi (Feyerabendom) prevzema, kot se je izrazil sam, Popperjevo izgubljeno

igro[10].

VIII.

Vrnimo se k Feyerabendovim *Tezam za anarhizem.* Možak meni, da je Lakatoseva metodologija znanstvenih raziskovalnih programov, ki hoče biti liberalna in hkrati toliko trdna, da bi omogočila preživetje razuma, zmotna. Očitki zoper Lakatosevo metodologijo, ki jih podrobno formulira predvsem v knjigi *Proti metodi,* so naslednji: (1) Pravilnosti, na katere se sklicuje Lakatos, ne obstajajo; (2) tudi če bi obstajale, bi bile le pravilnosti znanosti in zato neuporabne za objektivno presojo drugih sistemov (na primer aristotelske filozofije); (3) pravilnosti, ki jih uvaja Lakatos, so zgolj krinka, pod katero se skriva anarhistični postopek, kar pomeni, da se Lakatoseva metodologija formalno ne razlikuje od spoznavnoteoretskega anarhizma (Feyerabend, 1999: 209); (4) vendar Lakatoseva retorika kaže, da se še ni navadil na svoje lastne liberalne predloge (*ravno tam:* 214).

Vidimo, da se Feyerabendova kritika Lakatosa v veliki meri ujema s kritiko Popperja. Prva točka omenja pravilnosti v razvoju znanosti. Lakatos skuša s svojo metodologijo podati model, s katerim bi bilo mogoče (realistično) misliti spremembe v razvoju znanosti, hkrati pa pokazati, da so odločitve posameznih znanstvenikov, ko so ti soočeni s konkurenčnimi teorijami, razumne in ne iracionalne, tj. podvržene propagandi ipd. Feyerabend se temu posmehuje – ne verjame v takšno idejo razuma. Po njegovem so odločitve povezane z navado, poleg tega pa odvisne še od okusa, družbeno-političnih razmer, kulture itd. Lakatosevih pravilnosti potemtakem ni. V *Tezah za anarhizem* preberemo, da so ljudje muhaste bitnosti, tako da jih ne moremo razumeti, če se vnaprej omejimo (na neko metodologijo).

Drugo točko kritike Feyerabend utemeljuje s svojo antropologijo. Osnovno idejo, na kateri le-ta temelji, smo zgoraj že razložili. Rekli smo, da po Feyerabendu jezik, ki ga govorijo ljudje, ni le sredstvo za opis dogodkov oziroma dejstev, ker dogodke in dejstva šele konstruira. Na ta način gramatika nekega jezika že vsebuje kozmologijo, predstavo o svetu in človeku, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in zaznavanje (Feyerabend, 1999: 259). Gre za idejo, ki sta jo razvila E. Sapir in B. Whorf. Feyerabend na njeni osnovi razvije izenačevanje med kozmologijo (teorijo) in kulturo ter idejo inkomenzurabilnosti (nesomernosti), kar, kot smo prav tako že omenili, pomeni, da dveh splošnih teorij ne moremo med seboj primerjati z običajno logično rekonstrukcijo. Ravnati moramo kot antropologi; oditi na "teren" in različne teorije ponotranjiti. Šele tako lahko (morda) začnemo s primerjavo. V tem lahko prepoznamo kulturni relativizem, kot ga v XX. stoletju dejansko zastopajo številni antropologi. Kakor hitro ga sprejmemo, je jasno, da s stališča enega sistema ne moremo objektivno presojati drugega.

[10] Zanimivo je, da tako Lakatos kot Feyerabend v imenu pluralizma (glej zgoraj navedeno Millovo obrambo svobode mišljenja) trdita, da zagovarjata šibkejšo stran v razpravi. Hudič je le, da imata različno mnenje o tem, katera stran je v resnici šibkejša. Za Lakatosa je to metoda in argumentirano odločanje, za Feyerabenda pa številne neznanstvene teorije, ki jih je znanost s svojo prevlado tako rekoč izrinila iz sveta.

No, kar je vprašljivo, je sprejetje relativizma. Relativistična pozicija *ni* vprašljiva le zato, ker nam popolnoma onemogoča primerjavo med teorijami in odločanje, ali je katera teorija vendarle boljša kot druga (recimo astronomija od astrologije); vprašljiva je tudi zato, ker nas zapira v bolj ali manj zaprte kulturne meje, preko katerih lahko vidimo samo s posebnimi tehnikami.

Če smo pozorni na sprejemljivost osnovnih Feyerabendovih podmen, tj. njegovega pojmovanja socializacije in njegove antropologije, tedaj je njegova argumentacija vprašljiva.

Razlog je predvsem ta, ker tudi v okvirih antropologije in sociologije o teh vprašanjih ne obstaja in tudi nikoli ni obstajal vsesplošen konsenz. Npr.: v Whorfovem in Sapirjevem času so na področju antropologije delovali možje (Malinowski, Evans-Pritchard ...), ki so v praksah ljudi iz drugih kultur iskali splošno človeško racionalnost, se pravi razumnost, za katero bi nemara rekli, da *je* povsod po svetu približno enakomerno porazdeljena.

Tretja in *četrta* točka Feyerabendove kritike Lakatosa se zdita precej zapleteni. *Tretja*, denimo, implicira, da je kritika (prvi dve točki) celo nepotrebna. Feyerabend pravi, da je Lakatoseva metodologija formalno itak povsem anarhistična (relativistična). Če Lakatos dopušča vztrajanje pri ovrženi teoriji in trdi, da je to celo racionalno, ker lahko teorija zopet napreduje, se zdi Feyerabendu jasno, da se njegovo pojmovanje racionalnosti razlikuje od predhodnih metodologij, ki so neuspešne ali nedokazane teorije hotele odpraviti. Po Lakatosu je razumno tako vztrajanje pri teoriji kot njeno opuščanje. Feyerabend na tej podlagi sklepa, da takšno široko dojemanje razumnosti kaže, da lahko znanstvenik počne, kar hoče. "Hudič" je le (in to pravi četrta točka kritike), ker se Lakatos še ni navadil na svoj liberalizem, ker je ohranil staro retoriko in z njo zahteve, da moramo (kot uredniki) umakniti podporo programom, ki nazadujejo. S tem je izdal liberalne standarde, ki jih – vsaj formalno – zagovarja. To je, po Feyerabendu, tudi razlog, zaradi katerega ostaja navezan na Popperja in zaradi katerega imata *prva* in *druga* točka kritike vendarle vso težo.

S tem smo zopet obtičali pri očitku, da je kritični racionalizem zgolj bleda senca J. S. Milla, da torej v resnici (svoji retoriki navkljub) ni pluralističen. Srž problema je torej naslednji: kakor hitro si prizadevamo, da bi (v imenu razuma ali razumske rekonstrukcije znanosti) postavili razumne (argumentirane) kriterije, na osnovi katerih bi lahko rekli, da je neka teorija dobra, druga pa slaba, zaradi česar bomo v bodoče gradili na dobri, medtem ko bomo slabo opustili, kakor hitro si torej prizadevamo v tej smeri, že izdamo pluralizem, po katerem ne smemo nobene teorije vreči v koš zgodovine, ker utegne prav vsaka prispevati k razvoju človeškega spoznanja in duha.

Sedaj se lahko vprašamo, ali je Feyerabendov spoznavnoteoretski anarhizem zares tako pluralističen, kot zatrjuje njegov avtor. Lakatosev odgovor na Feyerabendove kritike starta prav od tod.

Kaj je osnovna poteza radikalnega skeptika oziroma spoznavnoteoretskega

anarhista? Lakatos (1999: 393-398) odgovarja, da je to predvsem enačenje spoznanja s katerokoli varljivo ideologijo. Zaradi tega rast spoznanja in ideja intelektualnih standardov za radikalnega skeptika ne nosita nobenega pomena. Po njegovem je zgodovina idej zgodovina tekmujočih prepričanj, ampak to tekmovanje se ne odvija po pravilih objektivne racionalnosti. Tolerantni skeptik (kakršen je Feyerabend) poleg tega verjame, da je bila v dosedanji preteklosti vsaka oblika dogmatizma (tudi tista, ki stavi na intelektualne standarde) odgovorna za številna trpljenja ljudi. Po njegovem so ljudje, ki trdijo, da vedo, kaj predstavlja napredek, moralo itd., sprožali krvave vojne in genocide. Svoja prepričanja so hoteli dokazali v praksi. To je glavni razlog, zaradi katerega bi – po Feyerabendu – morali resnico odstaviti in jo zamenjati s srečo. Toda, poudarja Lakatos, skeptik na ta način izda razum. O tem se prepričamo, če si zamislimo radikalnega skeptika, ki se pogaja o družbeni pogodbi. Jasno je, da za takšna pogajanja potrebuje znanje o posledicah pogodbe, ki jo bo sprejel. Toda skeptik zavrača prav vse kriterije, tudi tiste, na osnovi katerih bi lahko ocenil posledice svojih prizadevanj. Tako se izkaže, da mu v situaciji, ko mora izbrati, zaradi zanikanja vseh racionalnih standardov, preostaneta le dve možnosti: dogmatizem na eni strani ali sila brez argumenta na drugi. Če bi iskali ustrezno pozicijo v polju politične filozofije, bi naleteli na golo izenačevanje moči in pravice. Kajti, ko opustimo idejo objektivne resnice, tedaj se naše odločitve ne bodo več ravnale po tej ali oni znanstveni metodologiji in njenih intelektualnih standardih, temveč se bodo sklicevale na trenutno politično moč. Zato je posledica radikalnega skepticizma zlom racionalne razprave. Če ta način filozofiranja predstavlja reakcijo na nezaslišan dogmatizem številnih ideologij, tedaj je ta reakcija slepa *(ravno tam).*

FEYERABEND AND CRITICAL RATIONALISM

This article represents commentary of Feyerabend's *Theses on Anarchism.* We begin with a description of cir- cumstances of formation these *Theses* and then we pass to the basic question, which they pose, that is the problem of demarcation between science and pseudoscience. This problem is not an easy one, as we may expect, and this is because of the success of skepticism. In this frame we follow Lakatos's variant of the history of ideas, whose leading motive is thought, that the idea of demarcation on rational ground had to retreat in more and more loose programs under the attack of skepticism and relativism: from inductivism to Popperian falsificationism and finally to Lakatos's own methodology of scientific research programmes. In this respect we deal with Popper's logic of scientific

discovery, Lakatos's critique of it and then his improved version, which is still founded on the idea that the decisions of scientists are rational. Feyerabend on the contrary means that both, Popper and Lakatos have failed. He reproaches Popper that his methodology is unpluralistic and unrealistic also. Con- ceptual change does not arise from argument in the sense of Popper's approximation to the truth, but with propaganda and other factors, which are not strictly rational. Criticism of Lakatos is the same: decisions of scientists when they are confronted with alternatives are a matter of habits, taste, social and political circumstances, culture etc. At the end of the article we present Lakatos's criticism of the Feyerabend's epistemological anarchism.

Keywords: science, pseudoscience, Popper, Feyerabend, Lakatos.

Literatura

Adams, D. (2000). Pretežno neškodljiva. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.

Aljančič, M. (1996). "Sto let spoznanja o sluhu pri žuželkah". *Proteus,* 2/59 (oktober), str. 56-68.

Borstner, B. (1995). "Popperova filozofija znanosti I". Filozofski vestnik, 1/XVI.

Feyerabend, P. (1999). "Theses on Anarchism". V *For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence,* Chicago: The Universit of Chicago Press, str. 113- 118.

Feyerabend, P. (1999). *Proti metodi.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

Lakatos, I. (1970). "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". V Imre Lakatos, I. & Musgrave, A, *Criticism and the growth of Knowledge,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 91- 196.

Lakatos, I. (1979). *Philosophical Papers,* vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Lakatos, I. (1999). "Intellectuals' Betrayal of Reason". V *For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence,* Chicago: The University of Chicago Press, str. 393-398.

Lakatos, I. (1999). "Lectures on Scientific Method". V *For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos- Feyerabend correspondence,* Chicago: The University of Chicago Press.

Mill, J. S. (1994). *O svobodi.* Knjižna zbirka Krt, 88, Ljubljana: Študentska

organizacija Univerze.

Popper, K. (1998). *Logika znanstvenega odkritja.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

Recenzija

Georges Rey

recenziral Vojko Strahovnik

CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1997

Georges Rey je kot filozof dejaven in znan predvsem v filozofiji duha in kognitivni znanosti, kjer raziskuje tradicionalne probleme duha, kot so racionalnost, intencionalnost in kvalitativna doživetja. Hkrati se ukvarja tudi s filozofijo jezika, metafiziko in moralno filozofijo. Kot Fodorjev učenec zastopa in brani sodobni funkcionalizem in teorijo jezika misli. Temu vsekakor ostaja kar najbolj zvest tudi v knjigi *Contemporary Philosophy of Mind*, ki je sicer del širše zastavljenega projekta uvodnih del k sodobni filozofiji in k njenim področjem pod okriljem založniške hiše Blackwell Publishers. Čas tega projekta za Reya kot avtorja knjige o sodobni filozofiji duha je verjetno ugoden. Zadnji čas se je namreč pojavilo mnogo novih ali na novo branjenih starih stališč glede duha, tako da so se razprave hkrati razširile in zaostrile. Vsako delo, ki navedeno povzema, pa je tako v bistvu mogoče le kot opis.

Rey se odloči za problemski pristop in hkrati za predstavitev in preizkus svoje lastne teorije ali slike duha. Tako knjiga nikakor ne more biti neopredeljena, a dve vodili, ki si jih Rey postavi na začetku obravnave problemov in teorij o duhu, bistveno pripomoreta k nepristranskosti. Ti dve zelo umestni vodili, ki jih žal pri drugih razpravah pogrešamo, sta:

- Težnja po nepristranskih dokazih, kjer se poskušamo izogniti postavljanju vprašanj in dekonstruktivnih argumentov določenemu stališču glede duha, slonečih na predpostavkah, ki jih to stališče sicer ne vsebuje.
- Zahteva po ustreznosti in čistosti: Rey se zaveda širine področja filozofije duha, hkrati pa pravi, da ga ne smemo obremenjevati s problemi, ki se jih da razrešiti ali reševati na drugih področjih, ki so morda manj problematična, potem pa rezultate vključiti v filozofijo duha. (Rey,1997: 26-27)

Eden izmed možnih seznamov stališč v filozofiji duha, ki se v bistvu nanaša na vprašanje razmerja med fizičnim in psihičnim, je lahko takšenle:

- eliminativni materializem
- monistični reduktivni materializem
- dualistični reduktivni materializem
- nereduktivni materializem
- epifenomenalizem

- tradicionalni emergentizem (Horgan, 1996)

Rey govori sicer le o treh glavnih pristopih, in sicer o dualizmu, o eliminativizmu in o redukcionizmu. Začenja s predstavitvijo argumentov v prid dualizmu, kar stori dokaj togo in poljudno. Marsikateri moderni dualist, na primer dualist lastnosti, na podlagi povedanega verjetno ne bi bil prepričan v napačnost dualizma. Rey se spusti v dolg in podroben boj z eliminativizmom ter ga zavrne. Potem preide na predstavitev temeljev in skupnih lastnosti funkcionalizma in nato svoje računalniško-predstavitvene teorije duha ali CRTT [*computational/representational theory of thought*] ter jo utemelji. Na koncu poskuša CRTT razširiti in nakazati poti, kako vanjo zajeti nekatere še nerešene probleme, na primer kvalitativne doživljaje, skupno teorijo pa potem poimenuje računalniško-predstavitvena teorija duha in kvalitativnih stanj ali CRTQ [*computational/representational theory of thought and qualitative states*], ki bi jo lahko glede na zgornjo sliko uvrstili v nereduktivni materializem.

CRTT

CRTT je teorija, ki trdi, da propozicionalne lastnosti preko računalniških relacij ustrezajo stavkom, ki so vkodirani v možgane. Pri tem izpostavlja pomembnost funkcije, ki določeni bitnosti v sistemu pripada, slednjo pa uporabi kot bistveno za definicijsko opredelitev te bitnosti. Rey za izhodišče obravnave funkcije vzame ramsifikacijo in implicitno definicijo. Tako bitnost ali lastnost opredeli s pomočjo vseh funkcij in relacij v zadevnem . sistemu, v katerega je bitnost vključena. To so hkrati temelji vsake funkcionalistične teorije (Miščevič, Markič, 1998: 65-67). Rey na tem mestu nadalje razlikuje različne meta pristope in različne vrste funkcionalizma. Pri prvih ločuje:

- poljudni funkcionalizem
- *a priorni* funkcionalizem
- psihofunkcionalizem

ter vrste funkcionalizma:

- vhod/izhod [*input/output*] vs. zasidrani funkcionalizem
- holistični vs. molekularni funkcionalizem
- smotrnostni funkcionalizem
- površinski funkcionalizem

Rey se odloči za nepovršinski psihofunkcionalizem, ki stavi na teoretsko psihologijo kot na sebi primeren meta pristop. Tukaj preide h graditvi CRTT. Za izhodišče si izbere minimalni program umirjenega oziroma nevsiljivega mentalizma [*modest mentalism],* ki vsebuje naslednje postavke:

(1) dražljaji povzroče informacijska stanja, zaznava;

(2) nekatera od teh informacijskih stanj se ohranijo, spomin;

(3) informacijska stanja se včasih združijo na racionalen način, tako da pride do novih informacijskih stanj, MIŠLJENJE, RAZUM;

(4) informacijska stanja se včasih združijo na racionalen način z (mogoče že prej obstoječimi) usmerjevalnimi stanji, da se tako ustvarijo nova in nadaljnja usmerjevalna stanja, odločitev, dejanja, PRISTOP, IZOGNITEV;

(5) dražljaji so povzročeni s takšnimi pojavi, ki potem oskrbijo informacijska stanja z njihovo vsebino;

(6) sistem, ki je podvržen tem postavkam, je bil izbran bodisi naravno ali namerno, da je tako organiziran. (Rey, 1997: 203)

Rey bi moral zdaj razmejiti svojo teorijo tudi od redukcionizma in ga napasti, prav tako kot je napadel dualizem in eliminativizem. Kljub pričakovanju pa v knjigi najdemo le skromno omembo te problematike. Rey pravi, da je redukcionizem – zavoljo možnosti večkratne, mnogovrstne udejanjenosti *[multiple realizability]* in torej zaradi nemožnosti redukcije – nekoherentno stališče. Kim, čigar stališče bi lahko opredelili kot dualistični reduktivni materializem, je poskušal pokazati naslednje. Če trdimo, da obstaja zakon na višji, funkcionalni ravni opisa, potem lahko upravičeno sklepamo, da temu zakonu soustreza tudi zakon na nižji, fizikalni ravni.

Rey ga zavrne z naslednjim argumentom:

(1) Nekatere funkcionalne vrste lahko definiramo zgolj s pomočjo izčrpnih vzročnih relacij med stanji, s samo skromnimi sklicevanji na druge lastnosti, ki jih ta stanja lahko imajo.

(2) Pojav zakonov na višji ravni je lahko popolnoma naključen glede na stališče katerih koli drugih zakonov na nižji ravni.

(3) Na funkcionalni ravni obstaja niz razlagalnih zakonov, ki so razlagalno neodvisni in so tako nezvedljivi na zakone na enotni fizikalni ravni. (Rey, 1997: 179)

Rey v knjigi ne obdela temeljev teorije ravni opisa in razlage, ki jih srečujemo pri ukvarjanju z duhom, zato tudi nima aparata za boljšo oziroma trdnejšo zavrnitev redukcionizma. Ostane mu torej zgolj protiargument mnogovrstne udejanjenosti. Kim pa bi se tega lahko ubranil na dva načina. Prvi izmed teh načinov je, da bi za osnovo redukcije vzel neskončno disjunkcijo vseh fizikalnih osnov. Drugi način pa se od splošne obrne k lokalni redukciji, ki vključuje vrstno specifične ali strukturno specifične bikondicionalne premostitvene zakone. (Horgan, 1996 & Horgan, 1998)

Sintaksa in semantika

Rey se pri obravnavi sintaktičnih in semantičnih vprašanj in problemov pri CRTT odloči za ločeno obravnavo. To pojasnjuje z dejstvom, da sintakso in semantiko zadevajo med seboj zelo različni problemi. Dodaja pa tudi, kako to še ne pomeni, da sta področji med seboj neodvisni. Sintaktično gradi CRTT v njenem temelju na jeziku misli ter na pravilih in operacijah, kot so, na primer, dedukcija,

abdukcija, indukcija. Nato avtor poveže vse to še s teorijo odločanja, ki temelji na verjetnostnih vrednostih in na njihovi primerjavi.

Pri obravnavi semantičnih vprašanj Rey najprej pokaže na probleme vsake izključno internalistične teorije (teorija podob in stereotipov, teorija konceptualnih vlog) in tudi vsake izključno eksternalistične teorije: zgodovinsko-vzročna, idealna kovariacija, asimetrična odvisnost, smotrnostno-semantična (Rey, 1997: 238-251). Kot možnost mu ostajajo le še teorije, ki upoštevajo tako internalistični kot tudi eksternalistični faktor, in sicer teorije o široki in ozki vsebini. Za ozko vsebino pravi, da jo lahko povežemo z naslednjim:

(i) konceptualno vlogo

(ii) pravilom

(iii) funkcijo (Rey, 1997: 253)

Na tem temelju naj bi CRTT lahko zajela tudi subjektivnost in kvalitativna stanja. Toda tudi tukaj Rey ne pride dlje od navajanja problemov teh teorij. Na koncu glede semantike pravi, da so v vseh ponujenih možnostih tudi nekatere dobre rešitve za posamezne probleme glede vsebine. Toda tukaj mu ne uspe povezati sintakse s semantiko. Pri obravnavi sintakse je predpostavil, da je semantika že vgrajena v njegov predlog. V drugem koraku pa trdi, da je zdaj, ko imamo zelo dobro teorijo o sintaksi, glede semantike dovolj, če vzamemo kar disjunkcijo vseh zgoraj naštetih pristopov k vsebini. Tako mu ne uspe zadovoljivo prikazati odvisnosti sintakse in semantike oziroma ostaja njegov predlog umirjenega oziroma nevsiljivega mentalizma in kognitivnega programa, ki zna deducirati, inducirati, abducirati in se odločevati, vsebinsko popoln zombi. Če informacijsko stanje v njegovi zastavitvi umirjenega mentalizma že pomeni reprezentacijo, potem je vez z okoljem vzročna, teorija pa postane predmet kritike, da reprezentacija potemtakem sploh ne more biti napačna. V nasprotnem primeru, ko informacijsko stanje še ni reprezentacija, pa nam operacije na ravni sintakse v teorijo duha ne prinesejo vsebine.

CRTT vs. konekcionizem

Rey loči:

- LCON [*liberal connectionism*] – liberalni konekcionizem, ki raziskuje procese, da bi s tem dopolnil CRTT;
- RCON [*radical connectionism*] – radikalni konekcionizem, ki se postavlja kot tekmujoče stališče nasproti CRTT. (Rey, 1997: 224)

Bistveno razliko med CRTT in RCON Rey vidi predvsem v tem, da je konekcionizem zavezan trditvi, kako ni nobenih vzročno učinkovitih konstituentnih struktur pri mentalnih reprezentacijah, ki bi jim pripadla vloga procesiranja. CRTT nasprotno postavlja procesiranje preko podatkovnih struktur, ki so same vzročno učinkovite bitnosti. RCON naj bi reprezentacije obravnaval atomistično – kot posamezne vozle, ki reprezentirajo predmete ali lastnosti. Takšna zastavitev naj bi CRTT omogočala, da kot svoje dopolnilo sprejme

RCON, kot vrsto opisa na drugi ravni, medtem ko mora RCON pokazati, da ni nobenega zornega kota duševnih stanj, ki bi potreboval CRTT stanja.

CRTT naj bi bil zmožen pojasniti serijo pojavov, kjer konekcionizmu spodleti. S tem naj bi CRTT tudi zgradil razlagalne mostove med dejstvi o svetu in med CRTT opisi. Ti pojavi so:

(1) Propozicionalna struktura naravnanosti: različne komputacijske vloge za različne vrste simbolov omogočajo CRTT zajeti razlike med, na primer, stavki s pomenom in samo seznamom besed.

(2) Ustvarjalnost naravnanosti: na isti način, kot je produktiven jezik, CRTT omogoča tvorbo potencialno neskončne množice misli.

(3) Smotrna urejenost naravnanosti: misli so pogosto urejene in sistematično povezane preko, na primer, logičnih permutacij. CRTT lahko to pojasni, medtem ko konekcionizem tega ni zmožen brez razlage, ki je mogoča zgolj na ravni organiziranosti možganov.

(4) Racionalne relacije med naravnanostmi: CRTT postavlja logično konstruktivne zmožnosti duha in to predstavlja temelje pojasnjevanju racionalne povezanosti misli, medtem ko ima RCON tu težave, ker ne postavlja klasičnih sestavljivih struktur stavkov.

(5) Iracionalne relacije in napake med naravnanostmi: CRTT jih pojasnjuje s komputacijskimi napakami, RCON pa s prototipskimi oblikami mišljenja.

(6) Mnogovrstne vloge naravnanosti: Rey trdi, da RCON ni sposoben zajeti tako pojmov kot, na primer, želja, strah, upanje ... kot tudi vezave le-teh na vsebino. CRTT pojasnjuje te stvari kot različne komputacijske *relacije*, medtem ko se zdi, da mora RCON za vsako misel postavljati drugačno vzdraženje.

(7) Vzročna moč naravnanosti. (Rey, 1997: 224-233)

Kot izrazita semantična problema konekcionizma pa navede:

(A) stabilnost pojmov,

(B) hiperintenzionalnost pojmov. (Rey, 1997: 253-255)

Iz vsega tega Rey sklepa, da je RCON zavezan izključno eksternalistični semantiki in da ga torej bremenijo vsi problemi takšne enofaktorske semantike. Vseeno pa to verjetno ni zadostni razlog za prikaz nekoherentnosti stališča radikalnega konenkcionizma in izključitev le-tega iz filozofije duha.

CRTQ

Rey se v zadnjem delu svoje knjige posveti problemom subjektivnosti, občutja in kvalitativnih doživljajev. Jedro njegove teorije CRTQ je teza, da so racionalna računalniška stanja in racionalni računalniški procesi, ki so sestavni del določenega izkustva, dovolj za vsa duševna stanja. Nobene potrebe ni, da bi v razlago oziroma teorijo vključevali fenomenalne lastnosti, fenomenalne predmete ali kvalitativne doživljaje. Občutja so v CRTQ tako vrsta propozicionalnih

naravnanosti in/ali procesiranja le-teh. V jeziku seveda obstajajo izjavljanja oziroma opisi, ki naj bi opisovala ta občutja kot vrsto kvalitativnih doživljajev, vendar mnogo izjavljan lahko deluje brez soustrezajoče lastnosti v svetu. Tako so ti opisi v jeziku vključno z njihovo široko in ozko vsebino zadosti za pojave, za katere se zdi, da vsebujejo fenomenalne lastnosti, fenomenalne predmete ali kvalitativne doživljaje. Namesto teh zavzemajo mesto v CRTQ še vedno stanja, ki pa so intencionalno opredeljena, in so lahko z vrsto zakonitosti povezana z zunanjimi dražljaji. Avtor se tako zavzema za eliminacijo kvalitativnih doživljajev, ker le-ti niso dejanski.

Za zanikanje dejanskosti *qualia* in torej za CRTQ, Rey nadalje navaja naslednje razloge:

(1) CRTQ sprva ne more natančno pojasniti zakaj ima določen doživljaj nekatere kvalitete, zato zanika, da bi le-te sploh obstajale. Zaradi tega pa CRTQ stori korak v smeri pojasnjevanja, zakaj se ljudem zdi, da imajo njihovi doživljaji določene kvalitete;

(2) postuliranje kvalitativnih lastnosti doživljajev lahko vodi do prvo-osebnega skepticizma;

(3) računalniško/predstavitvena stanja sama lahko opravijo vso razlagalno delo, in tako je vnašanje fenomenalnih lastnosti in fenomenalnih predmetov v teorijo pristransko;

(4) jezik misli kot pristop k obravnavi doživljajev pomaga ohranjati določeno enotnost duha. (Rey, 1997: 307-308)

Vseeno pa ostajata dva večja problema. Prvi je problem zaobrnjenih kvalitet in zombijev, kjer pride do različnih ali odsotnih ozkih vsebin. Rey pravi, da so to le epistemološko-logične možnosti, ne pa metafizična nujnost, in zato to torej ne bremeni njegove teorije. Druga težava se pojavi pri arbitrarni udejanjenosti funkcionalnih lastnosti. Rey težave pripiše posledici teženj našega zdravorazumskega moralnega presojanja in pripisovanja, ki povezuje podobne izglede in vedenja.

Reyeva knjiga je tako dobro uvodno delo k filozofiji duha ter hkrati podrobnejši prikaz določenega stališča, poskus njegove utemeljitve in zavrnitve tekmujočih stališč. Sodobni funkcionalizem kljub težavam ostaja privlačna in obetavna izbira.

Literatura

Horgan, Terence. (1996). “Kim on the Mind-Body Problem”. *British Journal for the Philosophy of Science*, 47, str. 579-607.

Horgan, Terence. (1998). “Kim on Mental Causation and Causual Exclusion”. *Philosophical Perspectives*, 11, str. 165-184.

Miščevič, Nenad, Markič, Olga. (1998). *Fizično in psihično.* Aristej: Maribor.

Rey, George. (1997). *Contemporary Philosophy of Mind.* Blackwell Publishers: Cambridge, Massachusetts.

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 narekovaje. 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.

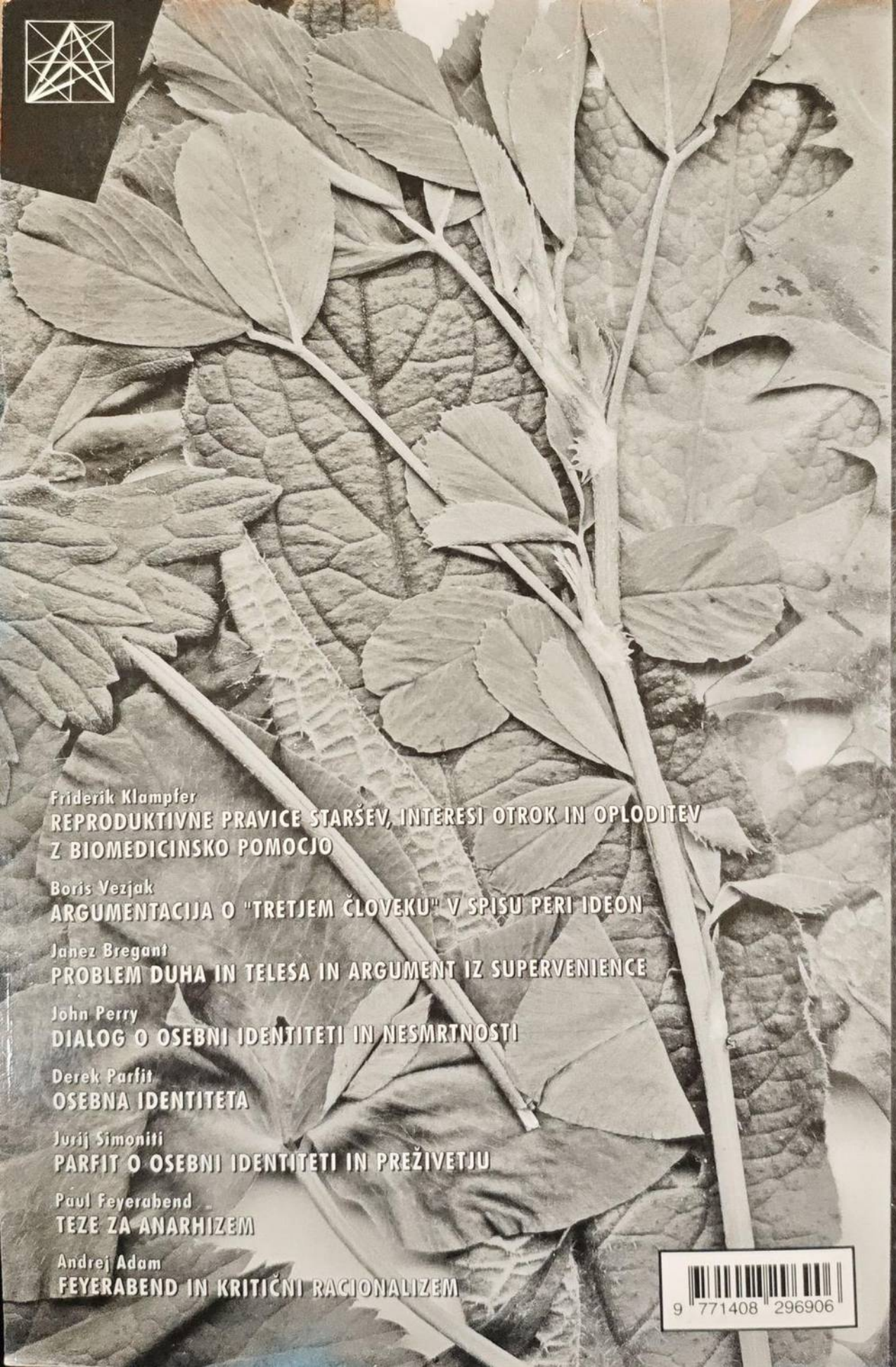
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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, 98 ali 2000. 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.



Friderik Klampfer
REPRODUKTIVNE PRAVICE STARŠEV, INTERESI OTROK IN OPLODITEV Z BIOMEDICINSKO POMOCJO

Boris Vezjak
ARGUMENTACIJA O "TRETJEM ČLOVEKU" V SPISU PERI IDEON

Janez Bregant
PROBLEM DUHA IN TELESA IN ARGUMENT IZ SUPERVENIENCE

John Perry
DIALOG O OSEBNI IDENTITETI IN NESMRTNOSTI

Derek Parfit
OSEBNA IDENTITETA

Jurij Simoniti
PARFIT O OSEBNI IDENTITETI IN PREŽIVETJU

Paul Feyerabend
TEZE ZA ANARHIZEM

Andrej Adam
FEYERABEND IN KRITIČNI RACIONALIZEM

9 771408 296906