ANαliZA

časopis za kritično misel

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

1-2
2010 letnik 14.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1–2, leto XIV., junij 2010
Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.daf-drustvo.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

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

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

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

Naklada: 400 izvodov

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

Kazalo

IZ ANTIČNE FILOZOFIJE

Boris Vezjak
Vprašanje sebstva in vednosti pri Platonu 5

JEZIK IN INTUICIJE

Nenad Miščević
Kompetentni glasovi: teorija intuicij 25

Ivana Kisegi
Kaj imata skupnega jezik in elektron? 51

NEVROTEOLOGIJA IN NEVROZNANOST

Sebastjan Vörös
Bližč in beda nevroteologije 71

Toma Strle
Mentalni trening, meditacija in povečanje svobode 93

POJEM ŽIVLJENJA, INTRINZIČNA VREDNOST IN TEMELJNA DOBRA

Pia Valenzuela
O »novi teoriji naravnega zakona« 113

Jerrold Levinson
Intrinzična vrednost in pojem življenja 143

Iz antične filozofije

Boris Vezjak
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Vprašanje sebstva in vednosti pri Platonu

V Platonovem dialogu »Alkibiadu Prvem« eksplicitno beremo, kako pomembna je vednost za konstitucijo spretnosti vladanja. Zasnutek je enostaven: Alkibiad bo moral dospeti do ideje sebstva, še preden bo lahko spoznal samega sebe in dosegel samovédenje. Enako pa bo moral najprej spoznati samega sebe, še preden bo vladal drugim (Alc. 127d isl.) V članku je orisana zahteva po konstituciji sebstva kot odločilnem elementu dospevanja do takšne vednosti, ki potemtakem predhodi našemu spoznanju, hkrati pa je analiziran mehanizem, ki se skriva v zahtevi po iskanju oblike zanjo – določitev se znova razpira v nauku o idejah, tako da je tudi sebstvo postavljeno kot predmet naše vednosti, ki ga moramo odkriti.

Ključne besede: vednost, sebstvo, ideje, znanje, antična filozofija, Platon, Alkibiad Prvi

> »In vendar, se ti ne zdi sramotno, da celo žene naših sovražnikov razmišljajo o nas bolje od nas samih (...)? Ne, srečnež moj, kar zaupaj meni in delfskemu napisu 'Spoznaj samega sebe', da so to naši tekmeci, ne pa tisti, na katere misliš in njih ne moremo premagati prav v ničemer, razen s skrbjo zase.« (Alc. 124b)

Razprave, ki se vrtijo okoli dialoga »Alkibiad Prvi«, so nehvaležne iz enostavnega in današnje perspektive nekonvencionalnega razloga: nikoli ne vemo, če z njimi debatiramo o Platonu ali ne. Še vedno ostaja in je sporen sam dialog, njegova avtentičnost in avtorstvo. Naša zadrega postane še toliko večja, ko ugotovimo, da nam besedilo dialoga ponuja karseda zanimive in privlačne teme: nenazadnje o tem priča Trasilova označitev, po katerem je v njem govor o ničemer drugem kot sami človekovi naravi (*perì phúseos anthrópou*). To pa je že nekaj, kar bi utegnilo močno osebno intonirano sprožiti zanimanje slehernika, četudi ne bi čutil kaj prida zanimanja za klasične filozofske dileme.

Že kratek in hiter pregled dela »psiholoških« tematskih sklopov »Alkibiada Prvega« utegne pritegniti našo (človeško) pozornost in radovednost: razprava, ki je na začetku motivirana s političnim izhodiščem, se razvije v vprašanje o tem, kako spoznavamo samega sebe, našega samovédenja (Alc. 124b).[1] Prvi približek takšnega samospraševanja, kdo da sem (ali, kot bomo videli, kaj sem), je podan v definiciji, da sem kot človek duša (Alc. 130c); toliko glede predmeta spoznavanja in tega, kam se naj usmerimo. Da bi jo spoznali, svojo dušo namreč, se moramo usmeriti v tisto njeno (Bogu podobno) območje, v katerem nastaja modrost kot vrlina duše (Alc. 133b-c). Kajti, kot pravi Sokrat, drugim ni mogoče vladati, če ne vladaš sebi (Alc. 134b-c). Zato nas šele modrost in pravičnost

[1] Kolikor ne postavljamo razločka med *gnôsis* (spoznanje) in *episteme* (znanje), se mi zdita sprejemljivi obe prevajalski rešitvi.

naredita za srečne (Alc. 134c-d) in iz istega razloga ju je bolje kot vladar posedovati kot ne (Alc. 135b), saj šele z njima postanemo zares svobodni ljudje (Alc. 135c-d).[2]

Zakaj potem Sokratov kontekst o samovédenju (samospoznanju) iz »Alkibiada Prvega« ostaja v platonskih študijah nekoliko manj navzoč, če imamo v mislih sodobna dela o Platonu in Sokratu, posvečena problematiki sebstva? Razlog temu ni le v kontekstu manj filozofsko relevantnega žgečkljivega odnosa med Alkibiadom in Sokratom, temveč pretežno ravno v ugibanju glede avtorja teh razmišljanj.[3] Tako se, presenetljivo, interpreti pretežno bolj ukvarjajo s tem problemom in njegovo pristnostjo kot pa z danimi temami v njem: vprašanje osebne identitete v dialogu je tako rekoč nadomestilo tisto o vprašanju identitete avtorja. Vendar so nastavki za razpravo o sebstvu, kot želimo pokazati, v njem vendarle tako zelo obširni in izstopajoči glede na Platonov siceršnji opus, in, kar je še pomembneje, nam znane kontekste problematizacije v antični filozofiji, da si zaslužijo nekaj podrobnejše analize ne glede na avtentičnost njihovega nastanka in identiteto pisca, s čimer seveda terjamo previdnost glede tega, komu bomo taka stališča pripisali.[4]

Eden od navajanih razlogov, zakaj »Alkibiad Prvi« ne spada na seznam pravi platonskih dialogov, je odsotnost karakterizacije in dramskega okvirja, tako značilnih za Platonove dialoge iz zgodnjega in srednjega obdobja. To velja še zlasti za glavno figuro v njem: opisi Alkibiada so skopi in v primerjavi s »Simpozijem« prav eklatantno siromašni. Njegova vloga v delu nekako niha od prijaznega sogovorca do tistega sovražno naperjenega: takšne nedoslednosti si Platon mogoče ne bi privoščil. Dramska predstavitev glavne osebe je torej nepričakovano minorizirana, še posebej bije v oči odsotnost erotičnih konotacij, na katere nas je navadil »Simpozij«.[5] To bi smeli pričakovati tem intenzivneje ob navedeni primerjavi iz dialoga – tisti s pogledom nekoga v oči drugega – ki že po svoji naravi apelira k vzbujanju ljubezenskih čustev. Takšne za Platona torej nič nenavadne kontekste lahko najdemo v »Kratilu« (420a) in »Fajdrosu« (251b, 253e-254b). Ob pomanjkanju dramskega realizma »Alkibiad Prvi« skorajda molči o tem, kje se dogaja pogovor in o situaciji značajev med njim. Verjetno Platon s takimi opisi ne bi bil tako ekonomičen. Zanimivo je tudi, da med vsemi Platonovimi značaji prav Alkibiad izstopa po svoji dvojnosti, saj se v dialogu

[2] Dialoga se drži jasen, skorajda propedevtičen etično-politični lok razprave: na začetku je Alkibiad, ki stopa v politično areno (kot svetovalec v skupščini), izzvan, da pove, kako prispevati k temu, da bi polis bil boljši (106c-109d), od določitve tega »boljšega« se razprava tako premakne na etično raven in sledi vprašanju tega, kaj je pravično in kaj koristno (109d-118b) in tega, kako mora politik sam pravilno skrbeti zase ter kakšne naloge mora opravljati, da bo polis naredil boljši (118b-127d). Končni »psihološki« del dialoga, ki bo predmet našega zanimanja, postreže z zahtevo, da bo politik lahko vladal drugim le, če bo vladal sebi in se poznal (127d-135b).

[3] »Alkibiada Prvega« bomo težko zasledili med pregledi del Sokrata in Platona; Guthrie denimo priznava svojo premajhno osredotočenost nanj (1979: 387).

[4] Med številnimi avtorji, ki dvomijo v avtentičnost, seveda velja navesti Schleiermacherja (1973: 328- 336), pa de Stryckerja (1942). Večino teh argumentov bomo srečali pri Friedländerju (1964) in Annasovi (1985), toda na tem mestu puščam to obširno razpravo ob strani.

[5] »Dramski« argument je še zlasti blizu Stryckerju (1942, 137-8). V splošnem takšno stališče zavzame tudi Denyer (2001).

spreminja in je na trenutke razpoložen sovražno, na trenutke prijateljsko.[^6] Vendar je tu še en razlog, ki ga ne gre zanemariti. Alkibiad je v obeh dialogih postavljen v dve diametralno nasprotni vlogi. V »Simpoziju« nastopa kot opita figura, ki barvito ilustrira Sokratovo pripoved o najvišji obliki ljubezni, namreč o ljubezni kot takšni, ljubezni sami. Alkibiad opisuje svojo, to je posamezno in posameznikovo ljubezen, posvečeno eni osebi, kakopak Sokratu, s tem pa posredno značajsko opiše oba. Po drugi plati v »Alkibiadu Prvem« ista oseba nastopa v vlogi, ki želi zanikati kakšno pomembnost posameznika, kot običajen sogovorec ne prestopi bregov splošnega in v njem ni nobenega opisa, ki bi se zatekel v partikularnost neke osebe. Pa bi se lahko, saj se pogovor suče prav okoli vprašanja identitete in tega, kdo smo: prvi poskus odgovora nas opiše kot duše, potem se ta zoži na razumni ali umski del duše, nato se dotakne celo identitete tega dela duše (ali njene podobnosti) z Bogom. Prepričljivo žive slike takšnih dramskih zunanjosti se v toku dialoga ne razvijejo nikamor in nobena nastopajoča figura zanjo ni izrabljena kot dobra ilustracija. Sebstvo, s katerim se bo končno ukvarjal, bo tako prepričljivo opisano kot neosebno, ne tega ali onega posameznika, razumno in splošno, noben posameznik ne bo izpostavljen kot enkraten ali celo izstopajoč lik, nobeno sebstvo ne bo nad drugim.[6] Kar bi znova smelo biti razumljivo in namerno, saj je mogoče Platon na ta način želel tudi s karakterizacijo in dramsko sceno bralca odvrniti od vsakršnega poskusa, da bi si ta pod njim, sebstvom namreč, lahko predstavljal kaj drugega kot le univerzalno in božansko obliko.[7]

Da bi prišli do takšnega splošnega sebstva, nadalje Platon tudi ne zahteva, da bi se do njega prikopali s pomočjo misli, zaznave, mogoče zavedanja. Prvi Sokratov namig, ki prepriča Alkibiada, je namreč ta, da je sebstvo nekaj, s pomočjo česar bo vsakdo boljši. Da bi ugotovili, kako se lahko izboljšamo, do tega pač ne pridemo s pomočjo skrbi zase (*epiméleia*), temveč prej s pomočjo skrbi za nekaj drugega, za svoje stvari (127e8-128a2). Sokrat in Alkibiad torej najprej na sebstvo zreta kot na predmet, tako rekoč ga reificirata. V treh ločenih argumentacijah je najprej izločena možnost, da bi sebstvo bile stvari, ki so naše, ki so nam lastne, ki se posedujejo (127e-128e). Nato bodo v približku naša sebstva zožena na naše duše, ki uporabljajo naša telesa (129b-130d). V zadnji etapi bo s pomočjo analogije z gledanjem naše resnično sebstvo izenačeno z razumnim delom duše, ta razumni del duše pa opisan kot podoben (ali identičen) Bogu (132c-133c). Poglejmo si po vrsti celotno pot izpeljave.

1. Kaj smo? Duša, telo in stvari, ki nam pripadajo

Začetni del razprave o sebstvu, ki bo pripeljal do njegove izenačitve z Bogom, je utemeljen na predpostavki o tem, da je sebstvo nekaj, v kar je usmerjena naša skrb. Toda kaj zares pomeni skrbeti zase, *tò heautoû epimeleisthai (127e9)?* Je skrbeti zase enako temu, da skrbimo za svoje stvari? Najprej Alkibiad svoje

[6] Takšno dvojnost opazi Friedländer (1964: 233).

[7] Z izrazom sebstvo ves čas prevajam in pri tem anticipiram svojo interpretacijo *autò tò autó* (Alc. 130d): točko v nas, ki nas dela za nas. Več o tem v nadaljevanju.

lastne stvari res razume kot predmet takšne skrbi (glej Tukidid 6.16). Sokrat ga spodbija, češ da to ne bo veljalo niti za njegovo nogo: za kaj se namreč skrbi, če kdo skrbi za svojo nogo? Za noge skrbimo po definiciji tedaj, ko jih naredimo boljše (128b10): tako kot obstaja posebna veščina, ki naredi čevlje boljše, bo tudi gimnastika ali telovadba *(gumnastike)*, ki bo naredila boljše naše noge. Enako bo veljalo tudi za preostale dele telesa, denimo roke, na koncu pa tudi za celo telo: stvari, ki pripadajo telesu, bodo stvar rokodelcev, recimo tkalca, medtem ko za nas, naše telo torej, pač ne bomo skrbeli s pomočjo čevljarjev.

Implikacija povedanega je tukaj očitna: naša telesa so bližje temu, kar smo, kot so to stvari, ki nam pripadajo. Čevelj je kot stvar, ki mi pripada, oddaljenejši od sebstva kot noga, ki mi pripada.[8] Druga ugotovitev je prav tako jasna: za telo ne skrbimo na enak način kot za stvari, ki nam pripadajo. Vprašanje za nadaljevanje debate je potemtakem, če s tem, ko skrbimo za telo, že skrbimo tudi za nas same? Odgovor na to, kdaj skrbimo za nas same, nas bo tako pripeljal do definicije sebstva in tega, kaj smo mi sami, *tí esmèn autoí* (128e); nenazadnje je to tudi vprašanje, ki ga je nekdo zapisal na tempelj Pitije. Platonova pozornost, če ga privzamemo kot avtorja, je posvečena natanko isti tematiki že v »Harmidu«, le da v njem izpeljava nekoliko izstopa od te v »Alkibiadu Prvem«: v tem zgodnjem Platonovem dialogu sebstvo nikakor ne bo določeno kot bodisi telo ali duša, temveč kot celota (*tò hólon*) obojega (156e7-8). Sebstvo kot odgovor na vprašanje, kaj smo, bo torej vsebovalo telo kot svoj sestavni del, opis nekoga bosta sestavljala tako telo kot njegova duša. Čeprav je v »Harmidu« takšno stališče razvito za potrebe vztrajanja pri primernem načinu zdravniške oskrbe nekoga (v našem primeru se Sokrat pretvarja, da bo ozdravil Harmida njegove astenije), saj se nekoga ne bo zdravilo na podlagi zdravljenja dela, temveč celote, in čeprav je pomembnost takšnega vztrajanja ravno v tem, da tedaj, ko zdravimo telesne bolezni, teh ne bomo mogli ozdraviti, če ne bomo enakopravno pri zdravljenju zdravili tudi dušo, sorodnosti obeh problematizacij ni mogoče prezreti.[9]

V »Alkibiadu Prvem« je sebstvo človeka zoženo na dušo (130c5), duša uporablja telo (13021) in mu vlada (13022). V »Harmidu«, kot rečeno, ne pride do te cepitve, ker je človek bolj ali manj obravnavan kot nediferencirana celota (obeh) delov. To spoznanje bo nakazovalo pomembno razliko v tematizaciji spoznavanja samega sebe, zastavka obeh dialogov, kajti tisti, ki veleva, da »moramo spoznati sebe, veleva, da moramo spoznati dušo« (Alc. 130e8).[10] Na

[8] Posebno previdnost glede določitve tega, kaj naj bi identiteta oziroma sebstvo bilo, na slikovit način opiše Anthony Kenny, ko v svoji knjigi »Self« (Marquette University Press 1988) pravi takole: »The self... is a mythical entity. ... It is a philosophical muddle to allow the space which differentiates 'my self' from 'myself' to generale the illusion of a mysterious entity distinct from ... the human being.«

[9] Glede izpeljave, da vsaka spretnost zahteva svoj ločeni predmet, glej Ion, 537c-538b.

[10] Nadaljnja implikacija tega stališča je zanimiva: kako sploh zdravimo dušo? V »Harmidu« Sokrat po traški metodi priporoča magično molitev (*epodê*), toda v nekem smislu so takšna molitev in terapija že pogovori z njim: teza o zdravljenju duše je v nekem smislu izgovor za Sokratovo možnost razgovora o razumnosti (*sophrosúne*), ker ta kot zmernostni in kontrolni vidik v človekovi duši poskrbi za to, da se v njem ne poruši telesna *isonomía*; način, na katerega razložimo nastop bolezni, je ravno to porušeno ravnovesje.

podoben način kot lahko najdevamo sorodnosti med obema dialogoma na ravni določitve odnosa med telesom *(*sôma*)* in dušo *(psuché),* bo v »Harmidu« tudi že nakazana nadaljnja problematizacija tipologije stvari, ki so nam lastne in manj lastne. Na vprašanju, kaj naj bi bilo »početje lastnih stvari« (*tà heautoû práttein*), ki da opisuje *sophrosúne*, se odpre debata o tem, kaj je človeku svojsko in kaj ne (Chrm. 161b-162b).[11] »Alkibiad Prvi« nam na ravni orisa stvari, ki so nam bližje in tistih, ki so oddaljenejše, pomaga pri določitvi te središčne točke, ki nas dela za nas ter omogoča, da govorimo »o« nas, in seveda stvari, ki so glede na svojo distanco manj »mi« in so nam manj lastne. Potovanje do nas se torej odvija na podlagi določanja tega, kaj nam je bližje, bolj lastno, bolj svojsko: razprava okoli definicije *sophrosúne* zato tu ni tako naključna, saj bo prav ta vrlina omogočala samokontrolo nas samih, ta pa predpostavlja, da vemo, kdo ali kaj smo, kaj je tisto, kar obvladujemo. Tako bo recimo tisti, ki pozna nek del svojega telesa, poznal le lastne stvari (*tà heautoû*), ne pa tudi samega sebe (13 la), pa tudi tisti, ki neguje lastno telo, bo negoval lastne stvari in ne samega sebe (131b). Človeku najbolj lastna (svojska) je duša, zunaj nje je telo, nato pa predmeti zunaj telesa.[12] Na ta način dobimo »topologijo« vseh treh tipov stvari glede na njihovo lastnost: duša *(psuché)* nas opiše najbolje in nam je najbolj lastna (*hautón*), telo *(*sôma*)* spada med stvari, ki nam pripadajo oziroma so nam lastne (*tà heautoû*), predmeti zunaj telesa (denimo *chrémata)* spadajo med stvari, »ki so oddaljene od lastnih stvari« (*tà porrotéro tôn heautôn*).[13] }Dokaz, ki bo uvedel razlikovanje med stvari, ki nam pripadajo (ali sodijo k nam, kot prevaja Kocijančič) in telesi, pač ne bo isti, ki bo uvedel razlikovanje med telesi in nami. Telesa nam pač ne pripadajo na enak način, kot stvari pripadajo telesom. Zato pokazati na to, kako skrbimo za »nas«, za naša sebstva, ne bo moglo sovpadati s tem, kako skrbimo za naše telo. Povedano drugače: zateči se bomo morali v drugačen način izpeljave. Ko izločimo telesa kot možnega kandidata za to, kdo v resnici smo, se nova rešitev ponuja po sebi, vendar bo

Sokrat na njemu blizek način poskušal kompleksno izpeljati misel, zakaj naj bi »mi«, naše sebstvo, bilo natanko duša. Pot utemeljitve, ki jo ubere, je tale: Alkibiad in Sokrat sta različna od njunih besed in podobno se tudi čevljar razlikuje od svojega noža, igralec na kitaro od svoje kitare. Tisti, ki nekaj uporablja, in tisto, kar uporablja, sta dve različni stvari: uporabnika in predmet, ki ga uporablja, lahko samoumevno ločimo. Toda uvedemo lahko še eno

[11] V Harmidu se razprava naslanja na isto delfsko maksimo *»Gnôthi sautón«,* le da je tu poskus definicije tega, kaj naj bi bila naša *sophrosúne* (164c-154b). Ista definicija se ponovi tudi v Alkibiadu Prvem: »premišljenost pomeni spoznavati samega sebe« *(sophrosúne estì tò heautón gignóskein,* Alc. 131bl), kar seveda priča o veliki bližini obeh dialogov.

[12] *Sophrosiine* sam prevajam z »razumnost« (noben kontekst v »Harmidu« ne odpre njenega pomena v smislu zmernosti (v spolnosti ali prehranjevanju)); Kocijančičev prevod v »Alkibiadu Prvem« je »premišljenost«.

[13] Tako kot se nekdo, ki pridobiva premoženje, ne ukvarja s svojimi stvarmi, tudi nekdo, ki je zaljubljen v Alkibiadovo telo, ne bo ljubil Alkibiada, ampak nekaj, kar pripada Alkibiadu (Alc. 13 le). Ta erotična obarvanost dialoga v ilustrativno-pedagoške namene doseže svoj vrhunec v tej Sokratovi izpovedi: »Bil sem edini, ki je bil zabljubljen vate; drugi so bili zaljubljeni le v to, kar ti pripada.« (Alc. 131e) [M]

ločevanje: čevljar in igralec na kitaro uporabljata roke in oči, zato sta različna še od svojih oči in rok. Nista pa le različna od njiju: ker uporabljata celotno telo, bosta različna od svojih teles. Človek bo zato, vsaj zdi se, prav tisto, kar uporablja telo, takšna je pa duša (129b-130a).[14]

Toda če smo ta dokaz, ki ga poimenujmo za »dokaz iz rabe«, pripeljali do sem, se zdaj zdi, da se bo znova ponovil. Če duša uporablja telo, in če ga uporablja s tem, da mu vlada, bo sebstvo, v primeru da ni duša, prav tako opisano kot nekaj, kar nam vlada. Če je sebstvo lahko bodisi duša ali telo ali kombinacija obojega (standardna trojna logična dilema disjunktivnega silogizma, h kateri bi se v racionalnem premisleku zatekel starogrški filozof), telo pa ne more biti, saj mu vladamo in ga rabimo, potem pač telo samo ne vlada. Toda tudi telo in duša skupaj ne bosta vladala, iz istega razloga kot telo samo. Torej je lahko odgovor na vprašanje, kaj sem, kaj je človek, njegovo sebstvo namreč, le duša (130ac).[15] Ta izpeljava ima določene slabosti, nakazane že v dialogu:

»- Zadrži se, pri Zevsu – s kom se zdaj pogovarjaš? Ali ne z menoj? – Da. In jaz se pogovarjam s teboj? – Da. – Torej je Sokrat tisti, ki se pogovarja? – Seveda. – In Alkibiad tisti, ki posluša? – Da. – Se Sokrat ne pogovarja z govorom? – Gotovo. – In verjetno isto dejavnost imenuješ »pogovor« in »raba besed«? – Seveda. – In vendar sta nekaj drugega tisti, ki nekaj uporablja, in to, kar uporablja, mar ne?« (129b5- c3)

Kot ugotavlja že Olimpiodor, ljudje v pogovoru *(ko logos)* uporabljamo organ oziroma orodje, ki je del duše.[16] Zmožnost pogovarjanja je tako del človeka in obenem orodje, ki ga uporablja. Nekako se zdi, da za potrebe razlikovanja med uporabnikom in stvarjo, ki jo uporablja, to iz tega razloga ne bo najboljša primerjava. Podrobnejša razlaga je zato nujna: če duša uporablja telo, se v pogovoru mar ne dogaja podobno? Ko se dva pogovarjata, nekako uporabljata svojo dušo glede na sogovornikovo. (130d8-10) Četudi je pravkar bila zavržena možnost, da bi človek bil telo, ker je ta »v rabi« s strani duše, je isti razlog naveden tudi za dušo: tudi ta je »v rabi«. Kar smo mi, to ne bi smelo biti v rabi, primer govora pa nakazuje, da ta dokaz ni popoln. Govor kot prispodoba za rabo duše pa je nekako v neskladju z ostalimi primeri (čevljarstva ipd.) že v tem, ker se zdi, da orodje, ki ga nekdo uporablja, definira uporabnika. Če igralca na kitaro definira njegova kitara, čevljarja pa njegov nož za rezanje usnja, se s primerom govora sicer postavlja na raven nečesa, kar je blizu grški filozofski misli o človeku (*tò zôon lógon échon*), pa tudi sokratski misli o notranjem dialogu in

[14] V Kocijančičevem prevodu »dlje od tega, kar jim pripada« (131b). O tem glej še mojo primerjavo v Platon, Harmid (1994: 67-68). Izkaže se, da je meja lastnih stvari v resnici meja telesa, kar spominja na novoveško kartezijansko konstitucijo subjekta, ki »sebe« vzpostavi skozi razliko med mojim telesom in zunanjim svetom. Prim. še Shoemaker (1963: 22).

[15] V nadaljevanju razvita bo razlika med rabo (gl. *chráomai*) in vladanjem (gl. *árcho*); njena določitev bo bistvena za vpeljavo razlike med telesom in stvarmi zunaj njega.

[16] S to izpeljavo se ukvarja že novoplatonski predhodnik Olimpiodor in jo obravnava kot napačno. V njej namreč ni upoštevana možnost, da bi neka lastnost lahko bila resnična za dve ločeni stvari skupaj (v tem primeru telo in dušo) in ne le za vsako posebej (in Alc. 207.15 isl.). Sokrat in Alkibiad sta skupaj dva, toda noben od njiju ni to ločeno, to je ni sam dvoje (dva). Primerjaj še dialog »Teajtet« (185a isl) in razlago o tem pri Kahnu (1985:266-7).

platonski o mišljenju, ki definirata človeka.[17] Vendar smo znova pri tem, da je naš »jaz« opredeljen z nečim, kar je njegovo orodje. Potemtakem takšen dokaz ni dobro razločil med telesom in dušo, saj je za dušo navedel iste razloge kot za telo.

Primer z govorom nadalje zatrjuje, da smo nekaj več ali manj od celotne duše, torej nismo preprosto duša. Sokratove navedbe, da se uporabnik loči od stvari, ki jo uporablja, bi lahko razvili v seznam stvari, ki so v rabi: govor, noži, kitare, roke, oči, celotno telo. Dokaz iz (upo)rabe (130a-c) bil lahko zdaj aplicirali tudi na odnos med dušo in telesom. Sta ti dve entiteti prav tako v odnosu rabe (duša uporablja telo, ali obratno) ali v odnosu vladanja (duša vlada telesu, ali obratno)? Najprej se zdi, da telesa ravno ne uporabljamo ves čas, v kontekstu političnega pa je vladanje nekako bolj zaželena izbira: ljudje vladamo sebi bodisi drugim. Včasih celo telesa vladajo duši, četudi Sokrat s takimi polemizira: primeri neobvladanosti, postavljeni v etični diskurz vrline in slabosti, so že takšni, kajti v njih se obvladuje naše lastno telo. Vladanje sebi odpre možnost refleksivnosti, kakršno je vladanje nam, je samovladanje."[18] Toda če bi dopustili opcijo, v kateri prepoznamo samovladanje, potem pač »dokaz iz rabe« pade v vodo, ker duša težko »rabi« dušo. Kar se nam kaže kot raba navzven, se nam prej kot vladanje navznoter in v odnosu do drugih ljudi.

Kot rečeno, je v »Harmidu« spoznavanje samega sebe izenačeno s *sophrosúne*, kar se zgodi tudi v »Alkibiadu Prvem«.[19] Pomembna razlika glede na prvi dialog je v tem, da je premišljenost tu prepoznana kot politično relevantna: brez samovednosti, ki (vsaj domnevno, če upoštevamo implikacijo teorije oblik) sloni na poznavanju lastnega sebstva, ne bo mogoče vedeti stvari, ki so nam pripadajoče, pa tudi ne za lastno telo. Če Alkibiad ne bo vedel za stvari, ki jih poseduje in mu pripadajo, ne bo vedel niti za materialne dobrine, ki pripadajo stvarem, ki mu pripadajo. Toda materialne dobrine so osrednja skrb vsakega političnega premisleka. Razen tega bo brez *sophrosúne* in samovednosti Alkibiadu zaprta pot do tega, da bi to vrlino posredoval sodržavljanom in s tem izboljšal njihova sebstva (133c18-134c8). Kajti nihče ne more dajati »delež v tem, česar nima«, recimo v vrlini, s čimer pa tudi ni mogoče vladati nad polisom in zadevami polisa. Podobnost takega razmišljanja z »Državo« je očitna: tudi v njem vladar polisa ne bo mogel vladati in vedeti, kaj je zanj dobro in kaj ne, če ne bo poznal ideje dobrega (R. 534b-d). Toda v »Harmidu« je analogno temu mestu razvita dilema znanja, znanosti: bo tisti, ki ve, vedoči torej, različen od stvari, ki jo ve?[20] Očitno bosta morala biti. Če naj dokaz iz rabe drži, potem bo

[17] In Alc. 206.2-5. Pri Platonu bomo našli še nekaj mest, ki obravnavajo »uporabo« duše, recimo Gorgija 479b, Protagora 313a, Evtidem 296d. Vsi nadaljnji citati iz Olimpiodorja so vzeti iz Westerink (1956).

[18] Glede Platonovega prepričanja o tem, da je mišljenje nekakšen notranji dialog, glej Sofist 264e. Sokrat večkrat uporablja prispodobo notranjega »govora«, recimo v Apologiji 20c, ali poudari pomembnost tega, da se strinjamo sami s sabo (Alkibiad Prvi 11 le, Gorgija 482b-c).

[19] Eno od mest, ki odpira možnost neobvladovanja telesa, je najti v Protagori 353c-357e. V Gorgiji je razvita primerjavo med retoriko in kuharstvom: prva je za dušo to, kar je druga za telo, kajti telo vedno stoji pod »vodstvom duše« in nikoli ne vlada samo sebi, saj bi s tem zapadlo v telesna ugodja (465d).

[20] Glej recimo mesti 131b4 in 133c18-19.

samovedenje na enak način nemogoče. Alkibiad se zdi zadovoljen s trenutno definicijo, po kateri smo (mi) duša, vendar Sokrat z njo ne soglaša in se do nje nekako distancira. Takšna izpeljava po njegovem mnenju stvari ne opiše dovolj natančno (*akribôs*), mogoče le dovolj zmerno (*metríos*).[21] Po njegovem je treba raziskati nekaj, kar je v temelju vsega in okrog česar se vrti ves pogovor: *auto to auto*, sebstvo samo. To je tisto, ki bo pokazalo, kaj človek po sebi konstitutivno zares je.

2. Kaj sem in vprašanje sebstva

Kaj naj bi to samstvo smo bilo, torej pomen tega *autò tò autó*, ni popolnoma jasen.[22] Sporen je seveda drugi samostalniško rabljen *auto*, ki se najprej pojavi na mestu 129b2 v tistem, ko se zastavi vprašanje, kako skrbeti zase, če je za to vendar potrebno samospoznanje: »Potem mi vendar že povej, na kakšen način bi se lahko odkrilo smo samstvo (*autò tautó*)?« Odpirajoča dilema tukaj je seveda ta, kako zelo abstraktno naj razumemo to enigmatično entiteto. Naslednje mesto z njegovo eksplicitno navedbo na mestu 130d4 se glasi takole: »Najprej moramo razmišljati o tem, kaj je samstvo samo. Toda zdaj sva namesto tega razmišljala, kaj je sleherno samstvo.« Res: doslej sta Sokrat in Alkibiad uvedla razlikovanje med pripadajoče ali poseduječe stvari, telo in dušo. Nista se dotaknila tega, kar je skupno vsem posameznikom, tega torej, kaj je x, ki vsakogar naredi za njega. Kot pravi Sokrat na mestu 129b1-3, bo vedeti, »kaj smo«, torej kaj je vsak posameznik, terjalo določitev tega sebstva za vsakogar. Težava dialoga je v tem, da nam ne ponuja izrecne vpeljave konteksta teorije idej – prehod od mnogih posameznosti k eni splošni lastnosti bi seveda narekovala uvedbo ideje sebstva. Ker takšnega konteksta ni, lahko ugibamo o tem, da je sebstvo recimo neki del, recimo intelektualni del duše, kot pravi Olimpiodor (in Alc. 203.20-205.7). Ali celo, kot bomo videli kasneje, da je končno sebstvo mogoče celo izenačiti z Bogom.

Strogo vzeto lahko torej *auto to auto* na mestu 129b2 razumemo na več načinov, bodisi kot zaimek v tretji osebi, torej kot »ono« sámo, kot »onost«, bodisi pa tudi kot »samstvo« in sebstvo. Če ga razumemo kot »onost«, potem to »ono« lahko označuje kakršenkoli pridevnik ali stvar (Friedländer ga prevaja kot »das Selbst seinem Wesen nach« oziroma kot »es«), pri čemer ne označuje nobene oblike »sebstva«. Druga možnost je ta, da je »ono« že oblika, toda oblika katerekoli stvari: vsako »ono« ima obliko. Tretja možnost je ta, da je »ono« tu opisano kot stvarnost oblik, ki prihajajo in so umljive le iz našega »sebstva«: v tej inačici je samovédenje ali samospoznanje o takih oblikah.

Lahko pa namesto »onosti« *auto to auto* razumemo kot »sebstvo« ali »samstvo« po sebi. V tem primeru vsake posamične stvari, ki je po sebi, *autó*, ne dojemamo

[21] Dilema ni tako umetna, ko zveni na prvi pogled, saj se vendar razprava suče okoli tega, kako lahko vemo sebe (Chrm. 169e), kolikor sta vednost o tem, da se vemo *(episteme heautou)* in vednost o tem, da vemo *(episteme heautes)*, izpostavljena kot dva konteksta spraševanja po samovédenju.

[22] Alc. 130c8.

ločeno, temveč obstaja ena oblika, ki je odgovorna za dejstvo, da je vsaka stvar, ki je *autó*, sebstvo: *auto to auto* je torej oblika sebstva. Ta oblika sebstva je vzročno počelo, ki ga ponavi pripišemo platonskim idejam: neka ideja ozirom oblika x povzroči, da nek x ravno je x. Hkrati je ta oblika sebstva gnoseološko počelo: ideja x omogoči, da x prepoznamo kot x.[23]" Kot lahko ugotovimo, »Alkibiad Prvi« prinaša dovolj evidence za razpravo o obliki sebstva, ki je pomemben konstituent vsake posamične duše. Kot takšna nam lahko služi za podlago o razpravi glede sebstva v vseh posameznikih (ki seveda v sebi že vključujejo posamične duše), hkrati pa tudi kot temelj za našo duševno zmožnost prepoznavati stvari v njihovi istovetnosti. V »Državi« so oblike izrecno naveden kot edine »umljive« entitete, do katerih dospemo z mišljenjem, *nóesis*. Bi lahko kaj takšnega trdili tudi za obliko sebstva, za katero se mogoče zdi, da z njeno pomočjo lahko ne le vemo druge oblike, temveč da so zaradi njega vse druge stvari, ki jih spoznavamo, natanko sebstva? Besedišče dialoga nam na to ne ponuja odgovora, saj je njegov cilj samovédenje, dosegljivo z Alkibiadovim poznavanjem lastnega »jaza«, ki je še dodatno (zgolj) približno poistoveten z dušo. Zanjo pa ni jasno, če naj jo razbiramo na podlagi metafizičnih in gnoseoloških predpostavk, razvitih v »Državi«, torej v širšem platonskem kontekstu, ali ne.

3. Bog kot zrcalo duše

Ko se Alkibiad in Sokrat spoprijemata s tem, česa se je treba naučiti, da bi se lahko stopilo v politiko, bo ukvarjanje s samim sabo in samospoznavanje označeno za protistrup *(alexiphármaka)*, s pomočjo katerega se ne bo pretrpelo nič strašnega (132b). Za potrebe bolj učinkovite primerjave tega, kako se spoznava samega sebe, bo Sokrat uvedel prispodobo z zrcalom, kajti tudi delfski pregovor našim očem svetuje nekaj takšnega kot »Poglejte same sebe«.[24] Obstaja potemtakem vzorec, *parádeigma* tega, kar naj bi bilo samovedenje: oko, ki vidi (ali gleda) samo sebe. Prejšnji primeri so bili vzeti iz rokodelskih spretnosti; vprašanje je, v kakšnem smislu se bosta primera z vednostjo in videnjem (gledanjem?) razlikovala od teh in kako se bosta med sabo?

Kako se torej primer z očesom razlikuje od prejšnjih? Omejimo se na primerjavo o tem, da lahko sebe vidimo v razumskem delu duše nekoga drugega. Če smo v situaciji, da uporabljamo kitaro, če smo »uporabnik« in če je duša tisto, kar uporabljamo, potem bomo nekaj drugega in neistovetni z dušo kot takšno.

Toda zdaj lahko vpeljemo distinkcijo: če obstajajo deli duše, eden med njimi razumski, potem je kakopak prav mogoče, da ta del duše opišemo kot takšen, da mu je lastna le aktiviteta, ne pasiviteta. Če razumski del duše le rabi in nikoli ni

[23] V Kocijančičevem prevodu slovenjen kot samstvo simo in kot isto(vetno)st (alternativna rešitev v opombi so nekateri možni prevodi). Kot rečeno, sam uporabljam prevod sebstvo. Nemški Schleiermacherjev prevod navaja »das Selbst selbst«, angleški prevod D.S. Hutchinsona je »the self itself«, francoska rešitev Croiseta »le soi-meme (lui-même)«.

[24] O razpravi o sebstvu in tem, kako se tema samospoznavanja povezuje z »ontološko konstitucijo« duše, več v Annas (1985: 11 lisi.)

rabljen, potem lahko ta del izvzamemo, drugim delom duše pa podelimo status delov duše, ki se rabijo. Denimo v dialogu »Protagora« se Sokrat in glavna oseba strinjata, da je vedenje take sorte aktiviteta, ki je stalna (352c). Zdaj bi torej smeli dopustiti in dušo preprosto izenačiti s tem delom duše, vendar proti temu govori dokaz iz rabe, kot smo videli s primerom govora, ki poteka ves čas in pri katerem rabimo razumskost.

Toda če želi oko videti samo sebe, bo za to imelo le omejene možnosti. Ena od teh je, da se vidi v zrcalih (*kátoptra*) ali čem, kar daje podoben učinek. Sokratov dodatek k temu je ta, da bi se oko lahko uzrlo tudi drugače, namreč v očesu drugega. Natančneje, v punčici (kore) očesa, v katerega zremo. Ta namreč omogoča opravilnost in delovanje očesa, ki gleda. Da bi se torej uzrli, gledamo v oko drugega. Toda na takšen način bo duša torej vedela (za) samo sebe, če bo zrla v najodličnejši del v drugi duši, v njegovo modrost (132d-133b). V »Harmidu« je Sokrata na podoben način očaral paradoks samovedenja: kako vedeti samo vednost, kako vzpostaviti znanost znanosti. Pojem zrcala in njegove refleksije nas seveda na karseda dobeseden način uvede v vprašanje tega *reflectere,* spraševanja po refleksivnosti. Njegova moč in zmožnost je ta, da ustvarja ločen predmet našega gledanja in našega razuma (modrosti), s tem pa nam omogoči gledanje nas samih kot na nekaj drugega, kot na ločeni predmet. Prav zato, ker v zrcalu ne vidimo nas, temveč podobo in sliko, se sploh lahko vidimo. V nekem smislu se povnanjenje stvari v zrcalu dogaja tudi v punčici. Punčica in ne zrcalo je tako odločilno za to primerjavo, kajti punčica tako zrcali kot vidi, saj je najodličnejši (*béltiston*) del očesa.[25] V mnogih antičnih teorijah videnja je punčica opravilen del očesa prav zato, ker je refleksivna, tako da se je slika v očesu razumela kot dokaz tega, da se v njem dogaja proces gledanja. Kaj natanko ima Sokrat v mislih, kot pravi, da oko vidi samega sebe s tem, ko gleda v punčico? Dobesedno se zdi, da vidi samega sebe, ko v punčici drugega očesa odseva. Toda v nekem temeljnejšem pomenu oko vidi samo sebe kot punčico, torej v bistvenem se vidi kot punčica. Potemtakem punčica zre v punčico in če so očesa lahko različna, denimo po barvi, glede na punčice pač niso. Po svojem bistvu in odličnosti so torej vsa očesa ista, saj jih za očesa dela tisto, s čimer in zaradi česar vidijo. In če je punčica kot zrcalo, ki omogoča samovidenje očesa, kaj bo potem veljalo za dušo? Na kakšen način se lahko sama vidi ona? Edini način, da se duša zrcalno vidi, je druga duša. Ko denimo naša duša misli, bi morala nekako uvideti samo sebe v mislečem delu duše drugega. Ko Sokrat razpravlja s svojimi sogovorci, da bi odkril, kaj mislijo in menijo, v nekem smislu prakticira takšno zrcaljenje. V »Harmidu« je samospoznanje, samovédenje opisano kot vednost o tem, kaj vemo (Chrm. 167a), kar zopet pomeni, da Alkibiad, kot vsak drug sogovorec, spoznava sebe na ta način, da spoznava stvari, ki jih ne ve. V pogovoru s Sokratom namreč vidi Sokratove dele duše, ko mu ta skozi *elenchus* spodbija znanje, ki ga ima. Iz tega razloga tudi Sokrat vztraja, da mora dialog aktivno voditi Alkibiad, učeč se od samega sebe (Alc. 112e-113c, 114e).

[25] Alc. 132d.

Je ob tem pomembno, v čigavo dušo gledamo? Odgovor na to v tem dialogu ni zarisan, vendar bi eksplicitno lahko sklepali, da je. Sokratova duša je že bila bolj zaželena od kakšne druge, tudi in predvsem za Alkibiada. Za stare Grke se je zdelo pomembno, da je ta druga duša prijatelj ali ljubimec, še zlasti Aristotel je vztrajal pri tem, da so prijatelji potrebno natanko iz tega razloga samovednosti. Temu mestu zelo blizko vzporednico najdemo recimo v delu »Magna Moralia« (1213a20-24), ki je morebiti v tem svojem pasusu celo neposredno motivirano z branjem »Alkibiada Prvega«. Njen avtor pravi, da se ne moremo spoznati neposredno: naše želje in nagnjenja so večkrat premočni. In nadaljuje: »Tako torej, kot če želimo videti naše obraze in jih bomo videli s tem, da se bomo pogledali v zrcala, bomo tudi takrat, ko bomo želeli spoznati nas same, do tega dospeli le tako, da se bomo ugledali v prijatelju. Kajti prijatelj je, tako pravimo, drugi jaz *(ho philos heteros ego).*«[26]"

V besedilu bo namesto prijatelja, mojega drugega in bližnjika, nakazana alternativna možnost, ki zaobide človeka. V nekem smislu lahko namreč uvidimo samega sebe, če gledamo v Boga. Ta je v »Alkibiadu Prvem« poudarjeno uveden v nepristnem dodatku in vrinku, ki ga najdemo le pri Evzebiju in Stobaju.[27] }Mesto 133c8-17, do katerega še pridemo, bi tako lahko brali kot utemeljitev tega, da se moramo ugledati, ko gre za naše duše, v nečem onstran duš drugih. Toda le kako bi lahko zrli v Boga? Osnovna dilema je zarisana v tem stavku: »Sokrat: Če naj potemtakem duša, ljubi Alkibiad, spozna samo sebe, mora gledati v dušo, zlasti v tisto njeno območje, v katerem nastaja krepost duše, namreč modrost, in na vse drugo, kar je temu podobno?« (13367-10)

Kaj je potem tukaj podobno (*homoîon ón*), in čemu ali komu je podobno? Duša lahko gleda v tisto mesto v duši drugega, kjer prebiva vrlina modrosti (*sophía*). Lahko pa tudi v nekaj podobnega, toda podobnega čemu? Dve možnosti imamo: bodisi vrlini modrosti in torej temu delu duše, ki pa ni del duše in je zunaj nje, ali pa mogoče kakšnemu podobnemu sestavnemu delu duše? Za nadaljevanje besedila se zdi, da podpira prvo možnost, kajti Bog *(ho theós)* in božansko (*tò theîon)* nastopita tudi tik pred vrinkom na mestu 133c4-8:

»- Lahko rečeva, da je v duši kaj bolj božanskega od tega, kjer se dogajata vedenje in mišljenje? – Ne moreva. – Potemtakem je tisti njen del podoben bogu – in nekdo, ki gleda na to in je spoznal vse božansko – boga in razumnost —, bo tako najbolje dojemal tudi samega sebe. – Tako je videti.«

Sokratova definicija je tukaj jasna: del duše, ki mu vlada vrlina modrosti, je podoben Bogu. Toda na kaj se nanaša *toúto* v vrstici 133c4: nekdo, »ki gleda na to«, gleda na kaj? Če je usmerjen v ta božanski del duše, ki je subjekt prvega dela stavka, potem imamo opravka z instrospektivnim pogledom v lastno dušo; božansko je v nas samih. Iz tega razloga se »vse božansko« in »Bog in

[26] Alc. 133b.

[27] Sorodno mesto najdemo tudi v »Nikomahovi etiki«: »dober človek je do prijatelja tak kot do samega sebe, kajti prijatelj mu je 'drugi jaz' (1170b).« Primerjaj Gantarjev prevod v Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska Matica, Ljubljana 1994.

razumnost«[28] gotovo nanašata tudi na božansko zunaj nas in naše duše. In če je to tako, potem lahko ne glede na novoplatonični vrinek upravičeno govorimo o primerjavi tega dela duše z Bogom. Izpričani vrinek, ki sledi, najdemo najprej pri Evzebiju. Četudi ga moramo jemati z zadržkom, po svoje dodatno ilustrira tezo o samospoznavanju duše skozi Boga:

»- Potemtakem je tako, kot so ogledala jasnejša, čistejša in svetlejša od zrcala v očesu, tudi bog čistejši in sijajnejši od najboljšega dela naše duše? – Kaže že tako. Sokrat. – Torej moramo gledati na boga: uporabljati ga moramo kot najboljše ogledalo človeških zadev glede kreposti duše, in tako bomo najbolje videli in spoznavali sami sebe.« (133c8-17)

Pričevanja iz tekstovne tradicije ne govorijo v prid avtentičnosti teh vrstic. Te skoraj gotovo niso bile v besedilu Platona, ki sta jih prebirala Olimpiodor in Proklos, pa tudi ne znane komu izmed tistih, ki jih omenjata.[29]" Vprašanje je tudi, če jih smemo razumeti kot novoplatonično interpolacijo – novoplatoniki so bili ponavadi v svojih interpretacijah zvesti besedi ali vsaj duhu zapisanega, zato pa tudi ne preveč motivirani za interpoliranje razpravljanih besedil. V njihovem duhu bi tudi bilo, da samovédenje lahko služi spoznanju božanskega, vendar ne tudi obratno, kot bi se dalo naslutiti iz zgornjih vrstic.

Interpolacijo pa bi lahko dodala krščanska tradicija, ker se dvomljivo besedilo omenja v glavnem v krščanskih virih. Razen tega, seveda, krščanstvo poudarja dejstvo, da se lahko spoznamo le skozi Boga. Če pa je besedilo na mestu 133c8-14 avtentično, potem so morale te vrstice iz njega izpasti že relativno zgodaj in jih zato novoplatonski komentatorji niso opazili. Tej možnosti govori v prid nekaj dejstev. Mesto 133b10, kot smo rekli, uvaja neko novo entiteto ob »drugi« duši, na katero lahko zremo, če želimo spoznati samega sebe. Drugič je božansko zunaj duše anticipirano že v odlomku 133c4-6, s čimer je sporno besedilo neposredno in proporcionalno povezano. Žal je to lahko dokaz tudi nasprotnega, tega namreč, da je interpolator svoj »komentatorski« dodatek zgradil na podlagi inspiracije iz natanko tega mesta. Možen argument o avtentičnosti je tudi nadaljevanje besedila, še posebej ta odlomek:

»In če ti in polis delujeta pravično in premišljeno, bosta delovala na ta način, ki je Bogu ljub. – Verjetno res. – In, kot sva govorila prej, delovala bosta tako, da bosta gledala to, kar je božansko in svetlo. – Kaže tako.« (134d1-6)

Gledati na božansko in svetlo (*lamprón*) je kakopak aluzija na omenjeno sporno mesto, ki pravi, da so ogledala svetlejša od zrcala v očesu, podobno pa je tudi Bog svetlejši (v Kocijančičevem prevodu »sijajnejši«) od najboljšega dela naše duše. Beseda svetlejši (*lampróteron*) na mestu 133c11 se zdi dober dokaz o tem, da bi vrinek lahko bil pristen. Tisti, ki mislijo, da ni, bodo pač morali razložiti rabo besede *lamprón* na mestu 134d5. Nekateri iz tega razloga predlagajo, da se ta na tem mestu zbriše in razume kot vnovični vrinek. Toda če zbrišemo *lamprón*, moramo tudi besedo *skoteinón* (»temačno«) na mestu 134e4. Carlini

[28] Pri Evzebiju, grškem krščanskem piscu, gre za delo »Praeparatio evangelica«, novoplatoniku Stobaju za »Eclogae«.
[29] »Razumnost« je Kocijančičev prevod za *phrónesis*.

zato predlaga, da se zbrišejo vse vrstice med 134dl in 134e7, kar upoštavajo tudi nekateri prevodi, recimo Hutchinsonov.[30]

Vendar nam potem mora nekdo razložiti, zakaj so te vrstice komentirane in najdene v Olimpiodorovem rokopisu. Celo več, ta uporabo *lamprón* celo komentira (in Alc. 229.23). Če kdo ne želi upoštevati rabe te besede na mestu 134d5, potem eo ipso ne želi upoštevati Olimpiodora. In ker ta ne omenja in navaja spornega mesta 133c8-17, ga ne moremo uporabiti kot argument proti temu mestu. Nemogoče je namreč hkrati zanikati in priznati, da ima Olimpiodor prav: v tem, ko nekega mesta ne citira, in hkrati narobe, ko navaja neko drugo, če obstoj enega kaže na neobstoj drugega. Olimpiodor pač ne bi imel potrebe dodati vrstic na mestu 134d5, če sporno mesto 133c8-17 zanj sploh ne obstaja. Seveda je še vedno mogoče, da gre za dve časovno različni interpolaciji, prvo narejeno po Olimpiodoru, drugo z mestom 134d5 (po mnenju nekaterih so sporne vse vrstice od 134dl-e7), narejeno še kasneje.

Toda četudi ne upoštevamo vrinka, lahko v rekonstrukciji primerjave zasledimo naslednja razmerja: da bi uvideli samega sebe, se moramo ugledati v božanskem. Božansko je tako v odnosu do naše duše na podoben način, kot je zrcalo v odnosu do punčice v očesu. Odnos duše in božanskega seveda za starogrško filozofijo ni nov. Nenazadnje ga omenja tudi Sokratov sopotnik Ksenofont,[31]" kjer je Sokrat zagovornik modrosti celotnega vesolja, ki da ga usmerja. Ne gre pozabiti na tematizacije Anaksimenovega zraka (*aér*), ki se bistveno povezuje z dušami (o tem, kako po orfikih »božanska« duša prihaja v nas od zunaj, govori tudi Aristotel), na Anaksagoro in Diogena iz Apolonije. Nenazadnje pa o božanskem deležu v nas Platon spregovori tudi v »Fajdrosu«: »Vzrok za to, dragi moj, je tale: še samega sebe ne morem spoznati, kot se glasi delfski napis, in zato se mi zdi smešno, da bi razmišljal o rečeh, ki so mi tuje, če še tega ne vem. Zato to puščam pri miru in verjamem temu, kar se običajno misli o teh rečeh, ter ne razmišljam o tem, temveč o sebi, kot sem že govoril: ali nisem morda jaz zver, ki je bolj zapletena in bolj napihnjena od Tifona, ali pa kakšna žival, ki je krotkejša in preprostejša, po naravi deležna nekakšnega božanskega, nenadutega deleža.« (Phdr. 229e5-230a6)[32]

Žival, ki ne bi bila pošast s stotimi kačjimi glavami, temveč deležna božanskega deleža, v Fajdrosu opisana z atributi ljubezni in poistovetena s človeško zaljubljeno dušo, nastopa prav tako v primerjavi z zrcalom (Phdr. 255d).[33M] Le da je tu ljubljena oseba tista, v kateri se ugledamo. Pogled na to osebo je tudi pogled na Boga, ki ga ta ljubljena oseba posnema, zaradi česar želi zaljubljeni v njej videti in častiti Boga (251a). Četudi so razlike med obema dialogoma očitne

[30] Tako se recimo *tò énoptron* (Alc. 133c9, c 14) za zrcalo pri Platonu sploh ne pojavi, temveč ta uporablja *to kátoptron*, recimo na mestih 132e2 in 133a. Prvi izraz verjetno pomeni katerikoli predmet, ki je zmožen odseva in zrcaljenja (mogoče je mišljen le naravni predmet, kot oko), medtem ko *tb kátoptron* vedno označuje izdelano ogledalo. Primerjaj Clark (1955: 239). Glede Proklosa glej njegov komentar k »Timaju« (in Tim. 3.103).

[31] Primerjaj Carlinijevo utemeljitev (1963: 169-174). Hutchinsonov prevod je dosegljiv v Cooper 1997.

[32] Memorabilia 1.4.

[33] Prevod je vzet iz Kocijančičevega izbora Platona (2002).

(»Fajdros« govori o mnogih bogovih, »Alkibiad« o enem; prvi metaforizira vprašanje človeških in božanskih duš, našteva njihove dele, želelni in voljni del, medtem ko Alkibiad govori le o božanskem delu duše, prvemu ne gre za vprašanje sebstva in duše, temveč njene nesmrtnosti in ljubezni, drugemu pač), bi lahko našteli tudi nekatere sorodnosti. V obeh božanske in človeške duše niso razločene taksonomično v smislu dveh vrst, tako da lahko s pomočjo opisa božanske pridemo do opisa naše lastne. Platonova psihološka teorija je vsebovana v obeh komplementarno. Bistveno vprašanje, ki mu sledita oba dialoga glede samovédenja, pa je spraševanju po samem sebi; ne v smislu tistega »Kdo sem?«, temveč prej »Kaj sem?«, ki je še posebej očitno v postopnem in eliminativnem definiranju »sebstva« v »Alkibiadu Prvem«. Kot rečeno, tudi ob odmišljenem (novoplatonskem?) vrinku bo besedišče tega drugega dialoga ponudilo najpomembnejše dokaze o tem, da je naše samospoznanje odvisno od našega ugledanja božanskega v nas. Če Bog utemeljuje našo vednost o nas samih, se s tem kakopak relativizira filozofski napor, za katerega ponavadi mislimo, da je zgolj razumski in predvsem – naš. Spoznavanje s pomočjo božanstva (ali razumnosti v nas, ki da je božanska) bo hkrati uvedlo tudi različne tipe samospoznanja, jasnejše in manj jasne: Bog bo jasnejši in čistejši od najboljšega dela naše duše, bo nekakšno popolno zrcalo.

Če je sebstvo, naš »jaz« potemtakem, nekaj, kar se skriva v razumskem delu duše, pa še vedno nismo ničesar povedali o vsakem posameznem sebstvu (*autòn hékaston*), ampak smo sebstvo bolj ali manj enačili z dušo in vsako individualno sebstvo obravnali ločeno, ne kot sebstvo po sebi. In kaj, če predpostavimo, da do njega pridemo, če dospemo do Boga: je potemtakem oblika sebstva dejansko oblika Boga? Naj spomnimo: Platon v svoji razpravi o duši in idejah v »Fajdonu« nikoli ne zapiše, da je duša oblika, niti ne, da obstaja oblika duše. Razumski del duše, v »Alkibiadu Prvem« opredeljen kot božanski, je nekako kar izenačen z Bogom, kolikor se na mestu 133c5 Bog in razumnost (*phrónesis*, razsodnost) omenjata skupaj. Ko ravnamo pravično in premišljeno, so naša dejanja narejena na bogovom ljub način *(theophilôs*, 134d2). S tem ko torej zremo Boga, se nam zarisuje prava narava človeka, ki omogoči spoznavanje samega sebe in svojih dobrin. Presenetljivo se torej samovédenje ne konča v nekem subjektivnem, osebnem poglabljanju vase, kot nam to opisujejo standardni psihološki in filozofski konteksti, temveč se skozi opis razumskosti v nas, ki nas presega, ta notranja sebstva izkažejo za nekaj vnanjega in tako rekoč objektivnega. Zreti v to razumskost božanskega je torej najbližja pot do nas samih, druga najbolj ustrezna je ugledati to božansko razumsko naravo v drugih. Tako kot je v »Simpoziju« recimo lepota sama nekaj, kar presega lepoto zaljubljenega, bo tudi v »Alkibiadu Prvem«, če brezpogojno sprejmemo to interpretaicjo, božansko sebstvo prehajalo in presegalo tisto v drugih ljudeh. Alkibiadov hrupen prihod v »Simpoziju«, ki prekine Diotimin govor, mogoče ne nastopa naključno v ljubezenskem kontekstu tam in v »samovednostnem« kontekstu v tem dialogu.[34]" Ker ko ljubi in je zaljubljen v Sokrata, na nek način predpostavlja tisto, kar v njem najbolj ljubi. Vednost in mišljenje, ki sta v duši

[34] Glede primerjave iz »Fajdrosa« in analize »hipertifonične« duše glej Grisworld (1986: 40).

najbolj božanska (*to eidénai te kaì phroneîn theióteron,* Alc. 133c) in ki si ju delijo človeška bitja med sabo in z – Bogom. Vednost in mišljenje kot razumska podlaga v človeku sta tista, ki sta lepa in božanska in ki se ju ljubi. Vendar tega Alkibiad, ujet v svojo profanost telesnihe strasti, verjetno nikoli ni spoznal.

»Alkibiad Prvi« je tako mogoče edini Platonov dialog, ki daje ime »sebstvu« in ga nekako konceptualizira. Kaj naj bi sebstvo smo v natančnem smislu bilo, ostaja odprto. Namesto »teološkega« bi lahko podali tudi njeno »ontološkologično« branje. Če sebstvo po sebi zares obstaja in so naša razmišljanja o njem pravilna, potem bo njegova konceptualizacija morala biti podobna tisti, ki jo najdemo v »Državi« (504b-507e), kjer se omenja ideja dobrega ob primerjavi s soncem, ali »Simpoziju« (210e-212a), kjer se poskuša definirati ideja lepega na podlagi vprašanja, kaj je lepo. Po Trasilovi klasifikaciji opisan kot majevtičen dialog in odgovarjajoč na vprašanje o naravi človeka (*phúseos anthrópou*), bo »Alkibiad Prvi« glede vprašanja sebstva začel iz istega izhodišča sokratskega iskanja definicije. Sebstvo je tisto, na kar se nanašamo s katero od oblik zaimka *autos,* torej samega ali istega. Potemtakem bo vsaka bivajoča stvar nekakšno sebstvo po sebi, vzeta zase in ločeno. V »Sofistu« Platon pove, da bo vsaka stvar, ki je deležna bivajočega, udeležena na istosti (*tò autón*), ki je eden od največjih rodov *(mégista géne),* kar zadeva njen odnos do samega sebe.[35] Iz tega sledi, da bo oblika istosti ta, ki bo odgovorna za to, da nekaj je to, kar je. Vidik istovetnosti s samim sabo, sebstva torej, bo pomemben tudi kot načelo razumevanja in našega znanja o tej stvari.

Če razumemo sebstvo v tem temeljnem ontološkem pomenu, ki se morebiti z ozirom na pomanjkanje evidence v besedilu zdi pretiran, potem lahko izpeljemo tudi primerjavo z »Državo«: sebstvo in ideja Dobrega bosta vzpostavljeni na primerljiv način, saj bo prvo tako rekoč princip tega, da je neka stvar to, kar je, s tem pa tudi princip njene bivajočnosti. Ideja Dobrega bo po drugi strani tista, ki naredi ideje za ideje, odgovorna bo za bivajočnost idej (R. 50929 isl.). Če takšen razmislek peljemo dalje, bo potem veljalo, da sebstvo omogoča našo vednost o tem, da lahko spoznamo vsako stvar v njeni istovetnosti, podobno kot tudi ideja Dobrega usposobi našo razumevanje »hipotez«, ki kot podlaga omogočijo razumevanje stvari in njihovo razlikovanje glede na ideje (R. 510b2). Tako bo v »Alkibiadu Prvem« poudarjena nujnost tega znanja za spretnost (političnega) vladanja. Alkibiad bo moral dospeti do ideje sebstva, še preden bo lahko spoznal samega sebe in dosegel samovédenje. Enako pa bo moral najprej spoznati samega sebe, še preden bo vladal drugim (Ale. 127d isl.) Če bi torej omemba sebstva v dialogu nakazovala platonsko zahtevo po iskanju oblike zanjo, potem bi s tem lahko učinkovito pojasnili, zakaj Platon vztraja pri njegovi določitvi – odgovore na vprašanja namreč vedno dobimo, ko se vprašamo po idejah, tako da je tudi sebstvo postavljeno kot predmet naše vednosti, ki ga moramo odkriti, njegovo znanje pa nam bo služilo kot podlaga za dokazovanje narave človekovega sebstva. Da bi, skratka, razumeli to naravo, bomo morali raziskati sebstvo kot obliko, saj je sebstvo ravno ta ena narava, ki je »ena čez mnogo«. Katero dimenzijo fenomena sebstva, bodisi psihološko, teološko ali logično, je

[35] Glej Smp. 212e isl.

imel Platon ali njegov posnemovalec v mislih, ali še bolje – katero bolj in katero manj, ostaja odprto in neodgovorjeno vprašanje.

THE QUESTION OF THE SELFHOOD AND KNOWLEDGE IN PLATO

The problem of the self in ancient philosophy usually concems the metaphysical and epistemological issues, where the self is taken to be a sort of real entity. In Plato's view we are souls, not the bodies or the composites of the two. But in order to know exactly what the self is we have to recognize it. As the knowledge of the self or the self-knowledge is one of the fundamental topics in Plato's Alcibiades Maior, and some of his other works, the logic of reasoning in this dialogue is the following: Alcibiades should first grasp the idea of selfhood before he can »know himself« and reach self-knowledge. But is it really grasping the form of selfhood that enables us to know ourselves? Descartes' certitude limited our knowledge only to us – one can know oneself, but is able only to infer to the minds of others. Plato's famous metaphor from the dialogue is indicative of something rather opposite; the eye can finely see itself only in the reflection of another eye.

The article examines the epistemological and political implications of the notion of the selfhood, a real challenge for Alcibiades, who is eager to become a politician, especially of »taking care of one's self«, or of ruling others. Namely we have to rule ourselves in order to rule others, as suggests one of the well-known dictums (Ac. I, 127d).

Keywords: knowledge, selfhood, forms, Plato, Alcibiades Maior

Literatura

Annas, Julia (1985). »Self-knowledge in Early Plato«. V Dominic J. O'Meara (izd.), *Platonic Investigations*, Washington, D. C.: Catholic University of America Press.

Carlini, Antonio (1983). *Platone: Alcibiade, Alcibiade Secondo.* Torino: *Ipparco, Rivali,* Boringhieri.

Clark, Pamela (1955). »The Greater Alcibiade«. *Classical Quarterly* 45.

Denyer, Nicholas (2001). *Alcibiades.* Cambridge: Cambridge University Press.

Friedländer, Paul (1964). *Plato Two: The Dialogues, First Period.* New York: Pantheon, prevedel H. Meyerhoff.

Griswold, Charles L. (1986). *Self-knowledge in Plato's Phaedrus.* New Haven: Yale University Press.

Guthrie, W. K. C. (1979). *A History of Greek Philosophy. Volume V: The Later Plato and the Academy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, Charles H. (1985). »The Beautiful and the Genuine: A Discussion of Paul Woodruff, Plato: Hippias Major«. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III.

Plato (1997). *The Complete Works of Plato,* izd. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Platon *Alkibiades I.* V Platon, *Werke*, Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, prevedel Friedrich Schleiermacher.

Platon (1990). *Alcibiade (de la nature humaine).* Paris: Hatier, prevedel Victor Cousin.

Platon (1994). *Harmid.* Maribor: Založba Obzorja, prevedel Boris Vezjak.

Platon (1996). *Alcibiade.* Paris: Les Belles Lettres, prevedel Maurice Croiset.

Platon (2002). *Alkibiad Prvi.* V Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, Ljubljana: Mladinska knjiga, prevedel Gorazd Kocijančič.

Shoemaker, Sydney (1963). *Self-knowledge and Self-identity.* New York: Cornell University Press.

Strycker, Émile (1942). »Platonica I: L'authenticité du Premier Alcibiade«. *Les études classiques* 11, str. 135-151.

Westerink, L.G. (1956). *Olympiodorus – Commentary on the First Alcibiades of Plato.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Jezik in intuicije

Nenad Miščević
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru in CEU

KOMPETENTNI GLASOVI: TEORIJA INTUICIJ

Prispevek počasti delo Dunje Jutronić z razpravo o njenem pogledu na jezikovne intuicije in intuicije nasploh. Stališča »običajnežev« (D. Jutronić, M. Devitt in T. Williamson) zanikajo, da so intuicije posebne v kakršnemkoli smislu in vztrajajo na njihovem holističnem upravičenju, ki je enotne, bodisi *aposteriorne* bodisi nevtralne vrste. Prispevek predlaga oris alternativnega, pluralističnega intuicionizma-kompetencionizma, v skladu s katerim je intuicija posebna, saj so intuicije ugotovitve kompetence, jezikovne, prostorsko-geometrične, metafizične itn., stališča, ki ga tu imenujemo »zmeren glas pojmovanja kompetenc«. To stališče soglaša z običajneži, da so intuicije obrnjene navzven, obrnjene k svojemu področju nanašanja, v nasprotju s stališči konceptualistov. Soglaša tudi glede eksplanacionizma in glede pomembnosti scenarijev in simulacije pri tvorjenju intuicij, v nasprotju s čistim logičnim sklepanjem. Z njimi ne soglaša, ko brani pluralistični aposteriorizem: intuicije so upravičene *apriorno* na *prima facie* in včasih površinski način na ravni neposrednega sprejema, vendar v glavnem *aposteriorno* na višji, refleksivni ravni, ki je potrebna za popolno vednost. Naposled, metafizični pluralizem predlaganega stališča pride do izraza pri razlikovanju vrst intuicij, kakršne so moralne in jezikovne, katerih objekt je (tako tu menimo) odvisen od odziva, od tistih, katerih objekt je popolnoma neodvisen od duha.

I. Uvod

Jezikovne intuicije so primerna tema, da bi počastili prispevek Dunje Jutronić k filozofiji lingvistike, ki ga je dala s pisanjem, objavljanjem in organiziranjem (o Dunji Jutronić bom govoril tako, da bom uporabljal njeno ime v znak prijateljstva). Dunja je avtorica prve in (še vedno) edine knjige s področja filozofije lingvistike na Hrvaškem (Jutronić Tihomirović, 1991), objavljene pred skoraj četrt stoletja, v kateri je v strnjeni obliki predstavila stališče, ki ga uspešno razvija in brani vse do današnjih dni. Organizirala je veliko konferenco v Mariboru in še naprej organizira zelo uspešen konferenčen kurz »Philosophy of Linguistics«, ki poteka vsako leto v Dubrovniku v začetku septembra, v idealnem letnem času, ko lahko vsi uživamo zadnji teden lepega vremena tako, da se v odmoru med dopoldanskim in popoldanskim delom konference kopamo. Pisni izdelki teh konferenc so bili – zahvaljujoč njenim prizadevanjem – stalno objavljeni bodisi v posebni publikaciji bodisi v tematskih številkah *Croatian Journal*, ki ga je domala spremenila v revijo za filozofijo lingvistike z neverjetno energijo, vdanostjo iz veliko takta, ki je pogosto potreben, da intelektualni

bojevniki iz nasprotujočih taborov v filozofiji lingvistike soglašajo, da bodo skupaj objavili prispevke, v katerih silovito napadajo drug drugega. (In naj še pripomnim, da če ne bi bila že objavljena knjiga o »filozofiji in džogiranju«, bi bila to še ena primerna tema za slavljenje Dunjinih zmožnosti«). To priložnost bom (zlo)rabil, da bom temo nekoliko razširil in v drugem delu prispevka govoril o intuicijah na splošno; naposled, razlaga jezikovnih intuicij je bila, zahvaljujoč Chomskemu, pionirsko področje splošnega področja razlage intuicij. Pomembno je, da spravimo v pogon jezikovne (in tudi geometrijske in fizikalne) intuicije, da bi poudarili raznolikost intuicij. Ironično je, da kljub neznanskemu vplivu, ki ga je Chomskyjeva razlaga jezikovnih intuicij imela v filozofiji, filozofi, ki se resno ukvarjajo z intuicijami, včasih predlagajo, da bi jezikovne intuicije postavili »ob stran«, saj te ne ustrezajo njihovim priljubljenim razlagam »filozofskih« intuicij ... Intuicije so glasovi kompetence in so kompetentne, kolikor so taki glasovi. To je smer, ki bi jo hotel na kratko predstaviti v Dunjino čast, še posebej zato, ker vem, kako močno se z njo ne strinja. (Obstaja kajpada kos terminološke slabe sreče, ki preži: kompetenca je višek mode v žargonu humanističnih projektov EU, tako da se tu okrog čutimo domala osramočeni, če je omenimo v resnem prispevku; ameriški in azijski kolegi so tu v prednosti, saj lahko govorijo o kompetencah, ne da bi izzvali smeh). Potem pa hočem uporabiti jezikovne intuicije kot model za druge intuicije.

Mojo lastno smer bom imenoval »zmerni glas pojmovanja kompetence«, saj jemlje kompetenco za temeljno, vendar dopušča, da mnogo mnenj, ki jih ljudje izražajo kot svoje »intuicije«, vsebuje veliko gradiva, ki ga kompetenca ni ustvarila in torej ne razkriva čiste jezikovne, logične, prostorske ali katerekoli že kompetence. Naj na kratko orišem njene glavne poteze.[1]

Zmerni glas pojmovanja kompetence trdi, da *intuicije tvorijo vrsto, čeprav sorazmerno površno in delijo svoje fenomenalne* lastnosti, ki so klasično opisane v Descartesovih *Regulae* in *Načelih* v okvirih »jasnega in razločnega spoznanja« in so »prisotne in očitne pozornemu duhu« (*Načelo XLV*, str. 168). In obstaja *zmožnost* ali, raje, več zmožnosti, ki so povezane z intuicijo. Dalje, *usmerjene so navzven, obrnjene k zadevam, o katerih eksplicitno so, in normativno njim odgovorne*, saj hočemo, da nas učijo o stvareh »zunaj« (nemara v platonskih nebesih), ne pa o naših reprezentacijah teh zadev. To stališče tudi resno jemlje dejansko dialektiko imetja intuicij: zastavljanje (ali biti izpostavljen) vprašanju, potem preiti skozi domišljanje scenarija, če je nujno, postavljanje samega sebe v čevlje zamišljene osebe (ali bitnosti, ki je podobna osebi, recimo, zombija), in potem dajanja preprostega, predhodnega odgovora na vprašanje, izoblikovanje neposredne intuicije, ki jo je treba pogosto razviti z obravnavo drugih primerov itn. To delo vključuje *veliko več kot sklepanje, ki sledi pravilom logike.* Dalje, stališče je povečini zavezano *realizmu* glede objektov intuicij. Je zelo goreče glede njihove *pojasnljivosti.* Naposled, ponuja nekako zapleten odgovor na njihov normativni epistemski status, ki se nagiba k aposteriornosti: *četudi so intuicije prima facie apriorne, ima njihovo refleksivno upravičenje bogato strukturo, v kateri igrajo odločilno vlogo aposteri-*

[1] Za podrobnejšo ekspozicijo glej moje prispevke v Literaturi.

orne prvine. To bomo razvili v tretjem razdelku prispevka, opirajoč se na dvovrstno sliko upravičenja, izpeljano iz dela E. Sose (glej Sosa, 2007). Drugi razdelek je kajpada posvečen Dunjinemu glavnemu espistemološkemu področju zanimanja, intuicijam o svojem jeziku in zdaj nanj tudi prehajamo.

II Jezikovne intuicije

a) intuicionizem-kompetencionizem

Značilen kontekst, v katerem jezikoslovec govori o intuicijah, je kontekst jezikovnega raziskovanja. Jezikoslovec predstavi niz zvokov (fonemov, črk) maternemu govorcu preiskovanega jezika (pogosto samemu sebi, če je jezik njegov materni jezik), in ga prosi, da se odloči, ali bi to bil stavek njegovega jezika. Neposredne sodbe, ki jih izzove vprašanje, so opisane kot jezikovne intuicije. Da bi imeli priročen primer, naj si sposodim iz dobrega uvoda v Chomskega, ki ga je napisal John Collins (Collins, 2008), par stavkov, ki testirajo ujemanje predikata in samostalnika:

(W) Oni hočejo biti učitelji.
(W*) * Oni hočejo biti učitelj.

Zamislite si govorko maternega jezika, recimo, Ano, ki sprejema prvi in zanika drugi stavek. Ana gotovo razvršča izgovorjene stavke v svojem notranjem ospredju in se sprašuje, ali bi jih sama izrekla in simulira dejansko izrekanje, kot pravi standardni opis. Kako torej Anin kognitivni aparat pride do sodbe? Če sledim zgledu iz chomskyjanske tradicije, bom trdil, da kognitivni aparat *mobilizira posebno kompetenco, to je isti kognitivni vir, ki ustvari ali pa ne ustvari podobnih stavkov v govoru realnega življenja*. Sama kompetenca je tista, ki opravi to delo, centralni procesor pa v najboljšem primeru zgolj trpno sporoča sodbo kompetence, ki je intuicija. Dunja, skupaj z Devittom, bi trdila, da Anin aparat mobilizira kognitivni vir, ki normalno skrbi za razumevanje stavkov. Ta vir ima v nekem nevralnem kodu za izhod sodbo »Da« v prvem primeru in »Ne« v drugem. Če je vir kompetenca (posebna kompetenca, to je jezikovna), potem je rezultat glas kompetence.

Menil bom, da vse strani soglašajo, da mora biti prva stopnja poskusna tvorba stavkov, jaz pa bi dodal, da to poskusno tvorbo ponovi in razčleni Anina kompetenca. Omenil sem, da se kompetenca domnevno pokaže z nekakšno vrsto odgovora, z nekim da ali ne signalom. Dokazoval bom, da je to najbolj pomembna prvina, jedro, končne intuicije. Naslednja stopnja je empirično teoretiziranje na pod-osebni ravni; Anin centralni procesor, na kratko CP, mora to sporočilo interpretirati, se odločiti, kako ga obravnavati in potem sporočilo prevesti v spontano verjetje, kar imenujemo intuicija. Ostalo je sporočanje, ustvarjanje besednega izhoda. Jezikovni intuicijski izhod ima zelo ozek doseg. Sporočene intuicije so izoblikovane v varčnem slovarju, katerega glavni

značilnosti sta predvsem »sprejemljivo« proti »nesprejemljivosti«. Kaj nam to torej pove o ljudskem konceptu slovničnosti? Razlikujmo med egocentričnim minimalnim konceptom, ki ga izraža »Jaz ne bi izrekel *S*-ja/Jaz bi izrekel *S*« (za nek ciljni stavek *S*) in bogatim sociocentričnim konceptom JE DEL JEZIKA MOJE SKUPNOSTI, ki je prediciran o »*S*«. Dve s tem povezani poanti: prvič, za tvorjenje ustreznih intuicij je potreben zgolj egocentričen minimalen koncept. Drugič, ta koncept ni čisto empiričen, izločen iz preteklega izkustva z našim lastnim govorjenjem. Njegovo uporabo značilno vodijo *neposredna spodbujanja kompetence*: če me vprašate o stavku v mojem maternem jeziku, hrvaščini, je tisto, kar prvotno naredim, bodisi to, da zgolj »slišim«, da to ni tisto, kar bi rekel jaz, bodisi to, da poskušam ta stavek tvoriti notranje. Moja sodba je potem takojšnji »Da« (ali »Ne« ali, v najslabšem primeru »Da in Ne«, to je, če sem zelo pijan). Temeljni podatki za jezikoslovca pa so, da bi Ana z danim izrazom rekla to-in-to in menila to-in-to. Ostalo je sociološka teorija. Spomnite se, ko chomskyjevec govori o jeziku nekoga, meni idiolekt nekoga. Anino mnenje o tem, ali je značilna predstavnica skupnosti, ali je njena angleščina dobra angleščina, ni na mestu. Ali mora Ana razmišljati o tem, da je kompetentna v samem jeziku (idiolektu), ki ga govori? Sama vprašanje zveni smešno. Zakaj je to relevantno? Zato, ker izrekanje sodbe o stavku v svojem idiolektu zahteva veliko manj teorije, če sploh kako, kot refleksijo o družbeni rabi.

Diagram bi potem imel naslednjo obliko (kjer »CP« stoji za »centralni procesor«):

1		2		3		4		5
poskusna tvorba (s strani kompetence)	→	neposreden, spontan odgovor (= jedro intuicije)	→	empirično teoretiziranje na pod-osebni ravni (s strani CP)	→	**intuicija**	→	(s)poročilo

Neposreden, spontan odgovor je podatek, ki ga uporabi centralni procesor, da bi prišel do stanja verjetja, prave intuicije. Za tvorbo jezikovnih intuicijskih stanj se zdi, da je precej osamljena, neodvisna od splošne inteligence, uporabljene na 3. stopnji našega diagrama. Drugič, zdi se, da je neposreden, spontan odgovor (zadeva št. 2 na diagramu) zadeva, ki si zasluži ime »intuicije«. Ni nujno, da je sodba nezavedna; če pa in ko je zavestna, se zdi, da je prvi, če že ne edini, kandidat za neposredno (in morda očitno in zavezujočo) sodbo. V tem primeru je predlog o empiričnem preizkusu zgolj besedni manever in imenuje zadnjo, 4. stopnjo, »intuicijo« namesto 2. stopnje.

Teorije, ki jim daje prednost Dunja, zanikajo posebno naravo intuicij in vztrajajo na holističnem *neapriornem* upravičenju ter intuicije ločujejo od čisto konceptualnih obravnav. Naj ta pol imenujem »ordinarizem«; izmislili so si ga daleč nazaj v etiki, z Ewingom (in drugimi moralnimi intuicionisti, kakršen je

Moore, v nekaterih njihovih razpoloženjih), vendar ga zdaj znova odkrivajo za druga področja, na silovit način pa ga je posplošil in postavil v ospredje M. Devitt (Devitt, 2005 in 2006), posebej za filozofske intuicije pa T. Williamson v svojih najnovejših publikacijah. Ker je Dunja na strani običajnežev, bom tu dal častno mesto interakciji in dialogu z njimi, ne pa s tovariši ne-običajneži.

Diagram običajnežev ima v grobem naslednjo obliko:

1		2		3		4		5
poskusna tvorba s strani kompetence	→	neposreden, spontan odgovor	→	empirično teoretiziranje na pod-osebni ravnil (s strani CP)	→	*intuicija*	→	(s)poročilo

Običajneži v grobem upajo, da je prispevek kompetence minimalen, holistični prispevek CP pa maksimalen in bistven. Zanje so *intuicije v bistvu produkt holističnega teoretiziranja*, ne pa produkt posebne, posvečene kompetence. Zaradi tega niso posebne, zaradi tega vsebujejo tako veliko empiričnega gradiva in zaradi tega je napačno, da jih štejemo za *apriorne*. Več o različicah stališča običajnežev bom povedal v nadaljevanju. Da bi določili, kdo ima prav, moramo razpravljati o predlogu, sledeč diagramu stopnjo za stopnjo.

b) jedro intuicije

Predpostavimo, da vsi soglašamo, da kompetenca vsebuje vsaj utelešena in nepredstavljena pravila in da deluje v skladu z njimi. Soglašamo tudi, da je neposreden odgovor podatek za CP: Dunja in jaz sva pregledala več oblik, ki bi jih utegnil prevzeti kontrast med njenim ordinarizmom in mojim kompetencionizmom, osredinjajoč se na 2. in 3. stopnjo vsakega od najinih stališč.[2] Prvič, neposreden odgovor kompetence 2. stopnja, in njegov izvor, poskusna tvorba stavka na 1. stopnji. Iz česa sestoji neposreden odgovor?

Dunja je enkrat omenila skrajno možnost, da sploh ni nobenega odgovora, da kompetenca zgolj ponavlja predlagani stavek, recimo, »Oni hočejo biti učitelj«. To ne bo šlo, saj to sploh ni nikakršen nov podatek.

Druga možnost je bila postavljena v ospredje v Devittovem odgovoru na mojo kritiko, v kontekstu razprave o vprašanju, ali je odgovor neke osebe na vprašanje jezikoslovca ta podatek:

»Njen odgovor ni [ta podatek]; je del refleksije centralnega procesorja. Ta podatek je izkustvo, o katerem je odgovor« (Devitt, 2006c: 594, 22. op.).

[2] V neskončnih razpravah v seminarjih in v njenem avtomobilu Seat, potujoč med Rijeko in Mariborom.

Izkustvo je, kot razjasni kontekst, »izkustvo simuliranja obnašanja« (Devitt, 2006: 594), to je nevralno-besedno obnašanje tvorjenja ali poskušanja ustvariti ciljni niz.

To je težko verjeti. Prvič, pod-osebna izkustva , upajmo, nimajo kvalitativnega značaja, tako da je izkustvo tvorjenja niza ravno to samo tvorjenje. Predpostavimo, da kompetenca tako ustvari niz, CP pa vzame to tvorjenje za svoj podatek; to je domala tako, kot da bi CP gledal kompetenco, ki ustvarja niz. Toda kakšno vrsto informacije lahko *to* da CP-ju? Jezikovna pravila so utelešena v kompetenci, ne pa v CP, saj to ni posvečen jezikovni procesor, temveč stroj z vsemi smotri. Torej zgolj sledenje mreži kompetence ne pove veliko CP-ju. Kompetenca ima ali, raje, sestoji iz postopkovnih pravil, torej lahko zgolj *ona* odloči, ali je ciljni niz sprejemljiv. Devittova hipoteza, da »podatek je izkustvo, o katerem je odgovor«, nam ne pove, kako bi CP lahko ugotovila sodbo.

Naj uvedem tretjo možnost, opcijo »minimalnega signala«, s spraševanjem, ali Devitt s svojim »podatkom« nemara ne misli nekaj drugega. Morebiti kompetenca tvori *zgolj pravilne nize*; če je predlagani niz nepravilno oblikovan, se konča in s tem ga zavrne, tako kot funkcija »shrani« v mojem programu Word, ki se preprosto konča, če ime datoteke, ki jo želim shraniti, vsebuje nedovoljene črke in mi tako da vedeti, da naslov ni pravilen niz črk. Tu je odlomek iz Devitta, ki kaže v tej smeri; govori o »normalnem kompetentnem govorcu«:

»Če podatek kaže, da ne bo imela težave pri tvorjenju ali razumevanju izraza, potem je verjetno, da bo sodila, da je slovničen. Če podatek kaže, da ima težavo, bo težavo ugotavljala v luči svojih ozadnjih teorij, jezikovnih in drugih, in morda sodila, da je izraz neslovničen, morda sodila, da je slovničen, vendar neposrečen ali karkoli drugega. Te sodbe bodo pogosto takojšnje in dovolj nerefleksijske, da bodo štele za intuicije. Celo tedaj, ko štejejo, so še vedno obremenjene s tako ozadnjo teorijo, do kakršne je prišla, ko si je pridobila svoj koncept slovničnosti« (Devitt, 2006a: 109-110).

V skladu s tem branjem kompetenca na koncu svojih poskusov, da bi obdelala vhodni niz, signalizira »Ni težave«, če je niz sprejemljiv, ali »Imam težavo«, če niz ni sprejemljiv (ali, celo preprosteje, njena reprodukcija niza je signal, prevedljiv kot »Da«, to, da ima težavo in da se nemara ponesreči tvorjenje pa signal, prevedljiv kot »Ne«). CP lahko zgolj tako, da sledi svoji mreži do grenkega konca, pride do vednosti o svoji *implicitni sodbi*, v našem primeru do negativne sodbe. Tretja opcija je zgolj razvoj te zadnje alternative: da je odgovor zgolj Da/Ne signal v nevralnem kodu, ki ga lahko prevede centralni procesor. Da bi jo naredili bolj živo, jo lahko primerjamo z rdečo lučjo na križišču: pešec jo razume kot »Ne« in se ustavi, če je previden. Dunjino stališče je, da je to zelo malo, moje stališče je, da je to bistvena informacija, realna vsebina intuicije, ki jo je treba naposled ustvariti.

Torej imamo tu *glas kompetence*, čeprav diskreten glas, ki je podvržen utišanju s strani vmešavanj in ki je videti kot intuicija ter se zdi intuicija. Devitt eksplicitno pravi, da »nekdo, ki ima ustrezno kompetenco, ima lahek pristop do veli-

kega dela podatkov, ki jih je treba pojasniti. Ni mu treba iti ven in iskati podatke, ker jih ustvari njegova kompetenca«. Celotna motivacija Devittovega projekta pa je bila, da se otrese neposrednega pristopa do (ugotovitev) kompetence.[3] Naposled večino dela opravi odgovor, naša 2. stopnja, soglasen glas kompetence. To se zgodi na dva načina. Na eni strani v mnogih primerih 3. stopnja, empirično preverjanje, *ne spremeni sodbe in ji ničesar ne doda.* Na drugi strani, ko je sodba nekako spremenjena na 3. stopnji, na primer, ko je pokrita (»Tega nikoli ne bi rekel, toda moji otroci to vseskozi govorijo, torej domnevam, da je to OK«), primarno intuicijsko delo dejansko opravi izvirna sodba (2. stopnja).[4]

Četrta možnost je, da je odgovor sorazmerno artikulirana sodba, sodba vrste »Ne, to ni pravilno oblikovan niz«, spet izoblikovana v nevralnem kodu. Dunja jo zavrača, pustil jo bom kot odprto možnost.

Naj ponovim, prva opcija se mi zdi prazna, druga opcija, da je podatek izkustvo same simulacije, pa skrajno nesprejemljiva, če jo vzamemo dobesedno. Nagibam se k soglasju z opcijo minimalnega signala Da/Ne, zelene/rdeče luči v nevralnem kodu (in njenimi podvrstami, z bolj tolerantnim alternativnim branjem Devittovega »izkustva, o katerem je odgovor«, v skladu s katerim je uspešno izkustvo zelena luč za niz, izjalovljena simulacija pa rdeča luč). Ta opcija ima prednost, da ponudi posebno delo kompetenci in posebno delo CP-ju, se dobro sklada s šibkostjo intuicij, njihovim stremljenjem, da se omejijo na Da/Ne končne sodbe, in je zelo varčna. Seveda nimam ničesar proti artikulirani signalni opciji in bi bil srečen, če bi jo psihologi potrdili, saj bi to naredilo več prostora za kompetenco in bi pomagalo, da bi bil njen glas bolj zlahka slišen.

---

[3] Devitt je enkrat odgovoril, da »imamo neposreden dostop do podatkov, *ne pa do informacije o podatkih*« (Devitt, 2006c). Domnevam, da je mislil vsaj naslednje: sodba (ali pred-sodbeni intuicijski »občutek«), do katerega ima subjekt prvoosebni pristop, utegne biti del podatkov, ki jih ustvari njegova kompetenca. Vendar, prvič, subjekt lahko ne ve, da je to res podatek, ki ga je ustvarila kompetenca in, drugič, mora ga vsekakor reinterpetirati, da bi izoblikoval v sodbo, in, tretjič, ne more vedeti, kako zanesljiva je ta sodba. Obstaja izhod za teoretika glasu kompetence. Kar zadeva prvo točko, subjekt utegne biti zatečeno upravičen, da jemlje svoj neposreden občutek ali sodbo za veljaven podatek, za zapis tistega, kar bi njegova jezikoslovna veščina dopuščala ali prepovedovala. Glede druge točke je interpretacija minimalna in vključuje uporabo minimalnega in pred-teoretskega slovarja. Kar zadeva tretjo točko, utegne biti subjekt zatečeno upravičen, da jemlje svoj neposreden občutek ali sodbo za zanesljivo. Devittovim omejitvam se je mogoče izogniti.

[4] Oglejmo si spet Devittove visoke zahteve do naivnega subjekta. Za Ano se predpostavlja, da že uporablja svoj »ljudski jezikoslovni koncept slovničnosti«, da bi cenila povezavo med to slovničnostjo in kompetenco v jeziku. In ona ve, da je kompetentna govornica in tako uporablja sebe kot vodnico za tisto, kar *bi počela* kompetentna govornica. Tako se vpraša, ali je ta izraz nekaj, kar bi rekla, in kaj bi z njim naredila, če bi ga izrekel kdo drug. Njen odgovor je podatek.
Ali jezikoslovec dejansko potrebuje vse to od Ane? Sam Devitt je v korespondenci ljubeznivo predlagal negativen odgovor. Osnovni podatki za jezikoslovca so, *da bi Ana z danim izrazom rekla to-in-to in menila to-in-to.* Vse drugo je sociološka teorija. Spomnite se, ko chomskyjevec govori o jeziku nekoga, misli na *idiolekt* tega nekoga. Anino mnenje o tem, ali je značilna predstavnica skupnosti, ali je njena angleščina dobra angleščina, je nesmiselno. Ali mora Ana misliti, da je kompetentna v samem jeziku (idiolektu), ki ga govori? Samo vprašanje je videti nesmiselno. Zakaj je to pomembno? Zato, ker izrekanje sodbe o stavku v idiolektu nekoga zahteva *veliko manj teorije, čer sploh kako, kot refleksija o družbeni rabi.*

c) Od signala k intuiciji

To nas spet privede k delu CP-ja, naši 3. stopnji. Tu nam ležita na duši dve nasprotujoči si možnosti. Empirično teoretiziranje je bodisi v ožjem smislu jezikoslovno bodisi široko, holistično in lahko vključuje jeziku zunanje, na primer, družbene, čustvene in druge obravnave. Naj dam tri ponazoritve, eno realno in dve, ki sta blizu realnosti.

Če me turist vpraša, ali lahko uporabi neko hrvaško besedo, utegnem pomisliti, da so hrvaški jezik pred kratkim očistili veliko gradiva, ki bi ga jaz običajno uporabljal (in da so za to gradivo nacionalisti menili, da je preveč »srbsko«). Lahko se odločim, da moja raba ni dober vodič, če ste tujec, ki se želi izogniti temu, da bi nanj na ulici kričali, in lahko turista opozorim, da ta beseda dejansko ni več del hrvaškega slovarja, ki je dandanes sprejemljiv za vsakega Hrvata. *To* je gotovo del empiričnega sklepanja, ki ga je izzvalo moje bogato in pogosto neprijetno izkustvo s temi zadevami. Primerjajte to zgolj s ponovitvijo stavka v glavi in s tem, da se vam zdi v redu, kar se ne zdi teoretiziranje, kakršnega bi radi imeli ordinaristi. Slovar, kakršnega uporablja naivni spoznavalec in govorec, pa ni slovar *teorije*. Ta primer je podoben družbeno-lingvističnim odkritjem, ki jih pogosto poudarja Dunja, da govorci včasih sodijo, da so stavki, ki jih sicer normalno tvorijo oni sami, »nesprejemljivi«; zdi se, da v njihov spontan govor poseže nekakšna vrsta družbenega konformizma ali celo želja prilagoditi se »višjim« družbenim standardom.

Dve krajši ponazoritvi vmešavanja, vendar v nasprotni smeri. Predpostavimo, da se Ini, katere ljubljeni partner ni materni govorec angleščine, zdi njegov način govorjenja skrajno privlačen in v letih, ki jih preživi skupaj z njim in njegovimi sonarodnjaki in prijatelji, nekako »pozabi« ali raje potlači dejstvo, da njegovi stavki niso v dobri angleščini po katerihkoli standardih. In predpostavimo tudi, da mladi, jezikovno dobro izučen politični aktivist, imenujmo ga Capote, verjame, da je žaljivo celo misliti o nekaterih načinih govorjenja kot nepravilnih. Tako Ina in Capote z veseljem obravnavata »Oni hočejo biti učitelj« kot popolnoma sprejemljiv niz, medtem ko ga Ana zavrača. Po drugi, široki, sliki Inin in Capoteov CP doda pomembno količino informacije na povsem holistični način k čisto linvističnemu odgovoru kompetence. Medtem ko je Anin CP zgolj prevedel nevralno »rdečo luč« v artikulirano zavrnitev, sta bila Inin in Capoteov CP veliko bolj marljiva in ustvarjalna. Psiholog lahko poskuša razložiti Inino končno pozitivno sodbo z domnevo, da ima zanjo »slaba« angleščina pozitivno čustveno konotacijo, ki obarva obravnavani stavek in prepreči čisto jezikoslovne obravnave; nevrolog utegne govoriti o signaliziranju iz amigdale v Brocovo in Vernickejevo področje. Psiholog lahko razloži Capoteovo intuicijo tako, da jo obravnava kot rezultat nekakšnega njegovega prevelikega teoretiziranja: njegove politične teorije in njegove antipatije do jezikovnih snobov, ki je pomešana s spontanim »občutkom« nepravilnosti. To je slika, ki ji dajem prednost, čeprav z njo niti nisem poročen niti glede nje fanatičen. Mislim, da bi ordinaristom pomagala na več načinov: s ponudbo holističnega informacijskega bazena, ki je zmožen nevtralizirati moč kompetence, in s ponudbo nekakšnega koristnega dela za CP, poleg zgolj prevajanja signala spontane kompetence iz nevralnega koda v naravni jezik.

Če je torej ta slika pravilna, je moj odgovor, da je dobro delo jezikoslovca v ločevanju zrnja od plev, intuicijskega zrnja od dodatnega dela, recimo, (Inine) ljubezni, Capotovega sovraštva in strahu (v hrvaško/srbskem primeru). To je natanko tisto, zakaj je moje stališče zmerno stališče kompetence: glas kompetence je diskreten, jezikoslovec pa potrebuje dobro uho, da ga sliši.

Jutronićeva, zanimivo, daje prednost prvi, ozki različici naloge CP-ja; pripisati mu želi jezikoslovno (na slovnici utemeljeno, ne pa politično, čustveno ali kako drugo) odločanje kot njegovo pravo funkcijo. Ni zelo naklonjena, da bi Inine in Capotove sodbe obravnavala kot sploh jezikoslovne sodbe, zanjo je torej paradigmatski primer Anin primer. Vprašanje, na katerega mora odgovoriti ta različica ordinarizma, je naslednje: iz česa dejansko sestoji delo CP, recimo, v zadevnem primeru?

Način, kako ga jaz vidim, je po ozki zgodbi zgolj prevajanje neposrednega odgovora kompetence, njene »rdeče luči« v nevralnem kodu v prijetno formulacijo naravnega jezika. CP je zgolj zelo vešč interpret. Tretja stopnja je pogosto zgolj stopnja *prenosa*, epistemski status končnega produkta pa je dejansko odvisen od statusa izvirne sodbe. Naposled, jezikoslovec bi se lahko zlahka odločil, da bo poskusil teoretično ločiti izvirno sodbo od domnevnih prirastkov iz 3. stopnje. Če je to glas kompetence, zakaj ne poskusiti očistiti ga tistega, kar jezikoslovec lahko vidi kot bedno ugibanje, ki ga procesna enota opravlja na 3. stopnji? Če ponovno uporabimo zgoraj dani primer, jezikoslovcu ni treba skrbeti glede tistega, kar pravijo njegovi subjekti-otroci, če ga zanima subjektov idiolekt ali sociolekt starostne skupine njegovega subjekta.

Torej če povzamemo, ordinaristi lahko predlagajo bodisi širše bodisi ožje naloge za CP. Če je naloga širša, ni specifično jezikoslovna; delo jezikoslovca je opravljeno s kompetenco in jedro lingvistične intuicije je dejansko odločitev kompetence, je rdeča ali zelena luč. Če je naloga ožja, je zgolj prevod taistega podatka kompetence. Po obojem *je kompetenca tista, ki preskrbi nujno jedro izvirajoče intuicije: bodisi njeno jezikoslovno jedro po širši sliki bodisi njeno celotno vsebino po ožji sliki*, kot napoveduje stališče zmernega glasu kompetence.

Naj razpravo o kompetenci in CP povežem z Devittovo zelo posrečeno analogijo med jezikoslovjem in motornimi veščinami.[5] Situacija, ki jo opisuje, je privlačno preprosta:

[5] Tu je celotno besedilo: »Vednost-kako mogoče ne vodi k vednosti-da. Skratka, oseba, kompetentna v neki dejavnosti, lahko ostane o njej nevedna. In četudi dejansko postane ekspert, ne bi smeli domnevati, da imajo njena mnenja posebno avtoriteto preprosto zato, ker je kompetentna; njena kompetenca ji ne daje kartezijanskega dostopa do resnice. Je privilegirana v *svojem neposrednem dostopu* do podatkov, ne v *sklepih*, ki jih izpelje iz teh podatkov; sklepi kompetentnega – ravno tako kot sklepi nekompetentnega, so empirični odgovori na pojave in odprti za dvom; izvirajo iz empiričnih opazovanj podatkov. Tipkanje ponuja lep primer premisleka o izhodu naše lastne kompetence. Vprašajte strojepisko, ali je treba 'k' natipkati s sredincem in si bo zelo verjetno mislila: 'Kako naj natipkam 'k'?'. Pozorna bo, ko gre skozi dejanska ali mentalna gibanja takega početja in bo takoj odgovorila 'Da'. Oglejmo si tudi naslednje poročilo:
'Če veščo strojepisko prosimo, da natipka abecedo, lahko to naredi v nekaj sekundah in z zelo nizko verjetnostjo napake. Če pa ji seveda damo diagram njene tipkovnice in prosimo, da ga zapolni s črka-

»Tipkanje ponuja lep primer premisleka o izhodu naše lastne kompetence. Vprašajte strojepisko, ali je treba 'k' natipkati s sredincem in si bo zelo verjetno mislila: 'Kako naj natipkam 'k'?'. Pozorna bo, ko gre skozi dejanska ali mentalna gibanja takega početja in bo takoj odgovorila 'Da'« (Devitt, 2006a: 107).

Tu je edini podatek, pravi Devitt, »kako ona, dobra strojepiska, tipka«. Tako strojepiska, ko gre skozi simulacijo, zagotavlja to informacijo za svoj CP: da je sredinec tisti, ki ga je treba premakniti. V kasnejšem prispevku doda: »Podatek je izkustvo simulacije obnašanja ...« (Devitt, 2006c: 594). Podatek je torej nekaj, kar je podobno temu: premik-sredinca. Zdaj bodite pozorni na vlogo podatka: v bistvu odgovarja na vprašanje, ali je treba »k« natipkati s sredincem. (CP ga mora zgolj prevesti v primerno formulacijo naravnega jezika). Če hočemo vzeti to analogijo resno, bi morali v jezikoslovnem primeru vprašati: Kateri podatek določa odgovor, ki zadeva pravilno oblikovanost stavka »Oni hočejo biti učitelj«? Edini podatek, ki lahko to stori, mora biti »da« ali »ne«. Če to povemo nekoliko bolj strokovno: Vprašanje strojepiski ima obliko »Ali mi φ?«, ustrezen podatek pa je tvorjenje primerka samega φ-janja. Vprašanje, zastavljeno Ani, ima obliko: »Ali je S pravilen?«, ustrezen podatek pa mora vsebovati odgovor, to je »da« ali »ne«. (Na vprašanje »Ali je S pravilen?« ni mogoče odgovoriti zgolj z reprodukcijo S-ja). Analogija torej govori v prid stališču, v skladu s katerim kompetenca preskrbi bistven podatek, bistven del intuicije, ki jo je treba ustvariti.

Kaj je potem zmožnost intuicije? Za ta naslov sta kandidata dve zmožnosti: kompetenca in zmožnost centralnega procesorja, da tvori obvezujoča verjetja glede sprejemljivosti vhodnih nizov. Temeljna zmožnost produkcije je prva, medtem ko je bolj površinska, vendar tudi pomembna, druga. Verjetno je druga tista, ki je odgovorna za fenomenologijo zavezujočnosti intuicij.

Kako se razvije zmožnost intuicije? O napredku zmožnosti intuicije vemo zelo malo. Nekateri raziskovalci menijo, da nepismeni ljudje sploh niso razumeli

---

mi v abecednem redu, se ji zdi naloga težka. Zahteva več minut, da se izvede, verjetnost napake pa je visoka. Še več, strojepiska pogosto sporoča, da lahko pridobi vizualno lokacijo nekaterih črk zgolj tako, da poskuša natipkati črko in potem določiti, kje naj bi bil njen prst« (Posner, 1973: 25).

Edini privilegij, ki ga ima sodba strojepiske o tem, kateri prst bi morala uporabiti, da bi natipkala 'k', ali o tem, kje je črka umeščena na diagram tipkovnice, je privilegij, ki temelji na tem, kar je gotovo dober podatek: kako ona, dobra strojepiska, tipka.

Čeprav so te sodbe strojepiske počasne glede na njeno tipkanje, bodo verjetno za nas dovolj hitre, da jih bomo šteli za intuitivne. Verjetno pa so pravilne, saj je dokaj lahko misliti o tipkanju. Primerjajte to z razmišljanjem o izhodih druge, veliko pomembnejše, človekove kompetence, kompetence mišljenja, da se nekako racionalno premikamo od ene misli k drugi. To kompetenco imamo v večji ali manjši meri vsi (IV. del razpravlja o mislih). Večina nas nekoliko premišlja o tem in ima nekakšne intuicije o tem, kaj sledi čemu. Te intuicije so verjetno še vedno redke, mnoge od njih pa gotovo niso pravilne. Mišljenje o mišljenju je torej težko.

Zdaj je kajpada mogoče, da ima strojepiska nekje v glavi vnaprejšnjo predstavo tipkovnice, ki nadzira njeno tipkanje in vodi k njeni pravilni sodbi o tem, kako natipkati 'k'. *Toda zakaj to verjamemo?* Postavimo ob stran, ali potrebujemo postavljanje te predstave za razlago njenega tipkanja. Gotovo ne rabimo tega postavljanja za razlago njene sodbe. Veliko zmernejša razlaga, ki sem jo pravkar dal in ima opraviti s kognitivnimi stanji in procesi, katerim smo *že* zavezani, se zdi popolnoma ustrezna za to delo.

vprašanj, ki so jim jih zastavili: ljudje preprosto nimajo pojma, kaj bi lahko pomenilo spraševanje, ali bi nekdo rekel nekatere stvari. Robert Matthews ponuja del evidence, o kateri poroča Devitt:

»To poanto lepo ponazarja naslednjo poročilo: 'Kot diplomiran študent sem preživel poletje v Pirenejih (Andora, Perpignon itn.) in opravljal terensko raziskavo o fonologiji raznih dialektov katalonščine. Mnogi od naših domorodnih informatorjev so bili nepismeni kmeti. Bil sem pod močnim vtisom, kako težko je bilo izzvati v njih jezikovne sodbe, ki zadevajo njihov jezik, ki so ga kajpada govorili popolnoma dobro. Dobiti zgolj množino nekaterih samostalnikov je bilo težko. Za te ljudi se je zdelo, da zelo težko slišijo, ko je prišlo do slišanja glasu kompetence! Zdelo se je, da je bila njihova težava v tem, da jim je bil njihov materni jezik povečini transparenten – o njem nikoli niso razmišljali kot o predmetu opazovanja in torej povečini niso bili zmožni oblikovati niti najbolj osnovnih sodb o njegovem značaju. Govorci katalonščine z zgolj trohico izobrazbe osnovne šole so bili, nasprotno, dobri informatorji, domnevno zato, ker so se skozi svoje lekcije iz slovnice naučili misliti o jeziku kot o objektu z raznimi lastnostmi, čeravno niso imeli nikakršne sofisticirane vednosti o tem, kaj bi te lastnosti – teoretsko govoreč – utegnile biti« (Bob Matthews v korespondenci) (Devitt, 2006a: op. 109).

Po branju, ki mu jaz dajem prednost, informatorji ne morejo razlikovati spraševanja o jezikovni pravilnosti od spraševanja o pragmatični primernosti. Morda imajo težave pri razumevanju Mathewsovih vprašanj: ali ta gospod sprašuje, ali bom to rekel v nekih zamisljivih okoliščinah (na primer, ko sem pijan ali ko se šalim) ali bi to bila ustrezna trditev za izreči ali nekaj drugega? Težko je verjeti, da v svojem normalnem življenju dejansko sistematično sprejemajo nepravilno oblikovane izjave: na vasi utegnejo osebo z jezikovnim primanjkljajem resno zasmehovati, za zasmehovanje pa se zdi, da govori v prid drugih vaščanov, ki imajo zelo jasne intuicije v smislu, da je nekaj zelo narobe s slabim načinom govora neke osebe.

Naj končam z nekaj kratkimi pripombami o seznamu potencialnih problemov, povezanih s pojmovanjem temeljne kompetence, kakršnega je razvil Chomsky. Koliko njene moči je posledica prirojene strukture, koliko pa empiričnega učenja? Naj stališče, ki poudarja empirično učenje, tako kot večina, imenujem »empirizem«, izraz »racionalizem« pa prihranim za nasprotno opisno-razlagalno stališče, da izkustvo ne igra nobene bistvene vloge v procesu, razen spodbujanja ali sprožanja. (Kasneje bom ustrezna normativna stališča, ki zadevajo upravičenje, imenoval »aposteriorizem« in »apriorizem«, da bi se izognil mešanju normativnega in opisno-razlagalnega). Dva dinamična procesa, ki sta tu pomembna, sta, prvič, osvajanje jezika in, drugič, izboljšanje naše intuitivne zmožnosti, oboje pa tvori pomembno raziskovalno področje. Za oboje se zdi, da vključuje neposredno učenje. Tudi po najbolj premočrtnem chomskyjevskem stališču, ki ga Dunja kajpada zavrača, otrokov jezikovni modul potrebuje zunanjo informacijo za določanje parametrov, ki označujejo jezik okolja. V kasnejših fazah se bo otrok naučil bolj in bolj zapletena dejstva o jeziku, ki bo postal njegov materni jezik. Ali to implicira (opisni) empirizem o intuiciji? Le

del nje: ogrodje je dano, nekatere informacije pa so naučene iz okolja. Zanimivo pa utegne biti zaznavanje fine strukture ...

V svojem prispevku »Intuitions: the discret voice of competence« (Miščević, 2006) sem dokazoval, da naša prirojena sposobnost lahko razloži vsaj sam izvor temeljne intuitivne zmožnosti in začetne stopnje izoblikovanja naših intuitivnih stanj z njihovimi vsebinami, vendar da je treba nativizem omejiti na izvor sistema in na sorazmerno začetne stopnje procesiranja. Ali nespodbitno dejstvo, da se človekove intuicije dejansko razvijajo in da imajo izkušeni, dobro izurjeni ljudje veliko bogatejše intuicije, govori v prid empirizma? Spet, le v določeni meri.

Naj ne-normativni del zgodbe sklenem z poudarjanjem strasti po razlagi, ki je prisotna povsod v razpravah o lingvističnih intuicijah. Ta strasten »eksplanacionizem« je v preteklosti označeval razpravo o vseh vrstah intuicij v delih klasikov, kakršni so Platon, Descartes, Kant in filozofi zgodnjega 20. stoletja, kakršna sta Russell in Husserl; škoda je, da današnjo razpravo o intuicijah na splošno ta pojav veliko manj označuje.

d) Apriornost verum-factum-a

Naj zdaj na kratko povežem opisno zgodbo z normativnim spraševanjem o statusu intuicij glede na ločnico *apriornolaposteriorno*. Z nastopom chomskyjevskega jezikoslovja je postalo gledišče, da kompetenca nekako *narekuje*, kaj šteje za pravilen, pravilno oblikovan stavek danega jezika, puhlica. Na staro vprašanje, kam je umeščen jezik v splošnem redu stvari, je bil dan odgovor s poudarjanjem vloge duha. Zdi se, da gre smer določevanja od duha k svetu. Moje lastno stališče je, da je jezik med duhom in svetom, razkrečen nad ločnico, in da je zvočni niz pravilen stavek nekega jezika zato, ker ga bo kompetenten govorec jezika spoznal za takega. Če to postavimo v standardno terminologijo, jezik je v veliki meri odvisen od odziva (in gre skupaj z barvo, moralno, epistemično in estetsko vrednostjo in s čustvenimi lastnostmi). Vendar je to stališče, ki ga delijo le redki. Ne bom vztrajal na njem; domneval bom le, da kompetenca dejansko narekuje tisto, kar je in ni pravilno, da *gre smer določanja od notranjih k zunanjim jezikovnim zadevam ali jezikovnim zadevam, ki se zdijo zunanje*. To je združljivo z velikim nizom stališč, od eliminativizma (jezikoslovne zadeve so zgolj projicirane)[6] in kvazi-eliminativizma glede njih,[7] preko odvisnosti od odziva, moje priljubljene opcije, do raznih stališč, ki poudarjajo govorčeve intence kot temeljne za jezikovne produkte/produkcije,[8] do klasične chomskyjevske drže, v skladu s katero je jezik v bistvu mentalna zadeva in ima le naključno zunanjo manifestacijo.

Naj potem izoblikujem glavno normativni idejo: *apriornost gre z roko v roki z določanjem*. Lingvistične intuicije imajo dejansko (nekakšno) *apriorno* upravi-

[6] Glej G. Rey (Rey, 2005) »Mind, Intentionality and Inexistence«. *Croatian Journal of Philosophy*, V, št. 15.

[7] Glej J. Collins (2008) *Chomsky: a guide for the perplexed*. Continuum, 6. poglavje: »Language: inside or outside the mind?« in razpravo o njegovem delu v *Croatian Journal of Philosophy*, št. 22 in 23, 2008.

[8] Na primer, gledišča Briana Epsteina v njegovem nastopu v Dubrovniku.

čenje do mere, v kateri smer določanja poteka od notranje kompetence k zunanjim jezikovnim zadevam. Če se vrnemo k našemu primeru, Anina intuicija, da »Oni hočejo biti učitelj« ni pravilen stavek, je zanjo obvezujoča; obseg, v katerem je ta obvezujočnost »smiselna« in v katerem je Ana upravičena, da se ji prilagodi, izvira iz dejstva, da je sama kompetenca tista, ki dobesedno *naredi* to vrsto nizov za pravilne ali nepravilne. Naj si sposodim klasični izraz iz Giambattista Vica: »verum-factum« (dobesedno »narejen za resničnega«), ki znamenito pomeni, da lahko vemo zgolj tisto, kar smo sami naredili in kar lahko tu uporabimo. Vir apriornosti v lingvistični intuitivni vednosti je verum-factum, dejstvo, da naša kompetenca »naredi« (ustvari) zunanji izhod in narekuje njegovo pravilnost.

Celo na takih področjih, ki so oblikovana od duha-k-svetu (in še posebej na od odziva odvisnih področjih), obstajajo v igri pomembni *aposteriorni* dejavniki.

Če (A) vzamemo, da je Anin *idiolekt* njen jezik, bo to dvignilo *apriorno* sestavino upravičenja njenih intuicij: zdi se ji intuitivno, da je S pravilen, ker je S ravno določen, da je pravilen zgolj z njeno kompetenco.

Če (B) vzamemo sociolekt za temeljni jezik te osebe, tako da so sociolekti Aninega jezikovno najbližjega okolja Anin jezik, potem je dejansko njena uspešna udeležba v sociolektih tista, ki naredi, da so njene intuicije upravičene o tem jeziku. Potem utegne biti prisotna pomembna *aposteriorna* prvina. V obsegu, v katerem so Anine intuicije, prvič, zanesljivi kazalci realnosti sociolektov in, drugič, v katerem oni sami vodijo Anin sprejem le-teh, brez induktivnega iskanja in podobnega, utegnejo še vedno biti do določene mere *apriorne*.

To ponazarja kompleksnost normativne situacije. Nekateri ordinaristi se ji skušajo izogniti tako, da zanikajo smiselnost razlikovanja *apriorno/aposteriorno*, drugi, manj potrpežljivi, tako, da neposredno razglašajo, da so vse *aposteriorne*. Jaz raje poudarjam *strukturirano, artikulirano naravo upravičenja*.

Naj povzamem. Intuicija je posebna, saj je normalno bistvena vsebina intuicij minimalni učinek lingvistične kompetence. Jezikoslovci jo poskušajo ločiti od dodatkov iz drugih virov, na primer, družbenih premislekov, in pri tem so pogosto uspešni. Kompetenca je v svoji začetni formi zelo verjetno prirojena, vendar se razvija s pridobivanjem zunanje informacije, tako da imajo njene učinki delno empirični izvor. Apriornost intuicij je nečista in zmerna: prvič, ne utegne biti čista zaradi tega empiričnega učenja, drugič, ni posledica nekega posebnega pristopa do od duha neodvisne jezikovne realnosti, temveč dejstva, da kompetenca osebe določa, kaj šteje za njen jezik, je *verum-factum* apriornost, zelo ne-platonska apriornost.

III Intuicije nasploh: strukturiran aposteriorizem

Kako bi lahko to stališče zmernega glasu kompetence posplošili na druge vrste intuicij, na primer, na intuicije, ki jih ustvarijo domišljijski miselni eksperimenti v fiziki, Stevinov miselni eksperiment, ki nam omogoča videti resnico sklepa, ki zadeva težo, počivajočo na ravnini, ali na problem tramvaja in na Karneadovo desko v moralni filozofiji? Dodajte Gettierove primere in Tezejevo ladjo

za dobro mero in ponovite vprašanje. Kaj bi stališče zmernega glasu kompetence imelo reči o logičnih, metafizičnih, epistemoloških, aritmetičnih, prostorsko-geometrijskih, morda fizikalnih in končno moralnih intuicijah?

Naj svoj predlog o posplošenem stališču glasu kompetence postavim na poenostavljen (upajmo, da tudi ne karikaturni) zemljevid alternativ, kakršne so klasični platonizem, kantovstvo in dva sodobna tekmeca. Prva je »ordinarizem« Devitta in Williamsona, ki je drag Dunji; druga je ponovno rojen apriorizem ali »zmerni racionalizem« avtorjev, kakršni so Peacocke, Boghossian, Jackson in Chalmers. Ke rabim priročen izraz za zadnjega in ker vsi avtorji razlagajo intuicije v okviru posebnega statusa pojma in gledajo na intuitivno vednost kot na pojmovno vednost, ga bom tu imenoval »konceptualizem«. Tu ga bom lahko obravnaval zgolj na najbolj skiciran način, kajpada z vsem dolžnim opravičilom bralcu in filozofom, omenjenim v tem orisu. Ne morem, kajpada, argumentirati za moj vse preveč kratek predlog, lahko ga zgolj orišem.

Prvič, ne-normativna vprašanja, ki zajemajo po eni strani bolj opisna, po drugi strani pa bolj razlagalna vprašanja. Prva podskupina, bolj opisna vprašanja. Ali intuicije obstajajo, ali tvorijo vrsto in ali obstaja intuitivna zmožnost? To je prvo vprašanje, na katerega mora odgovoriti teoretik, vprašanje eksistence in posebnosti. Stališče zmernega glasu kompetence odgovarja pritrdilno za lingvistične intuicije in lahko ponudimo nezahtevno posplošitev na intuicije o drugih področjih: *intuicije tvorijo neko vrsto, čeprav sorazmerno površno vrsto, in si delijo lastnosti neposrednosti in obvezujočnosti do očitnosti.* Z intuicijo pa sta povezani dve vrsti zmožnosti. Prvič, obstaja zmožnost, ki mislecu predstavlja vsebine (propozicionalne ali »analoge«) na način, ki ga označuje očitnost, ki vzbuja pogosto nepremagljivo privlačnost. Ta pelje k oblikovanju verjetja, če so druge okoliščine ugodne, vključno z epistemičnimi verjetji, ki sestojijo iz odsotnosti ovrgljivcev, in ne-epistemičnimi verjetji, na primer odsotnostjo preudarnih ali družbenih pritiskov in podobnega.[9] Naš predlog, da nam intuicije dajejo pristop do rezultatov notranjih procesov, ki jih vodijo pravila, ne pove nič o tem, kako različni so dostopani procesi. Drugič, obstaja zmožnost predstavitve sodbe kompetence na neposredovan in nečuten način, pogosto s posebno fenomenologijo očitnosti. Tisto, kar združuje, na primer, geometrijske, lingvistične in moralne intuicije, so njihove skupne značilnosti, to je neposrednost, očitnost in obvezujoč značaj, in zdi se, da so posledica skupnega načina predstavitve. Če je ta linija sploh v grobem pravilna, predlaga, da raznolikost zrcali dejansko raznolikost dostopanih vsebin in njihovih ustreznih »producentov«, medtem ko enotnost izvira iz ne (zelo globoke) edinstvenosti samega »okna«, to je fenomenalne predstavitve zamišljenega ali pojmljenega scenarija in »občutka«, ki spremlja spoznavalca, ko pride do svoje intuicije in to intuicijo ima (ki tako rekoč označuje njegovo intuitivno stanje).

[9] Moralna vprašanja ponujajo zanimivo vzporednico s problemi vzajemnega delovanja zunanjih pritiskov in notranjih sodb kompetence, ki ga ponazarjajo naši primeri z Ino in Capotejem. Za prefinjeno razlago pogosto dramatičnega vzajemnega delovanja moralne občutljivosti – domnevnega vira moralnih intuicij – z vsemi vrstami ne-moralnih premislekov in pritiskov glej knjigo Nomy Arpaly (Arpaly, 2002) *Unprincipled Virtue, An Inquiry Into Moral Agency*, Oxford: Oxford University Press.

Doslej je privrženec stališča zmernega glasu kompetence, kar zadeva vprašanje zmožnosti, v zelo širokem soglasju s platonisti, kantovci in konceptualisti, ki vsi nasprotujejo intuitivni zmožnosti, ločeni od splošne inteligence, in v nesoglasju z ordinaristi.

Drugo vprašanje se giblje okrog razlikovanja med smislom in nanašanjem ali pojmom in nanašancem: *so intuicije predvsem pojmovne, vsebujoč čutno prvino, ali so predvsem nanašalne, obrnjene k zadevam, o katerih eksplicitno so?*[10] (Na primer, ali intuicija, da je 2+1=3, zadeva predvsem števila ali pojme števil? Ali intuicija, da je »Kraja moralno zmotna«, zadeva predvsem krajo in njen moralni status ali naše pojme »kraja« in »moralno zmotno«? In ali je intuicija starih Grkov, da je vodna prvina (*stoiheion*) možna, o vodi ali o njihovem zamišljanju vode? Tu je stališče zmernega glasu kompetence v širokem soglasju z ordinaristi, platonisti in kantovci in v močnem nesoglasju s filozofi, ki poudarjajo prvotnost pojmov in jih tu imenujem konceptualisti.[11] Peacocke,

[10] Tu je tabela, ki povzema to razlikovanje:

	Teorije, ki temeljijo na občutljivosti do področja		
	Nanašanja		Smisla (pojma)
	Epistemični platonizem	Zmerne teorije nanašanja	Čisti konceptualizem
Zmožnost	Čisti uvid	Občutljivost do področja + pojmi, izpeljani iz njega	Čisto pojmovno razumevanje
Primarni objekti intuitivne vednosti	Objekti in stanja stvari (na primer števila, množice, geometrijske bitnosti, lastnosti-univerzalije)	Objekti in stanja stvari	Pojmi matematični (število, množica) empirični (kit)
Zgodovinsko ozadje	Platon	Descartes, Kant	Locke
Sodobno ozadje	Katz, Bonjour	nativistični naturalisti (Rey, sedanja razlaga)	Jackson, Peacocke, Boghossian
Prioritete	Vednost o nanašanju je edina pomembna.	Področje nanašanja je temeljno, pojmovna vednost je izpeljana.	Pojmovna vednost je temeljna, vednost o nanašanju je izpeljana.

[11] Zgodovinsko se je prva razlaga intuitivnih verjetij, ki jo je znamenito ponudil Platon, osredinila na objekte na področju nanašanja naših matematičnih in moralnih verjetij. Če to postavimo v sodobno terminologijo, razlaga se je osredinila na področje nanašanja sestavin obravnavanih propozicij in na področje nanašanja nasploh. Dalje, ponudila je poskusno razlago naše občutljivosti do objektov na nanašalnem področju, ki je uporabila metaforo videnja in prenesla pojem zaznavne zmožnosti na intuitivno področje: občutljivost je v temelju zmožnost »videti« to področje z očmi našega duha. Ta razlaga je pogosto opisana kot epistemični platonizem, njena najpomembnejša sodobna zagovornika pa sta Katz in Bonjour. Ta razlaga značilno predstavlja občutljivost do nanašalnega področja kot posledico *neposrednega* dostopa in s tem sledi fenomenologiji mnogih naših intuicij. V skladu s takim neposrednim dostopom epistemičnega platonizma imamo zmožnost, intuicijo ali uvid, ki deluje tako, kot deluje vid v njegovem običajnem razumevanju: ponuja neposreden pristop do področja, o katerem razmišljamo v tem primeru, da bi abstrahirali objekte in lastnosti.

Jackson in njegova canberrska šola bi bili glavni privrženci te konceptualne strategije, čeprav nedavna Peacockova knjiga (Peacocke, 2008) vsebuje nekatere pripombe, ki kažejo njegovo zavedanje, da bi naposled lahko potrebovali neko posebno občutljivost do nanašalnih področij. Njihova glavna motivacija je ohranitev bistvenega in filozofsko zanimivega *apriorija*, vendar ga poskušajo razložiti na varčen način. Če je posedovanje koncepta precej neskrivnostno in če to samo lahko razloži *apriorij*, potem ne potrebujemo intuicije o posebnih, nanašalnih področjih objektov in lastnosti. Ni ta skrivnostna intuitivna občutljivost na nanašalno področje (na primer, števila, splošne metafizične lastnosti) tista, ki zagotavlja upravičenje in utemelji *apriorno* vednost, temveč *zgolj dojemanje smisla*. Tako vednost lahko imenujemo *zgolj konceptualno*. Splošne konceptualne zmožnosti bodo torej zadostovale za razlago *apriorne*, zgolj konceptualne vednosti. Če to izoblikujemo v slogan (ali če to karikiramo, če vam je to ljubše), imamo lahko poceni zanimivo *apriorno* vednost.[12] Stališče, da so koncepti, to je zadeve na ravni smisla, pravi cilj, je podedovano iz tradicije konceptualne analize in iz logičnega pozitivizma (in še nazaj, iz klasičnega empirizma), vendar je znotraj konceptualizma kombinirano z bistveno trditvijo, ki izvira iz drugačne, bolj platonske tradicije. Trditev pravi, da je kljub takemu tankemu, s smislom omejenim temeljem *apriornega* upravičenja, izvirajoča *apriorna* vednost bistvena: zadeva stvari, ki so popolnoma neodvisne od duha, in ponuja zanimivo informacijo o, recimo, matematični in metafizični resnici. *Apriorno* vednost je treba razložiti v okviru zgolj posedovanja konceptov, ne glede kakšne vrste in ločeno od poznavanja nanašancev (drugih kot tistih, ki jih imamo skozi posedovanje konceptov). Moja je »tretja pot«, niti konceptualistična niti ordinaristična, saj soglaša s konceptualisti, da so intuicije nekako posebne in da je zmožnost ali so zmožnosti njihovega tvorjenja verjetno specializirane, vendar soglaša z ordinaristi, da intuicije povečini niso strogo konceptualne in da je njihovo upravičenje povečini bližje *aposteriorni* vrsti. Trdi, da *je intuitivna zmožnost nekakšna posebna kompetenca, vendar ne bistveno konceptualna*. Občutljivost na področje nanašanja je temeljna, konceptualna vednost je izpeljana. Na primer, ko sem govoril o lingvističnih intuicijah, sem domneval, da so o vhodnih nizih, ne pa o lingvističnih konceptih; od njih zahtevamo odgovor o zvočnih nizih, ki jih slišimo od drugih, ali tistih, ki jih nameravamo tvoriti, ne o naših konceptih. Enako bi moralo veljati drugje. Iz intuicij o možnosti vode hočemo odgovor o njej, ne zgolj o naši reprezentaciji le-te. Ko je torej enkrat laboratorijsko delo pokazalo, da je voda sestavljena, smo presodili, da so bile grške intuicije preprosto zmotne, da to delo ni »resnično o grških stališčih«. (Iz intuicij o možnosti zombijev podobno želimo odgovor o zombijih, ne zgolj o njihovi reprezentaciji – podobah, konceptih ali stereotipih. Predpostavimo, da prihodnje raziskovanje pokaže, da nevralne lastnosti dejansko potrebujejo kvalitativne lastnosti, tako da zombiji niso mogoči, kot ni mogoča prvina voda). Z drugimi besedami, intuicije so *normativno odgovorne*

[12] Če imate radi karikature, je tu karikatura konceptualizma. *Guide through the theory of knowledge* Adama Mortona, ki je mišljena kot referenčna knjiga in razlaga sorazmerno standardna stališča, šteje propozicijo »Los je večji od prodnika« kot propozicijo, ki jo je mogoče vedeti *apriori*, na osnovi razumevanja »losa« in »prodnika«.

dejstvom o njihovih očitnih objektih. So normativno kot tudi opisno ekstrovertirane, to je občutljive na področje nanašanja.

Področje nanašanja, ki zajema objekte in dejstva, na katere se nanašajo intuitivna verjetja, igra peterno vlogo v taki zmerni razlagi. Prvič, je *osrednja tema* intuitivnih verjetij in vednosti, epistemični cilj, za doseganje katerega so uporabljeni koncepti zgolj sredstva. Drugič, je *standard*, kateremu se koncepti morajo prilagoditi (v nasprotju s tistimi zgolj konceptualističnimi razlagami, ki jemljejo koncepte kot merila za področje nanašancev). Tretjič, je kandidatni *vir*, v razlagalnem ali celo vzročnem smislu, intuitivnih verjetij v neposrednem ali, sprejemljiveje, posrednem načinu. Četrtič, je verjetno tudi *neposreden objekt* intuitivnega uvida (glede te zadnje možnosti sem zelo rezerviran, vendar pripominjam, da je v načelu odprta za zmeren nanašalno usmerjen pristop). Petič, to je instanca, kateri so intuicije normativno odgovorne.

Kakšna je potem vloga konceptov? Je znatna, vendar niti osrednja niti ekskluzivna, kot lingvistične in geometrijske intuicije obilno dokazujejo. Moja priljubljena linija je povzeta v naslednji parafrazi J. L. Austina (kjer je izraz »besede« nadomeščen s »koncepti«: »Zaloga naših najglobljih konceptov uteleša vsa razlikovanja, ki se jih je ljudem zdelo vredno potegniti, in povezave, ki se jih je zdelo vredno narediti v življenju mnogih generacij: za te se gotovo zdi, da so številčnejše, bolj zdrave, saj so prestale dolgi test preživetja najbolj sposobnih, in bolj prefinjene, vsaj v vseh običajnih in razumno praktičnih stvareh, od katerekoli druge, ki si jo vi ali jaz verjetno zamišljate v svojih naslanjačih nekega popoldneva« (Austin, 1979: 182). Ta nakopičena modrost filozofu torej omogoča predvideti izkustvo iz naslonjača. Hkrati ni nobenega zagotovila, da naši najglobljі koncepti objektivno sledijo stikom narave: globoka zgrešljivost naših intuicij razloži meje filozofske avtonomije, tako da bi moralo biti raziskovanje iz naslanjača odprto za popravke iz empirične znanosti.

Ordinaristi obtožujejo stališča o kompetenci raznih grehov. T. Williamson jih predstavlja kot poskuse »znižati ambicije filozofije« v »odgovor naturalizmu ali empirizmu«. Vzame dva velika »obrata« analitične filozofije 20. stoletja, lingvističnega in konceptualnega, in ju interpretira, kot da ju goni stališče kompetence, oziroma stališče lingvistične in konceptualne kompetence. Njun prvi greh je filozofski (in posledično) intuitivni »izjemo-izem«, povezan z domnevo, da je *apriorna* metodologija filozofije v osnovi drugačna od *aposteriorne* metodologije naravoslovnih znanosti; ne gre zgolj za razliko med različnimi uporabami iste podstatne metodologije (Williamson, 2008: 2). Vendar smo videli, da lahko imamo posvečene kompetence kot vir intuicij brez fetišizma konceptov ali fetišizma jezika.

Tretje vprašanje je metodološko. Kakšen je status zamišljanja in podobnih procesov glede na čisto logiko in sklepanje pri oblikovanju intuicij? Kant, Descartes in Platon so dali prednost metafori »videnja«, etimološkemu izvoru besede »intuicija«; Kant je znamenito ponudil primere »konstrukcije« intuitivnih podatkov v geometrijski prostorski domišljiji in celo v predstavi toka časa in podobnih scenarijev. Govorili smo o simulaciji v lingvističnem primeru, sodobni filozofi pa so si izraz sposodili za opis dejavnega, pogosto domišljijsko

bogatega procesa opravljanja miselnih eksperimentov (kot miselnem eksperimentu v *Menonu* 84e5, kjer gre za zamišljanje zvijanja kvadrata vzdolž njegove diagonale, ali, v moralnem primeru, za to, kako bi se počutili, če bi vam kdo ukradel avto itn.). Razvrstimo ta dva zamišljijska scenarija in simulacijo skupaj v en razred in ju primerjajmo s čistim, logičnim sklepanjem. Vprašanje je potem naslednje: ali je tvorjenje intuicij bolj utemeljeno na scenariju-simulaciji ali na logiki? Stališče zmernega glasu kompetence je na strani scenarijev in simulacij. (Odgovor na to vprašanje sega preko ločnic med šolami mišljenja. Čeprav sta platonizem in Kant jasno usmerjena na scenarij, je konceptualizem razcepljen, s Peacockom, ki zelo poudarja simulacijo, strani ordinaristov pa Williamson poudarja logiko, vendar dopušča nekatere ne-logične vire).

Četrto vprašanje je metafizično: kakšen je status značilnih objektov intuicij; so realni in neodvisni od duha ali ne? Kant je paradigmatični proti-realist, na konceptualistični strani pa se mu pridružujejo ljudje, kakršen je C. Wright.[13] Drugi se razlikujejo od področja do področja. Moje predlagano stališče zmernega glasu kompetence je (modro, tako bi si želel misliti) pluralistično z realističnim nagnjenjem: objekte matematičnih, logičnih in metafizičnih intuicij je treba vzeti v (zmernem) realističnem smislu, v smislu limgvističnih in moralnih intuicij, ki so odvisne od odziva.

Pluralizem in nasprotje med od odziva odvisnimi intuicijami in bolj objektivnimi intuicijami imata pomembne normativne posledice. Lingvistične in moralne intuicije so lahko odvisne od odziva, tako da naša kompetenca na koncu odloči, kaj je *de facto* lingvistično ali moralno sprejemljivo. Primerjajte to z zadevami, ki jih ne obvladujemo, kakršna je resnica (evklidske) geometrije. Naša prirojena geometrija utegne biti zmotna, naša verjetno prirojena ljudska fizika to gotovo je. Vsebine naših geometrijskih intuicij, vključno z njihovim jedrom, prirojenimi domnevami, so zgrešljive in prinašajo zunanjo zgrešljivost intuicij. V njihovih rezultatih ni nobene nezgrešljivosti. Ker sem bom v zelo pomembni zadevi oprl na delo Ernsta Sose, naj ponazorim pomembnost primerjave tako, da bom na kratko obravnaval in kritiziral njegov nedavni zanimiv predlog za razlago upravičenja verjetij iz naslonjača, in še posebej, znotraj njegovega modela, za razlago privlačnosti, ki jih njihove vsebine izvajajo nad nami, ko smo jih enkrat razumeli. Ko vzame za primere vsebine, kakršna je »*da nujno, če q in p?q, potem q*«, pripominja: »Ko mislec naredi ta neposreden sklep, izkazuje svojo intuitivno privlačnost do ustreznega pogojnika« (Sosa, 2007: 58). Dodajte njegove druge primere, kakršna sta »3+2=5« ali da »Kvadrat ima štiri stranice« (Sosa, 2007: 46). Zakaj je mislec upravičen, da čuti privlačnost, da ji »podleže« in tvori verjetje? Sosa predlaga, da je privlačnost ali verjetje *upravičeno, ker je kompetentno* (Sosa, 2007: 59). Toda zakaj je kompetentno? V tej odločilni točki uvede ckomskyjevsko razliko med kompetenco in izvršitvijo:

»Napake je tako mogoče gledati kot na napake izvrševanja, za katere je mogoče bremeniti subjekt, v nasprotju z rezultati kompetence ... Privlačnost ali verjetje je upravičeno, ker je kompetentno« (Sosa, 2007: 59). Če torej Sosa dejansko namiguje na chomskyjevsko razlikovanje med kompetenco in izvršitvijo, je

[13] Glej, na primer, njegov prispevek v Boghossian in Peacocke (Boghossian in Peacocke, 2000).

njegova raba »kompetence« tanka; privlačnost in verjetje sta kompetentna le, če sta izpeljana iz ustrezne (uspešne) kompetence. Ravno tu smer določanja kaže svoj moč: mentalna lingvistična kompetenca je zanesljiva, celo vrla, ker *ta kompetenca* narekuje, kaj je in čemu je podoben ustrezen jezik. Smer določanja gre od kompetence k njenemu produktu. Smer določanja pa zagotavlja levji delež upravičenja: kompetenten sem v verjetju, da je moja lingvistična sodba pravilna, ker sodim o *svojem* jeziku (bolj ali manj enako velja za vse rezervacije, ki imajo opraviti s težavnimi vprašanji odnosa med idiolektom in raznimi sociolekti; tu zgolj znova slišimo glavno poanto). Ta smer določanja ni na voljo za primere, kakršna sta modus ponens, »3+2=5« in »Kvadrat ima štiri stranice«, razen če nismo močni proti-realisti glede logike, aritmetike in geometrije, jaz pa dvomim, da bi Sosa ubral to smer. Tu ni mislečeva kompetenca tista, ki naredi resnično, da ima kvadrat štiri stranice in podobno, temveč velja nasprotno: mentalna struktura-modul in njeno delovanje je uspešno, *ker* se prilagodi neodvisnim matematičnim dejstvom.

Naredimo poskusni korak naprej. Videli smo, da je lingvistične intuicije mogoče v znatni meri upravičiti na *aprioren* način, kjer upravičenje izvira iz jezikoslovnih dejstev, odvisnih od odziva: ker jih mi, to je naša jezikovna zmožnost, naredimo za dejstva, jih lahko zlahka spoznamo. Če so moralne intuicije enake vrste, utegne biti njihov *apriorni* status enake vrste. Toda čeprav je tako, obstajajo v igri pomembni *aposteriorni* dejavniki, kot smo opazili. V primerih, kjer je smer določanja drugačna, utegnejo biti *aposteriorni* dejavniki celo pomembnejši. To naredi predlagano razlago za *pluralistično*.

Če ostanemo znotraj ne-normativne skupine, prehajamo od opisa k razlagi. Peto vprašanje torej zadeva razlago: ali je treba posedovanje in zanesljivost intuicij razložiti na nek širok vzročen (ali vzročnemu podoben) način ali ne? Stališče zmernega glasu kompetence pravi da, skupaj z Dunjo in z Devittom ordinaristom, vendar skupaj tudi s Platonom. Kant je blizu, ko poudarja vprašanje, kako lahko imamo zanesljive intuicije, vendar njegova razlaga ni vzročna, a je še vedno bliže razlagalcem.[14] Nasprotno smer je mogoče opisati kot kvietizem: ne koplji pod dnom naših epistemičnih praks, ne sprašuj zakaj, sicer se bo celotna zgradba racionalnosti sesula.

Zdaj prehajamo na vprašanje upravičenja. Ob stran moramo postaviti pomembno predhodno vprašanje: ali so naše intuicije sploh upravičene? Skeptiki,

[14] Kant znamenito išče resno in bogato apriornost, take vrste, za katero se zdi, da jo uprimerja zrela matematika in za katero se upa, da jo uprimerja filozofska refleksija. Njegovo pomanjkanje zanimanja za analitični *aprioriј*, posredno priča o njegovem zanimanju za bogatejše in bolj bistvene vrste apriornosti. Zelo pomembna značilnost tako domnevane bistvene in sintetične *apriorne* vednosti in torej viden eksplanandum v njegovi teoriji, je njena *objektivnost* ali »objektivna veljavnost naših sodb«.
Drugič, je strasten v svojem iskanju *razlage* našega posedovanja *apriorne* vednosti, odločen razlagalec, prepričan, da dokler in razen če imamo tako razlago, filozofija ne bo naredila bistvenega napredka. V znameniti formulaciji iz uvoda v prvo *Kritiko* Kant opozarja na kopernikanski obrat kot na *pravo* razlago sintetičnega *apriorija*:
»... se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju, kar se že bolje sklada z iskano možnostjo apriornega spoznanja predmetov, ki naju bi nekaj ugotovilo v zvezi z njimi, še preden so nam dani« (Kant, 1999: 21).

kakršen je Stich, nekateri od novih eksperimentalnih filozofov in Cummins si prizadevajo odgovoriti negativno, velika večina pozitivno. Držimo se večine in domnevamo, da so naše intuicije povečini upravičene. Zagovarjanje tega bi zahtevalo še en prispevek. To prepuščamo drugi priložnosti in prehajamo na glavno vprašanje: so naše intuicije ali to, kar nosi to ime, upravičene *apriori* ali *aposteriori*? Ordinaristi glasujejo bodisi za *aposteriori*, kot to počne Dunja, bodisi zanikajo primerjavo *apriornolaposteriorno*. Primerjavo želimo obdržati in smo tudi precej na aposterioristični strani, vendar je naše stališče bolj strukturirano od kateregakoli praznega aposteriorističnega razglasa. V skladu z njim imajo intuicije nekakšno *prima facie apriorno* upravičenje skozi očitnost na subjektivni in zanesljivost na objektivni ravni, vendar njihovo polno, refleksijsko upravičenje vključuje veliko *aposteriornih* premislekov, ki vključujejo empirično evidenco za zanesljivost in za verodostojnost. Ker je tradicionalno kombinacija *apriornega* in *aposteriornega* upravičenja naposled razvrščena kot *aposteriorna*, je naše stališče *strukturiran aposteriorizem*, v nasprotju s holističnim aposteriorizmom Devitta (glej Devitt, 2005) in Williamson (glej Williamson, 2007).[15]

[15] Tu je povzetek tistega, kar smo pravkar povedali:

	Stališče zmernega glasu kompetence	Ordinarizem	Konceptualizem	Klasični platonizem	Kant
Ali obstaja možnost intuicije?	Da Pluralistični intuitionizem-kompetencionizem	Dejansko ne, Je zgolj običajna sodba	Da	Da (noezis)	Da
Ali je konceptualna ali nanašalna	Nanašalna (ekstrovertirana)	Nanašalna (ekstrovertirana)	Konceptualna	Nanašalna (ekstrovertirana)	Nanašalna (ekstrovertirana)
Ali je utemeljena na scenariju-simulaciji ali na logiki	Razlaga, utemeljena na scenariju-simulaciji	različno T. Williamson (na logiki utemeljena)	Utemeljena na konceptu in logiki (vendar lahko vključuje simulacijo)	Utemeljena na scenariju-simulaciji	Utemeljena na scenariju-simulaciji
realizem vs. proti-realizem	Realizem	Realizem	Oboje	Realizem	Proti-realizem
Razlaga vs. kvietizem	Eksplanacionizem	Eksplanacionizem	Kvietizem ali minimalni eksplanacionizem	Eksplanacionizem	Eksplanacionizem
Ali je apriorna ali aposteriorna?	Strukturiran aposteriorizem	Holistični aposteriorizem	Apriorizem	Apriorizem	Apriorizem

Upam, da bo ta strukturiran pristop onemogočil, da bi stališče zmernega glasu kompetence padlo v nevarne pasti klasičnega kartezijanstva kljub temu, da to stališče pripisuje osrednjo vlogo kompetenci. Preden preidem na razpravo, naj naredim dve predhodni stvari: uvedem razlikovanje in omenim širok okvir, ki se mi zdi zelo primeren za razpravo.

Prvič, pod apriornostjo bom razumel tako vnazajšnjo legitimnost, to je neodvisnost upravičevalnega temelja danega verjetja od izkustva, in močnejši, naprej gledajoči smisel imunosti pred empirično zavrnitvijo. Če je verjetje ali intuicija neodvisna v prvem smislu, je bolj šibko *apriorna*, kot če je neodvisna v obeh smislih.

Drugič, moj okvir. Do apriorista hočem biti pošten; ker večina razprave o apriorizmu poteka znotraj internalističnega okvira, hočem zagotoviti tak okvir. Vendar čutim simpatijo do reliabilističnih premislekov, tako bom želel kombinirati oboje in dati priložnost vsem udeležencem v razpravi. Kompromis bo dvojna struktura. Razlika, ki jo želim zadržati, je med upravičenjem prve ravni, ki je na voljo ne-refleksijskim mislecem, vključno z rutinskimi praktiki prvovrstnih disciplin iz naslonjača, kakršna je matematika, in refleksijskim upravičenjem, ki jo išče bolj posebna epistemološka radovednost. Njene korenine so prisotne že v poznejšem delu Russella, ki predstavlja dvokomponentno stališče epistemologije, zajemajoče tako internalistične kot eksternalistične prvine. Russell je dolgo omahoval med internalističnim in eksternalističnim stališčem in je potem v *Outline of Philosophy* (1927) predlagal kombinacijo obojega, epistemološki pogled na »človeka od znotraj« s pogledom na »človeka od zunaj«.[16] Moj glavni navdih pa kajpada prihaja iz Sosinega (glej Sosa, 2007) razlikovanja med osnovnim upravičenjem, upravičenjem prvega reda in refleksijskim koherentističnim upravičenjem na drugi ravni. Ker fenomenologija neposrednega, nerefleksijskega uvida vključuje očitnost in obvezujočnost (ali nepremagljivo privlačnost, kot bi rekel Sosa), bo nekoliko eklektična in bo na prvi, nerefleksijski ravni dopuščala tako eksternalistično upravičenje z zanesljivostjo kot način internalističnega upravičenja z dvema fenomenalnima sestavinama.

Glavna ideja je, da ima upravičenje intuicije tako *apriorne* kot *aposteriorne* sestavine, kombinirane na zelo strukturiran način. Prvič, obstaja več dejavnikov, ki dajejo prednost apriornosti tako v smislu nazaj zazrte legitimnosti, to je neodvisnosti upravičevalnega temelja danega verjetja od izkustva, kot celo v močnejšem, naprej zazrtem smislu imunosti pred empirično zavrnitvijo.

Najmočnejši internalistični dejavnik na prvi ravni je *prima facie* očitnost in obvezujočnost. To je dobra izhodiščna točka, vendar je lahko – in pogosto tudi je – dopolnjena z empiričnimi premisleki. Zdi se tudi, da je (objektivna) zanesljivost na osnovni ravni neodvisna od naših čutnih organov in tako bolj sklad-

[16] Bodite pozorni na to, da Russellov eksternalizem najde svoje mesto znotraj stališča epistemologije, ki je tako opisno kot normativno:
»Problem za epistemologijo ni 'zakaj *dejansko* verjamem to ali ono?', temveč 'zakaj *naj bi* verjel to ali ono?' Dejansko je celoten predmet produkt kartezijanskega dvoma. Opažam, da se ljudje motijo in se sprašujem, kaj moram storiti, da se izognem zmoti« (Russell, 1940: 16).

na z apriorističnimi trditvami. Sodobni aprioristi, predvsem konceptualisti, iz te tako interne kot eksterne apriornosti dokazujejo dokončno, ne zgolj *prima facie* apriornost intuitivne vednosti. Na primer, v primeru metafizičnih in epistemoloških intuicij (na primer, tistih iz Tezejeve ladje oziroma iz Gettierjevega miselnega eksperimenta) konceptualisti dokazujejo, da te izvirajo iz naših globoko zakoreninjenih konceptov ustreznih področij. Ker koncepte jemljejo za prvine smisla, postavljajo skupaj apriornost smisla in načelo smisel-določa-nanašanje, da bi dokazali, da so iz tega izvirajoče intuicije vsaj obdarjene z *apriornim* temeljem upravičenja; nekateri gredo še dlje in dokazujejo, da jih to postavlja onstran empiričnih popravkov in jim daje pomembno prvino stabilnosti. (Jackson, na primer, argumentira za prvo, »vnazajšnjo« vrsto *apriornega* upravičenja, medtem ko hočeta Chalmers in Peacocke imeti močnejšo, nazaj zazrto legitimnost in vnaprejšnjo imunost).[17]

Na drugi, refleksijski, ravni je najbolj pogosto naveden vir apriornosti ozko refleksijsko ravnovesje; lahko prinese pozitivno podporo, vendar tudi negativno koherenco, to je odsotnost spodbijanja.

Naj zdaj omenim več možnih virov aposteriornosti. Skupaj s konceptualisti domnevajmo, da koncepti imajo neko vlogo pri vodenju naših intuicij. Potem lahko empirični izvor posameznikovih pravilnih konceptov na prvi, neposredni, ravni prinese neko prvino globoke aposteriornosti. Pravim globoke zaradi naslednjega razloga: v primeru empiričnih konceptov in propozicij, ki jih analizirajo, se apriorist lahko odloči – in normalno se dejansko odloči –, da se sprašuje o empiričnem izvoru in tako mu lahko uspe imeti apriornost s stipulacijo. Ko kajpada enkrat zastavimo upravičevalno vprašanje (»Kako lahko trdiš, da so sloni živali?«), je odgovor, za empirične koncepte, zelo pogosto empiričen (»Dobro, slone so opazovali več tisočletij in vemo, da si delijo bistvene zelo splošne značilnosti z drugimi bitji, ki jih razvrščamo kot živali«), ne pa semantičen (»Oh, preprosto poglejte v slovar pod 'slon'!«). Predlagam, da je zadevna apriornost površinska apriornost: vrste vanilije, bolj besedna kot realna.

Kar je bolj sporno, sprašujem se tudi o globokih, morda prirojenih konceptih: v evolucijski zgodovini utegnejo imeti izpeljavo na podlagi poskusa in napake. Čeprav bi apriorist imel prav, ko bi rekel, da to ne odvzame njihove *apriorne* legitimnosti na ravni posameznega misleca, izpeljava stori, da je bolj sprejemljivo, da so ti koncepti daleč od popolnosti. Nemara ne režejo realnosti v njenih stikih, torej ni razloga za domnevo o dokončni pravilnosti takih konceptov.[18] Na splošno je vnaprejšnja imunost pred empirično zavrnitvijo dvomljiva za mnoge naše intuicije, saj so intuicije zgrešljive na mnogo načinov. Intuicija lahko zmotno reprezentira vsebine našega kognitivnega aparata in je tako interno zgrešljiva. Lahko ji spodleti glede njenega objekta.

[17] Drugi, od Strawsona naprej, dodajajo pomembne premisleke v prid *apriornega* značaja verjetij, ki vključujejo zgolj splošne filozofske kategorije: njihova splošnost in dejstvo, da predstavljajo pogoj izkustva (da so »transcendentalne«), bi lahko igrala neko vlogo.

[18] Frank Jackson je glede tega povsem odkrit: zanj so naši metafizični koncepti zgrešljivi vodniki do metafizične realnosti (Jackson; 1998: 42 in naprej).

Na drugi *ravni splošne koherence* je negativna *koherenca* (=odsotnost spodbijanja) holistična, to je delno empirična. Še pomembneje, pozitivna *koherenca* (=podpora) je holistična in vključuje razlago posedovanja intuicij in njihove zanesljivosti. Razlaga posedovanja in zanesljivosti je vzročna razlaga. Če je razlaga torej del refleksijskega upravičenja in je vzročna razlaga *aposteriorna*, potem je refleksijsko upravičenje delno *aposteriorno*.

Skratka, upravičenje domala vseh naših intuicij je delno *apsoteriorno* in vključuje negativno in pozitivno podporo na podlagi celotne empirične evidence. To naredi predlagano razlago za strukturirano aposteriorno razlago. Ta razlaga poudarja pomembnost *apesteriornega* upravičenja in nezadostnost zgolj *apriornega* upravičenja. Jo tudi razločuje od dveh bližnjih bratrancev: prvič, od holistične empiristične razlage, ki jo predstavlja Devitt in je ljuba tudi Dunji, in, drugič, od avtorjev – med katerimi sta najbolj znamenita Goldman in T. Williamson –, ki zanikajo, da je smiselno razlikovati med dvema.

V Sklep

Če povzamemo, Dunja in jaz se glede intuicij strinjava o mnogo čem. Če začnemo od konca, oba sva povsem v dvomih glede *apriorija* in povsem srečna, da priznava pomembnost *aposteriorne* prvine v upravičenju intuicij. Njen ordinarizem je bolj korenit kot moj predlog glasu kompetence: ona bi želela, da bi bile intuicije preprosto in popolnoma *aposteriorne*; drugi ordinaristi dajejo prednost bolj zmerni smeri dvomljenja o pomenljivosti primerjave *apriorno/ aposteriorno* v primeru intuicij. Jaz imam raje strukturirano razlago: mnoge intuicije so upravičene *apriori* na *prima facie* način na ravni neposrednega priznanja (resnice) zadevnih propozicij, toda njihovo globlje upravičenje utegne biti *apsoteriorno* celo na tej ravni, na primer, če so koncepti, s katerimi delajo, zelo empirični. Še pomembneje, refleksijsko upravičenje našega zaupanja v intuicije je odvisno od holistične, koherentistične ocene naših epistemičnih zmožnosti, tak holizem pa jo naposled naredi *aposteriorno*.

Vendar soglašava glede potrebe po razlagi; za naju oba intuicije zahtevajo razlago posedovanja in zanesljivosti – če je mogoče, vzročno razlago. Glede lingvističnih intuicij bi Dunja dala prednost razlagi, ki temelji na empiričnem procesu učenja, ki so mu podvrženi posamezniki v svoji jezikovni skupnosti, jaz pa sem zadovoljen z bolj chomskyjevsko, nativistično razlago. Nativizem nas ne bo navedel na pristajanje na kartezijanizem, ki mu je mogoče ugovarjati na podlagi več razlogov: prvič, prirojena verjetja o od duha neodvisnih zadevah je mogoče zlahka empirično popraviti; drugič, mogoče jih je kombinirati z empiričnim gradivom (kot se gotovo zgodi v primeru lingvističnih intuicij); tretjič, pridobivanje na ravni človeštva v evolucijskem procesu je v širokem smislu empirično, je postopek poskušanja in napak, ki je ljub klasičnim empiristom, in, četrtič, empirične razlage izvora in zanesljivosti intuicij utegnejo stopiti v njihovo refleksijsko upravičenje.

Dalje, kar zadeva lingvistična spraševanja o pravilnosti predlaganih fonemskih nizov kot tudi miselnih eksperimentov v filozofiji in fiziki, soglašava, da so ta

in intuicije, ki jih ustvarjajo, prej utemeljene na scenariju kot na sklepanju. Zamišljanje scenarijev, značilno partikulariziranih, igra glavno kognitivno in upravičevalno vlogo, medtem ko sklepanje značilno igra podrejeno vlogo.

Soglašava pa tudi, da se intuicije ukvarjajo s svojimi zunanjimi objekti, s področjem zadev in dejstev, ne pa s koncepti.[19] Koncepti pogosto imajo neko vlogo v tem procesu, vendar niso objekti intuicij, njihova vloga pa je podrejena vlogi, ki jo igra zunanje področje nanašanja. Sva na strani navzven usmerjenega referencializma v nasprotju z najinimi bolj konceptualistično usmerjenimi kolegi in prijatelji.

Vendar se ne strinjava glede teme intuicionizma: jaz mislim, da obstajajo intuicije-nagnjenja in sodbe, ki tvorijo posebno skupino pojavov, in obstaja tudi intuitivna zmožnost, zmožnost uporabe naših domišljijskih in presodnih kompetenc na neodvisen način od sistema. To je glas kompetence, najbolj pogosto diskreten. Razlikoval sem več stopenj pri tvorjenju lingvističnih intuicij, od poskusnega tvorjenja s kompetenco in neposrednega, spontanega odgovora kompetence, skozi manj pomembno empirično teoretiziranje na podosebni ravni do končnega izoblikovanja intuitivnega verjetja. Dokazoval sem, da je primarno jedro intuicije neposreden, spontan odgovor, sodba kompetence. Dunja dvomi o posebni naravi intuicij in posledično o njihovem posebnem epsitemičnem položaju: so zgolj empirična mnenja, v jezikoslovnem primeru o pravilih splošne družbene prakse, jezikovne prakse.

Če povzamem moj kratek, vse prekratek oris celo v krajšem, vendar neprijetnem seznamu latinskih, tehtno povednih izrazov: predlagano stališče glasu kompetence je pluralistični intuicionizem-komptencionizem, ki je – v nasprotju s konceptualizmom – nanašalen glede objektov intuicij. Je metafizično pluralističen, ker poudarja nasprotje med objektivnimi (matematičnimi, metafizičnimi, fizikalnimi) in od odziva odvisnimi (lingvističnimi, moralnimi) zadevami med referenti značilnih intuicij. Poudarja pomembnost scenarijev in simulacije pri tvorjenju intuicij in vzročne razlage pri njihovem pojasnjevanju v ostrem nasprotju z bolj kvietističnimi teorijami. Naposled, glede upravičenja zagovarja strukturiran aposteriorizem, kjer je poudarek prej na *aposteriornem* kot na *apriornem*, vendar na strukturiran, neenoten način. Torej obstaja veliko soglasja z ordinarizmom za veliko skupnega temelja in veliko nesoglasja v prihodnjem, upajmo, plodnem dialogu.

[19] Zelo soglašava z Williamsonom, da »zmedene in nejasne ideje konceptualne resnice ustvarjajo iluzijo posebnega področja za filozofsko raziskovanje« (Williamson, 2007: 5).

COMPETENT VOICES: A THEORY OF INTUITIONS

The paper honors Dunja Jutronić's work by discussing her view of linguistic intuitions and intuitions in general. The "ordinarist" views (D. Jutronić, M. Devitt, and T. Williamson) deny that intuitions are special in any regard, and insist on holistic justification for them, of a unitary, either *a posteriori* or neutral variety. The paper proposes the sketch of an alternative, a pluralistic intuitionism-competentialism, according to which intuition is special, since intuitions are deliverances of competence, linguistic, spatial-geometrical, metaphysical, moral, and so on, the stance dubbed here" the Moderate Voice-of-Competence view". It agrees with the ordinarists that intuitions are extroverted, turned to their referential domain, in contrast to the views of conceptualists. It also agrees about explanationism, and about the importance of scenarios and simulation in generating intuitions in contrast to pure logical reasoning. It disagrees with them in defending a pluralistic aposteriorism: intuitions are justified *a priori* in a *prima facie* and sometimes superficial way at the level of immediate acceptance, but mainly *a posteriori* on the higher, reflective level, needed for full-scale knowledge. Finally, the metaphysical pluralism of the proposed view comes to fore in distinguishing intuition-kinds, like moral and linguistic one's whose object is (taken here to be) response-dependent, from those whose object is completely mind-independent.

Literatura

Arpaly, N. (2002). *Unprincipled Virtue, An Inquiry Into Moral Agency.* Oxford: Oxford University Press.

Austin, J. L. (1961). *Philosophical Papers.* Oxford: Oxford University Press.

Boghossian, P. in Peacocke, C. (ur.) (2000). *New Essays on the A priori.* Oxford: Clarendon Press.

Bonjour, L. (1998). *In Defense of Pure Reason.* Cambridge: Cambridge University Press.

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

Brown, J. R. (2007) "Thought Experiments in Science, Philosophy, and Mathematics". *The Croatian Journal of Philosophy,* 7, št. 19.

Collins, J. (2008). *Chomsky: a guide for the perplexed.* London: Continuum.

Devitt, M. (2005). "There Is *No A priori*". V Sosa, E. in Steup, M. (ur.), *Contemporary Debates in Epistemology.* London: Blackwell Publishers.

Devitt, M. (2006a). *The Ignorance of Language.* Oxford: Clarendon Press.

Devitt, M. (2006b). "Intuitions in Linguistics". *The British Journal for the Philosophy of Science,* zv. 57, str. 481-513.

Devitt, M. (2006c). "Defending Ignorance of Language, Responses to Dubrovnik Papers". Croatian Journal of Philosophy", zv.VI, št. 18, str. 571-605.

Fiengo, R. (2008). "Linguistic intuitions". Pridobljeno 17.1.2009, iz http://web.gc.cuny.edu/dept/lingu/people/bob/doc/LinguisticIntuitions.pdf

Henderson, J. in Horgan,T. (2000). "What Is *A priori* and What Is It Good For". *Southern Journal of Philosophy: Spindel Supplement* 38, str. 51-86.

Jackson, F. (1988), *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Jutronić-Tihomirović, D. (1991). *Lingvistika i filozofija: ogledi o filozofskoj utemeljenosti lingvistike (= Linguistics and Philosophy: Essays in the Philosophical Foundations of Linguistics)* Zagreb: *Hrvatsko filozofsko društvo.*

Miščević, N. (2001). "Apriority and Conceptual Kinematics". *Croatian Journal of Philosophy*, zv. 1., št. 1.

Miščević, N. (2004). "Is apriority context sensitive". *Acta Analytica,* zv. 20, št. 1, str. 55-80.

Miščević, N. (2005). "Rescuing conceptual analysis". *Croatian Journal of Philosophy* zv. 5, št. 15.

Miščević, N. (2006a). "Devitt's Shocking Idea and Analyticity without Apriority". *Acta Analytica*, zv. 17.

Miščević, N. (2006b). "Intuitions: The discrete voice of competence". *Croatian Journal of Philosophy*, zv. 6, št. 18.

Peacocke, C. (2008). *Truly Understood*. Oxford: Oxford University Press.

Russell, B. (1927). *An Outline of Philosophy*. London: Allen and Unwin.

Russell, B. (1940). *An Inquiry into Meaning and Truth.* London: Allen and Unwin.

Russell, B. (1948). *Human Knowledge: Its Scope and* Limits. London: Allen and Unwin.

Rey, G. (2005). "Mind, Intentionality and Inexistence". *Croatian Journal of Philosophy,* zv. 5, št. 15.

Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology, Apt Belief and Reflective Knowledge Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press.

Williamson, T. (2004). "Philosophical 'Intuition' and Skepticism about Judgment". *Dialectica*, zv. 58, št. 1, str. 109-154.

Williamson, T. (2008). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Ivana Kisegi
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Kaj imata skupnega jezik in elektron?

Med številnimi filozofskimi vprašanji, ki se nanašajo na jezik, izstopata vprašanje definiranja jezikovnega pomena in vprašanje primarnosti v odnosu: misel – jezik. Da bi odgovorila na vprašanja, sem razširila tematiko v področja kvantnih teorij in psiholingvistike. Zdi se, da se šele z interdisciplinarno analizo lahko približamo odgovorom. Z odpiranjem področja kvantnih teorij se je pokazala zanimiva podobnost med določenimi pojavi v kvantnih teorijah in določenimi pojavi v jezikoslovju. Med ostalim se zdi, da imata elektron in jezik nekaj skupnih lastnosti, katere posebej izstopajo ko poskušamo natančno definirati enega ali drugega. Z nastankom kvantnih teorij so se fiziki dotaknili področja filozofije. Članek naj bi odprl možnost, da bi jezikoslovci in filozofi v svojih iskanjih izkoristili nekatere zakone fizike. Za začetek vsaj v metodologiji definiranja pojavov, za katere drugače ne najdemo razlage, npr. možni svetovi, deikse, implicitni pomen itn. Ključne besede: jezik, kvantna teorija, elektron, pomen, misel.

Uvod

Popolnoma naključno sem naletela na knjigo Satinoverja, ki poljudno opiše razvoj programiranja v umetni inteligenci in nevronskih omrežjih, ter opiše do sedaj preučene učinke kvantne teorije. In prešinila me je ideja: kaj če vprašanja, ki jih zastavljamo, sploh niso združljiva z modelom, na katerega se nanašajo, in so odgovori avtomatsko neustrezni?

Stvar, za katero sem prepričana, ko gre za jezik in menim, da bi se vsi, kateri so se kdajkoli z njim ukvarjali, strinjali, je, da ne obstaja področje, v katerem ga ni. Na takšen ali drugačen način je vseprisoten – na vseh ravneh individualnega in družbenega – v njem, po njem in z njim je vse ustvarjeno, opisano in prežeto. Nekateri eksperimenti, ki kažejo kvantno naravo našega sveta, so me neverjetno spomnili na nekatere učinke, ki jih opažamo v jezikovni rabi. Torej, sem se vprašala, kaj če bi dovolili novemu trendu – kvantnosti, dostop tudi do jezikoslovnih teorij?

Ali bi lahko s spremembo metodologije preučevanja nekaterih jezikovnih pojavov v lingvistiki prispevali k razlagi le-teh? Najprej nekaj o filozofski strani problema.

Pomen: operacija uspela, pacient mrtev... ali pot brez povratka

Od formalne logike do kvietizma se pomen obravnava kot abstraktna entiteta. Fregejeva formalna logika odpira pot k razvoju analitične filozofije, ki se »poskuša dotakniti tradicionalnih filozofskih vprašanj skozi jezikovno analizo« (Miller, 1998:44).

Pozitivisti so mnenja, da je potrebno definirati pojem pomenljivosti *[meaningfulness]* preko kriterijev pomena *[significance]* (Miller, 1998:80).

Schlick definira metodo verifikacije določenega izraza, Rudolf Carnap pa pojem internih in eksternih vprašanj.

Holistična podoba implicira, da ni takšne trditve oziroma teorije, ki ne bi bila podložna racionalni reviziji (Miller, 1998:125).

Quineov skepticizem preizkuša osrednji temi pozitivizma – vprašanje resničnosti in redukcionizem, z bolj negativnim pristopom (Miller, 1998:114). V svojem članku pokaže, da so vse dosedanje definicije analitičnosti krožne ter da redukcionistična rešitev analitičnosti skozi sinonimnost predstavlja enako zapleten pojem kot sama analitičnost. Čeprav, kot pokaže Wright, Quineova metodologija zaradi neskončnega regresa sploh ne deluje (Miler, 1998: 127). Kripke-Wittgensteinov paradoks skepticizma pravi, da opisi pomena ali smisla sami niso nosilci smisla in nimajo resničnostnih pogojev, torej niso niti resnični niti neresnični. Čeprav sami niso ne resnični ne neresnični, jih lahko jemljemo kot nosilce vloge, ki ne zatrjuje dejstva *[non fact-stating role]*, to pa je Kripke-Wittgensteinovo rešitev skepticizma (Miller, 1998:153-154).

Kaj je bilo prej: kura ali jajce?

Alije potrebno jezikovni pomen razložiti skozi mentalno vsebino? Ah #p6fa talno vsebino treba razlagati skozi jezikovni pomen? Vprašanje je razdelilo v tri skupine. Paul Griče vodi krog, ki je mnenja, daje pomen od propozicijskih stanj,[1] Michael Dummet in njegovi somišljeniki trdijo, da so propozicijske naravnanosti razložljive z jezikovnim pomenom. Na tretji strani filozofi, med katerimi je Donald Davidson, menijo, da je treba oba razložiti hkrati, ali pa nobenega (Miller, 1998:178-9).

Potem sofisticirani dispozicionalizem zahteva opis idealnih okoliščin, v katerih se obnašamo na določen način[2] in se poskuša izogniti potrebi definiranja le-teh (Miller 1998:182-4).

Griceova analiza stavčnega oziroma lingvističnega pomena je definirana skozi govorčevo namero (konvencija -r intenca) in je v tem smislu redukcionistična.

[1] Mentalna stanja, kot so verovanja, želje, namere, upanje itn., so propozicijske naravnanosti [propositional attitudes] in nosijo mentalno vsebino (Miller, 1998:178).

[2] Torej je ogrožen tudi odnos med kompetenco in performanco v jezikovnem obnašanju, če kompetenca ostane neokrnjena (ker je delovanje v idealnih okoliščinah), performanca (kot delovanje v dejanskih okoliščinah) pa se lahko oddalji od kompetence, če okoliščine niso idealne (Miller, 1998:182).

Pomen jezika je nekrožno definiran skozi pojem mentalne vsebine (Miller, 1998:228). Da bi izboljšal Griceovo teorijo, uporabi John Searle pojma ilokucija in perlokucija.[3]

Intencionalni pristop poskuša razložiti pomen s pomočjo pomena oziroma skozi členek: »pomeni da«, s čemer se vplete v sam jezik in postaja neznosno kompliciran. Če poskusimo z ekstenzionalnim pristopom, lahko pomen razložimo skozi znano in relativno preprosto Fregejovo logiko (Miller, 1998:250).

Ko stavčna logika Fregeja ni dovolj za razlago sestavljenih stavkov, ker vsebujejo le-ti odprte stavke, ki nimajo resničnostne vrednosti, Tarski predlaga konstrukcijo resničnostne teorije za jezik predikatne logike, v katerem je treba najprej definirati pojem zadovoljitve[4] in potem pojem resnice skozi pojem zadovoljitve (Miller, 1998:259).

Davidson meni, da se iz kroga (pomen – prepričanje) lahko izvlečemo skozi načelo dobrohotnosti [*principle of charity*] in poudarja: »Cilj interpretacije ni soglasnost, temveč razumevanje« (Miller, 1998:270-271).

Torej, kaj sploh ostane glede celotne metafizične razprave? – »Tišina« – kvietizem [*quietism*] oziroma sklep, da pomembna metafizična razprava ne obstaja, ali v neposrednem pristopu: ne da se narediti nobenega načelnega, metafizično značilnega stopnjevanja objektivnosti (Miller 1998:301). Jaz bi dodala le, da je to preprosto zato, ker ne obstaja nesubjektivna objektivnost.

Jezikovni sistem

Vprašanja, ki jih obravnava filozofija jezika na čisto abstraktni ravni, izhajajo iz dejstev, ki so spet posledica čisto konkretnih funkcij človeškega bitja. Bitje pa naj bi v tem primeru pomenilo celotnega človeka v njegovi fiziološki, biološki in psihološki pojavnosti. Nič boljših odgovorov ne ponujajo niti jezikoslovne discipline kot so semantika in pragmatika. Šele interdisciplinarne znanosti s skupnimi močmi psihologije, lingvistike in filozofije se bližajo zadovoljujočim rešitvam. Večina teh sloni na nevronski organizaciji možganov. Zakaj?

Ali v možganih sploh obstaja kaj takega, čemur bi rekli *jezikovni sistem?*

Kot pravi Miller: »... [E]mpirično je dokazano, da v umu posameznika sploh ni prisotna nobena 'mentalna entiteta', ko pravilno razumeva jezikovni izraz. Celo v primerih, kjer se zdi, da obstaja empirična regularnost med posameznim izrazom in posamezno tako entiteto, si še vedno lahko popolnoma dobro *predstavljamo* nekoga, ki razume izraz v odsotnosti te mentalne entitete« (Miller, 1998: 158-159).

Ali je to res?

[3] Termina je prvi uporabil John Austin v povezavi s performativi in konstativi, Searle pa ju prevzema v opisu govornih dejanj (po M. Golden).

[4] Tarski ne jemlje pojma zadovoljitve kot odnos med odprtimi stavki in individualnimi objekti, temveč prej kot odnos med odprtimi stavki in infinitnim redom zaporedij objektov (Miller, 1998:259).

Osnova modernega obdobja psiholingvistike leži v Chomskijevi divergenci med jezikovno zmožnostjo [*language competence*] in jezikovno rabo [*linguistic performance*], pri čemer naj bi psiholingvistika razlagala pojave performance čez delovanje kompetence.

Poskusi, nastali na podlagi omenjene divergence, so se osredotočali na *proces razumevanja [comprehension process]* in *sintakso v* smislu Chomskijeve analize jezičnih enot in njihove stavčne strukture *[phrase-structure]* ter vloge transformacijskih operatorjev. Po Čarmanu poznamo dva tipa dokazov, ki na podlagi Chomskijeve divergence, odkrivajo obstoj jezikovnega sistema: *naravni jezikovni podatki [naturalistic language data]* in *eksperimentalni podatki [experimentally elicited data*] (Garman, 1990: 109). Naravni podatki so zbrani iz vsakdanjega govora, pogosto s skrivnostnim posnemanjem ali z anonimnimi anketami in odsevajo vsakdanjo komunikacijo.

Težave nastajajo že pri sami transkripciji in analizi nepopolnih, neurejenih diskurzov, na koncu pa je tudi postavljanje kriterija opisa in primerjanja določenih segmentov sorazmerno problematično (Čarman, 1990:113), ker se v vsakdanjem pogovoru nekoliko izogibamo slovničnim pravilom[5] (Garman, 1990:133).

Jezik torej prilagajamo določeni situaciji, v kateri ga uporabljamo. Prav ta dinamika in fleksibilnost jezikovnega izraza povzroča največje težave pri poskusu definiranja pomena.

Nevrofiziologija

Torej, empirično gledano, izjava, da so: » ... [N]aravni jeziki preprosto preveč amorfni in paradoksalni« (Miller, 1998: 277), ne drži, ker opisani sistemi kažejo, sicer gromozansko, kompleksno in do skrajnosti zapleteno strukturo (kjer vseh ovinkov še niti zdaleč ne poznamo), ampak še vedno strukturo – organizirano in urejeno celoto.

Kje pa »živi« jezikovni sistem? Z vidika nevroanatomske organizacije je pri večini govorcev za govor dominantna leva možganska polobla[6] (Škarić, 1991: 93). V notranji organizaciji možganov sta tako za govor kot za razumevanje najbolj pomembni dve, medsebojno povezani kortikalni področji dominantne poloble: Wernickejevo področje v posteriornem superiornem delu temporalnega režnja (se pokaže pri senzoričnih afazijah) in Brockovo področje v lateralnem delu frontalnega režnja (se pokaže kot odgovorno pri motoričnih afazijah). Pri

[5] Obstajata dve nasprotni stališči glede slovnične pravilnosti vsakdanjega pogovora: Garret (1982) meni, da je večinoma usklajen s slovničnimi pravili, po Goldman-Eisler (1968) večinoma ni (na ve Čarman ,1990:133).

[6] V eksperimentih, pri katerih se ena od polobel izklopi, se – ko se izklopi leva polobla – večini ljudi govorna spretnost zmanjša (in to v jezikovni plasti bolj kot v glasovni). Pri tem je leva polobla dominantna za vse desničarje in za 70% levičarjev. Preostalim levičarjem je za govor bila bolj dominantna desna polobla, razen nekoliko primerov, v katerih je bil govor razporejen v obe poloble, pri čemer je ena polobla bila dominantna za imenovanje, a druga za združevanje besed v stavke.

tem je Wernickejevo področje center za razumevanje, Brockovo pa za tvorjenje besed (Sancin in drugi, 2004: 33). Oba procesa, tako razumevanje kot ustvarjanje besedila, začenjata z iskanjem besede med izbiro, ki jo imamo naučeno in ohranjeno v možganih.

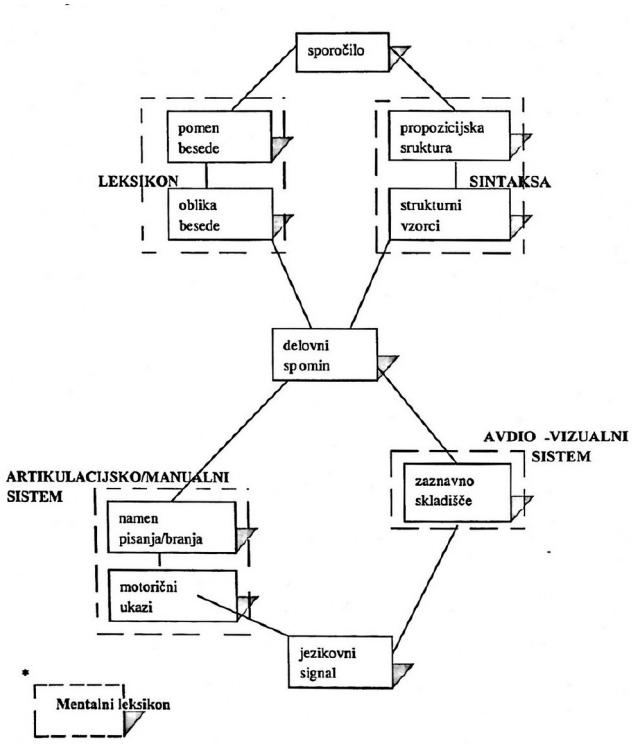
Samo seganje po mentalnem leksikonu je del širšega procesa *predelave jezikovnega signala [processing the languae signal*], ki se ga lahko predstavi tudi s sliko 1. (Garman 1990: 182, slika 4.1). Diagram v bistvu predstavlja pot od sporočila do jezikovnega signala (v miselnem pomenu) in nazaj (Garman 1990: 181).

Dva osnovna modela, po katerih naj bi potekalo prepoznavanje besede, sta: posredni dostop – model[7] iskanja in neposredni[8] dostop, ki zajema logogeni in kohortni model.

Za vse tri modele je olajševalni dejavnik pri prepoznavanju besede kontekst. To je tudi navadni način, kako sprejemamo večino besed v vsakdanjem govoru (Kranjc, 2000: 86).

[7] Forster (1976, navedeno po Garman, 1990) ponuja definicijo posrednega dostopa, po kateri naj bi iskanje potekalo črka za črko, na način kot da bi odprli slovar na določeni strani (začetna črka) in potem iskali naprej ali nazaj čez strani dokler ne dobimo celotne besede (Garman, 1990: 261). Preiskava besed gre po pogostosti: od bolj pogostih do najmanj pogostih. Nadalje se lahko iščejo po pomenu (sporočilna značilnost) ali po obliki (lingvistična značilnost) (Garman, 1990: 266-267). Zaradi nepraktičnosti, ker vsaka informacija sproži iskanje skozi celoten mentalni slovar in je postopek iskanja zaradi tega zelo dolgotrajen, je model že v začetku označen za nesprejemljivega (Kranjc. 2000: 85).

[8] Za razliko od modela slovarja, logogeni model predstavlja niz usklajenih čutilno in kontekstualno občutljivih mehanizmov. V njih se srečajo čutilni in kontekstualni vhodni podatki in pripravljajo izhodni podatek (semantične karakteristike) za kognitivni sistem, v kognitivnem sistemu pa se nahaja širše vedenje, ki pomaga imenovanju besede (Garman, 1990: 279). Ime je dobil po logogenih, za vsako besedo, ki jo govorec pozna, obstaja po en logogen. Vsak logogen ima vhodno/izhodno stopnjo, na kateri se sproži delovanje sistema. Vhod/prag je postavljen tako, da je dosežen le tedaj, ko je skoraj gotovo sigurno, daje vhodni signal beseda, ki ustreza logogenu. Ko se logogen sproži, je beseda prepoznana, vsi logogeni se vrnejo v začetno stanje pripravljenosti (J. Morton, 1969, 1979; navedeno po Kranjc, 2000: 85). Kohortni model (Marslen – Wilson in Welsh) deluje tako, da se v začetni fazi vsi elementi v mentalnem leksikonu, ki se začenjajo z enakim akustičnim segmentom kot slišani elementi (prepoznavanje naj bi trajalo začetnih 150-200 msek), aktivirajo, vsak del tiste začetne kohorte besednih kandidatov pa naprej nadzoruje slednje vhodne podatke. Če je vhodni podatek različen od notranje oblike, se notranja oblika umakne. Na ta način se velikost kohorte hitro zmanjšuje, dokler ne ostane samo en kandidat, v tem trenutku je beseda prepoznana (Garman, 1990: 286).



Slika 1 (po Garman, 1990: 182, slika 4.1)

Odličen sistem, čestitati želim direktorju!

Torej, vse je lepo sistematizirano in dela. Govorimo, slišimo, razumemo, dojemamo smisel in pomen, tako povedan kot skrit. Predstavljamo si dejanske in izmišljene svetove itn. Tudi napake, če se pojavijo, so tako sistematične, predvidljive in razložljive. Kdo, šmenta, z vsem tem upravlja?

Tukaj se obrnemo na Satinoverja.

Nekaj desetletij je prevladovalo mnenje, da ima korteks (možganska skorja) zelo kompliciran diagram zapisovanja, v katerem so vloge vsakega nevrona in vse medcelične povezave urejene po strogem načrtu. Z razvojem in raziskavami je postajalo jasno, da možgani niso tako organizirani. Bilo je preveč nevronov in pregostih povezav, večina le teh je bila videti kaotičnih in zmedenih, veliko njih pa je rutinsko povezanih nazaj, same nase, in tvorijo nekaj kot neskončno zanko. Že razvozlava terja kapaciteto večjo od samih možganov (tudi če se sploh ne dotaknemo ravni DNA). Poleg tega se vse to izgradi v pičlih devetih mesecih? Ko je enkrat najden, je odgovor presenetljiv – možganske povezave so večinoma naključne. Pokaže pa se, da so le te naključne povezave zmožne razvoja in

samoorganizacije do kompleksnih celin, katere upravljajo našo celotno fiziološko in mentalno pojavnost.

Nadalje, dolgo časa so nevrologi verjeli, da je nevron najmanjša enota procesiranja informacije. To je res, če gledamo zgolj nevronski sistem. Če pogledamo sam nevron, se znotraj dogaja vrsta komputacijskih procesov, ki se jim upravičeno lahko reče »inteligentni« in kateri tako vzpostavljajo principe spontane samoorganizacije kakor tudi skrbijo za razvoj možganske celote. Gor in dol po skali, od najmanjšega elementa znotraj ljudskega nevrona – mikrotubula (čigar preiskava je danes tehnično omogočena), do funkcije celotne človeške družbe, iz kaosa nastaja red, vedno usklajen po istih principih (Satinover, 2001: 9-10).

Preko umetnega do resnice o naravnem

V začetku štiridesetih let 20. stoletja se je razširila ideja, da bi se »umetno inteligenco« lahko razvilo zgolj s »kopiranjem« narave. Ideja se je pokazala težje izvedljiva, kot je na prvi pogled kazalo in je bila kmalu opuščena.[9]

Najbolj značilen za to obdobje je bil članek »A Logical Calculus of Ideas Immanent in Nervous Tissue« (McCulloch in Pitt, 1943). Na podlagi obnašanja samega nevrona in načina medsebojnega povezovanja (z veliko naključnosti) so z matematično natančnostjo pokazali ne le, da so sposobni razvoja sistema obdelave informacij, temveč da bodo neizogibno razvili sistem obdelave informacij. Posebno pomembno je, da so pokazali kako »ideje«, utelešene v kupu nevronov, niso eksplicitne, kot v naravnem človeškem jeziku, temveč implicitne (»imanentne«), nošene od kupa nevronov kot celote (Satinover, 2001: 19). Petnajst let po objavi članka je Frank Rosenblatt kreiral Perceptron, nevronsko omrežje po zgledu očesne mrežnice. Z nenehnim ponavljanjem informacij, po zgledu na nevrone, že majhna skupina nevronskih celic razvije neverjetne opazovalne »zmožnosti«.[10] (Satinover, 2001: 19).

Eksperiment je pokazal, da se vse, kar se da razviti iz ne »serijske« komputacije po sistemu od zgoraj navzdol, biološko modelirana paralelna komputacija »nauči« po sistemu od spodaj navzgor. In to iz preprostega razloga: vsa komputacija je sestavljena iz elementarnih logičnih, skupaj povezanih operacij. Vsak sistem, ki lahko poveže operacije, je lahko »univerzalni računalnik« in procesira vse, kar se da procesirati (Satinover, 2001: 31).

Torej Frege niti ni bil tako daleč od »bistva«, ko je začel pomen v jeziku razlagati s preprostimi logičnimi operacijami. Kje mu je spodrsnilo?

[9] Danes pa produkt le-te najdemo na skoraj vsaki delovni mizi (Satinover, 2001: 18).

[10] Rosenblattov Perceptron je vseboval en sam procesor, kalen naj bi za pokazano banano dal odgovor: Ja (oz. njegov izhod je +1) ali *ne* (-1). Da bi bil tega zmožen, je rabil še dva nevrona detektorja, en je Zaznaval podolgovatost objekta, drugi pa barvo. Odgovori so najprej bili naključni, sčasoma, z večjim Številom »pokazanega« sadja, je začel vse boljše prepoznavati banano, ko mi je bila pokazana (Satinover, 2001:19-21).

Kot se je izkazalo v nadaljnjih raziskavah, je bilo ključnega pomena, stopnjo napake vrniti nazaj v sistem. Omrežje naj bi bilo zgrajeno tako, da po povratni informaciji samo sebe »okrajša« za vezi, najbolj odgovorne za napako (Satinover, 2001: 35). Nadalje, paralelno procesiranje je ključno tudi v obdelavi informacije, ki je na ta način razporejena po celotnem sistemu in ni »umeščena« v nobenem posameznem delu. V trenutku obdelave je ni nikjer in je vsepovsod (Satinover, 2001: 37).

Tukaj se lahko zamislimo nad vprašanjem definicije pomena. Odgovor morda leži v Satinoverjevi trditvi da: *»[/]deje*, utelešene v kupu nevronov, niso eksplicitne kot v naravnem človeškem jeziku, temveč implicitne (»imanentne«), nošene od kupa nevronov kot celote« (Satinover, 2001: 19).

Na koncu koncev so do istega sklepa prišli konekcionisti v principu paralelnih porazdeljenih reprezentacij. Po Smolenskem imajo konekcionistični modeli porazdeljenosti naslednje značilnosti: interpretacija se lahko nanaša na široke vzorce, ne pa na posamezne enote in dinamika vedenja interakcij posameznih enot je tako kompleksna, da ne obstaja algoritem celote, ki bi bil povzetek algoritmov posameznih enot in katerega bi lahko izsledili v sistemu. Torej, misli imajo kompozicijsko strukturo (kar pomeni, da stavek *Janez ljubi punco*, ni atomaren, temveč sestavljen iz misli, nanašajočih se na Janeza, misli, nanašajočih se na ljubezen in misli, nanašajočih se na punce). Mentalni procesi pa so občutljivi na to kompleksno strukturo (Smolensky, 1995: 168). Če se strinjamo, da je jezik produkt mentalnega procesa, pomeni, da tudi ta odseva kompleksno strukturo porazdeljenih reprezentacij.

David Deutch, ki je prvi pokazal, da kvantna obdelava podatkov dejansko deluje, opozarja, da začne med obdelavo podatkov, v trenutku superpozicije, eksistirati dodatnih petnajst svetov [universe]. Med samo obdelavo ne moremo reči, kateri izmed šestnajstih svetov je »naš«, ker če bi v sistem vstavili detektor, bi ta porušil koherenco superpozicije in samo obdelavo. To ni vse, med obdelavo in med superpozicijo vsaka od šestnajstih številk ni pridružena k enemu od šestnajstih svetov. Nobena ni pridružena nobenemu in vse so pridružene vsem. Samo ko iščemo odgovor in vrinemo sondo, se številke pridružijo vsaka po k enemu in to je odgovor, ki ga dobimo v tem trenutku. Kdo ali kaj je odgovoren za pridruževanje – nihče ne ve. Vemo pač, da je ta *kdo ali kaj* del našega fizičnega sveta. V vsakem dogodku, ko enkrat vstavimo sondo in iščemo odgovor, se dialog med svetovi (superpozicije) poruši (Satinover, 2001: 147).

Zdi se mi, da se nekaj podobnega dogaja z jezikom, ko začnemo iskati odgovor in jasno definicijo trenutnega stanja. Vse, kar dobimo, je samo definicija trenutnega stanja.

Blackburn naredi zanimiv sklep: »... [Nje smemo narediti napake in primerjati splošne uporabe jezika s splošno uporabo jezika s strani skupnosti v definiranju samega bistva pomena ... Če splošna uporaba jezika s strani posameznika ni dovolj, da imajo njegove besede pomen, zakaj naj bi bila splošna uporaba jezika s strani veliko nas dovolj, da imajo *naše* besede pomen?« (Blackburn, 1984:84).

Torej, opis pomena, v smislu fiksne definicije za katerokoli besedo, odpade zaradi same narave jezika. Tako tudi odpade vsak poskus fiksnega definiranja jezika v matematičnem smislu, ker bolj kot se ga bomo trudili precizno prikazati, tem manj precizen bo prikaz. V trenutku, ko ga »ujamemo« v logično obliko, to več ni »živ« jezik, je zgolj »posnetek« enega njegovega giba – fotografija, ki ne ponazarja ničesar več kot hipček življenja, je kot smeško, ki poskuša ponazoriti Mona Lizin nasmeh.

Lahko pa rečemo, da je pomen seštevek vseh superpozicij določene besede v določenem jeziku (mikro okolje) ali celo določenega pojma v vseh jezikih (makro okolje).[11]

Torej, iz kvantnega sistema, ki je voden s pravili, ampak je absolutno naključen, sledi potencialno neomejeno število bitov informacije. *Popolno naključje implicira neskončnost informacije.*

Vsakič, ko pride kvantni dogodek v eksistenco popolnoma brez vzroka, je to nov del informacije, ki ga prej ni bilo. Vsekakor ni bil impliciran v verigi prejšnjih dogodkov (Satinover, 2001: 141).

Ali ni to podobno Chomskyjevi jezikovni produktivnosti v vsakdanji rabi jezika: ... ki ga vodijo pravila (slovnica), ampak je absolutno naključen (širok spekter jezikovne rabe)... dejansko je jezik sam informacija in hkrati ponuja neomejeno število informacij, informacij o vsem, kar se da zamisliti in o samem sebi. Naš problem je, da iščemo končno v neskončnem.

Vsakič, ko je izgovorjena beseda, stavek, diskurz... se pomeni posameznih besed »zrušijo« iz stanja superpozicij in »dodelijo« posameznim delom zvočne verige. Pomeni imajo pomen, ki jim ga določi okolje, v katerem se znajdejo.

Okolje je seveda kompleksne narave in zajema tako medsebojno interakcijo pomenov na svoji ravni (z drugimi pomeni/besedami) kot medsebojno interakcijo pomena z entitetami na vseh ostalih ravneh celotnega bistva posameznika: od znotraj (njegove notranjosti/mentalnega sveta, čustev, fiziološko-psihološkega stanja itn.) in od zunaj (njegove družbene okolice, vzgoje, skupka pričakovanj, pragmatične situacije/govornega položaja itn.).

De Saussureov strukturalizem pokaže na napako, narejeno v opisovanju jezikovne pojavnosti. Čeprav pomeni revolucijo v pristopu preučevanja jezika, sta v njegovi definiciji prisotna dva inhibitorja za nadaljnji razvoj potenciala same ideje.

Najprej, da bi olajšal pristop ogromnemu jezikovnemu materialu, razdeli preučevanje na diahrono in sinhrono. Na ta način iz mrežnega pojava poskuša ločiti linearno sled, katero bo preučeval. Bodisi da gre za diahronijo ali sinhronijo, je prisotno zanemarjanje drugih okoliščin, v katerih se določena jezikovna veriga pojavlja. Če jezik temelji na dejavnosti uma, um pa je mrežno organiziran, je potrebno tudi k jeziku pristopiti kot k mrežnemu in ne linearnemu pojavu oziroma je treba upoštevati res vse okoliščine, v katerih preučujemo določeno jezikovno verigo.

[11] V slednjem torej lahko obstajajo »svetovi«, v katerih določenega pojma ni, ker ni del mentalne dediščine njegovih govorcev.

Zaenkrat je ideja ustvarjena v konekcionističnem pristopu in kot navaja Smolensky: konekcionistične dinamične sisteme je na konceptualni ravni možno okvirno analizirati s pomočjo matematičnih operacij superpozicij (Smolensky, 1995:77).

V tem smislu je pragmatika kot pragmatično stališče oziroma »splošni funkcionalni pogled na katerikoli vidik jezika, to je kot razumevanje jezika, ki upošteva vso kompleksnost njegovega kognitivnega, socialnega in kulturnega delovanja« (Verschueren, 2000: 27), več kot dobrodošel poskus upoštevanja celotne jezikovne »realnosti« in ne zgolj ugodno »abstrahiranega« in sterilnega jezikovnega vzorca.

Zdaj, ko nam razvoj kvantnih teorij ponuja indikacije, da tudi naša notranjost vpliva na naše obnašanje, je seveda treba upoštevati njen vpliv na jezik kot primarni in neposreden produkt našega nevronskega omrežja.

Naslednji spodrsljaj v interpretaciji de Saussureove teorije, ki se nanaša na definicijo pomena, sta lepo opisala R. Coward in J. Ellis. Če zanemarimo povezanost z marksizmom, na katerega avtorja namigujeta, je zelo lepo povedano: »Svet strukturalizma je bil sestavljen od popolnoma zgrajenih subjektov in objektov, njihov obstoj pa dokazovan z naivnim empiričnim poudarkom na 'konkretnem' obstoju in 'družbenem življenju', kulturi, antropologiji itn. Ta smer je strukturalizmu onemogočila uresničenje radikalnega potenciala Saussusureovega dela tako, da je popolnoma zanemarila produkcijo in namesto nje poudarjala vnaprej dan pomen« (Coward; Ellis, 1985:20).

»Vnaprej dan pomen« je okostenel pogled na pomen, ki se ga je treba čim prej rešiti, če sploh želimo dobiti priložnost, da bi dostojno opisali jezik. Po vseh stoletij jezikoslovja bi nam že moralo biti jasno, da pomen nikakor ne more biti vnaprej dan. Tako trdno povezan s človeškim subjektom, nepredvidljivim v svoji človeški (morda celo kvantni) naravi, jasno implicira popolno naključnost in popolno nepredvidljivost nianse pomena, ki ga bo beseda zajela v konkretnem jezikovnem dejanju.

Lahko naredimo okvirne predpostavke, okvirne definicije in rečemo, da na lestvici od – do ta in ta beseda lahko pomeni to in to, kar nam omogoči izdelavo slovarjev in prevajanje. Seveda se moramo zavedati, da je to, kar imamo, zgolj teorija verjetnosti ter jo je kot tako treba predstavljati.

Feromagnet, antiferomagnet, spin glass in frustracija

Se vedno ni jasno, kaj ali kdo je v ozadju vsega? Odgovor na to vprašanje se skriva v fiziki.

Spin[12] glass je narejen iz naključne mešanice feromagnetnega[13] in paramagnetnega[14] materiala, podobno kot nevronsko tkivo, ki je sestavljeno iz nepravilne kombinacije ekscitatornih in inhibitornih povezav. Sosednji spini v spin glassu vzpostavljajo ravnovesje tako, da »tekmujejo« v tem, ali bodo obrnili soseda ali se mu bodo prilagodili. Ravnovesje tako stoji na samem robu, zaradi česar takim materialom rečejo, da so v nenehnem stanju frustracije (Satinover, 2001: 59).

Proces »pomirjanja« oziroma »premikanja« v omrežju nevrona ali spinov je podoben poti, ki jo naredi žogica vržena v nepravilno območje polno jam.[15] V bistvu sta poti matematično identični. Vemo namreč, da je od vseh možnih mest, na katerih se žogica lahko ustavi, najmanj možno, da se bo ustavila na vrhu, najbolj možno pa je, da bo pristala v najnižji dolini (Satinover, 2001: 60).

Kakšno povezavo pa ima to z možgani? Vsaka dolina v frustriranem spin sistemu se ujema s spominom. Trenutek, ko se sproži spomin, je podoben žogici, katera začne svojo spiralno padajočo pot, počasneje ali hitreje, odvisno od dela poti na katerem je, in se z vse večjo hitrostjo spušča vse nižje, išče najnižjo točko, v kateri se bo umirila. Na isti način nevroni skozi omrežje izmenjujejo včasih vzburjenje in drugič inhibicijo in iščejo stanje stabilne konfiguracije. Končno, ko se dohodni signal ujame s shranjenim signalom, »žogica pade v najnižjo dolino« in se sproži spomin. In še več, če je bil vhodni signal zgolj del spomina, bo izhodni celoten spomin, ker človeški spomin ne išče po naslovu, temveč po podobnosti, ker, kot je že povedano, informacija ni shranjena v določenem delu omrežja, temveč vsepovsod in je vsebovana tudi v najmanjši enoti možganov (Satinover, 2001: 61-62).

Torej: »Domnevaj, izmeri napako, vrni jo nazaj v sistem ... – a ni to podobno učenju jezika pri otrocih in učenju tujega jezika? Najbolj indikativne naj bi bile napake hiperkorekcije, ko otrok nanese določeno pravilo na besedo, katera je drugače izjema pravila.

Sam za sebe je nevron dejansko neverjetno kompleksna enota. Sposoben je ustvariti, modificirati in prekinjati povezave z drugimi elektroni. Po novejših raziskavah je zmožen celo regeneracije. Glede na doslej povedano, lahko ugibamo, da znotraj nevrona delujejo še manjše enote, z neke vrste paralelno komputacijo na še ožjem prostoru in na seštevku katerih deluje naprej nevron.

[12] Spin (iz angl. »vrtenje«) je lastna vrtilna količina delcev v kvantni mehaniki. Za razliko od vrtenja makroskopskih teles v klasični mehaniki, katerih vrtilna količina izhaja iz njihovih sestavnih delov, spin ni povezan z vrtenjem notranjih mas. Nesestavljeni osnovni delci, kot na primer elektron, imajo spin, čeprav so točkasti delci.

[13] Feromagnetizem je posledica tega, da se magnetni dipoli v feromagnetnih snoveh znotraj makroskopskih območij spontano uredijo in so urejeni tudi zunaj magnetnega polja. Povezavo med dvema feromagnetnima ploščicama lahko primerjamo z součinkovanjem dveh ekscitatorno, medsebojno vezanih nevronov (Satinover, 2001: 58).

[14] Paramagnetizem (antiferomagnetizem), nasprotno feromagnetizmu, izvira iz lastnega magnetnega momenta elektrona, ki ni posledica njegovega gibanja. V zunanjem magnetnem polju se magnetni momenti v paramagnetni snovi vedejo kot magnetnice in se delno uredijo, tako da jih v povprečju nekaj več kaže v smer zunanjega magnetnega polja. Lahko jih primerjamo z inhibitorno povezanimi nevroni (Satinover, 2001: 58).

[15] V fiziki je dogodek prikazan z Hopfieldovo nevronsko mrežo.

Vsak posamezni nevron, kot vsaka posamezna družba, je najverjetneje omrežje sestavljeno iz veliko individualnih procesirajočih elementov (Satinover, 2001: 86). Metafora, ki se mi zdi, da natančno opisuje jezik kot družabni fenomen.

Jezikovna raba je vedno postavljena v kompleksno ozadje, s katerim je povezana na razne načine: »V realnosti govorjenega živega govora nima izjava nobenega pomena, če ni izrečena v kontekstu situacij« (Verschueren, 2000: 116). Mentalna organizacija,[16] ko je aktivirana v jezikovni rabi, vsebuje tako *kognitivne*[17] kot *emotivne*[18] elemente, ki so most med mentalnim in socialnim svetom.[19]

Jezik in misel

Vprašanje je torej, kaj je bilo prej – jezik ali misel? Ločiti med mislijo in jezikom ter med jezikom in stvarnostjo je dilema, s katero se ne ubadajo le jezikoslovci temveč tudi področja psihologije, filozofije in sociologije.

Dejstvo, da sta tako misel kot stvarnost uresničljivi v mediju jezika, nam zabriše mejo med njima, sam »jezik« pa se izmuzne preprosti definiciji. Nekaj Humboldtovih misli ponazori globino te vezi in namigne, kaj naj bi bilo prvotno. Humboldtov celoten pogled na naravo jezikov je zasnovan na prepričanju, da razmišljanje in govorjenje tvorita tako tesno enoto, da moramo o njima, kljub dejstvu, da ju lahko umetno ločimo, razmišljati kot da sta identična. Zaradi te identičnosti ti dostop do ene stvari omogoča skoraj enak dostop do druge (Humboldt, 1988: xviii).

Težava je v mentalni moči, ki ne more niti popolnoma vdreti v naravo niti vnaprej predvideti učinka. Spremlja produkt, ki ga sama ustvarja in se ustvarja okrog nje, z njim pa ravna in ga oblikuje v skladu z individualnostjo, ki ga podpira. To je naraven in vsepovsod pojavljajoč se fenomen človeškega delovanja. Vse v njem je prvotno interno – čustvo, hrepenenje, misel, odločitev, govor in delovanje. Ko interno stopa v kontakt s svetom, le ta začne delovati in na sebi značilen način določa druge akcije (Humboldt, 1988: 23).

Če se vrnemo k vprašanju povezanosti jezika in misli, nam psiholingvistika lahko pomaga določiti, kaj od njiju je prvotno. Notranji govor, kot nujna vez pri prehodu iz misli v govor, lahko predstavlja indikacijo, da je misel predhodnica govora.

---

[16] Razen različno specializiranih slovarjev v mentalnem leksikonu (Verschueren, 2000: 135).

[17] Kognitivni v obliki konceptualizacij, s katerimi interpretiramo socialno interakcijo (Verschueren, 2000: 135).

[18] " Emotivni v obliki fenomenov z oznakami: afekt in udeleženost (Verschueren, 2000: 136).

[19] Koliko je komunikacijska spretnost *[communicative competence]*, kot poznavanje družbenih in kulturnih razmerij, pomembna v komunikaciji kaže primer galsko/angleško govorečih dvojezičnih govorcev na vzhodni obali Sutherlanda in Škotske. Čeprav nimajo dobre izgovorjave v galščini, jim njihovo poznavanje socialnih norm, razumevanje šal, vstavljanje pregovorov, formulaičnih izrazov na pravih mestih v stavku, priskrbi status rednega člana komunikacijske skupnosti s strani rojenih govorcev (Romaine, 1995: 14). *Slika* 2 (po Čarman, 1990: 117, slika 3.2) *Slika* 2 (po Čarman, 1990: 117, slika 3.2)

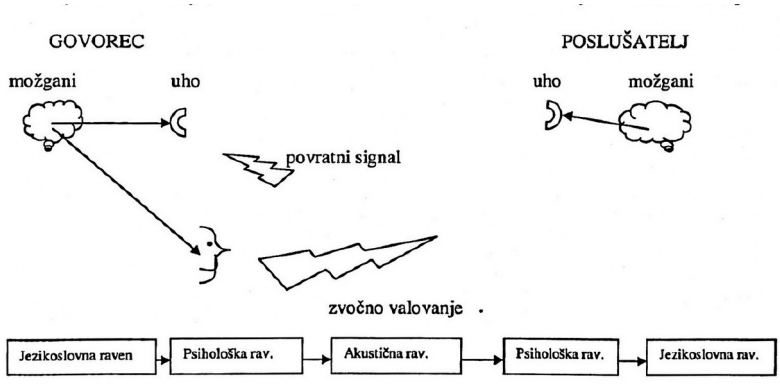
Kot zaključi Lurija, če bi ga gledali samega zase, notranji govor ne bi imel nobene psihološke funkcije, bil bi zgolj podvajanja procesa formiranja zunanjega, artikuliranega govora. Človek, ki ima idejo, ki jo želi udejanjiti v artikulirani izraz, že pozna predmet (oz. osnovno temo izraza), zato je naravno, da za predmet ne rabi posebnega označevanja. Funkcija, ki jo ima notranji govor, je urejanje tistega, kaj se želi povedati o predmetu – predikativne vsebine – torej je njegova funkcija predikativna (Lurija, 1982:17).

Dilemo, kaj je bilo prej, misel ali govor, razrešijo že preprosti psihološki prikazi komunikacijske verige, kot je na primer Čarmanov (Čarman, 1990: 4, slika 1.1):

Lurija poudarja: »[M]otiv ali zamisel je izhodiščna točka vsakega govornega izraza« (Lurija, 1982: 45). V številnih raziskavah na pacientih z različnimi tipi afazij (zlasti Brockejevega in Wernickejevega območja) se pokaže, kako pogosto ostanejo ohranjeni procesi razumevanja besedila in miselni procesi, ki jih spremlja nezmožnost artikulacije. Torej, empirično lahko misel obstaja brez jezika, jezik brez misli, vsaj pri človeških bitij, zaenkrat še ne.

S tem se strinja tudi Pinker. Idejo o misli, ki je prvotna v odnosu na jezik in po njemu univerzalna vsem ljudem, podkrepi z nekaj jezikovnimi posebnostmi, ki so prisotne samo v jeziku in ne v umu.

Naprej dvoumnost: če za eno besedo lahko obstajata dve ustrezni ideji potem ekvivalenca ideja beseda ne obstaja. Pomanjkanje logične eksplicitnosti kaže na to, da tisto, kar pojmujemo z zdravim razumom, ne moremo eksplicirati v jeziku. Nadalje, osebne zaimke, ki se v diskurzu nanašajo na isto osebo, jezik očitno pojmuje kot različne. In na koncu, deiktični izrazi in sinonimnost, ki jih ni možno obravnavati zunaj konteksta, peljejo Pinkerja do sklepa, da ljudje ne razmišljajo v posameznih jezikih, temveč v univerzalnem jeziku misli. Ta pa je rahlo podoben posameznim jezikom v smislu simbola za koncepte in organizacije simbola, ampak je v primerjavi z naravnimi jeziki bolj enostaven v enih stvareh in bolj kompliciran v drugih (Pinker, 1995: 78-81). V zaključku poudarja: »... [K]ompleksnost uma ni povzročena s kompleksnostjo učenja; kompleksnost učenja je povzročena s kompleksnostjo uma« (Pinker, 1995: 125).



Slika 2 (po Garman, 1990: 117, slika 3.2)

Svetovno znana razprava, ki prinaša obrat v filozofiji znanosti:

Bohr: »... [Fizični delci nimajo strogo fiksne pozicije in hitrosti (natančneje, gibalne količine)[20] v smislu, da kolikor poznaš eno, drugo ostaja nedoločljivo in ne le, da je naše poznavanje posameznega nedoločljivo, temveč imajo lahko celotni atomi pozicijo v času in prostoru kot trdni objekti in so hkrati neskončno razpršeni vsepovsod kot valovanje v materiji enega nedoločljivega medija oziroma da je vesolje polno dogodkov, ki nimajo nobenega vzroka« (Satinover, 2001: 107).

Einstein: »Če ima Niels Bohr prav, potem realnost nima nobenega smisla«. Einstein je pokazal, kako se notorična kvantna »nedoločenost« med časom in energijo – nujni dvojnik nedoločenosti med pozicijo in gibalno količino – da odpraviti s tehtanjem objekta v škatli, ki izgubi en foton, ko časomerilec hitro odpre zaklopec. Časomerilec pokaže, kdaj je foton sproščen, tehtanje pa koliko energije je foton posedoval zaradi znamenitega odnosa mase in energije $E=mc^2$, vrhunca Einsteinove *posebne* teorije relativnosti.[21]

Bohr je po tem prebedel noč in zgodaj zjutraj prinesel Einsteinu odgovor. Precej neverjetno: Einstein ni upošteval določenih učinkov gravitacije, ki jih zahteva *splošna* teorija relativnosti[22], še bolj značilna kot posebna teorija relativnosti.

Splošna relativnost pokaže, da se pretok časa upočasni znotraj gravitacijskega polja. Ko foton zapusti škatlo, se masa škatla+foton+časomerilec+foton zmanjša, bližnje gravitacijsko polje se zniža, pretok časa v bližini škatle se pospeši. S pomočjo enačb splošne relativnosti je Bohr pokazal, da je sprememba mase povzročena z izgubo enega fotona recipročna spremembi obsega časa in to tako, da je zmnožek nedoločenosti časa in nedoločljivosti v energiji natančno enak minimumu nedoločenosti, predvidenem v kvantni teoriji. Če vztrajamo pri absolutno natančnem merjenju časa, je teža (energija) absolutno nedoločena – v rangu plus/minus neskončno – in obratno (Satinover, 2001: 109).

Razprava je odprla popolnoma novo področje v fiziki. Med tem časom so ostale znanosti šle po svoji razvojni poti, ker so odkritja v matematiki in fiziki bila tako kompleksna in ezoterična, da je malokdo razen matematikov in fizikov sploh razumel, za kaj gre. Večini znanstvenikov se tudi ni bilo potrebno ubadati s

[20] Zmnožek mase in hitrosti objekta.

[21] Posebna teorija relativnosti pravi, da opazovalca v inertnih opazovalnih sistemih, ki se glede drug na drugega gibljeta enakomerno, z nobenim poskusom ne moreta ugotoviti, kateri od njiju je v »absolutnem gibanju« oziroma kateri »miruje«. Tako nastala teorija ima več presenetljivih posledic. Še posebej teorija zahteva, da je hitrost svetlobe v vakuumu neodvisna od opazovalca ne glede na njegovo gibanje ali na gibanje vira svetlobe. Prednost posebne teorije relativnosti je, da jo lahko izpeljemo iz dveh trditev: hitrost svetlobe v vakuumu je konstantna (to je 299.792.458 metrov na sekundo) in fizikalni zakoni so enaki v vseh inertnih opazovalnih sistemih.

[22] Splošna teorija relativnosti je geometrijska teorija, kjer prisotnost snovi »ukrivlja« prostor-čas in ta ukrivljenost spreminja poti prostih delcev (in celo svetlobe), Za opis gravitacije kot posledice geometrije prostora-časa, teorija uporablja matematična orodja diferencialne geometrije in tenzorjev, ki so bila ob njenem nastanku novost v fiziki. Teorija temelji na splošnem načelu relativnosti, ki zahteva da so fizikalni zakoni enaki za vse opazovalce, in ne samo za tiste, ki se gibljejo enakomerno. Od tod izvira tudi ime teorije.

subatomskim svetom. Konec koncev – kakšen vpliv ima »načelo nedoločenosti« elektrona na, recimo, sociologijo? Fizika je pač sedaj že začela zagovarjati idejo – ki je daleč od tega, da se jo lahko izrazi v preprostih mehanicističnih interakcijah – da je sama materija – kot temelj mehanicističnega stališča – manj podobna mehanizmu in bolj podobna »misli« (Satinover, 2001: 111). Torej, kolegi fiziki so se odprli filozofiji?! Ali bi se lahko mi odprli fiziki?

Jezik in subjekt

Naslednje vprašanje je: celo, če so kvantni učinki prisotni znotraj možganskih celic v dovolj velikem obsegu, da vplivajo na nevralno substrukturo, ali sploh obstaja razlog za predpostavko, da vplivajo tudi na vsakdanje življenje? Možen odgovor pravi, da. Obstajajo strukture znotraj človeških možganov, ki so videti perfektno narejene za ujemanje kvantnega učinka z njegovo širitvijo skozi kaos. Da bi se samoorganizirale, morajo sprejeti iterativno obliko na vseh ravneh – kemični, medcelični, mrežni in celo družabni (Satinover, 2001: 115). Ali lahko predpostavimo, da potem tudi na jezikovni? In če je odgovor pritrdilen, kaj bi to pomenilo za vprašanja, kot so vprašanje jezikovnega pomena, slovnice, učenje jezika itn.?

Nekje na meji med »mislijo in resničnostjo« se ustvarja subjekt – posameznik. Jezikoslovno gledano tej plasti rečemo idiolekt in predstavlja jezikovno identiteto posameznika, obseg jezika oziroma govor posameznika v določenem času življenja, izbiro besed, artikulacijo, dikcijo ter posebne jezikovne metode: ponavljanje, mentalne pavze, prazne besede in vse ostale značilnosti, ki spremljajo govor in pisanje posameznika.

Značilna karakteristika kompleksnih organizmov, kot je življenje na zemlji oziroma človeška civilizacija, je interakcija med enotami različnih velikosti. Vsak biotop je sestavljen iz nekoliko medsebojno interaktivnih zvrsti, zvrsti iz interaktivnih posameznikov, posamezniki iz interaktivnih celic. Če obstaja omejitev (v smislu kapacitete) za komunikacijo med posamezniki, posamezniki formirajo skupine, ki medsebojno komunicirajo in vodijo k razvoju še bolj kompleksnega organizma. Deli tega medsebojno komunicirajo na vseh ravneh (Satinover, 2001: 204).

Značilno za idiolekt je, da hkrati odseva unikatnost posameznika in kaže njegovo pripadnost skupnosti. Torej, skupnost je tista, ki »preverja« idiolekt, oziroma jezikovni izraz posameznika in določa njegovo pripadnost oziroma unikatnost.

Kako težko je ločiti posamezni subjekt od družbene pripadnosti, zlasti s stališča jezika, ponazarjata Coward in Ellis – »na človeka je potrebno gledati kot na nekaj, kar je zgrajeno iz simbolizma, ne kot izvir simbolizma. Posameznik je vedno, celo pred rojstvom, podrejen strukturi, v kateri se rojeva. Struktura je ta, ki določa prostor izkustva subjekta znotraj te strukture. Rečenemu sledi reevalvacija položaja posameznika; ni več možno gledati na posameznika kot utelešenje nekega idealnega, vnaprej danega bistva. Ker je vedno podrejen,

posameznik nikoli ne more biti transcendentalen izvir simboličnega sistema. Zato ker je vgrajen v specifičen sistem razlik in njihovega razporeda, izgublja središčni položaj znotraj strukture« (Coward; Ellis, 1985: 20). Ali kot bi povedal Titone: »Nič ne vdira v osebnost globlje in močneje od govora« (Titone 1977: 51). Če se vrnemo k sklepu, da je misel prvotna v odnosu misel-jezik, je morda bolj točno reči: jezik izvira iz globine človekove osebnosti in kot takšen je od nje zaznamovan, predvsem s svojo kompleksno strukturo. Hkrati pa v primerjavi z mislijo pomanjkljiv, spet s svojo strukturo. Pinker se sprašuje: ali se vam je že zgodilo, da nekaj poveste ali napišete, se ustavite in ugotovite, da to ni tisto, kar ste mislili? Da bi imeli ta občutek, mora obstajati nekaj 'kar ste mislili' (Pinker, 1995: 57).

Nekaj namesto zaključka

Hominidi, zlasti homo sapiens, so naredili ogromen evolucijski skok v zelo kratkem času. Takšen razvoj bi težko bil možen, če ne bi bilo kulturološkega prenosa znanja. Naša neverjetna zmožnost prilagajanja najrazličnejšim okoljem in najrazličnejšim prehranskim navadam[23] je zahtevala razvoj visoke sposobnosti učenja (Gardenfors, 2006: 197).

Ta nam je bila podarjena z naključno razširitvijo kvantnega učinka naših najmanjših delcev. Satinover zaključi: »... [E]volucionisti danes resno obravnavajo možnost, da imajo vzponi in padci števila nekaterih vrst, če ne celo izginotje in ponovni pojav nekaterih vrst, malo opravka s spremembami zunanjih okoliščin in verjetneje izhajajo iz naravne dinamike samoorganizirajočih se procesov« (Satinover, 2001: 93) »... [I]n razen če kvantna teorija ne bo zavrnjena, dosedanji kvantni eksperimenti krepijo stališče, da je življenje razvilo nevronski sistem, ki je sposoben širiti interne kvantne učinke navzgor« (Satinover, 2001: 175).

Chomskyjevega mehanizma učenja jezika [*language aquisition device*] zaenkrat niso našli. Še več, zdi se, da je jezikovna sposobnost vezana na ostale funkcije možganov – jezikovna kompetenca se razprostira čez več velikih območij možganov (Gardenfors, 2006: 191). Torej vsepovsod in nikjer, jezik je res, »kot pravi kognitivna znanstvenica Elizabeth Bates, 'parazitski' sistem, naložen na področja možganov, ki so bila prvotno razvita za bolj osnovne motorične funkcije« (Gardenfors, 2006: 193). Ne moremo si kaj, da ga kot takšnega ne bi dojeli, ne preučevali ločeno od nas samih.

In ko se spoprimemo s težkimi filozofskimi vprašanji, kdo smo, od kod prihajamo, kam smo se napotili in kakšna je narava tega našega čudežnega spremljevalca -jezika, če se nam zdi, da smo izgubljeni v neskončnem številu možnih odgovorov, morda, kakorkoli neverjetno zveni, je odgovor preprosto naslednji: zato, ker *smo dejansko* izgubljeni v neskončnem številu možnih

[23] Od puščavskega načina življenja v Afriki, celoživljenjskega vegetarianizma v Indiji, do Inuitov, živijo gotovo izključno od tjulenjevine.

odgovorov, ki se nahajajo v neskončnem številu možnih svetov, pri čemer noben odgovor ni vezan na noben svet in so vsi odgovori vezani na vse svetove.

In na koncu, kaj imata skupno jezik in elektron? Oba imata otipljivo pojavnost in neotipljivo pojavnost. Elektron se obnaša kot delci in kot valovanje, jezik vsebuje izrečen pomen in neizrečen pomen. Oba sta »družabna«, elektroni se radi premikajo in trčijo drug v drugega, jeziki se radi mešajo. Oba, med ostalim, lahko živita v možganih in oba sta morda v svojem bistvu kvantna.

LANGUAGE AND ELECTRON – WHAT DO THEY HAVE IN COMMON?

Among countless philosophical questions, there are two most frequent ones concerning language – the question about the best way to define language and the question about what is primary in language-thought relationship. To answer these questions I have spread the theme into the fields of quantum theory and psycholinguistics. It seems that interdisciplinary analysis is the best way to get closer to these answers. The field of quantum theory uncovered some interesting similarities between certain features in quantum theories and certain features in linguistics. Among others, it seems that the electron and language share some properties, especially when we attempt to define them precisely. With the beginning of quantum theories physicist have scratched philosophical areas. For linguists and philosophers, the article is meant to open possibilities of applying some physical laws in their guest. At least as a start, as methodology on defining language features that we can not explain otherwise, i.e. possible words, deixes, implied meaning, etc.

Keywords: language, quantum theory, electron, meaning, thought.

Literatura

Blackburn, Simon (1984). *Spreading the word: Groundings in the philosophy of language.* Oxford: Claredon Press.

Coward, Rosalind; Ellis, John (1985). *Jezik i materijalizam: Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta.* Zagreb: Školska knjiga.

Garman, Michael (1990). *Psycholinguistics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gardenfors, Peter (2006). *How homo became sapiens.* New York: Oxford University Press.

Golden, Marija: *Teorija opisnega jezikoslovja: semantika.* Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Humboldt, Wilhelm von (1988). *On language: The Diversity of Human Language-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kranjc, Simona (2000). *Psiholingvistika* v *slovenistiki.* Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.

Kranjc, Simona (2004). »Besedni red, usvajanje prvega in učenje drugega/tujega jezika«. *Jezik in slovstvo*, št. 3-4.

Labov, W. (1972). *Sociolinguistic paterns.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lurija, A. R. (1982). *Osnovi neurolingvistike.* Beograd: Nolit.

Marjanovič Umek, L.; Kranjc, S. in Fekonja, U. (2006). *Otroški govor: razvoj in učenje*, Domžale: Založba Izolit.

Miller, Alexander (1998). *Philosophy of language.* London: UCL Press.

Nečak – Lik, Albina (1995). »Dvojezičnost ni dvojna enojezičnost«. *Uporabno jezikoslovje*, št. 4.

Pinker, Steven (1995). *The Language Instinct.* London: Penguin Books.

Romaine, Suzanne (1995). *Bilinguaism.* Oxford: Blackwell.

Sancin, Kristjan; Koritnik Blaž; Zidar Janez (2004). »Govorni sistem možganov: vpogled s funkcijskimi slikovnimi metodami«. *Psihološka obzorja/Horizons of Psychology*, 13, 2, str. 33-38.

Satinover, Jeffrey (2001). *The Quantum Brain: The Search for Freedom and the Next Generation of Man.* Wiley.

Smolensky, Paul (1995). *On the Proper Treatment of Connectionism.* V Macdonald, Cynthia in Macdonald Graham (ur.), *Connectionism: debates on psychological explanation.* Oxford, Cambridge: Blackwell.

Titone, Renzo (1977). *Primijenjena psiholingvistika.* Zagreb: Školska knjiga.

Verschueren, Jef (2000). *Razumeti pragmatika.* Ljubljana: Založba /*cf.*

Nevroteologija in nevroznanost

Sebastjan Vörös
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Bližč in beda nevroteologije

Pričujoč članek se deli na tri dele. Najprej si bomo na kratko ogledali, kaj nevroteologija sploh je: kako je nastala in kakšna so njena temeljna izhodišča ter cilji. Nato bomo pod drobnogled vzeli nekaj najodmevnejših nevroteoloških modelov verskega doživljanja (Ramachandranov, Persingerjev, d'Aquili- Newbergov in Austinov), temu pa bo sledila kritika posameznih modelov in nevroteologije nasploh, in sicer s treh vidikov: *empiričnega, pojmovno-fenomenološkega in kvalitativno-filozofskega*. Na koncu bomo poskusili določiti meje nevroteoloških prizadevanj: predstaviti tako njene prednosti kot tudi pomanjkljivosti.

Ključne besede: nevroteologija, verska izkustva, mistična izkustva, spremenjena stanja zavesti.

1. Uvod

Dandanes smo priča izjemnemu razmahu nevroznanosti. Najnovejši izsledki nevrofizioloških raziskav in sodobnih tehnik slikanja možganov (CT, MRI, fMRI, PET itn.) so privedli do boljšega poznavanja zgradbe in delovanja možganov ter omogočili preučevanje možganskih procesov med izvajanjem raznovrstnih dejavnosti, zaradi česar je »znanost o možganih« postala zanimiva za številne druge vede. To je botrovalo nastanku cele palete »nevro«-poddisciplin: poleg sedaj že tradicionalne nevropsihologije in nevropsihiatrije srečamo tako še nevroekonomijo, nevrozgodovino, nevroetiko in celo nevrofilozofijo. V skupino teh novonastalih ved sodi tudi nevroteologija, ki se – kot je razvidno že iz samega imena – ukvarja z raziskovanjem nevroloških osnov religije, zlasti verskih izkustev.[1]

[1] V pričujočem sestavku bom z izrazom »verska izkustva« – razen, če ne bo naznačeno drugače – označeval množico spremenjenih zavestnih stanj, ki so tako ali drugače povezana z verskim ozadjem. Tako opredeljena množica verskih izkustev (gre za provizorično/delovno in ne izčrpno definicijo) tvori podmnožico »nenavadnih«, »spremenjenih« oziroma »izjemnih zavestnih stanj«, ki poleg »verskih« obsegajo tudi druga spremenjena stanja zavesti (npr. spremenjena stanja zavesti pod vplivom halucinogenih drog). V članku se bosta pojavljala tudi izraza »mistična« in »duhovna izkustva«, ki ju bom uporabljal kot sopomenki in ju bom (zavoljo večje enostavnosti) obravnaval kot posebno podmnožico verskih stanj (čeprav bi jih bilo pravilneje obravnavati kot posebno množico, ki se le delno prekriva z verskimi izkustvi), katere cilj je doseči enotnost z zadnjo realnostjo (Absolutom, Bogom). Natančnejša opredelitev posameznih kategorij in njihovih medsebojnih povezav je zanimiva in zapletena tema, ki si zasluži posebno študijo. Posebno obravnavo bi si zaslužil tudi metodološki vidik, ki pa bo zavoljo prostorske omejenosti moral Počakati na kako drugo priložnost

Kljub njenim rosnim letom pa so prvi izsledki in interpretacije nevroteologije v znanstvenih, teoloških in filozofskih krogih sprožili nemalo polemik. Nekateri so mnenja, da rezultati nevroloških raziskav dokazujejo, da verska doživetja niso nič drugega kot specifičen (patološki?) način delovanja možganov in jih zato lahko z njimi v celoti razložimo (oziroma bo to možno v bližnji prihodnosti). Spet drugi ugovarjajo, da je tako zasnovan pristop k raziskavi religije in verskih izkustev napačen, saj s svojo redukcionistično naravnanostjo popolnoma zgreši bistvo pojava, ki naj bi ga razložil.

Takšna in podobna vprašanja bomo pod drobnogled vzeli tudi v pričujočem članku. Njegov glavni namen je kratka predstavitev in poskus ovrednotenja nevroteoloških modelov, ki so trenutno na voljo. V ta namen se deli na štiri dele. Najprej si bomo ogledali, kaj nevroteologija je: kako je nastala in kakšna so njena temeljna izhodišča in cilji. V nadaljevanju se bomo seznanili z nekaj najodmevnejšimi nevrološkimi modeli verskega doživljanja. Temu bo sledila kritika posameznih modelov in nevroteologije nasploh, in sicer s treh vidikov: empiričnega, pojmovno-fenomenološkega in kvalitativno-filozofskega.[2] V zaključku bomo poskusili določiti meje nevroteoloških prizadevanj: predstaviti, v katerih ozirih in v kolikšni meri so lahko tovrstna raziskovanja plodovita, in obenem opozoriti na njihove glavne pomanjkljivosti.

2. Kaj je nevroteologija?

Razmah nevroteologije v zadnjih desetih letih je tesno povezan s preučevanjem zavesti. Pred 90. leti prejšnjega stoletja je bilo vprašanje zavesti v nevrologiji zavoljo ideoloških in metodoloških razlogov nekakšen tabu: zavest je veljala bodisi za himero, izmišljijo, bodisi za nekaj, kar je onstran dometa znanosti. In če se je stigma antioziroma neznanstvenosti držala običajnih stanj zavesti, je bila še toliko izrazitejša v primeru neobičajnih, spremenjenih stanj zavesti, kamor sodijo tudi verska izkustva. Razen nekaj redkih izjem je bilo na tem področju narejenih bore malo raziskav. Leta 1990 je psiholog Charles Tart, urednik *Altered States of Consciousness*, zbornika člankov o mistiki in drugih nenavadnih kognitivnih stanjih, ob ponovni izdaji knjige potožil, da je bilo od prve izdaje iz leta 1969 na to temo narejenih tako malo raziskav, da zbornika praktično ni bilo treba posodabljati (Morgan, 2003:4).

V 90. letih prejšnjega stoletja pa so s tehnološkim razvojem, zlasti na področju slikovnih tehnik, nastopile boljše možnosti za preučevanje možganov, kar je pripomoglo k boljšemu razumevanju strukture in delovanja različnih možganskih predelov. Naenkrat so vprašanja, kot so problem duh-telo ali narava zavesti, ki so poprej sodila »pod okrilje filozofije« in bila »zunaj domene znanosti« (Damasio, 2008: 174), postala »legitimen in vse bolj priljubljen predmet [znanstvenega] raziskovanja«. Ko je tako zavest postala del »uradne« znanosti, so nekateri znanstveniki šli še korak dlje in »začeli svojo pozornost

[2] Posebno obravnavo bi si zaslužil tudi metodološki vidik, ki pa bo zavoljo prostorske omejenosti moral počakati na kako drugo priložnost

usmerjati k eksotičnim stanjem zavesti, vključno z mističnimi« (Horgan, 2003: 4).

Sam izraz *nevroteologija* se sicer prvič pojavi v romanu *Otok* Aldousa Huxleyja, v strokovnem kontekstu pa naj bi ga prvi uporabil James Ashbrook leta 1984. Njegov članek »Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology« je bil objavljen v reviji *Zygon*, ki se ukvarja s preučevanjem »mnogovrstnih interakcij med znanostmi in človekovimi verskimi ter moralnimi prepričanji«.[3] Pri omenjeni reviji je aktivno deloval tudi Eugene d'Aquili, ki je z Andrewom Newbergom pomembno prispeval k temu, da je izraz »nevroteologija« dobil natančnejšo opredelitev in večjo prepoznavnost ter sčasoma postal splošna oznaka za vsa prizadevanja, ki skušajo tako ali drugače pokazati, da »verska fenomenologija izhaja iz nevropsihologije« (d'Aquili in Newberg, 1999: 4). Tako je to, kar se je začelo kot poskus več razmeroma samostojnih in medsebojno nepovezanih nevroznanstvenikov, da z nevrološkimi pristopi pojasnijo različne vidike religije, dobilo svoj skupni imenovalec in ime.[4]

Ker teologija v širšem pomenu označuje »nauk o bogu ali bogovih«, v ožjem pa »celotnost verskih naukov kake Cerkve, urejene v skladen sistem« (povzeto po Verbinc, 1994), se – glede na to, da se večina tovrstnih pristopov ukvarja s proučevanjem verskih *izkustev*, ne pa z razlago Boga ali dogmatskih naukov – poraja vprašanje, zakaj ravno nevro*teologija*? D'Aquili in Newberg utemeljujeta, da nevroteologije ne gre pojmovati v ozkih mejah »običajne« teologije, temveč kot temeljno obliko metain megateologije. Metateologija poskuša razložiti, »kako so nastala specifična teološka načela dane religije«, *megate*ologija pa se »osredotoča na univerzalne prvine, ki so skupne vsem religijam« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2001: 175). Nevroteologije torej ne zanima neko specifično pojmovanje boga (npr. v abrahamovskih religijah) in/ali temeljni nauki nekega specifičnega religioznega sistema, temveč »vse prvine religije, celo tiste, ki so prej veljale za iracionalne in zato niso bile vključene v domeno teologije«. S svojimi razlagalnimi modeli skuša razložiti pojav *religije kot celote* – od njenih temeljnih mitov in verskih naukov do ritualov in verskih izkustev. Glavni argument za dozdevno *temeljnost* njunega pristopa pa je po d'Aquiliju in Newbergu ta, da realnost lahko »izkusimo ali razumemo zgolj preko delovanja možganov«, nevroteologija pa si prizadeva različne vidike religije spraviti ravno pod ta skupni imenovalec, to je pod »enoten racionalen razlagalni mehanizem, namreč, nevropsihologijo« (d'Aquili in Newberg, 1999: 12 – 16).

V luči tako zastavljenega projekta ne preseneča, da se nevroteologija prvotno posveča verskim *izkustvom*. Čeprav d'Aquili in Newberg ponudita osnutke nevroloških razlag tudi za druge vidike religije (denimo, utemeljitvenih mitov in ritualov), so na tem mestu njune domneve zelo spekulativne. Kar jih razločuje od nevroloških pojmovanj izkustvenih vidikov, je to, da so slednja podkrepljena z empiričnimi raziskavami (denimo, slikanji možganov), kar jim daje večjo

[3] Citat je z uradne spletne strani revije: http://www.zygonjournal.org/.

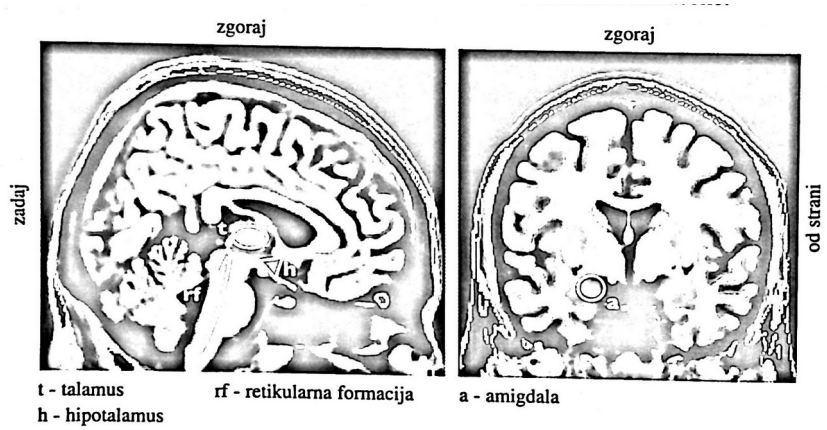
[4] Kar pa ne pomeni, da se vsi s tem nazivom tudi strinjajo. Nekoliko nižje bomo videli, da Austin svojega početja noče oklicati za »nevroteologijo«.

trdnost. Prizadevanja večine avtorjev s področja nevroteologije so se tako spontano omejila na preučevanje verskih izkustev, ki zaradi svoje narave še sodijo v domet nevroznanstvenih eksperimentalnih zmožnosti. To dejstvo bomo upoštevali tudi v pričujočem sestavku in se v analizi omejili zgolj na nevroteološke razlage *izkustvenega* vidika religije, medtem ko bo razčlemba ostalih vidikov morala počakati na drugo priložnost.

Preden se lotimo prikaza nekaj odmevnejših imen s področja nevroteologije in njihovih razlag verskih izkustev, še kratka opomba. Nekateri avtorji, ki jih bomo obravnavali, pojma »nevroteologija« ne odobravajo. Takole pravi Austin: »'Nevroteologija' je postala modna fraza. Čeprav priljubljena v nekaterih krogih, ni postala del mojega besedišča«. Glavni razlog za njegovo odklonilno držo je ta, da po njegovem mnenju *»theo-* običajno pomeni Boga ali nek monoteistični verski sistem« (Austin, 2006). Toda če besedo »theo« poskusimo razumeti nekoliko širše – tako, da označuje zadnjo realnost, takšnost oziroma absolutno enotno bit (več o tem nekoliko nižje) – menim, da smo upravičeni, da pod okrilje »nevroteologije« uvrstimo tudi avtorje, ki se s to oznako bodisi ne strinjajo bodisi se do tega vprašanja niso nikoli eksplicitno opredelili.

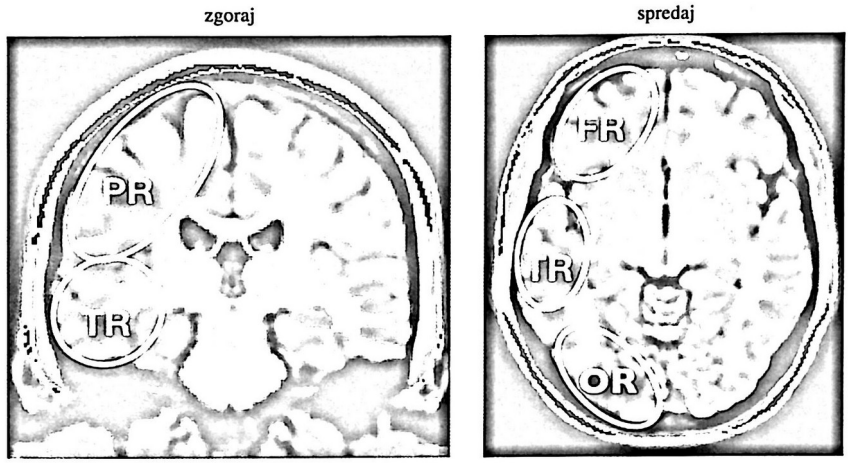
3. Verska izkustva: sodobni nevroteološki modeli

Ker bomo v analizi sodobnih nevroteoloških modelov omenjali specifične možganske strukture, ki po mnenju avtorjev posameznih modelov igrajo ključno vlogo pri razlagi verskih izkustev, si bralec za boljšo predstavo in orientacijo lahko pomaga s štirimi slikami, na katerih so te strukture označene.[5]



Slika 1 in slika 2: Strukture v osrednjem in spodnjem delu možganov (talamus, hipotalamus, amigdala, retikularna formacija).

[5] Na tem mestu bi se rad prav najlepše zahvalil dr. Maji Bresjanac, ki mi je več kot prijazno pomagala pri pripravi in urejanju možganskih slik



Slika 3 in slika 4: Štirje možganski režnji (frontalni [čelni], parietalni [temenski], temporalni [senčni] in okcipitalni [zatilni]), od katerih imajo zlasti prvi trije (frontalni, parietalni in temporalni) pomembno vlogo v nevroteoloških modelih.

3.1. Verska izkustva in temporalna epilepsija

Vilayanur S. Ramachandran postavi tezo, da »pri verskih izkustvih[6] nekako sodelujeta *temporalna* (senčna) [možganska] režnja, zlasti levi« (Ramachandran, 1998: 175). Čeprav temporalni reženj opravlja mnoštvo funkcij (sodeluje pri slušnem procesiranju, srednjeročnem spominu, jezikovnem razumevanju itn.), je v našem kontekstu pomembno zlasti to, da se v njem nahajajo pomembne strukture tako imenovanega *limbičnega sistema*[7], ki igrajo ključno vlogo pri čustvovanju. Epileptične napade, omejene na ta del možganov (tako imenovana temporalna epilepsija),[8] velikokrat spremljajo zelo nenavadni simptomi: »Bolniki pravijo, da njihova 'občutja gorijo' – nihajo med silno ekstazo in globokim obupom, prevevajo jih zle slutnje ali celo napadi skrajnega besa in strahu.« Zlasti pomenljivo je, da nekateri bolniki s temporalno epilepsijo doživljajo »globoko ganljiva duhovna izkustva, vključno z občutkom božanske prisotnosti in neposrednega stika z Bogom« (Ramachandran, 1998: 179).

[6] Ramachandran je pri opredelitvi pojava, ki ga preučuje, in uporabi izrazov, s katerim ga označuje, zelo nenatančen in nesistematičen. Za množico »izkustev«, ki spremljajo temporalno epilepsijo, zato izmenično uporablja nazive, kot so »mistična«, »duhovna« in »verska«, kar daje vtis, da označujejo isti (četudi slabo opredeljen) pojav. Več o tem v razdelku 4.2.

[7] Ime limbičnega sistema izhaja iz latinskega *limbus*, kar pomeni rob, in predstavlja mejo med globokimi (subkortikalnimi) in povrhnjimi (kortikalnimi) možganskimi strukturami.

[8] Pri tem ne gre za generalizirano, temveč lokalno obliko epilepsije. Kot pravi Ramachandran: »Kadar slišimo besedo 'epilepsija', običajno pomislimo na nekoga, ki ima napad oziroma je padel na tla in ga trese – močno neprostovoljno krčenje vseh mišic v telesu. Ti simptomi so res značilni za najbolj znano obliko epilepsije, napad 'grand mal'. Do takšnih napadov ponavadi pride zato, ker droben skupek nevronov nekje v možganih ne dela pravilno in proži kaotično, dokler se ta dejavnost kot gozdni požar ne razširi po vseh možganih. Toda napadi so lahko tudi 'žariščni', to je povečini zamejeni na majhen del možganov« (1998, str. 179).

Čeprav posamični napadi trajajo le nekaj sekund, Ramachandran poudarja, da dolgoročno lahko privedejo do trajnih nevroloških in posledično osebnostnih sprememb, znanih pod skupnim imenom »osebnost temporalnega režnja«. Ljudje s takšnimi osebnostmi »imajo izrazitejša čustva in vidijo kozmični pomen v vsakdanjih dogodkih. So brez smisla za humor, zelo samovšečni in pišejo kompleksne dnevnike z nadrobnimi opisi vsakdanjih stvari – lastnost, znana kot hipergrafija. [...] Nekateri med njimi so osladni v pogovoru, prepirljivi, pedantni in egocentrični [...] ter obsesivno preobremenjeni s filozofskimi in teološkimi vprašanji« (Ramachandran, 1998: 180).

Ramachandran meni, da je pri bolnikih s temporalno epilepsijo »prišlo do trajnih sprememb v krogotokih temporalnega režnja, ki jih je povzročila selektivna ojačitev določenih povezav in oslabitev drugih«, kar glede na izkustveno komponento napadov napeljuje na misel, da »v človeških možganih obstajajo krogotoki, ki sodelujejo v verskih izkustvih, in da postanejo ti krogotoki pri nekaterih epileptikih hiperaktivni« (Ramachandran, 1998: 187-188). Čeprav se mu zdi zamisel, »da so živčne strukture v temporalnih režnjih specializirane za religijo ali duhovnost, ki jih epileptični procesi ojačijo«, zelo privlačna, poudarja, da so možne tudi druge interpretacije. Obstaja namreč možnost, da »je do sprememb, ki so sprožile versko vnemo teh bolnikov, prišlo kjerkoli drugje in ne nujno v temporalnih režnjih. Takšna dejavnost bi se sčasoma prenesla v limbični sistem in dala povsem enake rezultate« (Ramachandran, 1998: 187). Kljub opozorilu, da »smo še zelo daleč od tega, da bi dokazali, da v možganih obstaja 'modul za Boga'« (188), pa je očitno, da za Ramachandrana temporalna režnja igrata »neposrednejšo vlogo pri nastanku tovrstnih izkustev kot katerikoli drugi del možganov«, kar ne velja »le za epileptike, temveč tudi zame in za vas« (Ramachandran, 1998: 184).

3.2. »Božja čelada«

Delo Michaela Persingerja je močno povezano z Ramachandranovim. Čeprav mu časovno predhodi, pa v vsebinskem oziru predstavlja njegovo razširitev, zaradi česar ga v pričujoči razpravi navajam na drugem mestu. Persingerjeve raziskave temeljijo na prepričanju, da »lahko nepravilna elektromagnetna nihanja, ki jih ustvarjajo sončni izbruhi, potresna dejavnost, prenos radijskih valov in mikrovalov, električne naprave in drugi zunanji viri, ali pa izvirajo v samih možganih, povzročijo motnje, podobne epileptičnim napadom«. Takšni »mikronapadi« naj bi bili odgovorni za številna nenavadna izkustva, »vključno z verskimi in mističnimi, zunajtelesnimi doživetji ter celo primeri ugrabitev Nezem- Ijanov« (Horgan, 2003: 91). Persinger domneva, da »asimetrična hiperaktivnost temporalnih režnjev«, do katere lahko pride zaradi poškodb, epileptičnih napadov ali zunanjih elektromagnetnih dražljajev, »razcepi naš občutek jaza na dva dela (...) Dominantna (običajno leva) polobla interpretira drugi del jaza kot 'tisto Drugo', ki preži v zunanjosti« oziroma kot »zaznano prisotnost« (Hick, 2006: 65). Naše specifično kulturno ozadje in okoliščine določajo, kaj bomo videli v tem »drugem jazu« oziroma »zaznani prisotnosti«: vesoljce, duhove, angele, demone ali vsemogočnega Boga (Horgan, 2003: 92).

Da bi preizkusil svojo domnevo, je Persinger izvedel več poskusov, v katerih je možgane zdravih prostovoljcev dražil s posebno napravo, imenovano transkranialni magnetni stimulator. Njena najsodobnejša različica, imenovana Hobotnica, »sestoji iz osmih naelektrenih magnetov, ki obkrožajo glavo in usmerjajo računalniško nadzirane elektromagnetne impulze v specifične možganske predele«. Po Persingerjevih trditvah naj bi 40 odstotkov testirancev ob draženju »zaznalo prisotnost« (v primerjavi s 15 odstotki v kontrolni skupini) (prav *tam)*: **»[Poskusne osebe] [o]bičajno poročajo o prisotnosti. Ob neki priložnosti smo imeli prižgan stroboskop, v katerem je poskusna oseba videla Jezusa. [Druga] je doživela obisk Boga« (Hick, 2006: 62). V luči dozdevnih rezultatov Persingerjevih poskusov ne preseneča, da se je njegove naprave prijel vzdevek »Božja čelada«.**

3.3. Izkustvo »absolutne enotne biti« kot interakcija med frontalnim in parietalnim režnjem[9] ter avtonomnim živčnim sistemom

Če razlage verskih izkustev pri Ramachandranu in Persingerju temeljijo na razmeroma preprostih postavkah, pa je model, ki sta ga zasnovala Eugene d'Aquili in Andrew Newberg,[10] veliko kompleksnejši. Prva večja razlika je, da v nasprotju z Ramachandranom in Persingerjem, ki verskih izkustev *ne* opredelita in (dozdevno) privzemata, da je povsem samoumevno, o čem je govora, Newberg in d'Aquili preučevani pojav pojmovno in fenomenološko razčlenita. Druga pomembnejša razlika pa je, da Newberg in d'Aquili verska izkustva pojmujeta kot fenomen, ki ni povezan s nevropatologijo, temveč je avtonomen in »resničen«.

Njune raziskave temeljijo na dveh podmenah: prvič, da so verska izkustva prisotna v vseh religijskih sistemih, in, drugič, da imajo ta izkustva skupno *fenomenološko* jedro, ki ni odvisno od »dogmatskih resnic« posameznega sistema in sestoji iz občutka »enosti z nečim, kar presega naš jaz« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 101). Različna verska izkustva lahko glede na prisotno »stopnjo poenotenja oziroma povezave z drugimi stvarmi« razporedimo v tako imenovani

»kontinuum enotnosti« (d'Aquili in Newberg, 1999: 96). Na eni strani tega kontinuuma se nahaja »osnovno stanje duha, v katerem preživimo večino našega vsakdanjega življenja. Jemo, spimo, delamo, občujemo z drugimi, in čeprav se

[9] Ker so veliki možgani sestavljeni iz dveh polobel (hemisfer) – leve in desne – nastopajo režnji (frontalni oz. čelni, temporalni oz. senčni, parietalni oz. temenski, okcipitalni oz. zatilni) vselej v dvojici oz. parih (levi in desni frontalni reženj itn.). Pri prikazu Newberg-d'Aquilijevega in Austinovega modela bomo zaradi večje preglednosti (razen v nekaj redkih primerih) namenoma uporabljali *ednino* (govorili bomo o *režnju* in ne *režnjih)*, čeprav je pri tem treba imeti v mislih, da pri posameznih procesih sodelujeta *oba* režnja (čeprav ne vedno istočasno in ne vedno na enak način). Takšna poenostavitev se nam ne zdi sporna, ker jo je v svojih kasnejših delih zavoljo večje enostavnosti uporabil tudi Newberg (gl. Newberg in Waldman, 2009, str. 16). FR – frontalni reženj FR – frontalni reženj

[10] Čeprav Newberg po d'Aquilijevi (1998) smrti njuno delo nadaljuje sam, bom – glede na to, da so kasnejši dodatki večinoma le nadgradnja njunega osnovnega modela – govoril o »Newberg-d'Aquilijevem modelu verskih izkustev«.

zavestno zavedamo, da smo na nek način povezani s svetom, ki nas obdaja .... zaznavamo ta svet kot nekaj, od česar smo jasno ločeni« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 115). Na drugi strani kontinuuma najdemo mistična izkustva oziroma občutja »absolutne enotne biti« (*Absolute Unitary Being*), v katerih »subjekt izgubi vsakršno zavedanje ločenega omejenega bivanja in toka časa ter doživi uničenje dihotomije jaz-drugi« (d'Aquili in Newberg, 1999: 110). Ko se torej pomikamo od ene skrajne točke (»osnovno stanje duha«) k drugi (»absolutna enotna bit«), postaja ločenost med nami in drugimi vse manj izrazita. V tem vmesnem polju se nahajajo vsa ostala verska izkustva (občutki duhovnega strahospoštovanja in zanosa, transi, ekstatična stanja ipd.).

Po Newbergu in d'Aquiliju verska izkustva nastopijo bodisi *spontano* bodisi jih spodbudimo s pomočjo *kolektivnih* (rituali) in/ali *individualnih* metod (meditacija/kontemplacija). Čeprav se kolektivni in individualni pristopi medsebojno razlikujejo, se obe kategoriji »poslužujeta istih ali podobnih nevrofizioloških mehanizmov« (d'Aquili in Newberg, 1999: 13), razlikujeta pa se v načinu, kako končni cilj (manjši ali večji »občutek enosti«) dosežeta. Kolektivni pristopi delujejo po načelu »od spodaj navzgor«, saj vzdražijo naš avtonomni živčni sistem in živčno aktivacijo postopoma prenesejo do centralnega živčnega sistema, medtem ko individualni načini delujejo po načelu »od zgoraj navzdol«, kjer je »začetna živčna dejavnost v [možganski] skorji, čemur sledi aktivacija progresivno nižjih struktur, kar doseže vrhunec v aktivaciji avtonomnega živčnega sistema« (d'Aquili in Newberg, 1999: 99).[11] Ker so individualni pristopi zaradi svoje »umirjene« narave (močno omejena ali povsem odsotna fizična dejavnost na strani subjekta) primernejši za eksperimentalno proučevanje, poleg tega pa sta avtorja prepričana, da lahko le z njimi dosežemo najvišjo stopnjo verskih izkustev (občutek »absolutne enotne biti«),[12] se bomo v nadaljevanju osredotočili samo nanje.

Avtorja razdelita meditativne/kontemplativne tehnike v dve splošni kategoriji. V prvo uvrstita *pasivne* metode (tako imenovana *via negativa),* katerih glavni

Ker so »stanja poenotenja«, do katerih pridemo s pomočjo ritualov, posledica »ponavljajočega se ritmičnega vedenja, to je, se začnejo s fizično dejavnostjo in

[11] Ker so »stanja poenotenja«, do katerih pridemo s pomočjo ritualov, posledica »ponavljajočega se rit mičnega vedenja, to je, se začnejo s fizično dejavnostjo in nato svojo pot nadaljujejo od spodaj navzgor proti duhu«, so pogojena z »udeležencevo vzdržljivostjo« oz. telesno pripravljenostjo. Ritual lahko sicer omogoči, da duhovno enotnost okusimo, ne more pa nas »ponesti do najvišjih stanj enotnosti«: v napoto so nam namreč naše »telesne omejitve« (Newberg, d ' Aquili in Rause, 2002, str. 97).

[12] Živčni sistem vretenčarjev običajno delimo na *centralni* (osrednji) in *periferni* (obkrajni) živčni sistem. Prvi je sestavljen iz možganov in hrbtenjače, drugi pa iz vseh ostalih živcev, ki se nahajajo zunaj centralnega živčnega sistema. Periferni živčni sistem se – glede na to, ali je ali ni pod zavestnim nadzorom – nadalje deli na *somatsko* (hotno) živčevje in *avtonomno* oz. *vegetativno* (nehotno) živčevje. Slednje uravnava vrsto bazičnih telesnih funkcij (dihanje, srčni utrip, krvni pritisk itn.) in sestoji iz dveh podsistemov: *simpatičnega* (»vzburjajočega«) in *parasimatičnega* (»pomirjajočega«) sistema. Ker simpatični sistem ponavadi sodeluje pri procesih vzburjanja, parasimpatični sistem pa pri procesih pomirjanja, ju bomo v nadaljevanju članka (sledeč Newbergu) imenovali »vzburjajoči« in »pomirjajoči« sistem (pri tem pa velja poudariti, da gre za poenostavitev, saj obstajajo tudi določene izjeme v načinu delovanja obeh sistemov).

nato svojo pot nadaljujejo od spodaj navzgor proti duhu«, so pogojena z »udeležencevo vzdržljivostjo« oz. telesno pripravljenostjo. Ritual lahko sicer omogoči, da duhovno enotnost okusimo, ne more pa nas »ponesti do najvišjih stanj enotnosti«: v napoto so nam namreč naše »telesne omejitve« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002, str. 97). namen je »izprazniti duha vseh zavestnih misli«, v drugo pa *aktivne* metode (tako imenovana *via positiva),* katerih cilj je »popolnoma osredotočiti duha na nek predmet pozornosti – denimo, na mantro, nek simbol ali vrstico iz Svetega pisma« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 117). Nevrološka modela za obe kategoriji se sicer nekoliko razlikujeta, a vodita v isto smer – k doseganju »absolutne enotne biti« —, zato si bomo nekoliko podrobneje ogledali le prvega. Po mnenju avtorjev se vsaka »duhovna pot« začne z »dejanjem volje«. Pasivna metoda se začne »z zavestno željo, da iz duha odstranimo vse misli, čustva in zaznave« *(prav tam),* kar na nevrološki ravni ustreza aktivaciji frontalnega (čelnega) možganskega režnja, natančneje *prefrontalne skorje,* ki jo avtorja poimenujeta »nevrološki sedež volje«, saj »igra pomembno vlogo pri usmerjanju kompleksnih, integriranih telesnih gibov in vedenj, povezanih z doseganjem ciljev« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 29).[13]

Aktivacija prefrontalne skorje povzroči upad dotoka informacij (deaferentacija)[14] v zadnji del *parietalnega* (temenskega) režnja. Zadnji del parietalnega režnja ima več funkcij: po eni strani sodeluje pri »analizi in integraciji vidnih, slušnih in somatosenzoričnih informacij višjega reda« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 33) – je torej pomembno središče, kjer se stikajo informacije z različnih čutov in generirajo misli -, po drugi strani pa je močno povezan z izdelavo »jaza«, saj ustvarja »prostorski občutek jaza« (levi reženj) in »fizični prostor, v katerem lahko ta jaz obstaja« (desni reženj) (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 28).[15] Avtorja zato menita, da delni deaferentaciji parietalnega režnja na nevrološki ravni ustreza počasno odmiranje misli, čustev in zaznav, skupaj s krhanjem meje med jazom in zunanjostjo.

Deaferentacija parietalnega režnja sproži val aktivacije v limbičnem delu možganov, kar privede do vzburjenja *hipotalamusa,* »starodavne možganske

[13] Poškodbe prefrontalne skorje »privedejo do izgube zmožnosti koncentracije, načrtovanja prihodnjih dejanj in izvajanja kompleksnih zaznavnih nalog, ki zahtevajo izrazito duševno osredotočenost ali vzdrževanje pozornosti« (str. 30).

[14] *Deaferentacija* je proces, pri kateri je »dotok vhodnih informacij (oziroma 'aferentov') v določeno možgansko strukturo 'odrezan'« bodisi iz fizičnih (npr. tumor, operacija) ali – v našem primeru – »funkcionalnih« razlogov (inhibitorna vlakna iz neke možganske strukture [v našem primeru prefrontalne skorje] preprečijo prenos informacij med dvema živčnima strukturama [med frontalnim in parietalnim režnjem]) (d'Aquili in Newberg, 1999:41).

[15] Ljudje s poškodbami v tem predelu »imajo velike težave manevrirati v fizičnem prostoru .... tako da celo preprosta naloga uleči se na posteljo postane nemogoč izziv« (Newberg in d'Aquili, 2002: 5) Natančneje: Običajen odnos med vzburjajočim in pomirjajočim delom avtonomnega živčnega sistema je »medsebojno inhibitoren« – »povečana dejavnost v enem povzroči zmanjšano dejavnost v drugem« ampak v nekaterih situacijah se lahko zgodi, da sistema ne delujeta antagonistično, temveč *komplementarno. V* teh primerih »trajno draženje enega sistema do njegove maksimalne zmogljivosti začne proizvajati aktivacijske (in ne inhibitorne) odzive nasprotnega sistema«. Pride do »maksimalnega hkratnega vzdraženja tako vzburjajočega kot pomirjajočega sistema« oziroma »razlitja«/»preboja« (d'Aquili in Newberg, 1999: 24).

strukture«, ki »povezuje dejavnosti višjih možganskih predelov z bazičnimi funkcijami avtonomnega živčnega sistema in nadzira zmožnost avtonomnega živčnega sistema za ustvarjanje tako pomirjajočih kot vzburjajočih občutkov« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 118). Impulzi, ki prispejo v hipotalamus, vzdražijo njegove pomirjajoče dele, kar ima za posledico občutek sproščenosti in pomirjenosti. Z aktivacijo hipotalamusa pride do sprožitve novega niza živčnih impulzov, ki preko limbičnega sistema potujejo nazaj v parietalni reženj, kar vzpostavi povratno zanko med prefrontalne skorjo, zadnjim delom parietalnega režnja in hipotalamusom. Bolj ko si meditator prizadeva za izpraznitev duha (večja aktivacija prefrontalne skorje), izrazitejša je deaferentacija zadnjega dela parietalnega režnja in posledično pomirjajoča dejavnost hipotalamusa. Ko omenjena pomirjajoča dejavnost na neki točki trči ob svoje meje (»hiperpomirjenost«), pride do pojava, imenovanega »razlitje« oziroma »preboj«, v katerem sta sočasno maksimalno vzdražena tako vzburjajoči kot pomirjajoči sistem,[16] kar v meditatorju sproži občutek ekstaze in blaženosti. Nadalje, sočasna maksimalna stimulacija obeh sistemov v hipu privede do popolne deaferentacije zadnjega dela parietalnega režnja. To povzroči »absolutno subjektivno zaznavo čistega prostora« oziroma »enosti« (»polnosti«) ter »uničenje dihotomije jaz-drugi« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 112-113), to je stanje »absolutne enotne biti«:

V tem stanju popolne deaferentacije orientacijskega predela [parietalni reženj] duh zaznava nevrološko realnost, ki je skladna s številnimi mističnimi opisi najvišje duhovne enosti: [V tej realnosti] ni ločenih predmetov ali bitij, nobene zaznave prostora ali toka časa, nobene meje med jazom in ostalim vesoljem. Pravzaprav sploh ni subjektivnega jaza, temveč le absoluten občutek enosti – brez misli, besed in občutkov. Duh biva brez jaza v stanju čiste, nedeljene pozornosti (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 120)."

Newberg in d'Aquili sta svojo tezo tudi empirično podprla, in sicer s SPECT slikanjem možganov osmih tibetanskih budistov med meditacijo in treh frančiškanskih nun med kontemplativno molitvijo. SPECT[17] je posebna slikovna tehnika, ki »meri krvni pretok v različnih predelih možganov. Več je krvnega pretoka, večja je možganska dejavnost – in obratno« (Newberg in Waldman, 2006: 172). Pri večini budistov in nun je prišlo do povišane živčne dejavnosti v prefrontalni skorji in zmanjšane dejavnosti v zadnjem delu

[16] Do istega končnega rezultata pridemo tudi s pomočjo *aktivnih metod*, z nekaj manjšimi razlikami. Osnovna – in najpomembnejša – razlika je ta, da se proces začne z intenzivno osredotočenostjo na neko misel ali predmet, kar namesto deaferentacije zadnjega dela parietalnega režnja privede do njegove stimulacije in – posledično – namesto aktivacije pomirjajočega dela hipotalamusa do aktivacije njegovega vzburjajočega dela. Maksimalna vzburjajoča dejavnost (»hipervzburjenost«) nato povzroči »razlitje« oziroma »preboj«, od tod naprej pa je razvoj dogodkov tako rekoč enak tistemu v prvemu modelu. Razlike v začetnih korakih na nevrofiziološki ravni imajo na fenomenološki ravni za posledico, da namesto postopnega ugašanja duševnih vsebin, pride do vse izrazitejšega identificiranja s predmetom, na katerega smo osredotočeni, dokler naposled ta osredotočenost ne prerase v vsesplošen občutek enosti.

[17] " *Single Photon Emission Computer Tomography* – računalniška tomografija emisij enotnih fotonov.

parietalnega režnja, kar se sklada z napovedmi njunega modela. Avtorja sta mnenja, da njune analize in raziskave jasno potrjujejo, da poročila mistikov ne temeljijo na »varljivih idejah, temveč na izkustvih, ki so nevrološko realna« (Newberrg in d'Aquili, 2002: 126).

3.4. Mistično izkustvo kot posledica subkortikalnih možganskih sprememb

Če je slika verskih izkustev pri Newbergu in d'Aquiliju veliko bolj zapletena kot pri Ramachandranu in Persingerju, postanejo stvari pri Jamesu H. Austinu še kompleksnejše. Toda za razliko od Newberga in d'Aquilija Austin ne ponudi nekega dokončnega nevrološkega modela, temveč predstavi le skico takšnega modela, ki je daleč od popolne in vsebuje veliko predlogov za morebitne izboljšave in dodatne raziskave. Nadalje, Austinova fenomenološka analiza je v primerjavi z Newberg-d'Aquilijevo veliko bolj poglobljena, čemur nedvomno botruje tudi to, da je Austin klinični nevrolog *in hkrati* prakticirajoči zen budist, zaradi česar svoje nevrološke analize utemeljuje na izčrpnih fenomenoloških poročilih (tako lastnih kot tistih iz klasičnih virov).

Ker se Austin v svojih delih osredotoča prvotno na zen budizem, bi lahko kdo ugovarjal, da izsledki njegovih raziskav nimajo pretenzije po obči veljavnosti (kot npr. modeli prejšnjih avtorjev), temveč so omejeni le na specifično religiozno tradicijo (zen). Vendar Austin na več mestih poudari, da obstajajo med zenom in »misticizmom«, ki ga označi kot trajno prakso vnovičnega vzpostavljanja »našega neposrednega odnosa z zadnjim, univerzalnim načelom resničnosti«, močne vzporednice (Austin, 1999: 15). Rezultate njegovih raziskav lahko zato – z določeno mero previdnosti – posplošimo in razširimo na *mistične tradicije* različnih religioznih sistemov, ne pa tudi na vse oblike verskih izkustev.[18]

Za Austina »duhovna« oziroma »mistična pot« in »izredna stanja zavesti« niso nič »skrivnostnega« ali »eksotičnega«, temveč »prirojene, obstoječe možganske funkcije, prerazporejene v nove konfiguracije« (Austin, 1999: 23). Skupni imenovalec »mističnih izkustev« je »odpadanje ega« (Austin, 1999: 295). Austin pove, da je naša običajna, vsakdanja zavest usidrana v občutku Jaza, ki je podlaga za razlikovanje med »nami« in »drugim«. Naš vsakdanji »ego« je pravzaprav tripartitna konstrukcija, ki sestoji iz »Jaza« (»jaz delujem, jaz sem«), »Mene« (»Mene« reagira – stvari se mu dogajajo), »Moje« (»Meni« posega »ven« in si lasti »zunanje« stvari) (Austin, 1999:44). Mistična izkustva pomagajo ta »kompleks Jaz-Mene-Moje« (»suvereni Jaz«, »občutljivi Mene« in »posesivni Moje«) razrahljati in ga zvesti na bolj obvladljivi »kompleks jaz-mene-meni«, kjer ločnica med »nami« in »drugim« ni več tako izrazita (ali pa je sploh več ni) (Austin, 1999: 46-47).

Na podlagi tega osnovnega kriterija – »progresivna izguba [kompleksa] Jaz-Mene-Moj« – Austin oblikuje provizorično fenomenološko shemo desetih zavestnih stanj, ki se začne pri »običajnem budnem stanju«, gre preko različnih

[18] Austin večkrat izpostavi, da imajo ekstatična stanja ali transi najverjetneje drugačno nevrološko osnovo.

oblik »spanca«, »stanj, doseženih med koncentracijo in receptivno meditacijo« in blažjih mističnih izkustev ter se zaključi v treh najvišjih mističnih stanjih: »zatopljenosti« *(samadhi)*, »razsvetljenju« *(kensho, satori)* in »stanje trajnega razsvetljenja« (Austin, 1999: 300 – 303). Austin poudari, da teh deset kategorij ni »vpisanih v kamen« (Austin, 1999: 299), vendar njegova shema vendarle ponuja tehtnejši nastavek za nadaljnjo analizo »običajnih« in »izjemnih« zavestnih stanj, kot je razmeroma nedefiniran »kontinuum enotnosti« Newberg-d'Aquilijevega modela. V nadaljevanju si bomo ogledali predvsem nevrološke substrate najvišjih stopenj (»zatopljenost«, »razsvetljenje« in »stanje trajnega razsvetljenja«), vmesnim kategorijam pa ne bomo posvečali pozornosti.

Čeprav lahko do nekaterih »izjemnih stanj« pride spontano, je ključnega pomena za dosego najvišjih ravni redna praksa, ki v zen budizmu temelji na meditaciji (zazen oziroma »sedeča meditacija«). Glavni cilj meditacije je »razpustitev egocentričnega jaza in ponovna vzpostavitev neposrednega odnosa s stvarmi, kakršne so v resnici« (Austin, 1999: 461). Redna meditativna praksa, zlasti intenzivnejša vadba (duhovne vaje), po eni strani »pomiri možgane« (z upočasnitvijo proženja živčnih celic v limbičnem sistemu), po drugi strani pa pomembno vpliva na dva biološka cikla: cirkadijskega in ultradijskega, ki uravnavata prehode med fazami budnosti in spanjem (ter med REM in ne-REM spancem). Cikardijski cikel traja približno 24 ur, ultradijski cikli pa so krajši in se pojavljajo »vsakih 90 do 100 ali 180 do 200 minut«. Meditacija lahko »spremeni posameznikove spalno-budne navade, destabilizira vsakega od teh bioritmov in zavest odpre za nove možnosti«. Z meditacijo doseženo stanje »umirjene pozornosti« ustvari na fiziološki ravni »atmosfero odprtosti«, v kateri lahko pride do »novih sopostavitev funkcij« (budnost/spanje), kar oseba »zazna kot nenavadna zavestna stanja« (Austin, 1999: 463).

V tem stanju »odprte odmaknjenosti« so možgani še posebej dovzetni za raznorazne »sprožilne dražljaje«, »nenadne dogodke, ki sprožijo mistično izkustvo ali doživetje razsvetljenja«. Med takšne »sprožilce« sodijo »misli, vonjave, vidne zaznave, zvoki, poškodbe ali padci« (Austin, 1999: 452). Da bi sprožilci bili učinkoviti, pa je potrebno dolgotrajna meditativna praksa: »leta priprav, inkubacije in napora« ustvarijo »čakajoč krogotok z visoko potencialno energijo«, »nenadni dražljaj« pa je le zadnja kaplja v to pregreto morje. In kako ta proces poteka na nevrofiziološki ravni?

Možganska struktura, ki je tesno povezana z uravnavanjem različnih zavestnih stanj in spalno-budnega cikla, je retikularna formacija, locirana na možganskem dnu (v možganskem deblu). Če nekoliko poenostavimo, lahko rečemo, da se živčno vzburjenje z retikularne formacije prenese v talamus in nato v višje možganske predele.[19] Vendar ima retikularna formacija vgrajen poseben mehanizem, ki skrbi za to, da ne pride do prevelike aktivacije: spodnji del retikularne formacije ima inhibitoren učinek na zgornji del retikularne formacije. Austin domneva, da meditacija »odstrani to omejitev z nižje ravni«

[19] Za razliko od Newberg-d' Aquilijevega modela, v katerem meditativna pot vodi od kortikalnih k nižjim (subkortikalnim) predelom, pa Austin trdi ravno nasprotno, namreč da se osnovna faza meditativne poti začne subkortikalno in se šele kasneje prenese k višjim (kortikalnim) centrom.

(inhibira delovanje nižje retikularne formacije) in tako »sprosti višje ekscitatorne mehanizme« (Austin, 1999: 462). Ker meditacija spremeni tudi fluktuacijo posameznih bioloških ritmov, se lahko zgodi, da se v določenem trenutku prehoda med fazami (npr. iz budnosti v kratek dremež, do katerih včasih pride med meditacijo) in ob prisotnosti določenega »sprožilca« (npr. bolečina pri daljšem sedenju, žuborenje potoka, nenavaden prizor itn.), burna aktivacija z zgornje retikularne formacije prenese do talamusa in višjih ravni, kjer povzroči korenite nevrofiziološke spremembe in posledično nova stanja zavesti.

Te nevrofiziološke spremembe lahko ustrezajo bodisi tako imenovanim »oživitvam« (»quickenings«), ki v večini religioznih tradicij veljajo za nekakšne »stranske pojave« na duhovni poti (halucinacije, izredna izostritev čutov, pospešen tok misli (»tahifrenija«) itn.), bodisi pristnim mističnim izkustvom (»zatopljenost«, »razsvetljenje«, »stanje trajnega razsvetljenja«), »Zatopljenost« *(samadhi)* je »hiperpozorno stanje .... ki spremeni številne čutne in afektivne vtise« (Austin, 2006: 315). Austin loči med »zunanjo« (nižjo) obliko zatopljenosti, v kateri se zavest popolnoma spoji z nekim zunanjim predmetom ali dogodkom, ter »notranjo« (višjo) obliko zatopljenosti, v kateri pride do »izgube čutne zaznave, ki jo spremlja izrazito ojačena pozornost« (Austin, 1999: 475). Za obe obliki, zlasti pa za drugo, je značilna »izguba *fizičnega* občutka jaza«, kar je tesno povezano z »izgubo čutne zaznave«. Austin meni, da je nevrofiziološki korelat »zatopljenosti« blokada talamusa, ki je posledica hipervzdraženosti zgornje retikularne formacije. Ker se v talamusu srečajo zunanji (vizualni, slušni, taktilni) in notranji (proprioceptični) dražljaji, ki skupaj tvorijo »fizično os jaza, strukturno ogrodje, na katerega se nanašajo naši pojmi in vtisi o obstoju ločenega 'jaza'«, pride pri »zatopljenosti« do »izginotja fizične zaznave telesa«, ostane pa »brezimna priča tihi, povečani, jasni, ambietalni pozornosti« (Austin, 2006: 317).

Naslednja stopnja na »mistični poti« je »razsvetljenje« (*kensho*, *satori*), ki lahko nastopi takoj po fazi »zatopljenosti« (z nekajsekundnim zamikom) ali veliko kasneje. Če gre pri »zatopljenosti« za »izpad notranje zaznave telesnega jaza, skupaj z vsemi zunanjimi čutnimi podatki«, pa je za »razsvetljenje« značilna »enotnost, izpraznjena še zadnjega podaljška osebnega psihičnega in telesnega jaza«. Pri tej stopnji torej ne odpade le »telesni«, temveč tudi »psihični« občutek jaza: »[razsvetljenje] v trenutku reinterpretira celotni zunanji svet« (gre za »kot blisk hitro globoko intelektualno razsvetljenje, potrjeno z naj višjo jasnostjo«, ki pa je »neizrekljivo« in »onstran razuma«) in nam »razodene, kaj stvari dejansko so: avtentični integralni del večje celote«. Takšno »[i]zginotje vseh dvojnosti« spremlja občutek »popolnosti« in »osvoboditve« (Austin, 1999: 532-533 in 542-543).

Nevrološki model »razsvetljenja«, ki ga predstavi Austin, je zelo kompleksen in nedokončan, zato bomo na tem mestu predstavili le njegov grob očrt. Proces se znova začne z aktivacijo zgornje retikularne formacije, ki nato postopoma aktivira višje sisteme: povzroči, denimo, selektivno izločanje endogenih opioidov (kar naj bi ustrezalo občutku »osvoboditve« in »blaženosti«), preko

talamusa inhibira različne predele v limbičnem sistemu (npr. amigdalo, ki velja za »sedež strahu«) in možganske skorje (npr. določeni deli frontalnega in parietalnega režnja, ki očitno igrajo ključno vlogo pri ustvarjanju našega običajnega občutka »jaza«) itn. (za natančnejšo nevrofiziološko razlago »razsvetljenja« glej Austin, 1999: 589- 621 in 2006: 340-357).

Več zapovrstnih »razsvetljenj« lahko sčasoma privede do najvišje stopnje na duhovni poti, namreč do »trajnega razsvetljenja«, ki pa ni »dogodek«, temveč »stanje«. Pri »trajnem razsvetljenju« je kopica »mističnih izkustev« privedla do korenitih in trajnih nevrofizioloških sprememb v delovanju možganov (predvsem centrov, povezanih s »kompleksom Jaz-Mene-Moje«). Austin meni, da so poleg sprememb na *makro* (anatomski) ravni, pomembne tudi spremembe na *mikro* (kemični) ravni, saj lahko nekatere spojine, ki jih najdemo v živčnem sistemu (npr. L-glutamat, aspartat in dušikov oksid), delujejo kot »ekscitotoksini«, ki v specifičnih predelih povzročijo prekomerno stimulacijo nevronov in s tem njihovo smrt. Ekscitotoksini torej poskrbijo za »visoko lokalizirano 'jedkanje' določenih ključnih predelov«, s čimer trajno onesposobijo »disfunkcionalne [živčne] krogotoke« in njihove prispevke k »motnjam v vedenju« (Austin, 1999: 656). Ponavljajoča se mistična izkustva lahko na ta način poskrbijo za trajno in nevrološko realno transformacijo osebnosti.

4. Kritika nevroteologije

4.1. Lobomahija in ostala empirična neskladja

Čeprav bi nadrobna analiza predstavljenih modelov na površje naplavila ničkoliko empiričnih neskladij, se bomo v pričujoči razpravi omejili le na najvidnejše. Prvo in najpomembnejše je zagotovo to, kar sem poimenoval »lobomahija« ali »vojna režnjev«.[20] Na eni strani imamo namreč Ramachandrana in Persingerja, ki trdita, da igra odločilno vlogo pri verskih izkustvih *temporalni* reženj, na drugi strani pa Newberga in d'Aquilija, ki temu nasprotujeta in dokazujeta, da ključna vloga pripada *parietalnemu* režnju. Tako enim kot drugim ugovarja Austin, ki meni, da odločilno vlogo pri nastanku mističnih izkustev ne igrajo višja (kortikalna) središča, temveč *nižji (subkortikalni) predeli* (retikularna formacija, talamus). Neskladja med sodobnimi nevroteološkimi modeli torej niso omejena le na nekaj manjših nesoglasij, temveč se začnejo na temeljni ravni, to je pri samem poskusu določitve približnega nevrološkega substrata verskih izkustev.

Hipoteza o superiornosti temporalnega režnja je bila deležna številnih kritik. Sam Ramachandran priznava, da je koncept »osebnosti temporalnega režnja« sporen in »da se nekateri ne strinjajo, da so te [za omenjeno osebnost specifične] osebnostne značilnosti pri epileptikih res pogostejše« (Ramachandran, 1998: 185). Austin podarja, da med nevrologi priznavanje obstoja tega konstrukta

[20] Iz *lobus* (nlat. *lobus* iz gr. *lobos*) – reženj in *makhe* (gr.) – bitka.

velja za »manjšinsko mnenje« in da »[z]aenkrat ni nekih prepričljivih dokazov, da so bolniki z napadi v temporalnem režnju kot skupina deležni tudi neke konsistentne, predvidljive, *specifične* osebnostne motnje« (Austin, 1999: 406). Podobno vprašljivi so izsledki Persingerjevih študij. Večina testirancev, ki je zaznala prisotnost, je imela »občutek, da jih nekdo opazuje, vendar brez pretiranega čustvenega afekta – in seveda jih je res nekdo opazoval, namreč raziskovalci [...] Nihče, stimuliran z Božjo čelado, pa ni javno poročal o čemerkoli, kar bi bilo podobno klasičnim mističnim izkustvom z občutki blaženosti, enotnosti in neizrekljivosti« (Horgan, 2003: 99). Še več, Persingerjeve raziskave so skušali potrditi švedski raziskovalci, vendar so bili rezultati njihovega poskusa negativni (Austin, 2006: 157). Newberg in d'Aquili zato zaključita, da »temporalni reženj in limbične strukture v njem ne morejo biti edini odgovorni za kompleksnost in raznolikost teh izkustev« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 193).

Tudi hipoteza o superiornosti parietalnega režnja ni brez težav. Austina čudi, da so pri obdelavi podatkov, dobljenih pri SPECT slikanju možganov med meditacijo, iz nadaljnjih statističnih analiz izključili nekatere možganske predele, v katerih je prišlo do precejšnjega povečanja krvnega pretoka (orbitofrontalni korteks, cingulatni girus in talamus), predele, ki igrajo osrednjo vlogo ravno v Austinovem modelu (Austin, 2006: 220). Pravzaprav tudi samo Newbergovo eksperimentalno delo kasnejšega datuma do neke mere spodkopava njegove zgodnejše ugotovitve. Slikanje možganov članov binkoštne cerkve med tako imenovano »glosolalijo« oziroma »govorjenjem v jezikih« – obliko bogoslužja, ki vključuje »petje, vokalno oglašanje [govor, podoben eksotičnemu tujemu jeziku, ki pa nima lingvističnega pomena] in ekstatična telesna doživetja« (Newberg in Waldman, 2006: 196) – je namreč pokazalo, da so aktivirane druge možganske strukture kot pri meditaciji in kontemplaciji: namesto povečane aktivnosti v frontalnem režnju in zmanjšane aktivnosti v parietalnem režnju (nune in budisti) se je zgodilo ravno obratno – aktivnost v frontalnem režnju se je zmanjšala, v parietalnem režnju pa povečala. Poleg tega je prišlo do povečanja aktivnosti v talamusu in temporalnem režnju, kar ruši idejo o »kontinuumu enotnosti« in skupnem nevrofiziološkem substratu za vsa verska izkustva (Newberg in Waldman, 2006: 200 – 209).

Austinovo hipotezo o superiornosti subkortirkalnih predelov kazita predvsem izrazita razdrobljenost in spekulativnost. Ponuja namreč le približne in vse prej kot zaključene modele,[21] ki poleg tega niso osnovani na neposrednem raziskovalnem delu, temveč na primerjavi prvoosebnih poročil o verskih izkustvih z dognanji različnih kliničnih in laboratorijskih raziskav. Newberg in d'Aquili menita, da so nekatere Austinove hipoteze sicer »prenagljene« (zlasti glede vprašanja o vlogi nevrotransmiterskih sistemov v verskih izkustvih), a se v splošnem »lepo skladajo z njuno« (Newberg, d'Aquili in Rause, 2002: 194). Še posebej pomenljivo pa je, da Newbergove najnovejše raziskave, ki vse več

[21] Videti je, da je Austin skeptičen glede možnosti, da bo sploh kdaj mogoče podati nek enostaven in pregleden model verskih izkustev, saj pravi, da »končni odgovori ne bodo nič manj zapleteni kot previdni očrti, skicirani nekoliko nižje« (Austin, 1999, str. 589).

pozornosti namenjajo subkortikalnim strukturam (mezencefalon, talamus) in nekaterim delom limbičnega sistema (cingulatni girus), nudijo pravzaprav več podpore Austinovemu kot Newberg-d'Aquilijevemu modelu.

4.2. Napor pojma: pojmovno-fenomenološka neskladja

Tesno povezane z empiričnimi nekonsistentnostmi so pojmovne nejasnosti pri opredelitvi preučevanega predmeta. Najbolj površna v tem oziru sta nedvomno Ramachandran in Persinger, ki bodisi uporabljata dvoumne in nespecifične[22] ali preveč poenostavljajoče opredelitve.[23] Pojmovna zmeda pri teh avtorjih je tesno povezana s terminološko nenatančnostjo, saj izraze, kot so »versko«, »duhovno« in »mistično izkustvo«, uporabljata kot (neopredeljene) sopomenke, zaradi česar so meje proučevanega predmeta zelo ohlapne. Marsikaterega od pojavov, ki po njunem mnenju šteje za pristno »versko«/»duhovno«/»mistično« izkustvo (npr. razne halucinacije, ekstatična stanja), bi Austin (nedvomno) uvrstil med »oživitve« oziroma stranske učinke na duhovni poti in ne za dejanska mistična izkustva.[24] Še strožji je Hick, ki izpostavlja, da Persinger in številni drugi nevroznanstveniki neupravičeno »enačijo verska izkustva z nenavadnimi izkustvi, strukturiranimi v verskem izrazju«, kamor sodijo »vizije, prisluhi in podobna dramatična doživetja« (Hick, 2006: 79).[25]

Čeprav nekoliko bolj dodelan, pa je pojmovno precej nejasen tudi Newberg-d'Aquilijev »kontinuum enotnosti«, zlasti opredelitev »vmesnih izkustev«, to je izkustev, ki ležijo med vsakdanjim zavestnim stanjem in izkustvom »absolutne enotne biti«. V to ohlapno kategorijo naj bi med drugim sodila tudi razna ekstatična stanja in transi, vendar so za vsaj eno ekstatično stanje (glosolalijo) kasnejše raziskave pokazale, da je fenomenološko (in tudi nevrobiološko) popolnoma različna od meditativno-kontemplativne dejavnosti.[26] Težave pa so tudi s samim pojmom »absolutna enotna bit«, saj je po Austinu preveč splošen in lahko zajema tako nižje »poglobitve« kot višja »razsvetljenja«: »V vsakdanjem govoru sta besedi 'enost' in 'enotnost' privzeli številne pomenske odtenke. Če ju v praksi uporabljamo tako ohlapno, nam omenjena izraza ne moreta več služiti kot kriterij za razlikovanje med poglobitvami in globljimi uvidi [razsvetljenji]« (Austin, 1999: 532).

[22] »Številni bolniki so mi govorili o 'božanski luči, ki razsvetljuje vse stvari' ali o 'najvišji resnici, ki leži popolnoma izven dosega običajnih duhov, ki so preveč potopljeni v vrvež vsakdanjega življenja, da bi opazili lepoto in veličino vsega'« (Ramachandran, 1998: 176).

[23] Videli smo, da so za Persingerja verska in/ali mistična izkustva istovetna z različnimi oblikami »zaznane prisotnosti« (videnja vesoljcev, duhov, angelov, demonov ali vsemogočnega Boga).

[24] V skladu s provizorično klasifikacijo z začetka tega članka bi jih morda lahko uvrstili med *verska*, skoraj zagotovo pa ne med *mistična* izkustva.

[25] Kot pomemben kriterij za določanje »pristnosti« nekega verskega izkustva Austin in Hick poudarjata *osebnostne* in *vedenjske* spremembe pri posamezniku, ki je to izkustvo doživel. Glede na to, da te osebnostno-vedenjske spremembe pričajo o vse večji nesebičnosti (posledica odmiranja jaza), je jasno, da posamezniki z »osebnostjo temporalnega režnja«, ki so med drugim »egocentrični« in »prepirljivi«, v to kategorijo ne sodijo.

[26] Zopet bi lahko ugovarjali (in Austin bi se najbrž strinjal), da »kontinuum enotnosti« (pogojno) velja le za *mistična* izkustva in ne za verska izkustva *nasploh*.

Nadaljnja težava, ki pesti Newberg-d'Aquilijev model, so pomanjkljiva fenomenološka poročila testirancev med SPECT slikanji. Avtorja namreč ne navajata poročil o tem, *kaj* pravzaprav so subjekti med slikanjem doživljali, zato je vprašljivo, v kolikšni meri lahko res trdimo, da dobljeni rezultati potrjujejo njun osnovni model, ki pravzaprav ponuja nevrofiziološko razlago dozdevno najvišjega mističnega izkustva (»absolutna enotna bit«). Austin poudarja, da so najvišje stopnje na mistični poti (»poglobitve« in »razsvetljenja«) »redki« in »naključni dogodki«, ki »jih [n]e gre mešati z zavestno sproženimi, bolj površinskimi meditativnimi stanji« (Austin, 2006: 320). Tega se zaveda tudi Newberg, saj je v pogovoru s Horganom priznal, »da je njegova študija morda zajela le možganska stanja, povezana z meditacijo in molitvijo [...] in ne globoka mistična stanja kot taka« (Horgan, 2003: 81). Ker se je za eno obliko verskega doživljanja (»glosolalija«) izkazalo, da je nevrofiziološko in fenomenološko različna od mističnih izkustev, je pri določanju odnosa med meditativno-kontemplativnimi stanji in višjimi duhovnimi stanji natančna fenomenološka analiza nepogrešljiva.

Čeprav je pri pojmovno-fenomenološki analizi daleč najnatančnejši Austin, pa njegovo delo v luči splošnega razumevanja verskih izkustev kazi prevelika omejenost na zen budistično tradicijo.[27]" V namene splošne analize verskih ali mističnih izkustev bi bilo potrebno izvesti skrbno pojmovno-fenomenološko analizo poročil o različnih tipih verskih izkustev iz različnih verskih tradicij in na podlagi te analize oblikovati provizorične kategorije različnih »izrednih zavestnih stanj«. Do koherentnih nadaljnjih empiričnih raziskav lahko pridemo le na podlagi natančne pojmovno-fenomenološke klasifikacije.

4.3. Kako je biti mistik? Nevroteologija in problem zavesti

Tudi če bi nam uspelo odpraviti vsa empirična in pojmovno-fenomenološka neskladja, se zastavlja vprašanje, ali je nevroteologija zmožna razložiti verska izkustva na *načelni* ravni, to je, ali lahko nevrofiziološki modeli dajo *dokončno* oziroma *celovito* razlago tovrstnih izkustev. Določeni filozofski pomisleki nas prepričujejo v nasprotno. Gre za tako imenovan »problem kvalij« – za razkol med »prvoosebno« in »tretjeosebno vednostjo« oziroma za prepad med »zavestnimi« in »fizičnimi« pojavi, ki v primeru verskih izkustev dobijo dodatne razsežnosti. Poglejmo si, o čem je govor.

K problemu najlažje pristopimo s slavnim miselnim poskusom o tem, kako je biti netopir, katerega avtor je Thomas Nagel. Slednji se je vprašal, kaj pravzaprav pomeni, da je nek organizem *zavesten*, in zaključil, da to pomeni, da obstaja nekaj takšnega, kot je *»biti ta organizem«:* »[O]rganizem [ima] zavedajoča se mentalna stanja tedaj in le tedaj, če obstaja nekaj takšnega, kot [je] *biti* ta organizem« (Nagel, 1991: 401). Ta *subjektivni* značaj izkustva je specifičen za duševne pojave in ga ni moč zajeti v kakršnikoli analizi, sloneči na *objektivnem* fizičnem izrazju. Nagel to ponazori na primeru netopirja. Še tako dobro in nadrobno poznavanje zgradbe in delovanja netopirjevih možganov nam

[27] Kar pravzaprav ni kritika avtorja, saj je to navsezadnje glavni namen njegovega dela.

ne pove, *kako je biti netopir*. Namreč tudi če si skušamo predstavljati, kako bi bilo, če bi na rokah imeli krila, če bi lovili mrčes, imeli zelo slab vid itn., bi nam to povedalo le to, kako bi bilo *nam*, če bi se vedli kot netopir; ne bi pa bili zmožni ugotoviti, kako je *netopirju* biti netopir (Nagel, 1991: 402). Doživeti subjektivni značaj izkustva pomeni torej nič manj kot *biti organizem, ki ta značaj doživlja*. Kot zavestna bitja smo vezani na lastno subjektivnost: tako kot nihče drug ne more razumeti, kako je biti jaz, tudi sam ne morem izkusiti subjektivnosti nekoga ali nečesa drugega (izkusim lahko le to, kako bi bilo zame, če bi se vedel kot ta drugi organizem).

V podobni smeri je razmišljal Frank Jackson, ko je oblikoval znameniti miselni poskus o Mary. Mary je prvovrstna nevrologinja, ki do potankosti pozna celotno nevrofiziologijo barvnega zaznavanja. Njena posebnost pa je, da je (iz takšnega ali drugačnega razloga) odraščala v črno-belem okolju, tako da kljub temu, da ve čisto vse o nevrofiziološkem mehanizmu barvnega zaznavanja, ni bila še nikoli izpostavljena dejanskim barvam. Kaj se zgodi, ko Mary zapusti svojo črno-belo sobo in vstopi v svet barv? Bo Mary izvedela kaj novega o svetu ali pa so podatki, ki jih je o zaznavi pridobila tekom študija v črno-belem okolju, dovolj? Jackson je prepričan, da Mary vsekakor *bo* izvedela nekaj novega: izvedela bo, kako je, ko *dejansko izkusimo neko barvo,* to je kakšen je *subjektivni* oz. *kvalitativni* značaj te barve. Poznavanje fizičnih dejstev ne more zaobjeti subjektivnega izkustva, ki ga bo doživela, saj ne more opisati *kvalij* (občutka »kako je biti«), ki spremljajo zaznavo neke barve (Jackson, 2002: 275). Joseph Levine je na podlagi tega sklenil, da med zavestnimi in snovnimi stanji zeva *razlagalna vrzel:* zavestna stanja imajo nek presežek – kvalitativni značaj (»kako je biti« ali »kako se občuti«) —, ki ga ne moremo razložiti z objektivnim fizičnim besednjakom (Levine, 2002: 354 – 356).

Na podlagi povedanega si lahko zastavimo nekoliko provokativno vprašanje: *kako je biti mistik?*[28] Če namreč navedeni ugovori veljajo za običajna zavestna

[28] Veljalo bi opozoriti, da s »takšnostjo« tukaj ne mislimo slovenske ustreznice besedi »kvalija«, ki se je uveljavila v filozofskih krogih, temveč gre za prevod besede »suchness«, s čimer je mišljen »neposredni uvid v stvari, kakršne dejansko so«. Kaj lahko torej povemo o uporabnosti nevroteologije pri proučevanju in razlagi verskih izkustev? Ena izmed pozitivnih posledic tovrstnih raziskav je gotovo ta, da so nenavadna zavestna stanja postala legitimen predmet preučevanja – namesto prejšnjega naziranja, ki je tovrstne pojave potiskalo nekam na obrobje znanstvenega diskurza, v področje fikcije, parapsihologije ali psihopatologije, jim je delo nevroteologov vtisnilo pečat »avtentičnosti« oziroma »resničnosti«. Tako večina nevroteološkega dela temelji na postavki, da so verska izkustva dejanska stanja s specifično nevrološko osnovo in ne zgolj utvare ali prividi. Nevroteološke raziskave so poleg tega obudila določena filozofska vprašanja in nudijo novo perspektivo pri iskanju odgovora nanje. Sem sodijo, denimo, vprašanje o *avtentičnosti* verskih izkustev – ali in v kolikšni meri je mogoče takšna stanja ločiti od patoloških stanj (psihiatričnih in nevroloških motenj) in stanj, povzročenih s halucinogenimi drogami – in vprašanje o njihovi *spoznavni* vrednosti – ali z verskimi stanji lahko karkoli spoznamo o svetu in kaj nam to pove o naših običajnih spoznavnih procesih. Nadalje, iskanje nevroloških korelatov posameznih stanj bo – ob ustrezni pojmovno-fenomenološki analizi – morda pripomoglo k ustreznejši in natančnejši klasifikaciji izrednih zavestnih stanj ter tako vneslo nekaj sistematičnosti v kaotični spekter verskih izkustev. Kljub vsemu pa celotnemu projektu grozi, da bo zgrmel v globočine »razlagalnega prepada«. Horgan opozarja, da je nevroteologija »še vedno v fazi zbiranja podatkov – in bo tam morda tudi vselej ostala« (Horgan, 2003: 136), k čemur

stanja, so v primeru izjemnih stanj, zlasti mističnih, potencirani do skrajnosti. Glede slednjih so si namreč različne verske in filozofske tradicije edine, da je pri njih bistveno ravno to, da jih *doživimo* oziroma *izkusimo*. Daisetz Suzuki poudarja, da je osnova vseh verskih izkustev *»takšnost«"* oziroma »videti stvari takšne, kot so« (brez primesi našega jaza); in če hočemo »takšnost« razumeti, jo moramo tudi osebno doživeti. Austin se s tem strinja in dodaja, da preden je sam doživel »razsvetljenje«, je bila »takšnost« zanj le »beseda na listu«, le »bledi posnetek dejanske stvari«. Prava »takšnost« pa ni pojem, temveč »izkustvo, ki presega meje razuma« (Austin, 1999: 549). Duhovnost poleg tega ni le spoznavna, temveč tudi *transformativna* dejavnost. Z besedami Kena Wilberja: »[Duhovnost] ne pomeni le drugačnega mišljenja o duhu, temveč misleca dejansko spremeni« (Horgan, 2003: 60). Roberts je zato v pogovoru z Horganom strokovnjake, ki proučujejo mistična izkustva s tretjeosebnega 'objektivnega vidika), šaljivo označil za »mistične evnuhe«, kajti »evnuh lahko opazuje spolno vedenje drugih in piše o njem, vendar je očitno, da nima nobenega vpogleda v subjektivno izkustvo seksa« (Horgan, 2003: 51).

»Razlagalna vrzel« se v primeru mističnih izkustev zdi še toliko bolj nepremostljiva, zaradi česar Horgan poudarja, da »[n]evroteologi niso soočeni z razlagalno vrzeljo, temveč *prepadom«* (Horgan, 2003: 137). Vprašljivo je, ali lahko ta grozeč prepad med objektivnostjo in subjektivnostjo premosti še tako kompleksen in natančen nevrofiziološki model. Austin sklene: »Ne domišljajte si, da nevrološke slikovne tehnike, opisane v teh zadnjih petih poglavjih, dajejo 'odgovor' o zenu [ali mistiki vobče]. Njihovim podatkom manjka zavest osebe, ki je v stroju. Zena [in mistike] ne bomo razumeli s pomočjo elektronske čarovnije, temveč preko zadnje plati naših hlač [meditacije] in nemara intuicij, ki jih občutimo na prostem ali v nekaterih vrsticah poezije« (Austin, 2006: 226). Predlagam, da tudi mi zaključimo s poezijo. Sodobni pesnik-zdravnik Vernon Rowe je spisal sledečo pesem:

> *MRI pesnikovih možganov*
>
> *Na tej sliki tvojih možganov vidim vsak zavoj v corpusu callosumu, vijuge girusov, zgubke fisur, krivulje sulkusov, mamilarni telesi, arkuatni fascikel, angularni girus, trakte in jedra... vendar niti enega samega zloga kakšne drobne*
>
> *pesmi.* (po Austin, 2006: 226)

Mar to, kar velja za poezijo, ne velja še toliko bolj za mistična izkustva? Mar niso nevroteološke razlage mističnih izkustev zgolj (in bodo to tudi vedno ostale) pregovorni prst, ki kaže na luno, nikoli pa ne tudi luna sama?

5. Zaključek

Austin dodaja, da kljub temu, da »se več sledi steka k skupnemu cilju«, ki bo »pojasnil, kar je še včeraj veljalo za črno škatlo možganov«, pa nikoli ne bo

nekega »kamna iz Rosette«,[29] ki bi pomagal prevesti »pretanjeno zakodiran jezik možganov« v »neposredno izkustvo izjemnih stanj zavesti« (Austin, 1999: 696). Austin se pri tem opre na razmišljanja slovitega fizika Maxa Plancka, ki je trdil, da bodo »znanstvene raziskave vedno imele svoje omejitve« in da znanost »ne bo mogla pojasniti najvišje skrivnosti narave«. Glavni razlog je po njegovem mnenju ta, da smo »tudi sami del narave in zato del skrivnosti, ki jo skušamo rešiti« (Austin, 1999: 578). Znanost, ujeta v tretjeosebno motrenje stvari v svetu, zato najbrž ne bo zmožna zajeti tudi prvoosebno izkustvo tistega, ki motri – in prav to razpira grozeči prepad, ki ga nevroteologija verjetno ne bo nikoli presegla.

SPLENDOUR AND MISERY OF NEUROTHEOLOGY

The present article consists of three parts. First we will have o brief look at what neurotheology is: how it came to life and what are some of its basic premises and goals. In the second part we will provide a rough sketch of some of the most prominent neurotheological models of religious experience (Ramachandran's, Persinger's, d'Aquili-Newberg's and Austin's), followed by a critique of both individual models and neurotheology in general. The critique will be divided into three distinct categories: *empirical, conceptual-phenomenological* and *qualitative-philosophical.* In the end, we will try to define tentative limits of neurotheological approaches, Le. show both their strengths and weaknesses.

Keywords: neurotheology, religious experience, mystical experience, altered states of consciousness

Literatura

Austin, James H. (1999). *Zen and the Brain.* Cambridge, Mass., London: The MIT Press.

Austin, James H. (2006). *Zen-Brain Reflections.* Cambridge, Mass, London: The MIT Press.

Damasio, Antonio. (2008). *Iskanje Spinoze: Veselje, žalost in čuteči možgani.* Ljubljana: Krtina.

d'Aquili, Eugene in Newberg, Andrew (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience.* Minneapolis: Fortress Press.

Hick, John. (2006). *The Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent.* New York: Palgrave Macmillan.

Horgan, John. (2003). *Rational Mysticism: Spirituality Meets Science in the Search of Enlightenment.* Boston, New York: Mariner Books.

[29] Znani starodavni egipčanski kamen, ki je igral ključno vlogo pri dešifriranju egipčanskih hieroglifov.

Jackson, Frank (2002). »Epiphenomenal Qualia«. V Chalmers, David J. (ur.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings.* New York Oxford: Oxford University Press, str. 273-280.

Levine, Joseph (2002). »Materialism and Qualia: Explanatory Gap«. V Chalmers, David J. (ur.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings.* New York Oxford: Oxford University Press, str. 354—361.

Nagel, Thomas (1990). »Kako je biti netopir?«. V Hofstadter, Douglas R., Dennet, Daniel C. (ur.), *Oko duha: Fantazije in refleksije o jazu in duhu.* Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, str. 399-421.

Newberg, Andrew in Waldman, Mark Robert (2006). *Why We Believe What We Believe.* New York, London, Toronto, Sydney: Free Press.

Newberg, Andrew in Waldman, Mark Robert (2009). *How God Changes Your Brain.* New York: Ballantine Books.

Newberg, Andrew, d'Aquili Eugene in Rause, Vince (2001). *Why God Won't Go Away.* New York: Ballantine Books.

Ramachandran, V. S. in Blakeslee, Sandra (1998). *Phantoms in the Brain.* New York, London, Toronto, Sydney: Harper Perennial.

Verbinc, France (1994). *Slovar tujk.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Toma Strle
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

MENTALNI TRENING, MEDITACIJA IN POVEČANJE SVOBODE

Budistična tradicija že dolgo časa trdi, da je možno z uporabo meditacijskih tehnik (oblik mentalnega treninga) dolgoročno spreminjati določena negativna duševna stanja in sledi. S ponavljanjem nekaterih zavestno ustvarjenih izkušenj in kultivacijo nekaterih mentalnih veščin (načina pozornosti, nekaterih čustev in odzivov) lahko kultiviramo duševno blagostanje, povečujemo pozitivna čustva v primerjavi z negativnimi ter se približujemo budističnemu idealu odsotnosti trpljenja. Možgani imajo lastnost (nevroplastičnost), da se spreminjajo glede na izkušnje, ki prihajajo iz zunanjega sveta, kot tudi glede na tiste, ki jih zavestno tvorimo v našem duševnem svetu. Na slednje kažejo nekateri nevroznanstveni eksperimenti, ki ugotavljajo, da je s treniranjem mentalnih veščin možno spremeniti delovanje in strukturo možganov-, in vzpostavljajo korelacije sprememb v možganih in sprememb v duševnih stanjih in sledeh. Za boljše razumevanje zavesti, duševnih pojavov in vpliva mentalnega treninga, moramo združevati prvoosebno (izkušenost meditatorjev) in tretjeosebno (natančna orodja nevroznanosti) metodologijo preučevanja zavesti. Izhajajoč iz te tradicije (nevrofenomenologije) skušam v članku pokazati, da meditacija odpira prostor, v katerem lahko človek spreminja samega sebe – tako na ravni možganov kot na ravni duševnih procesov – in si tako omogoči večjo svobodo.

Ključne besede: Budizem, mentalni trening, meditacija, šamatha, vipašyana, zavest, nevrofenomenologija, nevroznanost, nevroplastičnost, svoboda, možgani, duševnost

1. Uvod

V začetku bom predstavil pogled na preučevanje zavesti in duševne[1] pojave, ki trdi, da je smiselno združevati prvoosebno (meditacija) in tretjeosebno (npr. nevroznanost) raziskovanje zavesti in duševnih pojavov. Pristopa se lahko drug od drugega veliko naučita, se popravljata, si dajeta smernice pri raziskovanju zavest in se dopolnjujeta v svojih različnih epistemoloških pristopih pri raziskovanju zavesti. Tako budistična tradicija meditacije kot različni eksperimenti z meditatorji nakazujejo, da lahko izkušnje, ki jih preko mentalnega treninga notranje ustvarjamo (primer, na katerega se bom nanašal je

[1] Duševno je vedno mišljeno v enakem smislu in pomenu kot angleški *mentol*, vendar pa pri prevodu besednih zvez *mentol training*, *mentol techniques* in *mentol skills* ohranjam besedne zveze mentalni trening, mentalne tehnike in mentalne veščine. *Mind* bom prevajal z duh ali um – odvisno od konteksta, v katerem se pojavljata.

meditacija), spreminjajo naše osnovno (bazično) duševno stanje (čustveno stanje, način pozornosti, duševne navade, količino misli, itn). Spremembe se lahko pojavijo v trenutnem stanju (kognitivnem, emocionalnem) ali pa se dolgoročno spremenijo določene duševne sledi (kognitivne, emocionalne). Spremembe v duševnih stanjih in sledeh pa so v korelaciji s spremembami v možganih. Lastnost, ki je odgovorna za dolgoročne spremembe v možganih, je plastičnosti možganov *(neuroplasticity)*, njihova "sposobnost", da se spreminjajo glede na izkušnje, tako tiste, ki prihajajo iz zunanjega sveta, kot tudi glede na tiste, ki jih notranje tvorimo preko ponavljajočega se mentalnega treninga, recimo meditacije. Poskusil bom pokazati, da mentalni trening, kot pravita meditativna budistična tradicija in na kar kažejo nevroznanstveni eksperimenti, omogoča človeku večjo svobodo[2] (oziroma vsaj večji občutek svobode). V zaključku se bom ustavil tudi na nekaterih problematikah in izzivih, ki izhajajo iz združevanja različnih tradicij (budistične in znanstvene). Opozoril bom tudi na nekatere probleme poskusa umestitve meditativnih tradicij v kontekst psiholoških in farmakoloških praks in nasploh v kontekst bivanja človeka "zahodne" družbe.

2. Združevanje prvoosebnega in tretjeosebnega preučevanja duševnih pojavov in zavesti

Ko preučujemo zavest, lahko nanjo gledamo iz prvoosebne, subjektivne perspektive, ki nam predvsem podaja spoznanja o naših občutjih, čustvih in izkušnjah, ter iz tretjeosebne, objektivne perspektive, ki nam podaja spoznanja o tem, kakšne funkcije imajo zavest in duševni pojavi, kako delujejo, v kakšni korelaciji so z možganskimi procesi, itn.

Tako prvoosebno kot tretjeosebno raziskovanje zavesti pa ima določene težave, ki so inherentne metodologiji, ki jo uporablja vsak pristop. Miller je o naravi prvoosebnega preučevanja zavesti podal zelo zanimivo opazko. Zanj je zavest obenem orodje, s katerim preučujemo in predmet preučevanja, kar ima kar močne posledice: "Obrniti orodje samo nase je najbrž tako jalovo početje, kakor

[2] Svobodo v pričujočem članku razumem v smislu zmožnosti človeka, da samega sebe spreminja z uporabo določenih mentalnih tehnik. Mentalne tehnike človeku omogočajo, da v svojem duševnem svetu ustvarja določene izkušnje. Z uporabo določene tehnike meditacije lahko na primer vpliva na povečanje pozitivnih čustev – preko ustvarjanja občutka ljubezni v meditaciji. Ponavljajoče izvajanje določene mentalne tehnike prav tako pomeni gojenje določenih mentalnih veščin (npr. osredinjene pozornosti), ki posledično vplivajo na njegovo duševno stanje (npr. na prisotnost količine misli v umu). Ustvarjanje ponavljajočih izkušenj ter gojenje določenih veščin vodita tako v spremembe v duševnem stanju kot v spremembe v možganskem stanju (več o tem v razdelku Nevroplastičnost). Zmožnost človeka, da se spremeni zaradi duševne aktivnosti, ki si jo je izbral sam (tako se vsaj zdi), pa pomeni, da lahko človek vpliva na to, kaj bo postal – lahko poveča svojo svobodo oz. vsaj občutek svobode. V tem smislu bi lahko svobodo razumeti kot veščino, ki jo lahko treniramo in gojimo. Kdo bi lahko ugovarjal, da je svoboda, ki naj bi jo pridobili z uporabo nekega mentalnega treninga le občutek, ki pa nima nikakršnega vpliva ne na možgane ne na duševnost – tak ugovor bi npr. podal Wegner (Wegner, 2002). Tak ugovor je seveda vreden premisleka, vendar sem se odločil, da v članek ne vključim različnih pogledov na svobodo oz. svobodno voljo, ampak raje poskušam prikazati specifičen pogled na to, kako lahko človek poveča svojo svobodo oz./ali občutek svobode.

če bi poizkusili poleteti v višino s potegom za svoje vezalke" (Miller, 1962. V Güzeldere, 1995b: 114). Ko zavest samo sebe opazuje in preučuje, po njegovem mnenju samo sebe tudi spreminja in tako pade v nekakšno krožnost, kjer pravzaprav ugotavlja, kar preučuje in potem preučuje, kar je ugotovila. Spreminjanje duševnih pojavov in zavestnih vsebin skozi opazovanje je, morda paradoksalno, pravzaprav cilj meditativnega treninga, vendar to z vidika znanosti predstavlja oviro pri "objektivnem" preučevanju zavestnih pojavov. Poleg tega se pri prvoosebnem raziskovanju zavesti in duševnih pojavov zastavi vprašanje, koliko dostopa sploh imajo subjekti do svojega duševnega sveta in zavestnih vsebin, ki se tam pojavljajo. Prav tako je vprašanje, do katere mere sta duševni svet in doživljanje le-tega z vidika različnih oseb sploh podobna in koliko lahko zato različna poročanja o izkušnjah sploh med seboj primerjamo. Vendar pa tudi tretjeosebno raziskovanje duševnih pojavov ni brez pasti. Vsakršne formulacije o čustvih, odločitvah in nasploh o doživljanju sveta bi bile brez subjektivnega doživetja in poročanja prazne in brez pomena, saj znanost ne bi vedela, kaj preučuje in s čim naj korelira določeno možgansko aktivnost ipd. Poleg tega le objektiven opis določene duševne izkušnje (če je sploh možen) za posameznega človeka ne bi imel pomena, saj ni zmožen zajeti in posredovati izkušnje tistega, kar čutimo. Po drugi strani pa je znanstvena metodologija zelo uporabna, saj prinašala večjo natančnost, preverljivost in napovedljivost ter omogoča drugačen pogled na duševne pojave in zavest skozi orodja, ki jih uporablja: funkcijsko magnetnoresonančno slikanje (fMRI), pozitronska izsevna tomografija (PET), elektro encefalografija (EEG), itn.

2.1. Nevrofenomenologija

Zakaj bi se nečesa takega, kot sta meditacija in budistična tradicija lotili preučevati z orodji, ki nam jih nudi znanost? Morda ima budistični pogled na zavest smisel z vidika azijskih filozofij, njihove religije, praks in drugačnega pogleda na življenje, a vendar, če jih hočemo razumeti mi, jih moramo postaviti (vsaj do neke mere) v kontekst naše družbe in našega znanstvenega pogleda nas svet. Zato sem poskušal podati dva "različna pogleda" na človeškega duha in pogledati, kako ju lahko med seboj združimo, kako se lahko med seboj dopolnjujeta,[3] drug drugega potrjujeta ali zavračata.

Tako budistična tradicija kot znanost prisegata na empirični pristop k spoznanju/znanju in poskušata svet videti v smislu naravnih zakonov vzroka in posledice. Pri svojem poskusu sicer uporabljata različne metode in izhajata iz različnih predpostavk, vendar vsaki manjka nekaj, kar ima druga. Budistična tradicija dobro pozna prvoosebni, subjektivni vidik duševnih pojavov, znanost tret-[4]

[3] Konferenca *Mind and Life v Dharamsali,* oktobra 1987 (organizirala sta jo Francisco Varela in Alan Wallace, sponzoriral pa jo je *Mind de Life Institute:* http://www .mindandlife.org/) je bila prvi formalni poskus združitve spoznanj kognitivne znanosti in budistične tradicije. Na konferenci še danes poskušajo ustvarjati dialog med znanostjo in budizmom (http://www.mindandlife.org/history.html).

Pristop, ki se trudi združevati spoznanja nevroznanosti (oziroma kognitivne znanosti) je prvi poimenoval Francisco Varela (Varela, 1996) in je zanj skoval besedo nevrofenomenologija. Čeprav je prvoosebnim metodam pripisoval pomembnejšo vlogo, pa se je zavzemal, da je potrebno prvoosebna opazovanja združevati in primerjati s spoznanji kognitivne znanosti. V okviru nevrofenomenološkega raziskovanja vpliva meditacije na zavest in možgane moramo nekako združiti in povezati spremembe v možganih s spremembami v izkušnji oz. zavesti. Za to na eni strani potrebujemo natančna orodja za raziskovanje možganov in na drugi strani natančna poročila o zavestnih izkušnjah, ki potekajo, ko merimo delovanje možganov in sposobnost subjektov, da tvorijo stabilna duševna stanja. Lutz et al. (Lutz et al., 2008) pod terminom nevrofenomenologija razumejo povezovanje nevroznanosti in prvoosebnega raziskovanja ter poročanja o subjektivnih izkušnjah. Pravijo, da je za popolno razumevanje duševnih pojavov nujno povezovanje kvantitativnih meritev nevronske aktivnosti (nevroznanost) in prvoosebnih poročil subjektove notranje izkušnje (fenomenologija). V njihovem pristopu udeleženci eksperimenta (npr. izkušeni meditatorji) tvorijo in opisujejo specifične in stabilne izkušnje in stanja, ki jih dosegajo z meditacijo. Ta poročila so zelo uporabna, saj pomagajo razlagati variabilnost možganskih odzivov iz trenutka v trenutek. Prav tako lahko informacija o izkušnji ali stanju meditatorjev vodi zaznavanje in interpretacijo nevronskih procesov. Verbalna poročila so zelo dovzetna za pristranskost in hitro predstavljajo neresnične konstrukcije, ki so osnovane na naučenih poljudno-psiholoških prepričanjih, ki ne odražajo resnične izkušnje tistega trenutka. Zato je po njihovem mnenju nujno uporabljati natančne in stroge prvoosebne metode (npr. meditacija). Sodelovanje takih osebkov pri eksperimentih omogoča eksperimentatorjem boljšo kontrolo in identifikacijo subjektivnih vidikov uravnavanja procesov pozornosti in čustev. Trdijo (Lutz et al., 2008), da bi morala biti korelacija med fenomenološkimi poročili in istočasno izmerjeno možgansko aktivnostjo sistematično močnejša pri osebkih, ki meditirajo dolgo časa, v primerjavi z osebki, ki izkušenj z opazovanjem nimajo.

3. Meditacija

3.1. Različne oblike meditacije in meditativnih tehnik

Meditacija ima v angleščini (Shear, 2006) dva različna pomena, ki predstavljata dva različna tipa duševne aktivnosti. Prvi pomen meditacije je globoko

[4] Tu nočem govoriti o naravi duševnih pojavov, ali so substancialno različni od fizičnih ali iz njih le izhajajo ali pa so z njimi identični. Hočem povedati le to, da lahko o duševnih pojavih govorimo tako z vidika procesov v možganih kot z vidika izkušenj, ki jih doživljamo. Čeprav bi podali popoln opis možganskih procesov, še vedno epistemološko ne bi zajeli tega, kako je biti človek v takem in takem duševnem stanju in na drugi strani, če bi le opazovali naša notranja dogajanja, bi težko rekli, da vemo vse, kar se dogaja v okviru duševnih pojavov, saj obstaja veliko mehanizmov, ki nam niso niti načeloma dostopni (npr. kaj se dogaja s čutnimi dražljaji od receptorjev do višjih možganskih centrov).

razmišljanje o nekem predmetu oziroma temi. V drugem pomenu pa meditacija pomeni nek postopek (izvajanje določene tehnike), ki duhu/umu *[mind]* omogoči, da se izprazni vseh misli in izkusi svoj notranji (iz)vir (bit) ter iz tega stanja izide poživljen, obnovljen in včasih celo predrugačen (Shear, 2006). Zen budistične tehnike ponavadi uporabljajo različne načine koncentracije (pozornost na dihanje, koan, ipd), taoistične prakse poudarjajo cirkulacijo energije skozi kanale telesa, transcendentalna meditacija uporablja tehniko sproščene pozornosti na posebne glasove (mantre), ki jih tiho ponavljamo v mislih, jogijske tehnike dodajajo mnogo različnih objektov, kot so pozornost na energetske centre telesa (čakre), svetlobo v duhu/umu ali lastnosti boga (božanskega), teravada budizem poudarja mirno in nepristransko opazovanje nestalnosti senzacij, misli, jaza. Tradicionalne meditativne tehnike[5] se med seboj razlikujejo glede na (Shear, 2006):

Duševne zmožnosti, ki jih uporabljajo (pozornost, občutek, razum, vizualizacija, spomin, zavedanje telesa, itn.).

Način, kako so te zmožnosti uporabljene (brez napora, z močjo (naporom), aktivno, pasivno).

Objekt, v katerega so usmerjene (misli, podobe, koncepti, notranja energija, dihanje, subtilni vidiki telesa, ljubezen, bog, brez objekta).

V svojem prispevku se bom osredotočil na tehnike in nekatere njihove učinke, ki jih uporablja tibetanski budizem, predvsem na tradicijo *śamathe* in vi*pašyane*, saj je literature, ki se ukvarja z različnimi vrstami meditacije, veliko, poleg tega pa so študije različnih meditacijskih tehnik med seboj težko primerljive. To sicer drži tudi če primerjamo *śamatho* in *vipaśyano*, vendar ti dve vsaj izhajata iz neke koherentne tradicije. Tibetanski budizem opisuje tri različna stanja (tehnike) (Lutz et al., 2007):

Osredinjena pozornost *[focused attention]* se nanaša na duševno stanje, v katerem je duh/um miren in čisto osredinjen na en sam objekt (eno-točkovna koncentracija).

V budnem zavedanju[6] *[open presence]* se meditator ne osredinja na objekt in ne poskuša zatreti ali kultivirati določene duševne vsebine, ampak budno spremlja dogajanje v svoji zavesti. V stanju budnega zavedanja se meditator zaveda čistosti zavedanja *[clarity of awareness*], ki omogoča vsakršno kognicijo. V začetku meditator razvija koncentracijo na objekt, potem uporabi tehniko, ki kultivira zavedanje subjektivnosti in na ta način zmanjšuje poudarek objekta. Meditator tako dobi dostop do refleksivnega zavedanja. Temu sledi zmanjševanje poudarka subjektivnosti, ki še bolj odpre dostop do refleksivnega zavedanja. Na koncu meditator poskuša priti do točke, ko je nespremenljiv aspekt zavedanja popolnoma realiziran v meditaciji.

[5] Seznam nikakor ni izčrpen, ampak naj služi le za ponazoritev njihove raznolikosti

[6] Izraze *open presence*, *open awareness meditation* in *mindfulness meditation* bom prevajal z meditacijo budnega zavedanja. *Mindfulness meditation* bi lahko prevajali tudi z meditacija odprtega zavedanja ali kar z meditacija odprtega budnega zavedanja.

Meditacija nenanašajočega sočutja [*non-referential compassion]* predstavlja stanje, ki je vedno usmerjeno v druga bitja, vendar nima specifičnega objekta ali žarišča, kot je oseba ali skupina ljudi. Zato ima ta oblika meditacije dva vidika: gojenje sočutja in gojenje brezobjektnega oz. budnega zavedanja, s katerima poskuša vzpostaviti specifično emocionalno stanje, intenziven občutek ljubezni in odsotnosti trpljenja [*loving-kindness*] drugih bitij.

Pri takšni kategorizaciji pa moramo biti previdni, saj različne meditativne prakse prej ležijo na kontinuumu od budnega zavedanja do osredinjene pozornosti (Ivanovski, Malhi, 2007). To je smiselno, če upoštevamo, da je napredovanje v veščini budnega zavedanja stopenjsko, saj meditator na začetku ne more kar v trenutku stopiti v to stanje, ampak se mu približuje počasi. Prav tako stanje osredinjene pozornosti prihaja v stopnjah, saj je potrebno veliko treninga, da preidemo od stanja uma, ki skače "iz misli v misel"[7] do stanja uma, ki je sposoben obdržati pozornost le na enem objektu meditacije. Zato tudi Lutz et al. (Lutz et al., 2008) pravijo, da bolj izurjeni meditatorji predstavljajo bolj zanesljiv vir nevrofenomenološkega raziskovanja, saj znajo najbrž bolj točno in bolj zanesljivo reproducirati določeno meditativno stanje in ga tudi natančneje opisati.

3.2. Cilj meditativne prakse

Na kratko moramo orisati tudi to, kaj je pravzaprav cilj budistične prakse in filozofije? Najbolj očiten odgovor je razsvetljenje. Ampak kaj je razsvetljenje? Kako naj ga podamo z jezikom, ki ga poznamo mi, v našem kulturnem kontekstu in kako naj o njem govorimo, če nimamo izkušnje stanja bivanja in stanja zavesti v razsvetljenju. Zato se bom rajši na kratko osredotočil na to, kaj budistična filozofija in praksa menita o čustvih, trpljenju, zadovoljstvu (morda bi lahko rekli sreči) in svobodi in kakšna je pri tem vloga meditacije.

Paul Ekman (Ekman et al., 2005) in kolegi pravijo, da tako budisti kot psihologi verjamejo, da čustva močno vplivajo na naše misli, besede, dejanja in ljudi motivirajo v doseganju bežnih zadovoljstev in užitkov. Vendar budisti razlikujejo čustva in misli, ki so razdiralna za doseganje trajne sreče (hrepenenje/hlepenje, sovraštvo, občutek in mišljenje, da je jaz nekaj realnega), ter čustva in misli, ki doseganje sreče podpirajo in omogočajo (ljubezen, sočutje). Budisti poznajo izraz *sukha*, ki ga avtorji definirajo kot "stanje sreče *[flourishing],* ki izhaja iz duševnega ravnovesja in vpogleda v pravo naravo resničnosti. *Sukha* ni bežno čustvo ali razpoloženje, ki ga izzovejo čutni ali konceptualni dražljaji, ampak je vztrajajoča sled, ki je izšla iz duševnega stanja ravnovesja in vključuje konceptualno nestrukturirano in nefiltrirano zavedanje prave narave resničnosti" (Ekman et al., 2005: 60). Izkušnja *sukhe* naj bi se povečala kot rezultat vztrajnega mentalnega treninga. Budisti poznajo še en ključen izraz, *duhkha,* ki ga velikokrat prevajajo s trpljenjem. Vendar, kot pravijo Ekman et al., *duhkha* ne pomeni enostavno neprijetnega občutka, ampak

[7] Budisti človeški duh primerjajo z opico, ki brezglavo skače sem in tja in jo je pri takem početju zelo težko uloviti.

"se najgloblje navezuje na osnovnejšo ranljivost za trpljenje in bolečino, ki izhaja iz napačnega razumevanja narave resničnosti" (Ekman et al., 2005: 60).

Vprašanje pa je, kako naj dosežemo stanje *sukhe* in se izognemo *duhkhi*. Budistična tradicija pravi, da moramo razlikovati med tem, kako se stvari zdijo skozi čute in konceptualne predstave in tem, kakšne so stvari v resnici. Za to je potrebna radikalna transformacija zavesti, ki jo lahko dosežemo z vztrajnim treningom, pozornostjo, čustvenim ravnovesjem in budnim zavedanjem. Tak trening nam omogoči, da tisto, kar je predstavljeno našim čutom (vključujoč duševna stanja), zaznavamo nepopačeno od naših predstav in projekcij, ki jih imamo velikokrat za samo resničnost. Tak trening, pravijo Ekman in kolegi, "rezultira ne le v premiku bežnih čustev, ampak prav tako vodi v spremembe razpoloženja in sčasoma v spremembe v temperamentu. Več kot dve tisočletji so budistični praktikanti razvijali in preizkušali načine postopne kultivacije tistih čustev, ki so pomembna za iskanje *sukhe* in se osvobajali od tistih čustev, ki so za iskanje doseganje *sukhe* pogubna. Ideal ni enostavno doseganje individualne sreče in izolacije od drugih, ampak vključevanje spoznanja sorodnosti z vsemi bitji, s katerimi si delimo hrepenenje po odsotnosti trpljenja in doseganje trajnega blagostanja *(well-being).*" (Ekman et al., 2006: 60)

3.3. Spremenjena stanja in razvijanje sledi

Razvijanje in spreminjajo negativnih duševnih stanj in sledi je cilj meditativnih praks pri doseganju *sukhe*. Da pa bi lahko določili spremenjena stanja in sledi, moramo najprej definirati neko bazično stanje, od katerega lahko potem razlikujemo spremenjeno stanje. Določitev bazičnega stanja je v kontekstu meditacije pomembna za določitev točke, od katere lahko govorimo o spremembi in napredovanju meditativne prakse (npr. sprememba v bazičnem čustvenem doživljanju sveta, odzivih, osebnosti, itd.). V kontekstu nevroznanstvenega preučevanja sprememb v možganih je pojem bazičnega stanja pomemben, če hočemo glede na neko točko ugotoviti kratkoročne ali dolgoročne spremembe v možganih in jih korelirati s spremembami v duševnih stanjih in sledeh. Prav tako lahko le tako govorimo o kratkoročnih in dolgoročnih učinkih meditacije. Bazičnost *(baseline)* lahko v splošnem konceptualiziramo kot zmožnost organizma, da obdrži svojo identiteto ne glede na nihanja, ki nanj vplivajo (Lutz et al., 2007). Ta osnoven pomen homeostatske[8] identitete služi kot osnova za različne tipe bazičnosti, ki jih podajajo Lutz et al.. V kontekstu meditacije je ideja bazičnosti pomenska v smislu "povišanja bazičnega stanja" z razvijanjem določenih sledi, ki vztrajajo tudi izven meditativnega stanja. V psihološkem kontekstu bazično stanje pomeni stanje mirovanja v nasprotju s stanjem, v katerem opravljamo specifično nalogo. V še širšem smislu psihologi poskušajo identificirati regularnosti ali

[8] Internetni angleško-angleški slovar Dictionary.com navaja opredelitev homeostaze iz: *Random House Dictionary*, 2009. Ta jo definira kot "Tendenca sistema, posebej fiziološkega sistema višjih živali, da obdrži notranjo stabilnost zaradi koordiniranega odziva svojih delov, na kakršnokoli situacijo ali dražljaj, ki ima težnjo zmotiti *(disturb)* normalno stanje ali funkcijo tega sistema." *(Jittp://dictionary.refe- rence.com;* geslo: *homeostasis)*

sledi v povprečju kontinuiranih stanj individuuma (razpoloženje, osebnost). V kontekstu možganov lahko govorimo o bazičnem metabolnem stanju, kot ga podaja fMRI z BOLD[9] signalom, ali o bazični električni aktivnosti nevronov možganske skorje, kot ga podaja EEG v obliki možganskih ritmov. V bioloških sistemih lahko govorimo o bazičnih stanjih glede na to, da nekaj ostaja konstantno skozi čas: na ravni celice (električni naboj nevrona), imunskega sistema (odziv na cepivo) ali celega organizma (stopnja glukoze v krvi, temperatura telesa). Bazično stanje zavesti in bazično stanje možganske aktivnosti pa nista fiksni, determinirani in nespremenljivi entiteti, ampak ju lahko z določenimi tehnikami[10] spreminjamo in s tem gojimo določene duševne sledi (pozitivno čustveno naravnanost, sočutje, zavedanje, pozornost, itd.). Spremenjeno stanje pomeni prehodno spremembo v določenem duševnem stanju organizma (enkratno spremenjeno stanje bazičnega stanja ne spreminja dolgoročno), medtem ko spremenjena duševna sled pomeni dolgoročno spremembo v določenem duševnem stanju (Warren, 2007, Fontana, 2007b). Meditatorji različnih tradicij poročajo o nekaterih dogodkih – spremenjenih stanjih *(altered states)* (emocionalnih, kognitivnih, fizičnih), ki naj bi se zgodili kot posledica uporabe neke tehnike, in o pridobitvi nekaterih značilnosti – spremenjenih sledi *(altered traits)* (emocionalnih, kognitivnih, fizičnih), ki se zaradi meditacije prenesejo tudi v prostor izven meditacije (Lutz et al., 2007). Dolgotrajno urjenje v meditaciji sočutja naj bi npr. ošibilo egocentrične sledi in spremenilo bazično čustveno stanje. Budistična meditacija budnega zavedanja teži k izkušanju tekočega trenutka in spreminja osnovno bazično stanje pozornosti (način pozornosti) tako, da zmanjšuje različne distrakcije ali misli podobne dnevnemu sanjarjenju. Meditativne prakse skratka težijo h gojenju določenih značilnosti duševnega stanja, ki vztrajajo v času, relativno neodvisno od somatosenzornih in zunanjih dogodkov. Dolgoročna sprememba duševnih sledi je cilj vsake meditativne prakse; ta poizkuša transformirati bazično stanje duševnega delovanja in izbrisati razliko med meditativnim in postmeditativnim stanjem.

4. Nevroplastičnost

Kar nekaj časa je v znanosti veljala konvencija, da možgane in naše duševno življenje določujejo le zunanji vplivi (genetika, vzgoja, izkušnje, na katere nimamo vpliva, itd.) in so oblikovani že v zelo zgodnjih letih, kasneje pa se zelo malo spreminjajo. Budistična tradicija je po drugi strani že dolgo trdila, da ima človeški duh ogromen potencial za transformacijo, če ga le podvržemo

[9] Blood-oxygen-level dependent

[10] Omejil se bom na meditacijske tehnike, vendar lahko bazično duševno stanje in delovanje možganov spreminjamo tudi z drugimi mentalnimi tehnikami. Z nevrofeedbackom lahko v nekaterih primerih zmanjšujemo pogostost in moč epileptičnih napadov (Egner, Sterman, 2006), s kognitivno o terapijo lahko npr. spreminjamo regionalni možganski metabolizem pri pacientih z močno depresijo (Begley, 2008: pogl. 6), obesivno-kompulzivnimi motnjami (Schwartz, 2002), lahko pomagamo osebam s fobijami (Paguett et al., 2003), s hipnozo spreminjamo različne vedenjske odzive (Spiegel, Spiegel, 2004. V Warren, 2007) in podobno.

mentalnemu treningu (tako ima človeško telo ogromen potencial za večjo moč in agilnost, če ga le podvržemo pravilnemu telesnemu treningu). Nevroplastičnost pa je lastnost živčnega sistema, ki takšno transformacijo ravno omogoča.

Nevroplastičnost ali plastičnost možganov Pasual-Leone et al. (2005) opredelijo kot bistveno lastnost možganov, ki jim omogoča, da se prilagajajo na pritiske okolja, fiziološke spremembe in izkušnje skozi celotno življenje. Na ta mehanizem učenja, rasti in razvoja vplivajo spremembe v tem, kar v možgane prihaja (spremembe v dražljajih, aferentnih (prihodnih) povezavah in njihovih ciljih) ali spremembe v tem, kar iz možganov odhaja (spremembe v eferentnih povezavah in njihovih potrebah). Spremembe v inputih ali outputih vodijo v reorganizacijo sistema, ki se lahko kaže na ravni vedenja, anatomije, fiziologije in vse do ravni celic in molekul. Plastičnost, trdijo naprej, predstavlja normalno delovanje možganov in ni le neko posebno stanje – dogaja se ves čas in skozi celotno življenje. "Možganov torej ne moremo pojmovati kot nespremenljivega objekta, ki je sposoben sprožiti plaz sprememb, ki jih imenujemo plastičnost, niti ne kot urejen tok dogodkov, ki jih plastičnost usmerja. Namesto tega moramo živčni sistem razumeti kot kontinuirano spreminjajočo se strukturo, katere integralna lastnost je plastičnost, ki je nujna posledica vsakega senzornega dražljaja, motoričnega dejanja, asociacije, znaka nagrade, planiranja dejanj ali zavedanja. ... Vedenje bo vodilo v spremembe v možganih, tako kot bodo spremembe v možganih vodile v modifikacijo vedenja" (Pasual-Leone et al., 2005: 379). Nevroplastičnost se dogaja po dveh principih (Pasual-Leone et al., 2005): Najprej se možgani spremenijo s hitrim ojačanjem že obstoječih povezav med nevroni – to je nujni pogoj, da lahko pride do drugega koraka. V drugem koraku pa se začnejo vzpostavljati nove povezave med temi nevroni. V tem smislu plastičnost predstavlja mehanizem učenja in razvoja kot tudi mehanizem, po katerem lahko pride do patologij.

Vedno več nevroznanstvenih raziskav kaže tudi na to (glej: Begley, 2008, Pasual-Leone et al., 2005, Schwartz, 2003), da se možgani spreminjajo ne le glede na izkušnje, ki se nam zgodijo (travmatične izkušnje v našem otroštvu, naš poklic itd.) ali glede na veščine, ki jih treniramo (učenje klavirja, jezika, treniranje športa itd.), ampak se naši možgani spreminjajo tudi glede na trening mentalnih veščin (pozornosti, čustev, dojemanja svojega jaza itd.), ki so relativno neodvisne od zunanjega sveta (glej naslednje pogl.). Fizični trening določenih motoričnih gibov v kontekstu igranja klavirja vodi do povečanja reprezentacije možganske skorje teh gibov – isto pa se zgodi, ko si osebki le predstavljajo iste gibe v enakem eksperimentu (Pasual-Leone 1995, Pasual-Leone et al., 1996; iz Pasual-Leone et al., 2005). Pasual-Leone et al. iz tega sklepajo, da "sama je mentalna vadba dovolj, da pospeši plastično modulacijo možganskih krogotokov" (Pasual-Leone et al. 2005: 380). To pomeni, da lahko notranje ustvarjene ponavljajoče izkušnje in mentalne veščine, ki jih kreiramo in izbiramo mi sami, vodijo v plastične spremembe v možganih. Lutz in Davidson v tem duhu pravita, da "ko ogrodje nevroplastičnosti apliciramo na meditacijo, mentalni trening meditacije ni fundamentalno drugačen od pridobivanja ostalih

veščin, ki lahko inducirajo plastične spremembe v možganih" (Davidson, Lutz, 2007: 176). Čustva, pozornost in introspekcija so procesi, ki jih moramo razumeti, in veščine, ki jih lahko treniramo in spreminjamo (Lutz et al., 2007), kar se odraža v spremembi možganov, duševnih stanj in sledi. Zmožnost človeka, da doseže nekatere spremembe pa pomeni možnost večje kontrole, boljšega življenja in navsezadnje večje stopnje svobode. K temu pa pravzaprav stremita tako budistična tradicija kot znanost oz. kot pravi Dalajlama Lama v Predgovoru h knjigi *Train Your Mind, Change Your Brain*[11], " obe tradiciji motivira želja, da olajšata stiske življenja" (Dalai Lama. V Begley, 2008, vii) in omogočita večjo svobodo.

5. Nevroznanstvene raziskave budistične meditacije

Različni nevroznanstveniki, ki se ukvarjajo z meditacijo in njenimi učinki so v svoje laboratorije povabili budistične menihe, ki se že dalj časa ukvarjajo z meditacijo. Pogledali so, kaj se dogaja z njihovimi možgani med in po meditaciji in kako se njihove zavestne izkušnje razlikujejo od oseb, ki ne meditirajo.

5.1. Meditacija spreminja razmerje med pozitivnimi in negativnimi čustvi

Več aktivacije v levem delu prefrontalne možganske skorje v primerjavi z desno stranjo korelira z več pozitivnimi čustvi, kot sta entuziazem in veselje (Urry et al., 2004). Davidson et al. so ugotovili da se po le 14 urah budistične "meditacije ljubezni in odsotnosti trpljenja drugih" aktivacija premakne iz desne na levo stran prefrontalne možganske skorje, učinki pa trajajo dalj časa (Davidson et al., 2004. V Warren, 2007). To pomeni, da lahko z meditacijo zavedanja gojimo pozitivna čustva in zmanjšamo negativna čustva, kar povečuje srečo posameznika. Tudi budisti trdijo, da lahko srečo kot razpoloženjsko sled *(dispositional trait)* gojimo skozi določene prakse. Vendar je treba omeniti, da ima "pozitivni afekt, v pomenu kot je uporabljen v literaturi o temperamentu in razpoloženju, le nekaj elementov skupnih s *sukho*, vendar ne zajema bistva budističnega termina, ki vključuje tudi globok občutek blagostanja, nagnjenost k sočutju, zmanjšano ranljivost na zunanje okoliščine in spoznanje povezanosti z ljudmi in ostalimi bitji, s katerimi si delimo okolje." (Ekman et al., 2005: 61)

5.2. Meditacija fokusirane pozornosti

V študiji o fokusirani pozornosti (Brefczynski-Lewis et al., 2007) so z fMRIjem pogledali, kakšni so možganski korelati meditacije, ki uporablja fokusirano pozornost. Primerjali so stanje, ko so meditatorji fokusirano pozornost vzdrževali na zunanjo vizualno točko s stanjem mirovanja, med katerim so naročili meditatorjem naj privzamejo nevtralno bazično stanje. Stanje

[11] Del knjige je produkt prisostvovanja in poročanja o konferenci *Mind and Life*, ki jo je organiziral *Mind and Life Institute* v Dharamsali Oktora 2004. Vodilna tema konference v Indiji je bila nevroplastičnost.

meditacije fokusirane pozornosti je koreliralo s povečano aktivnostjo v področjih možganov, ki so implicirani v spremljanju (*monitoring*: dorzolateralna prefrontalna možganska skorja), vključevanju pozornosti (*engaging attention*: vizualna možganska skorja) in orientiranju pozornosti (*orienting attention*: superiorni frontalni sulkus, suplementarno-motorično področje, intraparietalni sulkus). Na splošno je bil ta vzorec aktivacije močnejši v osebkih, ki so meditirali že dolgo časa v primerjavi z začetniki. Ugotovili so, da eksperti meditatorji s povprečno 19000 urami meditacije kažejo močnejšo aktivacijo v primerjavi z začetniki. Po drugi strani so eksperti meditacije s povprečno 44000 urami meditacije kazali manj aktivnosti v naštetih področjih v stanju meditacije kot tisti, ki so imeli za seboj 19000 ur meditacije. Ta narobe obrnjena U-krivulja je podobna krivulji učenja pri pridobivanju drugih veščin, npr. učenje jezika. (do neke točke je več ur vadbe povezanih z večjo aktivacijo, potem je več ur vadbe povezanih z manjšo aktivacija v možganskih področjih povezanih z določeno veščino). Po mnenju raziskovalcev to kaže, da je po dolgoletnem treningu potreben minimalen napor za vzdrževanje fokusa pozornosti (Brefczynski-Lewis et al., 2007). Pri meditatorjih ekspertih so prav tako opazili manjšo aktivacijo amigdale[12] kot pri meditatorjih začetnikih. Iz tega so sklepali, da je izurjenost v vzdrževanju pozornosti povezana z zmanjšanjem v reaktivnem čustvenem vedenju, ki naj bi bilo nekompatibilno z stabilno vzdrževano pozornostjo.

5.3. Meditacija vpliva na spremembo prisotnosti možganskih gama ritmov z veliko amplitudo

V naslednjem zanimivem eksperimentu (Lutz et al., 2004) so ugotovili, da meditacija vpliva tako kratkoročno kot dolgoročno na prisotnost gama možganskih ritmov. Meditatorji so meditacijo oz. mentalni trening pojmovali kot proces spoznavanja (uvida) svoje duševnosti, ki vodi v dolgoročne spremembe v kogniciji in čustvih. Nevroznanstveniki so ugotovili, da so pri izkušenih meditatorjih, ki so izvajali budistično brezobjektno meditacijo *[objectless meditation}*, gama ritmi z zelo visoko amplitudo veliko bolj prisotni kot pri nemeditatorjih. Pri izkušenih meditatorjih in začetnikih so bili gama ritmi bolj prisotni po koncu meditacije, kar nakazuje na kratkoročne vplive meditacije na delovanje možganov. Našli so tudi večjo prisotnost gama ritmov v bazičnem nemeditativnem stanju izkušenih meditatorjev v primerjavi z začetniki, kar nakazuje na dolgoročni učinek meditiranja na delovanje možganov. Prav tako so med meditacijo opazili prisotnost večje amplitude gama ritmov pri bolj izkušenih meditatorjih v primerjavi z manj izkušenimi meditatorji. Pri različnih

[12] Funkcija amigdale je procesiranje spominov in čustvenih reakcij, predvsem negativnih. [u] To bi lahko bil možen vzrok za "brezvsebinsko" stanje čiste zavesti, ki ga opisujejo mnoge meditativne tradicije. Te trdijo, da se lahko naučimo ustaviti nenehen tok misli za daljše obdobje, ne preko potlačitve, ampak globokega miru (Walsh, Shapiro, 2006). To naj bi meditatorjem omogočilo dostop do globljih predelov duha, ki jih ponavadi zakrivajo misli. Izkušnja čiste zavesti naj bi tekom let prakse začela spremljati druge izkušnje in nazadnje postala temelj in izvor vseh izkušenj in dejanj. Veliko meditativnih tradicij trdi, da je izkušnja čiste zavesti nujna za popolno razumevanje in razvoj človeške zavesti, saj predstavlja optimalno osnovo za prvoosebno raziskovanje subtilnih komponent in dinamike zavesti (Shear, 2007).

tehnikah meditacije se je povečana gama aktivnost pojavljala v različnih možganskih centrih, kar nakazuje na to, da imajo specifične meditativne prakse specifične učinke na možgane.

Večja amplituda med izvajanjem meditacije je bila tudi v korelaciji z močnejšim in "čistejšim" občutkom zavesti.[13] Teorija pravi, da gama aktivnost preprečuje, da bi nevroni sodelovali v kakršnemkoli specifičnem in ločenem procesiranju informacij, zato je izkušnja zavesti toliko močnejša pri večji gama aktivnosti in tudi s toliko manj vsebine. Lutz in Davidson pravita, da sinhroni oscilatorni gama ritmi igrajo pomembno vlogo v konstituiranju začasnih mrež, ki integrirajo nevronske procese v močno organizirane kognitivne in afektivne funkcije (Lutz, Davidson, 2007).

5.4. Meditacija spreminja možgane na strukturni ravni

Prejšnje študije, ki smo jih omenjali, so ugotavljale spremembe v EEG vzorcih možganske aktivnosti in spremembo aktivnosti v specifičnih delih možganov. Rezultati naslednje študije pa predstavljajo prvi dokaz plastičnosti možganske skorje na strukturni ravni, ki je povezana z meditacijo (Lazar et al., 2005). Z magnetnoresonančnim slikanjem (MRI) so ugotovili, da so področja možganske skorje, ki so odgovorna za vzdrževanje pozornosti, interocepcijo,[14] procesiranje čutnih informacij in integracijo čustev in kognicije pri osebkih[15], ki so meditirali povprečno 9 let po 40 minut na dan po tehniki budistične meditacije vpogleda [insight *meditation*] debelejša[16] kot pri kontrolni skupini, ki se meditacije ni posluževala. Prav tako so ugotovili, da je bila razlika med meditatorji in nemeditatorji največja v podskupini starejših subjektov, kar nakazuje, da meditacija zavira tanjšanje možganske skorje, ki je povezano s staranjem. Cilj meditacije vpogleda je kultivacija pozornosti in budnega zavedanja. Ta oblika meditacije goji zavedanje dražljajev tega trenutka, brez razumskih sodb o vsebini zavedanja in kognitivnega obdelovanja vsebin zavesti. Praksa vključuje

[13] To bi lahko bil možen vzrok za »brezvsebinsko« stanje čiste zavesti, ki ga opisujejo mnoge meditativne tradicije. Te trdijo, da se lahko naučimo ustaviti nenehen tok misli za daljše obdobje, ne preko potlačitve, ampak globokega miru (Walsh, Shapiro, 2006). To naj bi meditatorjem omogočilo dostop do globljih predelov duha, ki jih ponavadi zakrivajo misli. Izkušnja čiste zavesti naj bi tekom let prakse začela spremljati druge izkušnje in nazadnje postala temelj in izvor vseh izkušenj in dejanj. Veliko meditativnih tradicij trdi, da je izkušnja čiste zavesti nujna za popolno razumevanje in razvoj človeške zavesti, saj predstavlja optimalno osnovo za prvoosebno raziskovanje subtilnih komponent in dinamike zavesti (Shear, 2007).

[14] Interocepcija je zaznavanje občutkov, ki prihajajo iz notranjosti telesa. Notranji organi imajo številne receptorje, ki omogočajo zaznavanje notranjih dražljajev – tako lahko občutimo dihanje, bitje srca, požiranje itn. Meditatorji niso bili menihi, ampak "tipični" zahodni ljudje, ki so prakso meditacije vključili v svoje vsakdanje življenje. To se mi zdi pomembno, saj kaže na to, da za učinke meditacije, le-tej ni potrebno podrediti celotnega življenja, ampak jo je možno vključiti v vsakdanje življenje.

[15] Meditatorji niso bili menihi, ampak »tipični« zahodni ljudje, ki so prakso meditacije vključili v svoje vsakdanje življenje. To se mi zdi pomembno, saj kaže na to, da za učinke meditacije le-tej ni potrebno podrediti celotnega življenja, ampak jo je možno vključiti v vsakdanje življenje.

[16] Debelino možganske skorje z magnetno resonančnim slikanjem ugotovijo tako, da izmerijo, koliko milimetrov je od vrha skorje do konca sivine skorje oz. do njenega stika z belim delom skorje.

vzdrževano budno-zavedajočo pozornost na notranje (npr. dihanje, misli, čustva) in zunanje (npr. zvok) dražljaje. Hipoteza avtorjev pravi, da večje zavedanje senzornih dražljajev (tudi misli in čustev) med meditacijo omogoči meditatorju, da povečano samozavedanje uporabi za bolj uspešno navigacijo skozi potencialno stresne situacije tudi zunaj meditacije.

6. Mentalni trening in povečanje svobode

> "Največji dar, ki ga je prejelo človeštvo, je svoboda izbire. Res je, da smo v rabi svobodne izbire omejeni. A tisto malo svobodne izbire, ki jo imamo, je tako velik dar in je potencialno vreden toliko, da je vredno živeti že zaradi tega" (Singer, 1968. V Libet, 2004: 156).

Walsh in Shapiro pravita, da pogled tradicij meditacije na človeški duh prihaja kot dobra in slaba novica: "Slaba novica je, da je naše vsakdanje stanje duha močno nerazvito, nekontrolirano in disfunkcionalno, obsega teh disfunkcij ponavadi sploh ne poznamo. ... Meditatorji so podobno trdili že tisočletja. Trdili so, da je netreniran duh/um tako neukrotljiv kot divji veter in da je pomanjkanje kontrole razlog za znaten del psihološkega trpljenja in psiholoških bolezni" (Walsh, Shapiro, 2006: 235). V tem smisli je zanimivo, kako v veliki večini primerov začetno srečanje z meditacijo povzroči šok. Šok, kako raztresen in napolnjen s sanjarjenji je naš duh/um, nad katerim imamo v resnici zelo malo kontrole. Dobra novica, po drugi strani, pravita Walsh in Shapiro, je, "da meditativne tradicije trdijo, da znajo pozdraviti večino teh »normalnih« psiholoških bolezenskih stanj in še več" (Walsh, Shapiro, 2006: 235). V zadnjih nekaj desetletjih pa je tudi vedno več raziskav prišlo do zaključka, da lahko mentalni trening vsaj omili raztreseno in nekontrolirano stanje vsakdanje stanje duha in nam s tem mogoči več kontrole nad našimi življenji.

Meditacija je v tem smislu primer orodja, ki nam omogoča, da zavestno ustvarjamo določene notranje izkušnje, do določene mere odločamo, kaj smo, in ustvarjamo to, kar želimo postati. To pomeni, da nismo le nebogljena bitja, ki jih oblikujejo najrazličnejši zunanji dejavniki, na katere nimamo vpliva in katerih duh počne kar hoče, ampak lahko na to, kako bomo doživljali in izkušali svet, do določene mere vplivamo: na čustva, čustvene in vedenjske odzive, občutek ljubezni, trpljenja, na doživljanje življenja in smrti. To je bil cilj budističnih duhovnih in filozofskih tradicij (in večine azijskih tradicij) od njenih začetkov. Maja Mičinski v svoji knjigi Strategije Osvobajanja lepo prikaže to željo človeka po osvoboditvi in možnosti samospremembe:

> "Vprašanje svobode in razvijanje raznovrstnih tehnik osvobajanja je ena ključnih tem azijskih filozofskih in duhovnih tradicij. Le-te so v tisočletjih svojega razvoja razvile metodologije razlikovanja med realnostjo in področji utvar, predstav in slepil, ki so kot prehodna stopnja prav tako pomembna pri premagovanju ovir in odstranjevanju zablod in spon na poti iskanja človekovega bistva in njegovega vključevanja v družbo. V Aziji posvečajo veliko pozornost zavestni samodisciplini, različnim oblikam metodičnih

meditacij in sklopu psihofizičnih tehnik in vaj pri razvoju in kultivaciji osebnosti" (Milčinski, 2006: 3).

Če privzamemo možnost spreminjanja samih sebe, vsa naša stremljenja, želje po občutenju svobode niso zaman. Nevroznanstveni uvidi in pogledi budistične tradicije kažejo na to, da vsaj načeloma ni nemogoče, da "pridemo do dna" našim stremljenjem, željam, negativnim čustvenim navadam, da lahko ugotovimo, kdo smo in kaj počnemo: ne le znanstveno, objektivno, kot npr. razlagata fizika in nevroznanost, ampak preko občutja, doživljanja tega, kar smo in tega, kar lahko postanemo. Mislim, da je to bistvena komponenta spoznanja samih sebe, saj nam le prvoosebno spoznanje lastne zavesti in duševnih pojavov nudi možnost, da dobimo vpogled v lastno naravo in si ustvarimo možnost za spremembo in s tem povečanje lastne svobode.

7. Zaključek: izzivi in možnosti raziskovanja meditativnih tradicij v kontekstu znanosti »zahodnega sveta«

V kontekstu nevroznanstvenih raziskav Lutz in Davidson (Lutz, Davidson, 2007) opozarjata na to, da dosedanje nevroznanstvene raziskave ugotavljajo korelacije med neko meditativno prakso in nekaterimi spremembami v možganih in ne dokazujejo vzročnih povezav med njimi. Poleg tega morajo znanstveniki v prihodnosti analizirati vplive periferne fiziologije na rezultate meritev (kot je npr. dihanje). Pravita tudi, da morajo v prihodnje združevati fMRI in EEG, da bodo dobili meritve z boljšo hkratno časovno in prostorsko natančnostjo. Prav tako opozarjata, da moramo v prihodnosti bolje okarakterizirati in raziskati spremembe v povezanosti različnih možganskih delov, ki so aktivni med izvajanjem določene prakse. Zato je nujno razvijanje boljših metod, ki bodo lahko bolje preučevale različne aspekte povezanosti možganov (strukturno in funkcionalno). Pravita, da je za razumevanje vpliva meditacije na možgane nujno boljše razumevanje, kako so različni možganski deli med seboj integrirani, da lahko proizvedejo različne vedenjske in duševne spremembe, na katere kažejo eksperimenti, ki smo jih omenili.

Raziskave meditacije in podobnih oblik mentalnega treninga imajo velik potencial gojenja kognitivnih in emocionalnih veščin, vendar ostaja kar nekaj izzivov in neodgovorjenih vprašanj, s katerimi se morajo soočiti prihodnje raziskave meditacije. Lutz et al. (Lutz et al., 2008) postavljajo tri pomembna vprašanja, ki se jih morajo po njihovem mnenju dotakniti prihodnje raziskave o vplivu meditacije na človeka:

Kako meditacijski trening vpliva na razvoj človeka skozi celo življenje: Kakšen je razvojni vpliv meditacije na razvoj otrok in proces staranja? Kakšna *količina določene* meditacije je primerne v določenih starostih?

Katere meditativne prakse so najbolj primerne za kultivacijo različnih kogni*tivnih in emocionalnih* veščin? Kako lahko najbolje uskladimo edinstvene *kognitivne in* afektivne stile posameznika s specifično obliko meditacije?

Kakšne so periferne biološke posledice različnih oblik meditacije in kako se te nanašajo na edinstvene vzorce možganskih funkcij? Ali lahko uporabljamo

meditacijo za raziskovanje osnovnih mehanizmov interakcije duha, možganov in telesa?

Združevanje meditativnih praks (posebej meditacije budnega zavedanja) in psihoterapij *je v* naši družbi vedno bolj prisotno. Walsh in Shapiro (Walsh, Shapiro, 2006) naštejeta nekaj primerov: Na budnem zavedanju utemeljeno zmanjšanje stresa *[mindfulness-based stress reduction – MBSR]*, na budnem zavedanju utemeljena kognitivna terapija za depresijo *[mindfulness-based cognitive therapy]*, na budnem zavedanju utemeljeno uravnavanje spanca, dialektična vedenjska terapija za mejne motnje *[dialectical behavior therapy for borderline disorders]*, preprečitev ponovnega padca v zlorabo drog, na budnem zavedanju utemeljena umetnostna terapija, terapija sprejemanja in obveze *[acceptance and commitment therapy}* in kontrolna terapija [*control therapy*]. Pravita, da imajo vse te terapije začetno podporo raziskav, npr. MBSR pa že zadošča kriterijem "verjetno učinkovite terapije" (Walsh, Shapiro, 2006: 234). Treba pa je vedeti, da meditacija ne predstavlja "čudežnega zdravila" za vse tegobe človeštva. Z besedami Jacka Kornfielda: "Za večino ljudi, meditativna praksa ne naredi vsega ... Obstaja mnogo področji rasti (žalovanje, in ostali nedokončani posli, kariera in problemi na delovnem mestu, določeni strahovi in fobije, rane, ki izhajajo iz otroštva in več), kjer je dobra zahodna terapija na splošno veliko hitrejša in bolj uspešna kot meditacija" (Kornfield, 1993: 67-68. V Walsh, Shapiro, 2006: 233). Walsh in Shapiro prav tako zagovarjata trditev, da je psihoterapija v nekaterih primerih zelo uporabna za pospeševanje napredka v meditaciji. Ob tem se zastavita dve vprašanji, pravita Walsh in Shapiro, na katere moramo odgovoriti v kontekstu vpeljevanja meditacije v psihoterapevtske prakse in vpeljevanja psihoterapije v meditativne prakse. Prvič, kakšna je učinkovitost določenih meditaciji, psihoterapij in farmakoterapij in drugič, kako lahko te tri pristope najbolje združimo?

Nazadnje se moramo zavedati omejitev raziskav meditacije, saj so se raziskave v večini primerov dotaknile le tistih stvari, ki so poznane v "zahodnem" kontekstu, ne pa tistih, ki so pomembne za meditativne tradicije (kultivacija sočutja in modrosti, razvoj preko konvencionalnih stopenj in doseganje razsvetljenja ali osvoboditve). V tem duhu Walsh in Shapiro menita, da Gordon Alportova tožba, da psihologija ne pove ničesar o psihologiji osvoboditve, drži še danes (Walsh, Shapiro, 2006). Tako na primer meditativne tradicije, v nasprotju s psihologijo in nevroznanostjo, poudarjajo razvijanje duha ne le v patoloških primerih, ampak trdijo, da je razvijanje duha nujno tudi pri "normalnih in zdravih" osebah, če naj se te osvobodijo od napačnih prepričanj o naravi resničnosti, ki so vzrok za njihovo trpljenje in nesvobodo.

Ravno meditacija omogoča vpogled v psihologijo osvoboditve in približanje te znanosti našemu svetu, saj omogoča spreminjanje določenih sledi (emocionalnih, kognitivnih in fizičnih) ne glede na to, ali jo uporabimo za boj proti različnim patologijam ali enostavno zato, da bi si izboljšali življenje. Združitev preučevanja vpliva različnih mentalnih tehnik na delovanje možganov z dognanji kognitivne znanosti pa odpira možnost za boljše razumevanje vpliva zavestnega delovanja na duševna stanja in možgane.

Takšno razumevanje pa odpira možnost večjega nadzora nad našim notranjim življenjem, vedenjskimi odzivi in odločanjem o tem, kaj smo in kaj želimo postati. Pomeni večjo svobodo.

MENTAL TRAINING, MEDITATION AND GREATER FREEDOM

Buddhist tradition has long claimed it is possible to change certain negative mental states and traits with the use of meditation techniques (mentol training). By repeating consciously created mentol experience and cultivating certain mental skills (distinct styles of attention, certain emotions and responses) we can nourish our mentol well-being, increase the quantity of positive emotions in comparison to negative ones and arrive closer to the Buddhist ideal of cessation of suffering. Our brains have a property called neuroplasticity that enables it to change in response to experience; those coming from the outer world and those consciously generated in our inner mental world. The latter is being shown by some neuroscientific experiments. They explore the possibility to change brain's activity and structure by training certain mental skills and see how changes in the brain correlate with changes in mental states and traits. For a better understanding of human consciousness and a better understanding of the effects of mental training we have to combine first person methodologies (expertise of meditators) with third person methodologies (precise measurements of neuro- Science). Considering the tradition of neurophenomenology I try to show how meditation provides a way in which we can change ourselves and open the possibility of achieving a greater degree of freedom.

Keywords: Buddhism, mental training, meditation, consciousness, śamatha, vipaśyana, neurophenomenology, neuroscience, neuroplasticity, freedom

Literatura

Baringa, M. (2003). "Studying the Well-Trained Mind: Buddhist Monks and Western Scientists Are Comparing Notes on How the Mind Works and Collaborating to Test Insights Gleaned from Meditation". *Science*, 302, str. 44-46.

Bear, M. F.; Connors, B. W.; Paradiso, M. A. (2007). *Neuroscience: Exploring the Brain* (3.izd.). Lippincott Williams & Wilkins.

Begley, S. (2008). *Train Your Brain Change Your Mind: How a New Science Reveals Our Extraordinary Potential to Transform Ourselves.* New York: Ballantine Books, Random House Inc.

Brefczynski-Lewis, J. A.; Lutz, A.; Schaefer, H. S.; Levinson, D. B.; Davidson,

R. *J.* (2007). "Neural Correlates of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners". *PNAS*, 104(27), str. 11483-11488; DOI: 10.1073/pnas.0606552I04.

Davidson, R. J.; Lutz, A. (2007). "Buddha's Brain: Neuroplasticity and Meditation". *IEEE Signal Processing Magazine*, str. 172-176.

Egner, T.; Sterman, M. B. (2006). "Neurofeedback Treatment of Epilepsy: from Basic Rationale to Practical Application". *ExpertRev. Neurotherapeutics,* 6(2), str. 247-257.

Ekman, P.; Davidson, R. J.; Richard, M.; Wallace, B. A, (2005). "Buddhist and Psychological Perspectives on Emotions and Well-Being". *Current Directions in Psychological Science,* 14(2), str. 59-63.

Fontana, D. (2007a). "Meditation". V Velmans, M. (ur.), Schneider, S. (ur.), *The Blackwell Companion to Consciousness.* London: Blackwell Publishing, str. 154-162. Güzeldere,

G. (1995b). "Problems of Consciousness: A Perspective on Contemporary Issues, Current Debates". *Journal of Consciousness Studies,* 2(2), str. 112-143.

Ivanovski, B.; Malhi, G. S. (2007). 'The Psychological and Neurophysiological Concomitants of Mindfulness Forms of Meditation". *Acta Neuropsychiatrica,* 19, str. 76-91; DOL 10.1111/j.l601-5215.2007.00175.x.

Lazar, S. W.; Kerr, C. E.; Wasserman, R. H.; Gray, J. R.; Greve, D. N.; Treadway, M. T.; McGarvey, M.; Quinn, B. T.; Dušek, J. A.; Benson, H.; Rauch, S. L.; Moore, C. I.; Fischl, B. (2005). "Meditation Experience Is Associated With Increased Cortical Thickness". *Neuroreport,* 16 (17), str. 1893-1897.

Libet, B. (ur.) (2004). *Mind Time, The Temporal Factor in Consciousness.* Cambridge: Harvard University Press.

Lutz, A.; Slagter, H. A.; Dunne, J., D.; Davidson, R. J. (2008). "Attention Regulation and Monitoring in Meditation". *Trends in Cognitive Sciences,* 12 (4), str. 163-169.

Lutz, A.; Brefczynski-Lewis, J.; Johnstone, T.; Davidson, R. J. (2008). "Regulation of the Neural Circuitry of Emotion by Compassion Meditation: Effects of Meditative Expertise". *PLoS ONE,* 3 (3), e1897, str. 1-10; DOI: 10.137 l/journal.pone.0001897.

Lutz, A.; Dunne, J. D.; Davidson, R. J. (2007). "Meditation and the Neuroscience of Consciousness". V Zelazo, P. D. (ur.), Moscovitch, M. (ur.), Thompson, E. (ur.), *The Cambridge Handbook of Consciousness,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 499-551, URL: bemardbaars.pbwiki.com/f/lutz+dunne+davidson+2006+meditation+Cambridge+Handbook.pdf.

Lutz, A.; Greischar, L. L.; Rawlings, N. B.; Ricard, M.; Davidson, R. J. (2004). "Long-term Meditators Self-induce High-amplitude Gamma Synchrony During Mental Practice". *PNAS,* 101 (46), str. 16369-16373.

Milčinski, M. (2006). *Strategije osvobajanja.* Ljubljana: Sophia.

Paquette, V.; Levesque, J.; Mensour, B.; Leroux, J. M.; Beaudoin, G.; Bourgouin, P.; Beauregard, M. (2003). "Change the Mind and You Change the Brain: Effects of Cognitive Behavioral Therapy on the

Neural Correlates of Spider Phobia ". *Neurolmage,* 18, str. 401-09.

Pascual-Leone, A.; Amedi, A.; Fregni, F.; Merabet, L. B. (2005). "The Plastic Human Cortex". *Annual Review of Neuroscience,* 28, str. 377-401.

Schwartz, J. M. (2003). *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force.* New York: Harper Perrenial.

Shear, J. (2007). "Eastern Methods for Investigating Mind and Consciousness".

V Velmans, M. (ur.), Schneider, S. (ur.), *The Blackwell Companion to Consciousness.* Oxford: Blackwell Publishing, str. 697-710.

Shear, J. (2006). *The Experience of Meditation: Experts Introduce the Major Traditions.* St. Paul, MN: Paragon House.

Urry, H. L.; Nitschke, J. B.; Dolski, I.; Jackson, D. C.; Dalton, K. M.; Mueller, C. J.; Rosenkranz, M. A.;

Ryff, C. D.; Singer, B. H.; Davidson, R. J. (2004). "Making a Life Worth Living: Neural Correlates of Well-Being". *Psychological Science,* 15 (6), str. 367-372.

Varela, F. J. (1996). "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem". *Journal of Consciousness Studies,* 3 (4), str. 330-349.

Walsh, R.; Shapiro, S. L. (2006). »The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology: A Mutually Enriching Dialogue". *American Psychologist,* 61 (3), str. 227-239.

Warren J., (2007). *The Head Trip: Adventures on the Wheel of Consciousness.* New York: Random House.

Wegner D. M. (2002). *The Illusion of Conscious Will.* London, Massachusetts, MIT Press.

Pojem življenja, intrinzična vrednost in temeljna dobra

Pia Valenzuela
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

O »NOVI TEORIJI NARAVNEGA ZAKONA«

Članek poda Akvinskega pojmovanje naravnega zakona kot osnovo za sodobni razvoj tako imenovane »nove teorije naravnega zakona«. Ta dejansko označuje nov pristop k naravnemu zakonu Akvinskega, ki je manj znan zaradi raznih različic in pojmovanj istega etičnega koncepta predvsem v sodobnosti. Akvinskega naravni zakon je bogat koncept z dolgo tradicijo v etiki in predstavlja dobro podlago tako za normativnost kot tudi za razpravo o praktični racionalnosti. Članek poda tudi nekatere sodobne perspektive »nove teorije naravnega zakona«. Večino avtorjev obravnava temeljna dobra kot ključni koncept novega stališča teorije naravnega zakona. Članek sklenemo s premišljevanjem dosegov in mej pristopa k naravnemu zakonu z vidika teorije temeljnih dober ter z razmišljanjem o naravnem zakonu in moralni teoriji na splošno.

Ključne besede: etika, naravni zakon, Akvinski, temeljna dobra, moralna teorija.

Že dvajset let smo v etiki priče revalorizaciji teorije naravnega zakona. Tako imenovana *New Natural Law Theory* (NLT) je nastala predvsem v anglosaških in nedavno tudi v španskih akademskih okoljih.[1] Novo zanimanje za ta koncept nas vodi k vprašanju o njegovem pomenu in njegovi veljavnosti. Zato je namen

[1] Razpoložljive literature je obilo. Med drugim: Grisez, Germain (1965). »The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Q.94, a.2«, *Natural Law Forum* 10; Finnis, John (1980). *Natural law and natural rights.* New York: Oxford University Press; Finnis, John (1983). *Fundamentals of Ethics.* Washington: Georgetown University Press; Abba, Giuseppe (1983). *Lex et virtus. Studi sulla evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino.* Roma: Maritain, J. (1985). *Nove lezioni sulla legge naturale.* Milano: Jaca Book; Alvira, T. (1985). *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio.* Pamplona: Eunsa; Flippen, D. (1986). »Natural Law and Natural Inclinations«, *The New Scholasticism,* vol. LX, str. 284-316; Hittinger, Russell (1987). *A Critique of the New Natural Law Theory.* Indiana: Notre Dame; Spaemann, R. (1989). »Über den Begriff der Menschenwürde«. V Spaemann, R., *Das Natürliche und das Vernünftige, Aufsätze zur Anthropologie, Philosophische Essays,* str. 77-106. Piper: München; MacIntyre, A. (1990). *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.* Milwaukee: Marquette University Press; Furton, E. J. (1994). »Restoring the Hierarchy of Values to Thomistic Natural Law«, *The American Journal of Jurisprudence,* 39, str. 373-397; Garcia Huidobro, V. (1995). »Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino«, *Sapientia,* vol. L, št. 197-198, str. 243-262; Polo, L. (1995). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos.* Madrid: Aedos; Haakonssen, K. (1996). *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press; Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory.* New York: Oxford University Press; Chappell, T. (1998). *Understanding Human Goods.* Edinburgh: Edinburgh University Press; González, A. M. (1998, 2006: 2. izd.). *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino.* Pamplona: EUNSA; Rhonheimer, Martin (2000). *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy.* New York: Fordham University Press.

tega članka predstaviti to teorijo, kakršna je v sedanjosti, razmišljati o njeni privlačnosti in njenih omejitvah za razumevanje človekove etične dimenzije v sodobni družbi. Najprej bo potrebno postaviti teorijo v njen zgodovinski razvoj, konkretno v misel Akvinskega.

1. Kaj je naravni zakon?

Ni lahko hitro odgovoriti na to vprašanje. Prvič, ker pojem naravnega zakona pripada dolgi tradiciji v etičnem razmišljanju: od stoikov pa do 18. stoletja je obstajalo nekaj različic naravnega zakona. Drugič – kot posledica prej omenjenega —, pod terminom »naravni zakon« lahko pojmujemo različne etične teorije, celo delno medsebojno nasprotujoče, čeprav se vse strinjajo v tem, da je etika racionalna dejavnost. Vendarle ni dovolj opredeliti naravni zakon glede na racionalni značaj etike, ker so se na primer v sodobnosti pojavila različna pojmovanja naravnega zakona, ki so si bila med seboj diametralno nasprotujoča. Da bi izvedeli več o razvojih teh teorij v sodobnosti, priporočam uvod v članek A. M. González (González, 2008: 11-13).

Obstajajo razne različice in pojmovanja istega etičnega koncepta. Zato je zmotno govoriti o teoriji naravnega zakona na splošno. Zaradi zapletenega razvoja tega pojma je malo znana različica naravnega zakona, ki jo je razvil Akvinski na temelju predhodne tradicije, kot smo že rekli. Poleg tega nekateri sodobni avtorji menijo, da je naravni zakon koristen samo kot predlog normativnega okvirja za mirno družbeno sobivanje in ekonomijo, kot opozarja A. M. Gonzalez. Toda to bi pomenilo omejiti možnosti vsebinsko tako bogatega pojma, kakršen je predlog Akvinskega.

Prav ta pojem naravnega zakona, ki doživlja nov razcvet – *New Natural Law Theory* – je tisti, ki sovpada s tomističnim konceptom. Po mnenju A. M. González je Akvinski ključni avtor za to pojmovanje, ne samo zaradi (sis)tematičnih – kar nas trenutno zanima —, temveč tudi zgodovinskih razlogov, ker se nahaja

cal Reason: A Thomist View oj Moral Autonomy. New York: Fordham University Press; Gómez-Lx>bo, A. (2001). *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics.* Washington: Georgetown University Press; Oderberg, D. (2004). »The Structure and Content of the Good«. V Oderberg, David S. and Chappell, Timothy (ur.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law,* str. 127-165. London: Palgrave Macmillan; Gonzilez, A. M. (2006). *Claves de ley natural.* Madrid: Rialp; González, A. M. (2008). *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept.* Hampshire: Ashgate; Alejandro Garcia, Mario Šilar in Josč M. Torralba (ur.) (2008). *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Nekateri kongresi in seminarji o naravnem pravu in sorodnih temah v zadnjih letih so: “De la razón a la verdad práctica” (2003), Universidad Pontificia de Salamanca; “The legacy of Thomas Aquinas‘s teachings in connection with the

ethical and moral issues of our time" (2004), SITA (Sociedad internacional Tomás de Aquino), Hungary; "Ley natural y multiculturalismo" (2005), Universidad de Valencia; Conferencia "La Ley en Santo Toms, especialmente su doctrina de la ley natural" (2005), SITA (Sociedad internacional Tomás de Aquino), Uruguay; XLIV Reuniones Filosčficas sobre la "Ley natural" (2006), Universidad de Navarra; 11 th Congress of FEAMC "Natural law and statutory law in contemporary European medicine" (2008), Collegium Biomedicum, Gdansk Medical Academy, Poland.

na križišču med klasično-aristotelskim etičnim pogledom in začetkom modernega veka, kjer je koncept naravnega zakona doživel precej sprememb.

2. K definiciji koncepta naravnega zakona pri Tomažu Akvinskem

Nakazali smo, da ima koncept naravnega zakona pri Akvinskem širši doseg, kot je le etično-politični. Kot bomo videli, ima njegov pojem, poleg antropološkega, jasen metafizični pomen: »ima vse značilnosti 'mejnega koncepta', v katerem obstajajo tako zunanja kakor notranja načela človekovega delovanja ter najbolj značilno človeške napetosti, ki so zato relevantne za filozofijo: napetost med metafiziko in etiko, med permanentnim in spremenljivim, med biti in morati« (González, 2006: 19). Pomen citata se bo morda boljše razumel ob koncu članka.

Akvinskega koncept naravnega prava je povezan s pojmovanjem praktične racionalnosti, ki vsebuje tudi pojme kot so: narava, smoter, dobro, vrlina in praktično načelo; pojmi, ki se bodo še pojavljali v tem poglavju.

Ob prvem približku termin »zakon« označuje nek red ali ureditev, racionalni in normativni očrt. Ponavadi mislimo na zakone, ki urejajo družbeni red. Toda dodaja se »naravni«, kar zahteva bolj natančno razlago.

Prima facie, kot »naravno« se tu razume tisto, kar je nasprotno konvencionalnemu, je nekaj danega, ni sad človeških sporazumov, temveč je predhodno tem sporazumom. To nas ne sme zapeljati k mešanju pojmov »naravni zakon« in »zakon(i) narave,« katere preučujeta biologija ali fizika (kot preveritev konstante v razvoju fizičnih ali bioloških procesov). Slednji so opisi neke stalnosti, vendar iz fizičnih in kemijskih zakonov ali iz zakonov, ki temeljijo na vedenju živali, ne morejo izvirati normativni sklepi za človekovo delovanje (Gomez- Lobo, 2001: 126). Prav tako se naravnega zakona ne sme razumeti v stoičnem niti naturalističnem smislu Pufendorfa, Hobbesa, Locka, in drugih (kot skoraj nagonskega zakona, ki naj bi vodil človeka v domnevnem preddružbenem stanju) niti ne v smislu Grociusovega iusnaturalizma (zakon človeka, obravnavanega kot nekaj zaprtega samega vase, ki hipotetično odmisli Boga).

Za preučevanje pojma naravnega zakona pri Akvinskem je ključno besedilo *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.2. Preden začnemo z analizo tega odlomka in odgovorimo, kaj je ta naravnost naravnega zakona, je smiselno, da se vrnemo k sami ideji zakona, kakršna se nahaja v *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1:

»Zakon je določeno pravilo in merilo dejanj, glede na katerega se nekoga vodi k delovanju ali k odmiku od delovanja ... Usmerjevalec človeških dejanj je razum, ki je njihovo prvo načelo ..., saj je razumu lastno, da usmerja k smotru, ki je izvor tistega, kar se bo izvedlo ... Od tu izhaja, da je zakon nekaj, kar pripada razumu«.

Na podlagi tega pojma je zakon v splošnem smislu vedno zunanje načelo človeških dejanj. Zato je naravni zakon, na kratko opredeljen kot dejanje razuma, ki sebi lastno, notranje, prepozna načela dobrega delovanja in hkrati razločuje dobro in zlo, zakon samo v širšem smislu, ker ni uveden od zunaj. V nasprotju s civilnim pravom je naravni zakon notranje načelo, še bolj, človeku je tako notranje lastno kakor njegov razum. Toda kako nam razumsko dejanje omogoča razločevanje med dobrim in zlim? Akvinski bi odgovoril, da je to možno, ker v razumskem bitju obstaja naravno nagnjenje k primernemu dejanju in smotru, nagnjenje, ki je spoznavno, določeno od razuma in je temeljno za lastno izbiro in samoodločitev. To predpostavlja, da ta odločitev ni samo pasivna, temveč v veliki meri aktivna, in to zaradi tega, kot opozarja Akvinski, ker je človek kot razumsko bitje aktivno udeležen v večnem zakonu (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 91 a. 2 co). Potemtakem aktivna moč razuma naredi človeka zmožnega predpisati ali določati norme, torej, biti avtonomen.

Akvinski ni mislil na absolutno, temveč relativno avtonomijo, ker človek lahko razločuje dobro od zlega zgolj zato, ker njegov razum na 'naraven način' pozna zanj primerne cilje, glede na katere lahko usmerja svoje konkretno vedenje. Ti cilji niso formalne strukture, ampak imajo vsebino – vsebujejo to, kar je dobro za človeka *(bonum hominis)*, torej določena dobra, ki so v skladu s človekovim bitjem. Na ta način si človek s praktično rabo razuma (ali praktičnim razumom) prizadeva v svojem delovanju upoštevati vsakega od teh dober (González, 1998: 115).

Ne bom se zadržala pri avtonomiji, temveč bom obravnavala »naraven način,« na kakršnega razum pozna smotre ali dobra, ker ravno v tem najdemo ključ za razumevanje poimenovanja »naravni« zakon.

Naše izhodišče je tomistično in aristotelsko pojmovanje o tem, da vsako znanje, teoretično ali praktično, izhaja iz nečesa naravnega, torej iz nečesa, kar razum ni dal samemu sebi[2]. Na ta način cilji, ki jih človekov razum »naravno« pozna, napotijo k načelom, ki niso prirojena, čeprav jih lahko spoznamo brez velikega truda takoj, ko pridemo v stik s tem na teoretičnem področju (na primer, ko dojamemo načelo »celota je večja kot del«) ali ko ugotavljamo, da je dobro delati na določen način, kakor se dogaja na praktičnem področju – v človekovem delovanju (na primer, ko dojamemo, da je dobro dati vsakomur, kar je njegovo) (González, 2006: 52). Konkretno, na praktičnem področju so dobra že razumno oblikovana v obliki načel, ki predpisujejo spoštovanje omenjenih dober (v navedenem primeru: dobro pravičnosti).

[2] »Katero koli dejanje razuma ali volje se pojavi v nas preko nečesa, kar nam je naravno ... ker sleherna razsodnost izhaja iz naravno znanih načel in vsaka želja (težnja) glede na sredstva izhaja iz naravne želje po zadnjem smotru. Iz istega razloga je tudi nujno potrebno, da je prvo urejanje naših dejanj delo naravnega zakona.« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 91 a. 2).

Naravni zakon naj bi torej označeval ta univerzalna načela, ki usmerjajo in vodijo način ohranjanja dober, ki sestavljajo *bonum hominis* (človekovo dobro) (González, 1998: 115). Dejansko je naravnost teh načel tesno povezana z njihovo univerzalnostjo: načela so skupna vsem ljudem, tako kakor je tudi vsem skupna zmožnost spoznanja. To so načela *per se nota* (razvidna sama po sebi), tako kakor spekulativna načela (na primer, načelo neprotislovnosti ali tisto, ki smo ga omenili prej), to je, da z razumevanjem terminov in vsaj malo izkušenj prepoznamo njihovo resnico. »Načela naravnega zakona se povezujejo s praktičnim umom, podobno kakor se prva načela dokazovanja povezujejo s spekulativnim umom: oboje so načela, razvidna sama po sebi.« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 91 a. 2 co.). Akvinski pravi, da so na enak način prva praktična načela *per se nota* (očitna), kar pomeni, da so skupna vsem, znana vsem ljudem. Vendarle prizna tudi, da nekatera praktična načela niso tako očitna za vse. Razlog za to je, da so slednja sklepi iz bolj splošnih načel, torej prizna določeno stopnjevanje med bolj splošnimi ali univerzalnimi načeli in drugimi bolj specifičnimi, katerih spoznanje zahteva več izkušenj in študija.

Kljub temu se sprašuje, zakaj se nekateri ljudje ne ravnajo po najbolj univerzalnih praktičnih načelih (na primer Ne ubijaj! – ali v pozitivni obliki – Spoštuj življenje!). Odgovori, da zaradi moralne razpoložljivosti (pomanjkanje dobrih navad ali vrlin ter posedovanje slabih navad ali razvad), ki ovirajo pravilno razmišljanje, tako kot se zgodi, ko se nekdo zmoti pri izpeljavi pravih sklepov v spekulativnem redu, ker nima potrebnega védenja. Z besedami Akvinskega: »Naravnemu zakonu najprej pripadajo določena najsplošnejša načela, ki jih vsi spoznajo, potem pa drugotna in manj splošna načela, ki so kot zelo bližnji sklepi iz teh načel. Torej, kar se tiče najbolj splošnih načel, naravnega zakona ni možno na kakršen koli način izbrisati iz človeških src ... Toda, kar se tiče drugotnih načel, je možno izbrisati naravni zakon iz človeškega srca ali zaradi napačnih prepričanj, prav tako kakor prihaja do napak v potrebnih sklepih spekulativnega reda (napačni sklepi v silogizmu), ali zaradi izprijenih navad" (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 94 a. 6 co).

Med najbolj splošnimi načeli je prvo praktično načelo, najbolj univerzalno, naslednje: »Treba je delati dobro in se izogibati zlu«. Utemelji se na pojmu dobra, ki je prvi pojem, ki ga um razume v svoji praktični rabi, ko dojame nekaj kot dobro in kot tisto, kar bi bilo treba uresničiti, tako kot je pojem biti prvi pojem, ki ga doume razum v svoji spekulativni rabi. Dobro kot smoter dejanja, v kolikor je zaželen, nas spodbuja, motivira k delovanju, zato ker nas na nek način izpopolni ali je v skladu z našim načinom biti.

Akvinski trdi, da na se na temelju načela »Treba je delati dobro in se izogibati zlu« tvorijo ostala načela naravnega zakona, ki jih imenuje »sklepi ali drugotna načela«: »Na ta način vse, kar je treba delati ali čemur se je treba izogibati, kar praktični um naravno pojmuje kot človekova dobra, spada k naravnim zakonom.[3] Toda ker se dobro razume kot smotrni vzrok, zlo pa kot nasprotno, so vse reči, h katerim ima človek naravno nagnjenje, razumljene kot dobre, torej kot dejanja, katera je dobro nadaljevati, temu nasprotna dejanja pa se razume kot

[3] Zakon narave tu pomeni naravni zakon.

slaba, katerim se je treba izogibati. Tako torej načela naravnega zakona ustrezajo naravnim nagnjenjem." (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 94 a. 2 co).

Obravnavano besedilo je ključno za razumevanje tega, da prvo praktično načelo ne govori o nekem abstraktnem, formalnem dobru, temveč se nanaša na konkretno dobro, začeto v naravnih nagnjenjih. Dejansko obstaja določena vzporednost med naravnimi nagnjenji ali težnjami in praktičnimi načeli, in to je logično, saj je, »da bi vedeli, kaj je dobro za človeka, kaj je edino, k čemur je vredno razumsko težiti kot k dobremu«, potrebno vedeti, »kaj je tisto, k čemer človek dejansko po naravi stremi kot k dobremu, kadar je njegovo stremljenje razumsko« (Rhonheimer, 2000: 277).

Kakor pravi Akvinski, obstajajo tri skupine naravnih nagnjenj: »Najprej obstaja v človeku nagnjenje k dobru v skladu z naravo, ki je skupno vsemu bivajočemu in zaradi katerega vsako bitje teži k lastni samoohranitvi. In glede na to sodi k naravnemu zakonu to nagnjenje, po katerem se ohranja človeško življenje in se izogne nasprotnemu. Na drugem mestu obstaja v človeku nagnjenje k nečemu bolj specifičnemu, kar je v skladu z naravo, ki jo ima skupno z ostalimi živalmi. In glede na to spada k naravnemu zakonu tisto, kar narava uči vse živali, kot na primer spolni odnos, vzgoja otrok in podobno. Na tretjem mestu obstaja v človeku nagnjenje k dobru v skladu z naravo razuma, ki je njemu lastna narava, tako da človek ima naravno nagnjenje po spoznanju resnice o Bogu in življenju v družbi. In glede na to spada k naravnemu zakonu to, kar se pričakuje od tega nagnjenja, kakor na primer to, da se izogiba nevednosti, da ne žali tistih, s katerimi se mora pogovarjati in podobno.« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q.95 a.l co). Če povzamemo, po Akvinskem obstaja neko naravno nagnjenje k samoohranitvi, drugo je spolno nagnjenje in tretje je naravno nagnjenje k spoznavanju in življenju z drugimi (naravna družabnost človeka). Iz vsake skupine nagnjenj izhajajo druge – ali bolje rečeno, konkretne – težnje.

Vendar ni dovolj določiti, katere so naravne težnje človeškega bitja, da bi odkrili, kaj je dobro za človeka, torej, kaj je njegovo praktično dobro, temveč je potrebno, da s praktično rabo našega uma, na naraven način, dojamemo smoter teh teženj kot neko dobro. Kot razloži A. M. González, je naravno dojemanje primernosti določenih dober za našo naravo sposobnost, prirojena razumu samemu na podlagi neke določene zaznavne izkušnje.[4]

Povedano drugače: »Naravna nagnjenja so 'dobro za človeka' toliko, kolikor jih doumemo in uravnavamo z našim umom« (Rhonheimer, 2000: 285). Le v tej perspektivi lahko smotre naravnih nagnjenj prepoznamo kot dobra in na ta način kot »namernosti okvir, na katerega se nanašajo človekova dejanja, ter objektivno vsebino vseh človekovih dejanj, torej moralno dobro«.[5]

[4] »Lahko bi se zgodilo, da bi bilo morda zaznavno védenje o primernosti določenih dober, na primer življenja za samomorilca, napačno. Toda prav tukaj mora vstopiti v igro razum s svojim univerzalnim vedenjem o tem, kaj je primerno« (González, 1998: 140).

[5] O. Höffe, »Philosophische Handlungstheorie als Ethik«. V H. Poser (ur.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg / München, 1982, str. 233, citirano v Rhonheimer, 2000: 285.

Na primer, smoter težnje po samoohranitvi je (lastno) življenje. Življenje ni zgolj naravno, fizično dobro, temveč je dobro, polno moralnega smisla, v kolikor ga interpretiramo preko našega uma. Tako so vsa dejanja, ki ohranijo in podpirajo človekovo življenje, na splošno dobra, saj pojmujemo človeško življenje kot dobro samo po sebi (González, 2006: 79).

Da bi dobro razumeli Akvinskega, mora biti jasno, da je dobro nekaj več kot nekaj zgolj naravnega – v nasprotju z naturalistično kritiko naravnega zakona, ki bi bila pravilna samo, če bi se priznalo, da je nekaj dobro zaradi tega, ker je naravno. Kot pojasnjuje Rhonheimer, »naravno nagnjenje, ki ga z razumom dojamemo kot 'dobro' nagnjenje, je več kot zgolj naravnost tega nagnjenja; je že *oblikovano* z razumom in – ker je torej izvor tega oblikovanja razum, tudi sam človekova 'narava'— tako razkrije svojo resnično naravnost kot to, kar je 'skladno z naravo' človeškega bitja« (Rhonheimer, 2000: 288).

Treba je tudi pojasniti, da praktični um, na katerega se nanaša Akvinski, ni kantovski formalni um (kot če bi bila nagnjenja le materija in um le oblika), temveč um, ki vključuje vsebino: dobro, začeto v naravnih težnjah, kot smo že omenili (González, 2006: 76). To je um, ki je praktičen glede na nagnjenja, katera so zaradi tega na naraven način njegov predmet. Z drugimi besedami, gre za vrsto racionalnosti (ki temelji na nečem naravnem, če razumemo naravo kot to, kar »je določeno le eni stvari«),[6] ki v svojem »lastnem dejanju dojema načela in preko katerih se s spontanostjo ali z naravno neposrednostjo spozna vse tisto, kar je začetek in temelj za katerokoli nadaljnje praktično znanje« (Rhonheimer, 2000: 276).

Zdaj, ko smo pojasnili nekatere pojme, se vrnimo na vzporednico med naravnimi nagnjenji in praktičnimi načeli, ki smo jo prej omenili. Praktična načela oziroma načela delovanja se tvorijo kot takšna, ko um dojame naravna nagnjenja kot dobra. To ne pomeni, da se načela identificirajo z naravno tendenco, vendar – kolikor so načela praktičnega uma – urejajo omenjene težnje; skratka, so »ureditve uma glede na naravna nagnjenja« (Rhonheimer, 2000: 289).

Če podamo nekatere primere, so praktična načela: ne ubijati, ali v pozitivni obliki, ohranjati življenje, skrbeti za zdravje; dati vsakomur, kar je njegovega; ne lagati itn. V teh preprostih izrekih, naj bodo v pozitivni ali negativi obliki, lahko ugotavljamo razmerje z naravnimi nagnjenji in s smotrom vrlin. Kot opozarja A. M. González, »kolikor se naravno pravo opira na razumsko nagnjenje, je v povezavi z védenjem, skladnim z vrlino« (González, 2006: 64). Takšno je razmišljanje Akvinskega, ko trdi, da »vsa dejanja vrlin spadajo pod naravni zakon, ker vsekakor um sam po naravi spodbuja k delovanju v skladu z vrlino«.[7] Videti je kot tavtologija, vendar ni, če smo pozorni na pojmovanje

[6] Tukaj se nahaja klasično razlikovanje med *natura ad unum* in *ratio ad opposita* (Aristotel, Metafizika, IX, 5, 1048 a9): narava – kar je instinktivno -, je določeno glede na nek smoter; tisto, kar je racionalno, je nedoločeno, odprto za veliko različnih možnosti. Ker človeška narava vključuje tako biološkoinstinktivno kakor razumsko komponento, človek uživa »relativno nedoločenost«, ki pelje k iskanju dobrega, začetega v človekovih težnjah, preko njegovih izbir (González, 2006: 70).

[7] Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 94 a. 3

vrline pri Akvinskem – stalne pripravljenosti značaja za dobro delovanje – kot izraz naravnega nagnjenja vsakega človeka k temu, da deluje v skladu z razumom. Zato dejanja vrline (krepostna dejanja), kolikor pomenijo razumsko delovanje, pripadajo naravnem zakonu, kajti um po naravi določa krepostno delovanje. Kljub temu Akvinski pojasnjuje, da če pomislimo na krepostna dejanja sama po sebi, torej skladna s smotrom delovanja, obstajajo krepostna dejanja, ki ne spadajo pod naravni zakon, ker se z naravnim nagnjenjem ne povezujejo neposredno. Na primer, biti točen. Točnost je vrlina, ki jo razumemo kot takšno samo po razmisleku, ko ugotovimo, da je skladna z dobrim življenja v družbi. (González, 2006: 66).

Če povzamemo, so nekatere ideje o pojmovanju naravnega zakona pri Akvinskem, kakor smo ga razvili do sedaj, naslednje:

– naravni zakon je naravna usmeritev praktičnega uma k dobremu, ki se konkretizira v redu, katerega razum »po naravi« postavi v človeške težnje delujočega subjekta;
– omenjena usmeritev k dobremu je neodvisna od zapisanih božjih in človeških zakonov kot takih;
– je zakon le glede urejanja razuma;
– naravni zakon ni »naraven« v smislu »zakona narave« ali »naravne zakonitosti«, temveč v tem smislu, da mu je lastnost zakona dana »po naravi« (ne po volji, temveč po naravnem nagnjenju razuma);
– naravni zakon napoti k pojmu praktičnega uma, človekovega dejanja, antropologije uma, volje, čustvenih teženj in moralne vrline pri Akvinskem;
– prvo načelo naravnega zakona je »treba je delati dobro in se izogibati zlu«; ostala načela se konkretizirajo v skladu z redom naravnih nagnjenj kot praktična načela, ki predpisujejo dobro kot smoter vrline. Torej, kakor razloži Rhonheimer, naravni zakon določa načela praktičnega uma, »ki pomenijo kognitivno vodilo za težnje k smotru moralne vrline«;
– nazadnje, naravni zakon je pravo praktičnega uma, in sicer »urejanje človekovega praktičnega uma, ki določa primerne kriterije za vodenje človeških teženj in dejanj ter za razlikovanje med ’dobrim’ in ’zlom’ v njih, in zato je tudi skupek kognitivnih načel moralne vrline« (Rhonheimer 2000: 275).

Preden nadaljujemo z naslednjim poglavjem, bomo na kratko obravnavali dve temi, ki sta povezani z naravnim zakonom, tako kot ga razume Akvinski: univerzalnost in spremenljivost naravnega zakona ter njegovo povezanost s civilnimi zakoni.

Univerzalnost smo že omenili, ko smo se spraševali o spoznanju praktičnih načel: ali jih poznajo vsi ali samo nekateri. V zvezi s tem Akvinski razloži, da je »naravni zakon glede na prva univerzalna načela enak za vse, tako v vsebini kot v stopnji poznavanja. Tudi glede na nekatera specifična načela, ki so kot nekakšni sklepi, izpeljani iz univerzalnih načel, je prav tako enak pod obema

vidikoma v večini primerov; vendar pa se lahko pojavijo nekatere izjeme, ali glede na resničnost vsebine zaradi kakšnega posebnega zadržka ali glede na stopnjo vednosti, ker imajo nekateri zamegljen razum zaradi neke strasti ali slabe navade ali izkrivljenja naravnega nagnjenja. Tako pripoveduje Julij Cezar v *De bello gallico:* Germani niso pojmovali ropa kot nepravičnega, čeprav je eksplicitno nasproten naravnemu zakonu« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-Ilae q.94 a.4).

Tisto, kar je nespremenljivo, je univerzalni predpis za dobro delovanje. Potemtakem je udejanjiti dobro v praksi, predvsem pa določiti, kaj je dobro storiti tukaj in zdaj, nekaj kontingentnega, kar je odvisno od nekaterih dejavnikov. Tu se lahko zgodi napaka. Zato samo bolj splošna načela naravnega zakona, tista, ki so neposredno povezana z naravnimi nagnjenji, uživajo vedno univerzalno veljavnost, v nasprotnem primeru bo veljavnost bolj specifičnih načel odvisna od okoliščin. O znanem primeru, ki ga je citiral že Platon, Akvinski opozarja, da načelo »vrniti lastniku, kar smo si od njega izposodili« – drugotno načelo, kar pomeni, da zahteva neko razmišljanje -, lahko ni veljavno, če je izposojena stvar, na primer, orožje, ki ga lastnik želi uporabiti, da bi nekoga ubil. Da bi se dobro odločili v tem in v drugih primerih, bomo potrebovali razumnost (González, 2006: 86).

Glede naravnega zakona in pozitivnih zakonov Akvinski na nekem mestu pravi: »Človeški razum mora izhajati iz načel naravnega zakona kot splošnih in nedokazljivih načel, da bi uspel postaviti bolj konkretne dispozicije (nagnjenja). In te konkretne dispozicije, katere odkrije človeški razum, se imenujejo človeški zakoni« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-Ilae q.91 a.3). Na drugem mestu dodaja: »Neka norma se lahko izpelje iz naravnega zakona na dva načina: ali kot sklep iz njegovih načel ali kot določitev nečesa nedoločenega ali splošnega ... Po obeh poteh nastajajo pozitivni človeški zakoni. Toda tiste iz prvega postopka ne pripadajo človeškemu zakonu samo kot pozitivni zakoni, temveč delno obdržijo moč naravnega zakona, tiste iz drugega pa, nasprotno, nimajo druge moči kot tiste od naravnega zakona« (Aquinas, *Summa Theologiae* Ia-Ilae q.95 a.2).

Branje obeh besedil pojasni, da Akvinski ne poistoveti naravnega zakona in (pozitivnega) človeškega zakona niti ne trdi, da obstaja takojšnja povezava med obema. Dejansko se prepričamo, da obstajajo zakoni, ki nasprotujejo univerzalnim načelom naravnega zakona. Toda vrnimo se k besediloma. Akvinski pojasnjuje, da naravni zakon velikokrat konkretizira kakšno načelo naravnega zakona, na primer, »Daj vsakemu, kar je njegovega« temelji na pravici, ki zahteva distributivno pravičnost; toda veliko drugih enostavno določa način realizacije nečesa, kar je samo po sebi nedoločeno in ki bi se lahko realiziralo na drugačen način, na primer način kaznovanja prestopnika, kar sodi h kazenskemu zakoniku. Glede na citirano besedilo je torej obvezujoča moč nekega zakona v prvem primeru večja, ker izhaja neposredno iz nekega sklepa naravnega zakona.

Kakorkoli že, naravni zakon deluje kot urejajoče merilo ali kot norma, glede na katero se človeški zakoni interpretirajo kot pravični ali nepravični. Zaradi tega je obvezujoča moč zakona enega ali drugega (naravni zakon/človeški zakon)

drugačna. Pozitivni zakon (legalno pravo) jemlje svojo moč iz človeškega dogovora ali konvencije, ki je spremenljiva, v nasprotju s tem pa moč naravnega zakona (naravno pravo) izhaja iz razuma, »ki poskrbi za smotre-dobra, na katera kažejo naša nagnjenja« (González, 2006: 156). Podobno trdi Akvinski: »Če napisani zakon vsebuje nekaj proti naravnemu zakonu, je nepravičen, in nima moči, da bi obvezoval, saj je pozitiven zakon uporaben samo, kadar je po naravnem zakonu vseeno, če je nekaj narejeno na tak ali drugačen način ... Od tu izhaja, da se takšna pisanja ne imenujejo zakoni, temveč kvečjemu sprevračanje zakona in se posledično ne bi smelo soditi po njih« (Aquinas, *Summa Theologiae* IIa-IIae q.6O a.5 ad 1). Nanaša se na tiste pozitivne zakone, ki so krivični ali hudobni, ki izgubijo svojo obvezujočo moč zaradi dejstva, da nasprotujejo določenemu vidiku naravnega zakona, zato ne bi bilo pravilno, da bi se ravnali po njih. Toda, kakor opozarja Akvinski, prav tako ne bi bilo pravično ravnati se po nekem sicer pravičnem zakonu, ki pa kljub temu v nekem konkretnem primeru ni pravičen. V takih okoliščinah zahteva pravičnost (nepristranskost) ali epikejo[8] – vrlina izhaja iz vrline pravičnosti, ki se uporablja za presojanje pozitivnih zakonov; je kot bolj fin, odličen pomen pravičnosti zakona, ki rabi za popravljanje sicer pravičnega, vendar za nek konkreten primer pomanjkljivega zakona (González, 2006: 156).

3. Nekateri aktualni razvoji teorije naravnega zakona (New Natural Law Theory)

Na koncu prejšnjega poglavja sem omenila naravno pravo kot sinonim za naravni zakon. Kljub temu je potrebno pojasniti, da je to tako z moderne perspektive, ne pa za klasične avtorje, ki razlikujejo naravni zakon in naravno pravo. Za njih naravni zakon zajema utemeljitev slehernega moralnega delovanja človeka, medtem ko naravno pravo kot del naravnega zakona ostaja omejeno na urejanje zahtev vrline pravičnosti. V strogem pomenu je naravni zakon povezan s pozitivnim pravom, torej z zakoni – kateri so v temelju odnosa pravičnosti —, ki zahtevajo civilno družbo kot svojo nasprotujočo stran in kot svoj temelj. Nedvomno nas govor o naravnem pravu postavi v kontekst, ki je bolj zakonski kakor pa filozofski, ali vsaj poudarja termine, uporabljene v politični filozofiji ali filozofiji prava. Kljub temu v širokem pomenu lahko govorimo o naravnem zakonu in naravnem pravu kot o enakovrednih izrazih.

Razen tega to počnejo tudi nekateri sodobni teoretiki naravnega prava, kot Finnis, filozof prava, ki je bil eden od pobudnikov ponovne obuditve Akvinskega teorije naravnega zakona v aktualni etični razpravi.

Toda preden si ogledamo Finnisovo razmišljanje, bi rada poudarila, da je bila sedanjemu razvoju teorije naravnega prava naklonjen nekakšen ponovni nastop

[8] »Kot bi krivični zakoni sami po sebi nasprotovali naravnemu zakonu, ali vedno ali v večjem številu primerov, so prav tako zakoni, ki so pravilno postavljeni, v nekaterih primerih pomanjkljivi, in če bi se v teh primerih ravnali po njih, bi bilo to ravnanje v nasprotju z naravnim zakonom. Zato se v takšnih primerih ne sme soditi glede na spoštovanje zakona, temveč moramo poseči po pravični presoji, h kateri teži dajalec zakonov« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ila-Ilae g. 60 a.5 ad 2).

praktične filozofije, ki se je začela razvijati v drugi polovici 20. stoletja. Od Aristotela in Kanta se je prevzel koncept praktičnega uma[9] kot uma, ki usmerja delovanje, ker »on sam predpisuje delovanje na nek določen in ne na drugačen način« ter pojem delovanja kot svobodnega dejanja, motiviranega z razlogi, ne pa z nagoni (González, 2006: 23).

V tem kontekstu Finnis – in že prej Grisez[10] – obravnava koncept naravnega zakona pri Akvinskem z vsemi predpostavkami njegove praktične filozofije. Na prvem mestu obudi aristotelsko-tomistični pojem delovanja kot svobodnega človeškega dejanja, ki išče uresničitev nekega smotra (dobra). Poudarja to, kar je lastno praktični racionalnosti: »Praktična razumnost je razumnost v odločanju, v sprejemanju obveznosti, v izbiranju in izvrševanju projektov in na splošno v delovanju« nato opredeli, kar se razume kot praktična filozofija: »Praktična filozofija je discipliniran in kritičen premislek o dobrih, ki jih je mogoče uresničiti s človekovim dejanjem in z zahtevami praktične razumnosti« (Finnis,1980: 12).

Na temelju razmišljanja Akvinskega se sprašuje, kateri je motiv za delovanje, in odgovarja, kaj je dobro, vendar ne splošno, abstraktno dobro, temveč raznolikost posamičnih dober, torej konkretnih realnosti materialnega ali duhovnega reda, ki pod določenimi vidiki nastopajo kot dobra. Kadar te stvari ali delovanja hočemo ali želimo sama po sebi, takrat sestavljajo nek smoter; če ne, so sredstva za uresničenje tega smotra. Kljub temu pojasni, da dobro ni katerikoli smoter, ki ga želim doseči, saj je lahko zmoten ali ne prispeva k mojemu dobra kot osebe ali k dobra dragih, temveč gre za smotre, ki so dobri sami po sebi. Kot smo omenili, imamo smotre za dobro, kadar jih razumemo kot smotre, torej privlačne in dragocene že same po sebi. Posledično stremimo k njim, čeprav niso vedno privlačni za našo občutljivost. Na primer, kadar se ukvarjam tudi s tistim področjem dela, ki me ne navdušuje tako zelo. Na ta način je resnično dobro tisto, ki ga z našim razumom dojamemo kot takega, gre za inteligenten cilj, in tako avtor pride do pojma »razumljivega dobra«. To je enako, kot če bi rekli, da ima nekdo nek razlog – motiv, dober sam po sebi – za delovanje na nek določen način.

V pluralnosti »razumljivih dober« se Finnisov predlog nanaša na vrednote ali temeljna človeška dobra, ki so bistveni vidik dobrega počutja posameznikov iz mesa in krvi in ne zgolj abstrakcij; za katere nosimo odgovornost, da jih

[9] Treba je bilo ponovno spregovoriti o konceptu moralnega ali praktičnega znanja. Treba je bilo rešiti včdenje o »praksis« in ga očistiti znanstvenega dogmatizma, ki se je vsilil praktičnim stvarem, predlaga M. Elton, ko komentira stališče Hansa-Georga Gadamerja. V *Resnici in metodi* [*Verdad y Método*] Gadamer izpostavi vrednost razumnosti kot védenja o »praksis« in jo postavi nasproti objektivnosti človeških pozitivističnih znanosti. Prevrednotenje praktičnega vedenja očitno pokaže razlikovanje med teoretičnim razumom in praktičnim razumom. Praktična racionalnost ni teoretiziranje o človeških dejanjih, temveč jo sestavljajo odločitve, utemeljene v navadah, ki oblikujejo »ethos«. Z drugimi besedami, praktične racionalnosti ne tvori znanstvena teorija, nanešena na dejanja. Nasprotno, v dinamizmu praktičnega razuma je izkušnja tistega, ki deluje, predhodna teoriji.

[10] V njegovem slavnem članku »The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Q.94, a.2«, *Natural Law Forum* 10.

spoštujemo ne samo v sebi, temveč v vsaki osebi[11]. Ko se ta dobra pripoznajo, se – sledeč Akvinskemu (Aquinas, *Summa Theologiae* IIa-Ilae, q. 94, a. 2) – pokaže, da imamo za dobro to, k čemur se strukturno nagibamo, se pravi, glede na to, k čemur nas nagiba naš človeški način obstajanja. Tako priznava temeljno dobro skrbi in ohranitve življenja,[12] osebne spolne zveze, rojevanja in vzgoje otrok, védenja, življenju v skupnosti ali družbi (Finnis,1998: 82). Finnis opozarja, da čeprav Akvinski eksplicitno omenja samo ta temeljna dobra, se iz analize njegovih del izvajajo tudi druga, kot prijateljstvo, ki je osrednji primer življenja v družbi in harmonije s transcendentnim virom eksistence in reda v vesolju (Finnis, 1998: 85). Poleg tega, čeprav Akvinski tega ne izpostavlja, doda še igro in estetsko izkušnjo (Finnis,1983: 51).

Kot zadnje ugotavlja, da je dobro nagnjenost k razumnemu ravnanju *[reasonableness]*, se pravi dobro praktične racionalnosti,[13] katero razume kot skupek aktivnosti, avtentičnosti ali osebne identitete in življenja v stiku z resničnostjo.[14] Trdi, da so vsa ta dobra enako temeljna in da ni ene same in objektivne hierarhije osnovnih človeških dober.

Nato razloži, kako izpeljuje ta dobra: »Moja metoda je potekala preko praktičnega razmišljanja o lastnih nagnjenjih in polja številnih možnosti, ki se odprejo posamezniku. Ne gre za intuitivno spoznanje (ker ni mogoče priti do njega brez zaznavnih podatkov), prav tako ne za deduktivno, se pravi s pomočjo sklepanja z ene na drugo trditev«, ampak bolj za refleksijo na podlagi izkušnje delovanja in praktičnega razmišljanja, ki skuša doumeti človekove zmožnosti preko njegovih dejanj, ta pa preko ciljev le-teh.[15] Poleg tega poudarja: »Osnovna

[11] »Temeljna človekova dobra ali vrednote niso zgolj abstrakcije; so vidiki, in to vsi konstitutivni vidiki, biti in dobrobiti posameznikov iz mesa in krvi. So vidiki človekove osebnosti. Naša temeljna odgovornost je spoštovati vsakega od teh vidikov v vsaki osebi, katere dobrobit izberemo (bodisi kot cilj bodisi kot sredstvo), da bomo nanjo vplivali. Nikoli nimamo zadostnega razloga, da bi to odgovornost postavili na stran« (Finnis, 1983: 125).

[12] Finnis se zelo dobro izraža v terminih, ki jih uporablja Akvinski: »Torej je tisto, kar praktični um 'naravno razume kot dobra – bona – (in tako kot tisto, kar naj zasledujejo dejanja),' ono, h čemur so človeška bitja naravno nagnjena ... Tako smo nagnjeni, da ohranimo sebe pri eksistenci kot vrsto bitij, kakršna smo; in razumemo človeško življenje – *vita hominis* – kot dobro, ki mu je treba služiti in ga ohraniti – *conservatur*. Kar vključuje ohranitev samega sebe in se nanaša na dobra, ki so najbolj intrinzična za življenje (in njegovo ohranitev), kakršni sta zdravje in telesna integriteta« (Finnis, 1998: 81).

[13] »… [D]elovati v skladu z razumom ... je dobro (praktične) razumnosti – *bonum rationis; bonum secun- dum rationem esse* - , dobro urejanja naših čustev, izbir in dejanj z inteligenco in razumom. *Bonin rationis* je tako inteligibilno dobro, za katerega je razumna oseba zainteresirana, kot dobro tega, da je ta oseba zanj zainteresirana in zadostno dobro integrirana.... da ga izbere in postavi v prakso« (Finnis, 1998: 83). »… [K]ompleks

[14] aktivnosti, individualne avtentičnosti ali identitete in življenja v stiku z realnostjo, kompleks, ki sem nagnjen imenovati 'praktična razumnost'« (Finnis, 1983: 52).

[15] Celoten tekst je sledeč: »Moja metoda je bila metoda praktičnega razumevanja in samega razuma. To vključuje pozornost tako do naših lastnih nagnjenj kot do celotnega niza možnosti, ki so nam odprte. Z uvidom, ki ni 'intuicija' (ker ni narejen v odsotnosti podatkov niti z nekim 'opaznim' intelektualnim dejanjem niti dedukcija ali sklepanje iz ene propozicije na drugo, razumemo eno od teh nagnjenj kot nagnjenje so do zaželenih objektov in nekatere od teh možnosti kot priložnosti, ne pa kot slepe ulice. Ker so občutki, želje in nagnjenja vseh vrst, kot sem naznačil, del tega, da prihajamo do razumevanja človeških dober, je celoten proces še posebej podvržen napačnemu razumevanju, ko začnemo o njem premišljati filozofsko ... Premislek o praktičnem

dobra niso nič drugega kot priložnosti, da smo vse, kar lahko smo. Niso heteronomna, temveč so dejansko neločljivo povezana s človekovo lastno avtonomijo, orisujejo vredno 'bit', ki jo nekdo opredeli s svojo odločitvijo, to je s svobodnimi izbirami, h katerim je usmerjeno vse praktično razmišljanje« (Finnis, 1983: 124)[16].

V praktični realizaciji dobra sta potrebni ne samo poznavanje in težnja k temu smotru, temveč tudi pravilno usmerjena nagnjenja k izbiri omenjenega dobra, torej vrline. Vrlina ni neke vrste korektno strinjanje s pravilom, ampak značajska odličnost in moč, ki pomeni pripravljenost za delovanje z »razumno ljubeznijo« pri iskanju resničnih dober ter upor proti privlačnosti neustreznih izbir (Finnis, 1998: 84). Da bi imeli vrlino, je potrebna ljubezen do tipa dobrega, h kateremu se usmerja vrlina sama *(Summa Theologiae* I-II q.94 a.3c). Na primer, če se imam za resnicoljubno osebo, je razlog ta, da cenim, da govorim in se izražam z resnico o tem, kar sem, kar mislim in kar se dogaja okoli mene. Torej moja dejanja običajno odsevajo to ljubezen do resnice.

Sledeč Akvinskemu Finnis opozarja, da na splošno obstaja osnovna privlačnost k dobru vrline, ki jo lahko izrazimo s temi besedami: »Treba je delati dobro in se izogibati zlemu«. Gre za temeljno motivacijo pri vsakem dejanju. Finnis pojasnjuje, da je prvo načelo praktične racionalnosti na razumski ravni in zato še vedno abstraktno, toda na tej ravni povezuje dobro na splošno z razlogi ali motivi za delovanje: »Najbolj abstraktno in osnovno, prvo načelo praktičnega razmišljanja povezuje dobra in razloge za delovanje na enako trden način kot načelo neprotislovnosti. Kajti prvo načelo praktičnega razmišljanja je: 'Treba je delati in si prizadevati za dobro in se izogibati zlemu (bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum, *Summa Theologiae* I-II, q. 94 a. 2): človek bi se moral zanimati in delovati tako, da ustvarja razumno dobro. Taki razlogi omogočajo človekovo praktično razmišljanje in odpirajo prostor presojanju. Omogočajo torej inteligentna dejanja s *principia* – tako z izvorom ali osnovo, in njihova jasna ali jasno opredeljiva 'vodilna načela'« (Finnis, 1998, opombe k m. poglavju, d: 95).

Če povzamemo, kot pravi Finnis, razpravljanje Akvinskega o prvih načelih praktičnega uma ustreza razlogom ali osnovnim motivom za delovanje, vrsti smotrov in dober, ki niso sredstva in ne izhajajo iz drugih dober (Finnis, 1998: 79). Dodaja tudi, da »so praktična načela, ki človeku narekujejo, naj sodeluje v tistih osnovnih oblikah dobrega, čeprav so v praksi razumske odločitve in svobodna dejanja, ki sestavljajo človeka, kakršen je in bi moral biti, v

sklepanju in človeškemu delovanju je resnično empiričen, ko si prizadeva razumeti človekove zmožnosti z razumevanjem človekovih dejanj in razumeti ta dejanja z razumevanjem njihovih objekt(iv)ov« (Finnis, 1983: 51).

[16] Čeprav temi samodoločitve in avtonomije zaslužita obsežnejši razvoj, se mi zdi, da v tej točki Finnisovo stališče ni tako daleč od tega, kar pravi Korsgaardova: »Čeprav mu je njegovo privlačnost do cilja lahko vsilila narava, mu odločitev, da bo zasledoval ta cilj, ni bila vsiljena. Tako je izbira po tem pojmovanju bolj dejavno stanje kot po pojmovanju, da so tisto, kar izberemo, zgolj dejanja, ki jih motivirajo cilji, ki so nam dani. Delovalec ne zgolj izbere nekega dejanja kot odziva na cilj, ki mu je dan z njegovo željo ali celo z njegovim priznanjem neke zunanje vrednosti. Ker sta tako cilj kot sredstvo izbrana, je izbira dejanja izvrševanje svobodne dejavnosti delovalca« (Korsgaard, 2008: 226).

zahodnjaški filozofski tradiciji poimenovali prva načela naravnega zakona, in sicer zato, ker utemeljujejo vse, kar človek upravičeno želi storiti, imeti in biti« (Finnis, 1980: 97).

Priznan Finnisov naslednik je Gómez-Lobo, čeprav ne razvija – kakor prejšnji – tem o pravoznanstvu. Kot Finnis kontekstualizira svoje razmišljanje v okviru praktične filozofije Akvinskega in govori o praktičnih načelih, ponuja očrt teorije delovanja, razpravlja o razumskih temeljnih dobrih in jih povezuje z moralnimi normami. Glede na slednje poudarja, da je eksplicitna formulacija norm življenjskega pomena glede moralne vzgoje, saj pomaga, da ta prepričanja, dozorela kasneje, tvorijo moralno vedenje (Gómez-Lobo, 2001: 57). Zamislimo si, kako katastrofalna bi bila, ne samo posameznik, temveč družbena skupnost, ki ne bi imela zavesti o moralnih normah. Taka skupnost bi prisilila svoje člane, da ob vsaki priložnosti rekonstruirajo potrebne kriterije za pravilno presojanje. Očitno je, da bi bilo v takšnih pogojih zelo težko doseči koherentno obnašanje, še bolj nemogoče pa bi bilo življenje v družbi, saj le-to zahteva iskanje skupnih smotrov in – kot najosnovnejše – temeljna človeškega dobra, o katerih bomo govorili v nadaljevanju.

Moralne norme nas postavijo na področje razmišljanja o delovanju, katerega značilnosti so normativne izjave, oblikovane z »moral bi [ought]«. Tako iz perspektive subjekta kakor družbene skupnosti se nam moralne teme predstavljajo kot bistveno normativne: »Govorijo o tem, kako *naj* bi ljudje delovali, ne o njihovem dejanskem vedenju. Zgolj dejansko obnašanje (ne norme, ki naj bi ga oblikovale) je namreč možno opazovati« (Gómez-Lobo, 2001: 112). Ko govori o normativnem značaju etike, sooči ugovore, ki izhajajo iz utilitarističnih in konsekvencionalističnih razmišljanj ter liberalističnih pritiskov. Utemeljuje, da tisti, ki z utilitaristične perspektive pravijo, da je življenje vprašljivo, kadar nastopi posebno trpljenje, zamenjajo življenje samo po sebi s trpljenjem, ki ga lahko doživimo v življenju. Zaradi te zmote (zmedenosti) lahko podležemo skušnjavi, da zavrnemo enega od temeljev etike. Ko merimo moralnost nekega dejanja po njegovih posledicah, dejansko konsekvencionalistična drža spodleti, ko pretehtamo dejstvo, da delovanje samo škoduje pomembnim človeškim dobrom (Gómez-Lobo, 2001: 113). S tega vidika se očitno kritizira status kategorije »norm brez izjeme«, ki vrednotijo določene tipe dejanj kot vedno slabe. Po drugi strani liberalistični tokovi obtožujejo norme, da omejujejo svobodo, kar je precej vprašljiv ugovor, predvsem zaradi pomena svobode, kakršnega predpostavlja.[17] Gómez-Lobo ponovno daje primer: »Ne prešuštvovati« ne postavlja nobene ovire na pot poročene osebe, prav nasprotno – opozarja, da je prizadeto pomembno dobro, kadar nekdo prelomi obljubo zvestobe.

[17] Ne bom se zadržala pri tem, ker bi nas to oddaljilo od teme. Poudarjam samo, da je takšen koncept svobode iluzoren (človeško bitje absolutno nedoločeno; svoboda največje dobro) in morda ne upošteva, kaj je temeljna svoboda in polje moralne svobode (oblikovati življenje na temelju svobodnih izbir). Čeprav je zelo preprost primer, bi nasprotovali zdravi pameti, če bi prehodne norme, ki mi ne dovolijo iti v nasprotno smer ali cik-cak, dojemali kot napad na osebno svobodo.

Gómez-Lobo definitivno zagovarja, da je moralne zahteve možno, in še več, potrebno upravičiti z objektivnimi razlogi.[18] Konkretno poudarja, da je – kakor pri *Kritonu* ali v kateremkoli drugem Platonovem dialogu – mogoče objektivno govoriti o določenih temah, na primer, lahko govorimo o tem, kaj je pravično. Poleg tega se sprašuje po subjektih moralnega dialoga, oziroma subjektih te dejavnosti, moralne filozofije. Odgovarja, da so le-ti moralno delujoči, torej racionalna bitja. Očitno osebe z manjšimi mentalnimi zmožnostmi ali tisti, ki niso imeli možnosti visoke izobrazbe, ne morejo dejansko sodelovati v pogovoru tega tipa, toda upoštevati jih, pomeni ne sprejemati kot moralno dobro dejanje, ki bi ga oni razumno zavrnili, če bi se bili sposobni udeležiti tega dialoga. Skratka, želi poudariti, da moralna filozofija razmišlja o tem, kaj je dobro (ali slabo) za kateregakoli človeka. Zato niti Sokratu niti katerikoli razumni osebi ne bi bilo vredno dati moralnega upravičenja za dejanje, temelječe enostavno na subjektivnih razmišljanjih tipa »ker tako čutim (ne čutim)« ali »ker mislim, da je zabavno« ali »to je dobro (ali slabo), ker jaz tako pravim«. Za sodelovanje v moralni razpravi v primeru platonskega dialoga je potrebna odprtost za objektivne razloge, iskanje skupnega in konec koncev vztrajanje pri enakosti, tako da nihče ne bi mogel sebe videti kot avtoriteto s privilegiranim dostopom do moralne resnice. Iz egalitarnega pogovora sledi – posledica, ki jo je mogoče slutiti samo v *Kritonu* — da se lahko njegovi rezultati posplošijo. Če je torej narobe, da Sokrat pobegne, je to narobe tudi za Kritona in katerokoli osebo v enakih okoliščinah. Od tu izhaja, da ima upravičevanje, in bolj specifično, norma, težnjo po objektivnosti, saj se mora sklicevati na nekaj dosegljivega obema ali vsem.

Na splošno je funkcija moralnih norm ta, da nas vodijo k presojanju nekaterih dejanj, ali povedano drugače, k dodelitvi moralnih predikatov nekemu tipu delovanj. Na primer, normo, ki prepoveduje ubijanje, lahko formuliramo tako: »Za katerikoli *X*, če *X* stoji za primer uboja, je torej *X* prekršek«. To zahteva razvrščanje dejanj, torej prepoznavanje dejanj po njihovem opisu: »Dejanja bi morala biti razvrščena glede na njihov neposreden namen. Identifikacija vrste izvajanega dejanja je bistvenega pomena, saj je naše moralno razumevanje odvisno od tega, kako na človeška dobra neposredno vpliva vrsta dejanja, ki se ga delujoči odloči opraviti« (Gómez-Lobo, 2001: 52)[19]. Tako bi bil razlog za obstajanje norm izbrati in zaščititi, kar nam je najdražje. Če je to tako, naj bi »razumeti normativnost« pomenilo vrednotiti njen temelj: osnovna dobra.

Po Gdmez-Lobovem mnenju so dobra, ki sestavljajo dobro oziroma izpolnjeno življenje, naslednja: *življenje*, *družina*, *prijateljstvo*, *delo in igra*, *izkušnja*

[18] Prim. Gómez-Lobo, 2001 : xiii. Kontekst, v katerem uvede temo, je Platonov dialog *Kriton, v* katerem Sokrat, kaznovan na smrt in že v zaporu, nadaljuje pogovor s Kritonom in njegovimi prijatelji, ki ga poskušajo prepričati, naj pobegne. Razvijejo razpravo o tem, kaj je pravično ali moralno prav narediti ali ne narediti. Avtor se ne zadrži pri analizi vsebine dialoga, temveč se ga samo poslužuje kot primera moralne diskusije, ki ilustrira vajo v moralni filozofiji na splošno.

[19] Glede tipifikacije dejanj pod njihovim opisom, prim. Rhonheimer, 2000: 104. Tam poudarja, da je za pravilen opis dejanja potrebno identificirati objekt delovanja, torej njegov objektivni pomen oz. kar on imenuje »namerno osnovno dejanje«, ki je minimum intencionalne (namernostne) strukture, zaradi katerega razumemo "čem" nekega dejanja. Na primer, »čem« biti v postelji je počivanje. Je temeljni pomen in namen omenjenega dejanja.

lepote, znanje, integriteta. Trdi, da užitek ni dobro samo po sebi, temveč je samo spremljajoč vidik določenega dejanja. Dejansko obstajajo škodljivi užitki, na primer, jesti nekaj, kar nam je všeč, vendar je škodljivo za zdravje. Skratka, užitek je posledica dejanja, ki sledi nekemu temeljnemu dobru. Po njegovem ne obstaja en sam kriterij, po katerem bi dognali, katera so osnovna dobra. To pomeni, da obstajajo različne vrste dober. Kot Finnis zagovarja, da so človekova dobra razumljiva, to je, da jih konceptualno dojemamo kot dobra. Zagotavlja, da so temeljna dobra sestavni del dobrega življenja in da je le-to objektivno stanje, ker za vsakega človeka uživati zdravje, ljubezen, imeti dobre prijatelje, dobro službo, itn. pomeni imeti dobro življenje. Zato predstavljajo dobre razloge za realizacijo dejanj (Gómez-Lobo, 2001: 38).

V vsakdanjem življenju je očitno, da vsak človek želi vedeti, kaj je dobro/slabo glede na njegove posamezne okoliščine. To je praktično znanje: »Namen udejstvovanja v izvajanju praktičnega znanja je identificiranje preostalega temeljnega dobra, na splošno ter specifično, in razvoj strategij za njegovo dosego. Primer praktičnega znanja bi bilo generično spoznanje pomembnosti prijateljstva za življenje in razvoj dobrega čuta za pravilno izbiro prijateljev med številnimi znanci« (Gómez-Lobo, 2001: 21).

Drugi od avtorjev, Chappell, v svoji knjigi *Understanding Human Goods* identificira človeška dobra in argumentira, da bi bila neskončna veriga razlag »zakaj« nekega konkretnega dejanja enostavno nerazumljiva: ne bi bila razlaga dejanja. Nasprotno, popolna veriga razlag »zakaj« nekega dejanja mora doseči izvor motivacije, to je temeljno dobro. Če se ne pride do temeljnega dobra, to sploh ni pojasnjevalna veriga: »Temeljna dobra so tvorna za tisto vrsto praktične racionalnosti, ki razlaga, motivira in upravičí dejanja to racionalnost bi lahko oklicali za vključevalno praktično racionalnost (praktično racionalnost, ki pojasnjuje na ta način, da neko razlago podreja drugim, dokler ne doseže temeljnega dobra). Brez temeljnega dobra vključevalne praktične racionalnost ni, saj nima k čemu težiti« (Chappell, 1998: 35). Temeljno dobro je tisto dobro, ki ga razumno iščemo zaradi njega samega in ne zaradi drugih razlogov. Konkretno, avtor razloži, bistvo in število temeljnih dober lahko zastavimo na različne načine: preko določitve prvih načel praktične racionalnosti ali s pomočjo razmišljanja o potrebnih *sestavinah* izpolnjenega življenja ali tudi preko iskanja vrednosti nečesa kot izvora motivacije, potem ko smo ugotovili motiv nekega dejanja. (Ali ko povežemo pojem tega dobrega z drugimi dobri ali z dobrim dobrega življenja na splošno (sestavna povezanost del/celota).

Na ta način pripozna naslednja dobra kot temeljna človeška dobra: *prijateljstvo, estetsko vrednost, užitek in izogibanje trpljenju, kontemplacijo Boga (če Bog obstaja), razum, racionalnost in razumnost, resnico in znanje o resnici, naravni svet, ljudi, poštenost, dosežke.* Vendar ne trdi, da je to fiksna in popolna taksonomija; nasprotno, zagovarja dinamično tezo o temeljnih dobrih: v prihodnosti lahko odkrijemo druga temeljna dobra, saj je obzorje človekovega delovanja radikalno odprto ne samo za nove primere temeljnih dober, temveč tudi za nove kategorije le-teh. Na primer, umetnost je neko dobro, ki verjetno nekoč kot takšno ni obstajalo. Doda še, da so temeljna dobra *nespremenljiva*, to

pomeni, da ko jih enkrat odkrijemo kot taka, ostanejo dobra, tudi če se v prihodnosti dodajo nova; *pionirji*, saj odpirajo ali ustvarjajo nova področja človekovih možnosti (ponovno primer umetnost), in *revolucionarna*, ker je absolutno nenapovedljivo, katera dobra se bodo odkrila v prihodnosti.

Nazadnje navede, da po eni strani obstoj temeljnih dober ni odvisen od nas, po drugi strani pa za človeka nič ne bi bilo *dobro*, kar ne bi bilo dobro-za-človeka. To je zaradi tega, ker so pojmovanja o tem, kaj je dobro, nujno odvisna od tega, kaj dejansko pomaga ali škodi človeku. V tem smislu so temeljna dobra očitna, saj običajno nihče ne bi zanikal, da so dobra: »Če je res, da obstajajo neizogibne omejitve glede razumnega dojemanja temeljnega dobra, to kaže na to, da temeljno dobro ni opredeljeno na način, ki se nanaša na družbo [*society-relative way], temveč na vrsto [*species-relative way]. So stvari, ki jih rabi sleherni človek – samo zaradi tega, ker je človek. Če to drži, potem je to torej osnovno dejstvo teorije temeljnih dober«.[20]

Po mnenju Oderberga prepoznati neko temeljno dobro pomeni identificirati to, kar je objekt neke človekove zmožnosti. Najbolj jasen primer je »znanje«: »Zmožnost znanja kot takega obstaja zaradi posameznega objekta, h kateremu je usmerjeno, namreč resnici. Zagovornik naravnega zakona potrjuje, da je resnica sama po sebi dobra, torej je tudi znanje dobro. (Včasih se zagovornik naravnega zakona namesto na znanje sklicuje na iskanje in pridobivanje resnice ali pa na razumevanje, vendar v tem ni nič slabega)« (Oderberg, 2004: 130). Poleg *znanja* pripoznava kot temeljna naslednja dobra: *življenje, prijateljstvo, delo in igro, cenjenje lepote, religiozno verovanje in prakse.* Svoj predlog primerja s predlogi že citiranih avtorjev in z drugimi. Pregleda razlike med predlogi in ugovarja temu, da bi se nekatera dobra identificiralo kot temeljna, na primer »užitek«. Pojasni, da ni možno iskanje užitka samega po sebi, kajti celo največji hedonist ne išče točno užitka kot takega, temveč išče nekatere dejavnosti, ki mu prinesejo užitek.[21] Kritizira tudi druge predloge, na primer »srečo«, »dosežke« (»sreča« ni zgolj še eno temeljno dobro – pač pa jo ljudje neizogibno iščemo v iskanju samega temeljnega dobra ... Dosežek (v ednini ali množini) ni vrsta dobra; je to, kar ti iskanje dobra prinese), »notranji mir«. Nazadnje se ne strinja niti z vključitvijo »integritete« ali »praktične racionalnosti« med temeljna dobra, iz preprostega razloga, ker so le-ti kompleksi dober sestavljeni iz raznih osnovnih dober. Na ta način opozarja na kategorialno – ontološko – zmešnjavo, v katero po njegovem mnenju zabredejo nekateri od teoretikov naravnega zakona (Oderberg, 2004:137).

[20] Chappell, 1998: 53. V svoji novi knjigi, *Ethics and the Vision of Value* (2008), je avtor usmeril svoje razmišljanje k etičnemu intuicionizmu. V knjigi, ki jo citiram, je poskušal razviti naturalistično linijo o naravi dobra, katero v omenjenem delu zavrača. Razen omenjene izjeme, ohranja teorijo temeljnih dober.

[21] Oderberg, 2004: 130. Podobno kot Gómez-Lobo, v svoji kritiki ugodja kot temeljnega dobra še doda: »Samo dejstvo, da moramo ugodja deliti na telesna in mentalna, kaže, da ni nobene človeške zmožnosti ali dejavne moči, ki bi bila usmerjena k ugodju samemu na sebi, temveč da je ugodje razdeljeno med druge moči in spremlja uporabo drugih moči, kakršne so razum, čut, volja, apetit, čustvo in tako naprej. Tako je res, če rečemo, da 'ugodje ni nič drugega kot spremljava normalnega prakticiranja zmožnosti, ki obstaja za doseganje nekega drugega smotra'« (citat A. Fagotheyja, *Right and Reason*, 183).

Nazadnje A. M. González, ko se sklicuje neposredno na stališče Akvinskega o naravnem zakonu, omeni tri vrste dober, ki izvirajo iz človeških stremljenj: *življenje, spolna integriteta in resnica-pravičnost.* To so temeljna dobra, ki jih Akvinski eksplicitno označi. Priznava, da je človeška narava sama po sebi prinašalka omenjenih dober. Poleg tega pojasni, da temeljno vsebino dobra (ki ga je treba uresničiti) in zlega (čemur se je treba izogibati), naš razum naravno pridobi v stiku s človeškimi stremljenji. To pomeni, da kdorkoli z minimumom moralne izkušnje lahko doume cilje omenjenih stremljenj.

Na podlagi tega prvega načela »Treba je delati to, kar je dobro, in se izogibati zlemu«, naš razum formulira druga, bolj specifična načela, ki izražajo in sprejemajo omenjena dobra. Od tu obravnava dobro življenja, najprej z ontološke perspektive, ko se nanaša na posebno dostojanstvo človekovega življenja. Nato z etične perspektive trdi, da je »življenje« čisto dobro, torej zaželeno samo po sebi. K spolni integriteti vključuje razvoj osebnosti in prispevanje k skupnemu dobra. Tukaj med drugim obravnava temo zakona in družine. Nazadnje, ko govori o resnici-pravičnosti, se dotakne etične narave družbenega življenja ter premišljuje o pravičnosti, ekonomiji in politiki.

Kljub nekaterim razlikam v identifikaciji dober se večina avtorjev strinja, da so »življenje«, »znanje-resnica«, »prijateljstvo« in »estetska izkušnja« temeljna dobra. Zato se bomo zadržali pri kratkem razmišljanju o tem, na kakšen način so ta dobra temelj moralnega delovanja, kot osnovni motivi za delovanje in izvir normativnosti.

»Življenje« je nedvomno eno od najbolj temeljnih dober, saj brez njega sploh nimamo možnosti, da bi stremeli k ostalim dobrom. Če tako nekdo umre mlad, na primer, otrok ali še nerojen otrok, ima očitno prekinjene vse možnosti, da bi iskal, čuval in se veselil ostalih dober. Z dobrim življenja je povezano zdravje v tem smislu, da omogoča dobro ohranjanje življenja. To je tako zelo pomembno, da, kot opazi Gómez-Lobo, obstaja družbena obvezanost za skrb za zdravje – tako fizično kot mentalno, zato obstajajo različne institucije, organizacije in socialna vedenja, povezana s tem ciljem (bolnišnice, zasebne klinike, medicinske fakultete, lekarne, prepoved kajenja, itn.).

Dobro življenja je tako osnovno, da se zdi, da ne bi bilo treba reči ničesar več. Kljub temu je potrebno vztrajati pri eni točki. Tako kot trdi A. M. González, »človekovo življenje nikoli ni samo fizično – ali kot rečejo nekateri – 'predmoralno' dobro« (González, 2006: 78). Če sledimo Aristotelu, »živeti je biti«, potem govoriti o človekovem življenju pomeni govoriti o človeškem bitju, razumskem in svobodnem, ki je zaželeno samo po sebi, kot je dejal tudi Kant (kantovska formulacija spoštovanja racionalne narave: »imeti vsako človeško bitje za cilj, nikoli za sredstvo«). Na ta način je nagnjenje k življenju mnogo več kot fizično nagnjenje, ker je prinašalec moralnega pomena. Zato je tako začetek kot konec človekovega življenja – in seveda vmes – poln etičnih posledic, če smo pošteni. Na primer, življenje zigote je, čeprav je enocelična faza mnogoceličnega organizma, že življenje novega človeškega bitja in ne rastline

ali živali.[22] Zato prekiniti to življenje pomeni ubiti nekega človeka. V primeru »smrtnih bolezni« je treba razlikovati med evtanazijo in dejstvom »dovoliti nekomu umreti«, kar je – v večini primerov – možno upravičiti po načelu dvojnega učinka. Na ta način, kot trdi Gómez-Lobo, »priznanje osnovne vrednote življenja brezupno bolnemu pacientu ne narekuje podaljševanja agonije in trpljenja. Zavračanje evtanazije ne upraviči aktivnega povzročanja nepotrebne bolečine«[23]. Tako na primer kemoterapija lahko postane neznosna za bolnika in družino, torej bi bilo razumno opustiti to zdravljenje, ko bolnik nanj ne reagira več pozitivno.

Drugo dobro, ki ga izpostavljajo vsi avtorji, je »znanje«, preko katerega pridemo do določenih resnic; nekatere so potrebne za življenje, medtem ko so druge samo informativne ali odvisne od okoliščin. Dejansko je eden od naših najbolj osnovnih nagonov »znati, razumeti ali opaziti nekaj«: to so dejanja, ki jih iščemo sama po sebi. Kot opazi Chappell, kljub Nietzscheju in Freudu, nagon po znanju ni vedno in nujno nekaj skritega in temačnega ali preobleka sublimiranega iskanja moči. Četudi včasih je tako, je nagon po znanju še vedno lahko iskrena spodbuda za iskanje resnice, videne kot dobro samo po sebi.[24]

Na ta način vsakdo priznava, da je boljše nekaj vedeti kot nečesa ne-vedeti, ali rečeno v negativni obliki, vsi se strinjamo, da se je treba izogibati nevednosti, ne samo na teoretski, temveč tudi na praktični ravni. Dejansko vsakdo poskuša vedeti, kar je potrebno, in na primer napredovati v znanju na poklicnem področju ali spoznati nek tehnološki napredek ter še bolj osnovno vedeti, kaj se dogaja okoli nas, poznati dogodke, ki nas zadevajo neposredno ali bolj posredno. Glede tega Gómez-Lobo opozarja, da razočaranje, ki ga lahko povzroči nekdo, ki nam je blizu, ali slabe novice – o svoji državi ali o drugih, ne upravičuje nevednosti kot sredstva za izogibanje problemom in trpljenju. Paradoksno je izbira, da nečesa ne želimo vedeti zaradi strahu pred trpljenjem ali razočaranjem, utemeljena na resnici: ker sumimo, da se dogaja nekaj bolečega, tega rajši nočemo vedeti. Obstaja neka tendenca – ne samo individualna, temveč tudi kolektivna – po begu ali prikrivanju resnice o dejstvih. Na primer, na področju javnega mnenja včasih celi narodi nočejo videti tega, kar se dogaja v njihovi sredini; dogaja se tudi, da izgleda, kot da tuji narodi ignorirajo, kar se dogaja drugje: pomislimo na primer na genocide, mučenja, diskriminacije itn. Pripoznanje takih dejstev bi predpostavljalo odločitev, da nekaj ukrenemo, čemur pa se navadno poskušamo izogniti (Gómez-Lobo, 2001: 23).

[22] O razpravi glede ontološkega stanja človekovega zarodka prim. González, 2006: 101-104.

[23] Gómez-Lobo, 2001: 102. Če pomislimo na težke bolezni in druga trpljenja, le-ta poudarjajo vrednost življenja. (»Očitno je, da večina ljudi mnogo pretrpi zaradi želje po življenju, kot da bi v življenju obstajala neka naravna milina in sreča« Aristotel, *Pol*, III, 6, 1278 b 3). Za podrobnejšo obravnavo evtanazije prim. A. Gómez-Lobo, 2001: 98-111.

[24] Chappell, 1998: 40. V opombi pojasnjuje, da ne bi bil ugovor, če bi potrdili, da sta resnica in znanje lahko instrumentalni dobri za dosego drugih dober. Bil bi ugovor, če bi se dokazalo, da ta dobra niso osnovna zato, ker nikoli niso razumsko obravnavana na neinstrumentalen način. Kot pravi Aristotel: »Čeprav si tega morda želimo kdaj le kot sredstva za dosego nečesa drugega, vendar bi lahko vsako izmed naštetih stvari označili tudi kot 'dobro samo po sebi« *(Nikomahova etika*, 1096b21ff.).

Dobro »prijateljstva« lahko obravnavamo v ožjem in v širšem smislu. Kar razumemo kot prijateljstvo v ožjem pomenu besede, je vrsta odnosa, ki presega meje zgolj pravičnosti. To je naklonjen in prisrčen odnos med vsaj dvema osebama, ki si delita določene interese, ki iščeta bližino in dobro drugega. Prijatelji so osebe, ki jih imamo radi in jih cenimo ter oni cenijo nas in nas imajo radi, saj je vzajemnost naravna zahteva prijateljstva. Zdi se nepojmljivo zanikati, da je prijateljstvo bistvena sestavina dobrega (izpolnjenega) življenja (Gomez- Lobo, 2001: 15). V širšem pomenu je prijateljstvo dobro tudi v družbeni skupnosti ali v različnih oblikah združenj, kolikor zasledujejo skupni cilj in iz njih izhajajo odnosi sodelovanja in solidarnosti. Kot nas spominja Gómez-Lobo, so Grki zelo cenili »civilno prijateljstvo«, njegovo izgubo pa so imeli za eno od največjih izgub njihovega časa. Če izvzamemo razdalje in okoliščine, bi gotovo lahko mislili na to, kako bi gojitev »civilnega prijateljstva« lahko koristila nacionalni in mednarodni politični skupnosti. Glede tega je zanimivo razmišljanje A. M. González o dobrem družbenega življenja (prej je govorila o dobrem resnice, ki je, kot smo rekli, bistveno povezano z znanjem), ko komentira formulacijo tega dobra pri Akvinskem, ki je definitivno norma za življenje v družbi: »Ne žaliti drugih, s katerimi se je treba pogovarjati« – *quod alios non offendat cum quibus debet conversari.* To po eni strani pomeni, da je »družbeno in politično življenje sestavljeno iz pogovora z drugimi, in da ta pogovor ni nekaj pogrešljivega, temveč je – jasno povedano – dolžnost«, ki izvira iz naše racionalne narave.[25] Drugače rečeno, »za obstoj človeške družbe mora obstajati tudi pogovor« (González, 2006: 145). To »civilno prijateljstvo« se torej lahko razume kot dialog, kateremu se ne da izogniti, še najmanj v pluralističnih družbah, v katerih živimo, kjer je škodljivo tako prizadeti tiste, s katerimi se pogovarjamo, kakor izogibati se omenjenemu pogovoru, kajti obe vrsti vedenja uničita življenje v družbi.

Na koncu, dobro »estetskega cenjenja«. Kakor označi Gómez-Lobo, to zajema široko polje možnosti, na prvem mestu zato, ker izkušnjo lepote najdemo tako v naravi kot v umetnosti. Na drugem mestu zato, ker je odvisno od vrste umetnosti (Gómez-Lobo, 2001:19). In nazadnje zato, ker gotovo različno cenita lepoto tisti, ki jo ustvarja – umetnik, in tisti, ki pasivno uživa v njej. V vsakem primeru vsakdo na primer razume, da če kdo želi gledati sončni zahod, je to zato, ker želi opazovati njegovo lepoto; torej je to motivacija tega dejanja in ne pričakujemo drugega razloga. Obiskati razstavo slik ali uživati v lepi melodiji samo zato, ker cenimo nekaj lepega, se zdi nekaj razumljivega in poleg tega potrebnega za človeka. Življenje brez izkušnje lepote v katerikoli od njenih oblik – čeprav je nemogoče – bi bilo žalostno življenje.

Ti in mogoče tudi drugi primeri so pokazatelji številnosti dober ali, drugače povedano, so pokazatelji celovitosti človekovega dobra. Avtorji se strinjajo, da obstaja neka neizmerljivost dober, to pomeni, da ne obstaja neka stroga hierarhija dober, temveč so dobra, glede na okoliščine, v hierarhiji lahko nad drugimi, vendar ni nobenega dobra, ki bi bilo, gledano na absoluten način, nad vsemi drugimi. Zaradi tega se zastavljajo vprašanja, ki jih Chappell imenuje

[25] González, 2006: 143. Formulacija Akvinskega se nahaja v *S.Th.I.II.q.94, a.2.*

problem »uskladitve«: kako doseči, da iskanje nekaterih dober ne ogrozi normalnega razvoja drugih. Za tega avtorja so podpiranje nekaterih dober in spoštovanje drugih pristno uskladljiva ravnanja. Rešitev, ki jo predlaga, je »trojna shema« *[Threefold Schema*], kakor jo imenuje, ki je osnovana na prvem načelu naravnega zakona, katero je določil Akvinski: »Dobro je treba delati in iskati, zlu pa se izogniti«. To ni neko preprosto formalno načelo – kot meni Gómez-Lobo – temveč bistveno načelo, polno vsebine. A. M. González pokaže, da je tisto, kar naravni zakon »predpisuje, realizacija človekovega dobra, toda slednje je kompleksna realnost, ki izhaja iz primerne združitve množice dober ... Zato se mora naravni zakon, usmerjen k realizaciji dobra, razlikovati v različnih načelih, katerih edini razlog za obstoj je obvarovati ... različna dobra, ki v bistvu pripadajo popolnosti naše narave, in sicer z namenom, da medtem ko poskušamo konkretno narediti nekaj dobrega, z našim ravnanjem ne škodujemo drugim dobrom« (González, 2006: 73).

Tako to prvo načelo – sledeč Chappellu – izraža naslednje drže: spoštovati (delati dobro), pospeševati (aktivno iskati dobro) in ne kršiti dobra (preprečiti zlo) (Chappell, 1998: 75). Dejansko se v praksi dogaja, da se dobra pospešuje, spoštuje ali krši, pri čemer sta prvi dve možnosti vsaj dopustni, medtem ko je zadnja sama po sebi vedno nedopustna. Na podlagi kontrastov med pospeševati, spoštovati in kršiti dobra, Chappell zagovarja dve tezi. Prva govori o tem, da morajo biti vsaj nekatera dejanja dopustna in dobra, vendar ne nujna (obvezna). To pa dopušča kar precej možnosti, da so odvisna od tega, kakšna oseba želimo postati. Zato obstajajo osebe, ki razvijajo nekatera dobra bolj kot druga, ki jih samo spoštujejo, vendar jih ne razvijajo. Zaradi tega je veliko možnosti in priložnosti, da razvijemo »dobro življenje«. Na primer, kdor želi postati profesionalen športnik, se posveti nekemu športu – se odpove drugim poklicnim karieram, vsaj za tisti čas -, posveča energijo in potreben čas treningu in na ta način da prednost temu, kar je izbral. Če je poleg tega poročen in hoče ohraniti družino, ne sme zanemariti svojih dolžnosti, temveč se mora bolj potruditi, da najde čas in se posveti tudi družini. Druga teza govori o tem, da morajo biti vsaj nekatere vrste dejanja brez dvoma nedopustna »no matter what«. Govorimo o moralnih absolutih *[material moral absolutes*], kamor uvrščamo dejanja, ki ogrožajo temeljno dobro. Taki dejanji sta na primer rop in umor.[26] Čeprav so nujno in neizogibno vključena v naravni zakon, ne moremo naravnega zakona omejiti na absolutne moralne prepovedi. To je samo eden izmed pogledov na razmišljanje Akvinskega o naravnem zakonu, v katerem je obilo predvsem pozitivnih formulacij praktičnih načel, ki predpisujejo dobro v kolikor je le-to smoter neke vrline.

4. Doseg in meje pristopa k naravnemu zakonu z vidika teorije temeljnih dober

V prejšnjem odstavku smo obravnavali nekatere aktualne prispevke k razvoju teorije naravnega zakona, ki se nanašajo na teorijo temeljnih dober. To je ena od perspektiv, s katero lahko načnemo temo naravnega zakona. Poleg te obstajajo

[26] Chappell, 1998: 78. Za bolj natančen opis in analizo glej nav. delo, str. 82-91.

druge pomožne teorije, povezane z naravnim zakonom, kakor zapiše Oderberg: »teorija vesti, teorija sodelovanja, načelo dvojnega učinka, glede katerih je bilo narejenega in ostaja veliko zanimivega in pomembnega dela; razlikovanje dejanja/opustitve, ki ga je – kot dvojni učinek – večina etikov postavila na stran, da bi ga ponovno oživili in okrepili teoretiki nove teorije; teorija etičnega odločanja v okoliščinah dvoma, nepopolne informacije in verjetnosti (tu je treba opogumiti ponovno oživitev razprave o probabilizmu) in teorija, ki vrline reintegrira v novo teorijo naravnega zakona, v nasprotju z odvečnimi, četudi poučnimi sedanjimi poskusi, da bi razvili 'teorijo vrlin' kot etiko samo po sebi« (Oderberg, 2004: 162).

Kljub temu pristop teorije temeljnih dober uživa posebno pozornost, ker predstavlja ali izpostavlja vsebino naravnega zakona. Zato je primeren način za pristop k naravnemu zakonu. Temeljna dobra so praktičen racionalni izraz izvorne metafizične strukture, ki se zrcali v človekovem stremljenju. To priznavanje metafizike ni nepomembno, če opazujemo teorijo naravnega zakona v njeni globalnosti, kot je poudaril D. Oderberg: »Eden izmed potencialov teorije naravnega zakona je, da jemlje metafiziko resno« (Oderberg, 2004: 127). S tem hoče pokazati na ontološke posledice, ki jih predpostavlja etična teorija, kakršna je ta. Razloži, da obstajata dva načina utemeljitve sprejemljivosti ontologije, vsebovane v osnovi teorije naravnega zakona: nekateri avtorji (na primer Finnis, lahko dodamo tudi Gomez-Loba) jo utemeljujeta posredno iz motivnega značaja delovanja ter iz razumevanja njegove razumnosti. Tako ti avtorji izpeljejo osnovna dobra iz bistvenih namenov dejanja. Drugi, kot na primer Oderberg, čeprav priznavajo vrednost ponovne oživitve praktične racionalnosti ter pristop, osredotočen na delujoč subjekt [*agent-centred approach],* sprejmejo pristop, ki se osredotoča na svet [*world-centred approach*], torej objektivni vidik. Na ta način se vprašanja, katerih se dotakne, nanašajo na vsebino in strukturo naravnega utemeljujejo in na razločevanje, kaj je osnovno dobro in kaj ne. Na jasen način prepozna osnovna dobra in opozarja na kategorialno, ontološko pomoto, v katero po njegovem mnenju zabredejo nekateri teoretiki naravnega zakona.

V zvezi s tem upošteva, da se po združitvi metafizike in etike, ki je predpostavljena v razmišljanju o naravnem zakonu, ohrani ideja, da struktura temeljnih dober vodi strukturo etičnih konceptov. Z drugimi besedami, metafizični temelji imajo usmerjevalno vlogo glede na etično premišljevanje (Oderberg, 2004: 152). To isto pojmovanje, ki metafiziki prizna lastnost, da je *conditio sine qua non* etike, najdemo pri A. M. González (González, 2006: 28). Govori o »metafizičnem minimalizmu« – nekem minimumu, ki je pomemben za znanstveni in moralni razvoj. Dejansko je resnica znanosti in etike delno odvisna od metafizičnih načel (na primer principa o protislovju, pojma dobrega in popolnega). Zagotavlja, da »praktično dobro v nekem klasičnem razmišljanju ne more popolnoma zanemariti sklicevanja na ontološko dobro, kot ne more dejanje na splošno zanemariti razumske narave, ki je njegovo izhodišče« (González, 2006: 107). Čeprav seveda uresničenje dobra prispeva veliko več kot le vključitev določenih metafizičnih načel. Kot pravi avtorica, se naravni zakon,

takšen cot si ga zamišlja Akvinski, izoblikuje z značajem »omenjenega koncepta« med etiko in metafiziko. S pomočjo tega koncepta Akvinski ne le zajame poglede aristotelske preudarne etike, temveč tudi upošteva vprašanje temelja[27]. Tako pojmovanje Akvinskega o naravnem zakonu združuje etično in ontološko misel, kar omogoči »povezovanje moralnega zakona in uresničitev človekovega dobra, napovedanega v razumski naravi« (González, 2006: 75). Izhajajoč iz tega stališča je metafizični okvir, katerega predpostavlja naravni zakon po Akvinskem, za etiko bistven, kolikor omogoča priznati človeško razumsko naravo, identificirati dobra v skladu z razumsko naravo in hkrati nakazovati meje delovanja.

Poleg tega da, kakor smo že povedali, odseva metafizično strukturo, je prednost teorije temeljnih dober razlaganje teleologije praktičnega razmišljanja in poglabljanje v njegovo strukturo – odpre se v preudarek o motivaciji in odločitvi; skratka, omogoči zajeti cel proces odločanja o delovanju. Če se dobra smatrajo kot smotri delovanja, so skratka izhodišča točka pojasnjevalnega sosledja ali upravičevanja nekega dejanja. Ko delujemo in se sprašujemo po motivu nekega delovanja, vedno iščemo namen ali cilj, ki bi zadovoljivo upravičil, kar smo delali ali nehali delati.[28] Prav pojem temeljnega dobra določa ta namen, zaradi katerega delujemo na nek način.

To, s čimer se ukvarja teorija temeljnih dober, je pojasnjevanje tistega, kar vrednoti vsak človek posebej in katerakoli družba na splošno. Ker je nekaj skupnega, bi sprejemanje omenjenih vrednot lahko omogočilo dialog v pluralističnih družbah, ki bi temeljil na nečem skupnem. Torej imajo zaradi njihovega značaja »temeljnih« to posebnost, da rabijo kot kriterij in zahtevajo minimum spoštovanja, tako da so negativna meja za nekatera delovanja, ki so neodvisno od zgodovinskih in kulturnih okoliščin vedno nepravična (na primer, ubiti nedolžnega). Skratka to, da naredimo dobra, katera sama po sebi vsi iščejo, eksplicitna za samega posameznika in za družbo, pomaga praktičnemu vedenju, ker se samo po sebi »dobro pojavi v praktičnem umu, po svojem pomenu samem, kot normativno za delovanje, brez potrebe po povezovanju z 'morati' ali z imperativnim dejanjem svoje ali tuje volje«.[29]

Kakor vsaka teorija ima tudi teorija temeljnih dober nekatere predpostavke. Konkretno predpostavlja nanašanje na dobra, »zapisana« v naravnih nagnjenjih. Tisti, ki kritizirajo to teorijo, jo morda kritizirajo zato, ker niso pripravljeni

[27] González, 2006: 15. Po Akvinskemu je naravni zakon zakon človekovega lastnega razuma, vendar izhaja iz osvetlitve nekaterih načel, ki jih razum nima sam po sebi. Torej dopušča moralno avtonomijo, vendar ne absolutno.

[28] Vigo daje primer: »Če prečkamo ulico, lahko odgovorimo na vprašanje 'čemú' tako, da rečemo na primer 'zato, da bi šel na banko'. Vendar je očitno, da tudi glede dejanja 'iti na banko' lahko zastavimo isto vprašanje, ki meri na njegov specifični cilj, tako da moramo, če hočemo pojasniti omenjeno dejavnost, identificirati nov smoter, saj sicer ne bi mogli razumsko upravičiti niti dejanja 'iti na banko' niti 'prečkati ulico', že prej pojasnjenega zaradi sklicevanja nanj« (Vigo, 2007: 191).

[29] Ferrer, 2008: 206. Citat se nadaljuje: »Originalnost praktičnega znanja na ta način postane nekaj, kar premaguje razliko med 'biti' in 'morati', ki je v temelju kritike, realizirane v imenu naturalistične prevare«. Avtor meri na obtožbo teorije naravnega zakona, ker je – po mnenju kritikov – izvedla nedopustno izpeljavo od »biti« k »najstvu« ali od dejstev k vrednotam.

sprejeti nanašanja na teleološko naravo. To v resnici ni ravno meja teorije temeljnih dober, temveč kvečjemu nekakšen naturalistični predsodek, saj, kakor smo povedali, teorija naravnega prava ne izpelje temeljnih dober neposredno iz naravnih nagnjenj, temveč privzame, da je naloga našega razuma odkriti in v praksi uresničiti ta dobra (González, 2006: 69).

Kakor smo zapisali na začetku poglavja, teorija temeljnih dober ni dovolj, da bi zajeli vse, kar vključuje naravni zakon: je kvečjemu pristop, ki mora biti dopolnjen z drugimi pristopi, z drugimi pomožnimi teorijami, ki »ne vključujejo teorije dobrega na neposreden in takojšen način, temveč namesto tega delujejo kot nujna dopolnila za analizo pravic, dolžnosti, vrlin in nasvetov, ki tvorijo gradivo etične izbire« (Oderberg, 2004:162).

Tu je še problem nekaterih nestrinjanj med avtorji glede tega, ali so nekatera dobra temeljna ali ne; nesoglasja v mnenjih znotraj teorije, ki v precejšnji meri vodi k dvomu glede trdnosti nje same.

Kljub temu je realna nevarnost ali težava teorije temeljnih dober to, da se s seznami dober izgubi globalen pogled na življenje, obravnavano kot celota. Koncentriranje na sezname dober bi lahko pripeljalo do tega, da bi se zabrisala vez ali odnos med dobri in zadnjim smotrom, kateri usmerja življenje. Res je, da vsi avtorji poleg pluralnosti potrjujejo neisozmerljivost različnih dober, torej da vsako dobro uživa enako temeljno pomembnost, vendar se nam v nekem posameznem primeru predstavlja kot pomembnejše od ostalih, in tako pride do majhnega ali velikega konflikta, saj se dvomi glede kriterija izbire. Tukaj se vidi po eni strani potreba po dopolnjevanju teorije in po drugi strani kompleksnost praktičnega odločanja.

Če sledimo Aristotelu, si vsaka oseba bolj ali manj zavestno skuje določeno predstavo o tem, kaj je življenje s smislom, čeprav bi bila taka predstava slabo izdelana. In to vsakdo naredi glede na nek namen ali cilj, glede na katerega ureja svoje življenje. Toda govorili smo o pluralnosti ciljev ali dober, ki bolj kot poenotijo življenje samo, lahko »ogrozijo vsakršen poskus, da bi dali praktičnemu delovanju enoten, nerazdeljen pomen, če ni na razpolago kriterijev, ki bi omogočili integrirati omenjene smotre na bolj ali manj harmoničen način v bolj razumljive teleološke strukture, znotraj katerih posamezni smotri in delovanja – kot sredstva ali potrebni pogoji – ostanejo povezani z drugimi, pomembnejšimi smotri in delovanji« (Vigo, 2007: 191).

Zaradi omenjenega bi morala teorija temeljnih dober poglobiti razmišljanje o povezavi »dobro-zadnji smoter« in na ta način ohraniti na osebni ravni premišljevanje o življenju kot celoti smisla.

5. Naravni zakon in moralna teorija: nekaj razmišljanj

Morda je videti kot skeptično stališče, vendar se strinjam s tem, kar je pokazal Hittinger: če obstaja naravni zakon, obstaja neodvisno od teorij, ki jih imamo o

njem[30]. In to vključuje tomistično formulacijo naravnega zakona, poudarja A. M. González.

Vendar to ni skeptično, temveč realistično razmišljanje, ki se zaveda omejitev neke teorije, ki upošteva omejitve človeškega uma. Ni lahko teoretizirati o naravnem zakonu – predvsem zaradi njegove narave -, ker je velikokrat »vkulturiran« v različnih družbah: v zakonih, rabah in navadah nekega ljudstva. Ko ga preučujemo, moramo neizogibno odmisliti konkretne okoliščine, v svoji abstraktnosti pa je manj razumljiv za intelekt. Enako bi bilo ustrezno trditi o moralni teoriji na splošno, saj kakršnokoli pojasnjevanje odmisli praktično področje, v katerem se odločamo in izbiramo, kaj je dobro narediti, naj si bo na individualni način ali kot družbena skupnost. Ta teoretična omejitev se pojasnjuje glede na način delovanja praktičnega uma v konkretnih situacijah (González, 2006: 58).

To, vztrajam, ni skeptično stališče, ker ne pomeni privzeti neko zavračajoče stališče (držo) v teoretičnem pojasnjevanju, nasprotno, treba bi bilo zavreči samo etično in filozofsko razmišljanje, ko poskušamo pojasniti neke konkretne realnosti. Gre kvečjemu za to, kar bi lahko imenovali »teoretična svoboda« ali zdrava neodvisnost (ali tudi nenavezanost) teorije – držo, ki omogoči, da se poglobljeno ukvarjamo s preučevanjem neke realnosti preko teoretičnega pojasnjevanja in hkrati omogoči kritično razmišljanje, priznati meje in doseg takšnega pojasnjevanja ter videti, če se prilega pojasnjenemu, v nasprotnem primeru pa poskušati izboljšati pojasnjevanje.

Težave neke teorije na splošno so navadno vedno enake: njihova abstraktnost, nevarnost, da pretiravamo z enim vidikom in pozabimo na druge, metoda poskusov in napak v spremembi shem ali v popravkih stališč s strani tistih, ki so naprednejši v teoriji itn. Kljub temu, če sledimo epistemološkemu principu, ne moremo delovati brez teorij ali vsaj ne brez nekega pojasnjevalnega okvirja. Kot teorija je naravni zakon dosegel uspehe in zrelost v pojasnjevanju procesov odločanja; rabil je za argumentacijo v razpravi o bioetičnih temah; na pravnem področju je pomagal poglobiti se v zahteve naravnega prava in v njegove posledice za pozitivno pravo; in kakor smo že videli, je razvil vidike, kot je na primer teorija temeljnih dober.

Praktična filozofija kot moralna teorija na splošno in še posebno teorija naravnega prava stremi k temu, da bi rabila kot vodič v delovanju vsakega posameznika. Izziv je po mnenju mnogih ne samo teoretičen, temveč predvsem praktičen: voditi delovanje. V zvezi s tem Oderberg trdi, da naj bi teoretik naravnega zakona razvijal teorijo, ki jo je mogoče uporabiti v procesu odločanja delujočega. Zato je nujno potrebno razdelati skupek načel, ki omogočajo prevesti dobra v delovanje, ali drugače povedano, ki so naklonjena praktični realizaciji zadevnega dobra.[31] Na primer, v navideznem konfliktu dober brez

[30] Hittinger, R. (1994). »Natural Law and Virtue«.V R. P. George (ur.), *Natural Law Theory*, Oxford: Clarendon Press, str. 65 (navedeno po González, 2006: 17).

[31] »Teoretik naravnega zakona je, kot sem dokazoval, prisiljen razviti teorijo, ki jo je mogoče nanesti na moralno odločanje. Da bi to dosegel, trdim, je metodološko nujno, da teoretik zgradi množico načel, ki (če poantiramo ohlapno) omogoči, da se dobra prevedejo v dejanje« (Oderberg,

dvoma tvorimo primerjalne sodbe (presojanja) o tem, katero dobro naj bi imelo prednost pri naši izbiri. V trivialnih situacijah to običajno lahko rešimo bolj ali manj z lahkoto. Toda včasih nam manjkajo elementi za presojanje, morda več moralne izobrazbe, in ne vemo, kaj bi bilo najbolje narediti v taki situaciji tukaj in zdaj. Po mnenju tega avtorja poskuša prav razmišljanje v teoriji naravnega prava razviti formulacijo nekaterih načel, ki bi vsebovala to primerjalno presojanje o dobru in ki bi definitivno rabila kot vodič pri praktičnem odločanju.

Kljub temu nekateri dvomijo o praktičnosti naravnega zakona, vsaj glede na razmišljanje Akvinskega: »Logično je, da se sprašujemo, kakšno praktično vrednost ima doktrina (nauk) naravnega zakona. Od odgovora na to vprašanje bo odvisno, ali zadevni nauk lahko štejemo, kot da pripada praktični ali moralni filozofiji ali pa ne. Ali nam ta nauk daje kakšno znanje, kakšno informacijo ali orientacijo glede dejanj, ki naj bi jih udejanjili in preko katerih bi pridobili vrlino?«, se sprašuje A. Cruz. Vendar so po njegovem mnenju nameni Akvinskega, z njegovo formulacijo naravnega zakona, teoretične in ne praktične vrste. Pokaže, da avtorji kot Finnis niso opozorili na pomanjkanje praktičnega interesa v razmišljanju Akvinskega. Finnis namreč s tega vidika kritizira misel Akvinskega o naravnem zakonu, saj nam – tako Finnis – govori o obstoju očitnih praktičnih načel, iz katerih se izpeljejo bolj konkretna in pravzaprav moralna načela, vendar pa ne predstavlja velike pomoči pri našem praktičnem razmišljanju, če obravnavani nauk ne vključuje zadostnega razvoja načina, kako izvesti to izpeljavo. Zaradi tega si Finnis zastavi, da bo dodelal nekakšno »metodo naravnega zakona«: metodo, ki bi zbrala »temeljne zahteve praktične racionalnosti« in nam tako omogočila razdelati moralna načela naravnega zakona, začenši s prvimi načeli le–tega[32].

Glede na navedene ideje je primerno pojasniti nekatere točke. Kot prvo, čeprav je naravni zakon v razmišljanju Akvinskega filozofski koncept, ki je nastal iz poglobitve v strukturo praktičnega razmišljanja, in kljub temu, da je bil interes samo teoretičen, prispeva jasnost v praktično vedenje. Tako da lahko na vprašanje, ki ga je zastavil Cruz, odgovorimo pritrdilno, da teorija naravnega zakona gotovo prispeva usmeritev pri dejanjih, ki jih moramo realizirati. Dejstvo, da so te usmeritve splošne, tako kot načela, ne pomeni, da niso tudi praktičnega značaja, saj se dejansko nanašajo na nekaj normativnega (na primer, ne žaliti drugih, s katerimi bi se morali pogovarjati), kar mora biti realizirano, skratka smoter neke vrline. Kakor smo povedali na začetku, pri Akvinskem – gledano v širšem smislu – vse vrline zaradi dejstva, da so v skladu z razumom, izhajajo ali pripadajo naravnemu zakonu; v strogem pomenu, vsaj nekatere vrline pripadajo naravnemu zakonu – tiste, ki ne zahtevajo bolj specifičnega pretehtanja. Naravni zakon lahko v kateremkoli smislu usmerja delovanje do te mere, kolikor tvori del praktičnega vedenja, posledično pa ima praktično vrednost, čeprav ne v popolnem smislu.

2004:157). Razen tega to poskuša vsa praktična filozofija na splošno in konkretno v ponovni uporabi pojma praktičnega uma. Kakor pokaže Vigo, izziv praktične filozofije ni samo v razjasnitvi strukture dejanja, temveč tudi v tem, da daje orientacijo racionalno delujočim (Vigo, 2006: 279-280). [#] Cruz, 2008: 171. Za Finnisovo razmišljanje glej Finnis, 1980: 100-103.

[32] Cruz, 2008: 171. Za Finnisovo razmišljanje glej Finnis, 1980: 100-103.

Imamo primer teorije naravnega zakona, ki deluje tako v političnih kakor v zasebnih sferah. Na političnem področju rabi do določene mere, saj očitno ni uporabna za določitev na primer meja distributivne pravičnosti v neki kompleksni družbi. Na zasebnem področju, kakor smo videli prej, ne pride do tega, da bi do podrobnosti določala način delovanja, razen v obliki bolj ali manj splošnih načel.

Zato poskus, da bi maksimalno natančno določili načela ali da bi preko metode izpeljali bolj specifična načela, ni videti izvedljiva naloga, če nočemo zapasti v kazuistiko. Torej obstaja trenutek, v katerem mora odgovor na vprašanje o tem, kaj je dobro narediti tukaj in sedaj, dati prednost »tveganju« razumne izbire.[33] Kakorkoli že, doseg naravnega zakona je v tem, da ostaja odprt za nadaljnji razvoj. Samo dejstvo, da se dopolnjuje z drugimi teorijami, kakor je predlagal Oderberg, je vzorec plastičnosti tega filozofskega pojma. To dobro pokaže Hittinger, ko govori o odnosu med naravnim zakonom in politično skupnostjo: »... [N]aravni zakon ni zaprt sistem. Mišljen je, da ga dopolnjujejo človekove sodbe, katerih vrh je politična ali vladna preudarnost ... To pomeni reči, človekov zakonodajni duh lahko z uvidom, presojo in premeteno bistroumnostjo, naredi dve stvari: (1) v svoji moralni nalogi iz naravnega zakona izpelje dodatne implikacije, posebej v luči njihovega nanašanja na spremenljiva dejstva; (2) v svoji dejansko politični nalogi lahko odkrije nove *razloge* delovanja in naloži nove obveznosti, ki dobijo ime 'pozitivni zakoni'« (R. Hittinger, 2008: 36). Prvo se nanaša na doseg naravnega zakona, to je njegovo sposobnost, da sprejema ne samo tisto, kar je nespremenljivo – smotre, začete v naravi temveč tudi tisto, kar je spremenljivo, kar je možno, da se zgodi, kar so tista nagnjenja, katera v nekem določenem trenutku vpelje človeški razum, ker jih šteje kot uporabne za človeško življenje (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q.94 a.5 ad 3). Iz slednjih izvirajo institucije, ki so bile v nekem času obravnavane kot »naravne«, vendar so bile kasneje, kot sad napredka v razumevanju in poglobitvi naravnega zakona, zavrnjene, predvsem zaradi zlorab, ki so se dogajale. Tak je primer služabništva. Vedno bo veljavna meja, postavljena od nespremenljivega vidika naravnega zakona: ne sme se škodovati človeku, ker je smoter sam po sebi, željen sam po sebi, od tu izhaja njegovo dostojanstvo (González, 2006: 61). Kljub temu, kakor vemo, ni vedno napredka, temveč smo na žalost velikokrat priče nazadovanju ali involuciji institucij, saj gredo preko te meje, v imenu tehničnega napredka pa se uporabljajo nove oblike uničevanja človeškega bitja.

Teoretični izziv je torej velik, če hočemo nadaljevati konstruktivno razmišljanje o naravnem zakonu: pomeni nadaljevati z razvijanjem pristopov k naravnemu zakonu, ki bi bili naklonjeni dialogu v sodobni etični razpravi. Zato je nujno, po eni strani, iskati nove formulacije in ponovno definirati termine, ki so spremenili

[33] Zanimivo je Vigovo razmišljanje glede sledečega: »Odprtost za horizont prihodnosti, lastna praktičnemu razumu, ni le pogoj za možnost smisla, temveč tudi in hkrati za možnost tveganja in negotovosti. Smisel po eni in tveganje ter negotovost po drugi strani se tako pojavita kot dve neločljivi plati iste medalje. To se jasno razume, ko opazimo, da je praktični razum sposoben najti smisel samo, če obstaja velika mera zaupanja v nek projekt v prihodnosti, kar nujno prinese s seboj tudi tveganje neuspeha« (Vigo, 2006: 281-282).

svoj pomen v zgodovini filozofskega razmišljanja, med najpomembnejšimi takimi pojmi pa so narava, razum,[34] svoboda. Po drugi strani je treba razumeti tako aktualne problematike kakor značilnosti sodobnih družb: multikulturnost, tehnologizacijo in legalizacijo, ... in v razmišljanjih o bolj konkretnih temah opraviti nekakšno interdisciplinarno delo. Mislim predvsem na potrebo po odprtosti za dialog med tehnično znanostjo, pravom in filozofijo.

ABOUT »NEW NATURAL LAW THEORY«

The article presents Aquinas' natural law concept which is the base of the contemporary development of the so called »New Natural Law Theory«. Actually it designs a new approach to Aquinas' natural law that is less known because of different explanations of the same notion above ali in modem philosophy. Aquinas' natural law is a rich concept with a long tradition in ethics and represents o good argument both for normativity and discussing on practical rationality. The article presents some contemporary perspectives of »New Natural Law Theory«. The majority of the authors treat basic goods like a key concept in the new approach to natural law theory. The article concludes with a consideration of the attainments and limits of the approach to natural law from the perspective of basic goods and a reflection on natural law in relation to moral theory in general.

Keywords: ethics, natural law, Aquinas, basic goods, practical rationality

Literatura

Adeva, Ddefonso (1991). »Ley natural«. Gran Enciclopedia Rialp. Madrid: Ediciones Rialp S. A.

Aquinas (2000). *Opera Omnia,* recognovit ac instruxit Enrique Alarccn automato electronico

Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis (Pamplona: EUNSA).

Aquinas. *Summa Theologiae,* Ia-IIae, q. 1 a. 4 co; Ta-IIae q. 94 a.2 c.; Ia-IIae q. 12 a. 1 co

Aquinas (1997). Cuestidn Disputada De las Virtudes, traduccidn de Patricio Serrano, introd., comentarios y notas de Antonio Amado. Santiago de Chile: Universidad de los Andes.

Aristotel (2002). Nikomakova etika. Ljubljana: Slovenska Matica.

Chappell, Timothy (1998). *Understanding Human Goods.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

[34] Kakor pravi Llano, je predvsem treba ponovno preudariti odnose med naravo in razumom. Na ta način se v razumevanju naravnega prava nikoli ne bo razumelo narave kot edinega moralnega kriterija, nasprotno, skoraj enako ali bolj je ta razlog razum. Zato ta avtor skuje termin »racio-naravni zakon«: narava prispeva stremljenje (ki je dobro v pred-moralnem smislu) in postavi meje tem skrajnim primerom, v katerih se obvaruje dobro; toda le razum prispeva moralno dimenzijo: zmožnost razlikovanja med dobrim in slabim (Llano, 2008: 181).

Cruz Prados, Alfredo (2008). »Natural Law and Practical Philosophy: The Presence of a Theological Concept in Moral Knowledge«. V Ana M. González (ur.), *Contemporary Perspectives on Natural Law*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 161-1974.

Elton, Mana (1998). »Gnoseologfa de la ley natural«, *Sapientia* LIH. Buenos Aires: Universidad Catčlica Argentina, str. 175-1994.

Ferrer, Urbano (2008). »Does the Naturalistic Fallacy Reach Natural Law?« V Ana M. González (ur)., *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 201-209.

Finnis, John (1998). *Aguinas. Moral, Political, and Legal Theory.* New York: Oxford University Press.

Finnis, John (1983). *Fundamentals of Ethics.* Washington: Georgetown University Press.

Finnis, John (1980). *Natural law and natural rights.* New York: Oxford University Press.

Gómez-Lobo, Alfonso (2001). *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics.* Washington: Georgetown University Press. González, Ana Marta (1998, 2006: 2. izd.). *Moral,* razón *y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA

González, Ana Marta (2006). *Claves de ley natural.* Madrid: Rialp

González, Ana Marta (2008). »Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aguinas«. V Ana M. González (ur)., *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 11-25.

Hittinger, Russell (2008). »Natural Law and the Human City«. V Ana M.

González (ur.), *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 29-41.

Korsgaard, Christine (2008). »Acting for a reason«. V C. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology.* New York: Oxford University Press, str. 207-229.

Llano, Alejandro (2008). »First Principles and Practical Philosophy«. V Ana M. González (ur.), *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 175-186.

MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Whose Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.

Oderberg, David S. (2004). »The Structure and Content of the Good«. V Oderberg, David S. in Chappell, Timothy, (ur.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law.* London: Palgrave Macmillan, str. 127-165.

Rhonheimer, Martin (2000). *La perspectiva de la moral.* Madrid: Rialp.

Vigo, Alejandro G. (2007). *Aristoteles. Una Introducción.* Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Vigo, Alejandro G. (2006). *Estudios Aristotélicos.* Pamplona: EUNSA.

Jerrold Levinson
Prevedel Božidar Kante

Intrinzična vrednost in pojem življenja

I Uvod

Tisto, kar bom tu raziskoval, je pojem *intrinzične vrednosti*. Prerekanja o naravi in obsegu intrinzične vrednosti so v samem jedru teorije vredno(s)t(i). Ideja nečesa, kar je vredno samo na sebi ali prvobitno vredno ali vredno zaradi samega sebe je mikavna, četudi ni soglasja o tem, kako naj bi to idejo pojasnili, niti o tem, kaj ustrezno vanjo sodi. To, da je ekstrinzično vredno mogoče pojasniti s sklicevanjem na intrinzično vredno, je morda točka splošnega soglasja. Vendar to, za kaj je mogoče razumno šteti, da ima intrinzično vrednost, ni zadeva, o kateri bi obstajalo čvrsto soglasje, niti ni soglasja, kar zadeva tisto, kaj bi štelo za primerno obrambo dane trditve o intrinzični vrednosti. Pripominjam, da je en ali drug filozof, včasih ekskluzivno, predlagal za imetnike intrinzične vrednosti naslednje zadeve: lepoto, ugodje, vednost, zdravje, umetnine, osebe, naravo, misel, resnico, prijateljstvo, ljubezen, vrlino, komunikacijo, kontemplacijo, srečo, veselje, pravico, integriteto, estetsko cenjenje in pravo dejanje. Moj namen pa ni razsojati med takimi kandidati. Prej me zanima splošna oblika sodb o intrinzični vrednosti, ki jih je mogoče zagovarjati.

Ena izmed pomembnih oblik, ki jih privzema nesoglasje o intrinzični vrednosti, je nasprotje med na *objektu utemeljenem* stališču o intrinzični vrednosti in na *izkustvu utemeljenem* stališču o le-tej. Za tiste, ki privzemajo prvo vrsto stališča, so predvsem *objekti* – ali, splošneje, deli zunanjega sveta – tisti, ki imajo intrinzično vrednost, ki so dobri sami na sebi in za katerih dobroto imamo včasih dovolj sreče, da jo uživamo. Za one, ki sprejemajo drugo stališče, je predvsem *izkustvo* tisto, ki ima intrinzično vrednost in ki je dobro samo na sebi, ne glede na objekte, ki ga povzročajo. Ali je mogoče ta dva pogleda pomiriti in, splošneje, razsvetliti, kaj je v temelju podobnih nesoglasij, ki zadevajo intrinzično vredno?

O tem sem prepričan. Tisto, kar hočem raziskati, je možnost, da pojem *življenja* nudi posredujočo vez med tema soočenima na objekt usmerjenega in na izkustvo usmerjenega stališčema o intrinzični vrednosti. Kajti življenje zajema tako objekte kot izkustva, ki so konfigurirani in v vzajemnih odnosih na različne načine. Specifičneje, moje ideja je, da so sodbe o intrinzični vrednosti, ki jih je mogoče braniti, tiste, ki za svoj predmet bodisi eskplicitno bodisi implicitno jemljejo življenje. Kaj je, se lahko vprašamo, v najbolj fundamentalnem pomenu

intrinzično vredno? Odgovor, ki ga ponujam v splošnih okvirih je naslednji: *življenja, ki so na določene načine.*[1]

Razlog, zakaj predlog, kakršen je ta, pomaga razrešiti konflikt med dvema pogledoma, ki ju omenjamo zgoraj, je, da je pojem življenja širši pojem bodisi po eni strani od izkustev bodisi po drugi strani od zunanjih objektov (ali, širše, od stanj stvari). Življenja vključujejo zadeve obeh vrst, na primer, občutek včerajšnje tople kopeli in dejansko obstajajočo kopalno kad v naši kopalnici, kontemplacijo Velásqueza in fizično bitje platna v Nacionalni galeriji v Londonu, upanje jutrišnje teniške zmage in dejstvo, da smo zmagali ali izgubili, dvom o zakonski nezvestobi in vztrajanje nepravično osumljenega zvestega moža ali žene.

To, *da je življenje na določen način,* je torej daljnosežen pojem. Ne zajema le subjektivnih izkustev, temveč tudi objektivna stanja stvari in se širi naprej, da bi v skrajnosti zajelo morda cel svet, v katerega je življenje umeščeno. Moja domneva je, da mora biti tisto, kar štejemo, da ima intrinzično vrednost, mogoče v zadnji instanci utemeljiti v življenjih, ki so na določene načine ali pa imajo nekatere značilnosti. V tem eseju me ne zanima, da bi prepoznal posebne načine, kako so lahko življenja, ki so intrinzično dobri. Moj cilju je prej preprosto narediti sprejemljivo idejo, da morajo biti pripisi intrinzične vrednosti, ki jih je mogoče braniti, namenjeni življenjem ali, natančneje, življenjem na določene načine.

Številni zagonetni primeri, ki zadevajo vrednost, s katero so se ukvarjali filozofi v mnogih letih, so v temelju problemi o tem, kako razumeti intrinzično vrednost. *Ugodje* se zdi dobra stvar, nemara neomejeno dobra stvar. Vendar se zdi ugodje, ki ga pokvarjen zapeljivec ali podel sadist izpeljujeta iz svoje dejavnosti, po premisleku, slaba stvar. *Lepoto* se običajno šteje za nespodobitno dobro in tako se zdi, da je svet, preplavljen z zelenimi pašniki in prvovrstnimi Cezanni, boljši od sveta, ki je prekrit s slinastimi sluzastimi bazeni in z drugovrstnimi Utrilli. Če pa ni bi bilo nobenih ljudi ali čutečih bitij kakršnekoli vrste, ni jasno, ali bi ostala kakršnakoli razlika v kvaliteti med obema svetovoma. Za *srečo* se pogosto meni, da je prvobitno dobro in če se za dva človeka zdi, da sta enako srečna od znotraj – to je, če sta njuna izkustvena tokova kvalitativno primerljiva in enako zadovoljiva za njuna imetnika – lahko o tem mislimo, da uredi vprašanje, kako vredno je življenje vsakega od obeh. Če pa se izkaže, da se eden, drugi pa ne, resno moti glede svojih dosežkov v svetu ali o svojih odnosih do tistih najbližjih in najdražjih, potem nas o vrednostni enakovrednosti njunih srečnih eksistenc mučijo dvomi.

Če gledamo na *življenja, kot da so na določene načine* kot na osrednje mesto intrinzične vrednosti, nam to pomaga pojasniti naše preučene odzive v zgoraj

[1] To, da je življenje na določen način – v grobem, da ima neko zelo kompleksno lastnost – je stanje stvari celotnega življenja, čeprav je na zapleten način tesno povezano z miriadami stanj stari, ki sestojijo iz delov življenja, ki je na neke druge in preprostejše načine. Dalje, življenje in življenje, kakršno je, četudi tesno povezani, je mogoče razločiti, čeprav komajda: medtem ko je na življenje mogoče gledati kot na locus življenja sposobne trditve o intrinzični vrednosti, pa je življenje, kakršno je, tisto, strogo govoreč, predmet take trditve o vrednosti. Ko to rečem, v nadaljevanju ne mislim vedno omenjati zelo prefinjenega razločka med življenjem in življenjem, kakršno je.

omenjenih treh primerih. Ugodje kot tako je prazna abstrakcija; vsako dejansko ugodje je posebna vrsta ugodja, ki ga ima posamezna oseba glede posamezne stvari v posebnih okoliščinah. Ko torej sprašujemo, ali je neko ugodje dobra samo na sebi – v grobem, ali bi moralo obstajati zaradi samega sebe – smo prisiljeni upoštevati, kdo ga ima, v čem ga ima in kako ter zakaj ga ima. Vendar to dejansko pomeni oceniti dobrost rezine življenja, ki se vedno razširi v oceno celotnega življenja, v katerem nastopa. Gotovo, lepota je vrednost, toda kolikor je *par excellence* od odziva odvisna lastnost, ni presenetljivo, da je zunaj vseh povezav s čutečimi bitji, katerih življenje je mogoče obogatiti z njenim izkustvom, vrednost lepote verjetno *nič*, njene zahteve, da je intrinzična vrednost, pa ni mogoče podpreti. Če se naposled osredinimo na življenje osebe, ki se ne moti, ne pa na njeno izkustveno stanje, lahko o tem življenju sodimo, da je intrinzično boljše od življenja njenega *doppelgängerja*, ki to osebo zgolj navidezno dosega, saj je v resničnejšem odnosu z realnostjo navzlic dejstvu, da sta njuni življenji označeni z enako stopnjo občutene sreče.

Ideja, da subjektivno enakovredni izkustvi, od katerih je eno v stiku z realnostjo, drugo pa ne, nista enakovredni, je že znana. Izražena je, na primer, v dobro znanem miselnem eksperimentu[2] Roberta Nozicka »izkustveni stroj«, v širši razsežnosti pa v nedavnem filmu *Matrica*. Izkustvo je vredno, hočemo reči, ne le zaradi svojega kvalitativnega značaja, temveč zaradi svoje povezave s svetom, kakršna je ta, da je v neki vrsti resničnega odnosa s svetom. Na primer, srh plezanja na Mont Everest in prepričanja, da ste to storili, nemara ima, hočemo reči, nekakšno vrednost, vendar je neizmerno vrednejše, če je vaše izkustvo veridično, to je, če ste to dejansko storili, ne pa da ste zgolj ožičeni, da mislite, da ste to storili. Splošnejša oblika tega vpogleda, ki sega preko izkustev, je, da *življenja*, ki so enaka v kvalitativnem značaju ali ugledana od znotraj, niso nujno enakovredna, ugledana od zunaj ali tako, kakršna dejansko so.

Glede tega, kaj dokazujejo miselni eksperimenti nozickovske vrste, je seveda upravičen nekakšen skepticizem. Tisto, kar je povsem jasno, je, da dajemo prednost *kontemplaciji* o dejstvu, da smo dejansko nekaj dosegli, kot pa o dejstvu, da nismo, kljub videzu, da smo to dosegli. Vendar morda to, da smo dejansko nekaj dosegli, nima samo na sebi nobene dodatne vrednosti in smo zgolj v zmoti, da mislimo, da jo ima z nekakšno vrsto humovskega spodrsljaja, s katerim se rožnati žar, ki ga čutimo pri kontemplaciji o dosežku, nezakoniti razlije na sam dosežek? Na vprašanje »Ali je občutek, da ste se povzpeli na goro, ko ste to res storili, sam na sebi več vreden od občutka, da ste se povzpeli na goro, kot tega dejansko niste storili?« bi večina nas brez oklevanja odgovorila pritrdilno. Toda ali to kaže, da ima to, da ste se povzpeli na goro, večjo vrednost od zgolj dozdevanja, ki je popolno in tako, da ga ni mogoče razkrinkati, kot da ste se povzpeli, ali pa zgolj kaže, da je vaša kontemplacija o občutku, da ste se povzpeli na goro v verjetju, da je vaš občutek veridičen, bolj zadovoljiva od vaše kontemplacije o alternativi? Skratka, težava je v tem, kako razlikovati, kdaj rezultati premisleka o hipotetični situaciji pričajo o kvalitetah situacije v nasprotju s kvalitetami dejanja premisleka. Opiranje na nozickovske miselne

[2] Glej njegovo knjigo *Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974).*

eksperimente, ki se jim tu ne morem odreči, predpostavlja, da lahko tako razlikovanje dejansko izpovemo. In tudi jaz menim, da to lahko storimo, če premislek izpeljemo dovolj tankovestno in pošteno.

II Pomembnost intrinzične vrednosti

Zakaj bi nas torej morala skrbeti intrinzična vrednost, bodisi kaj pomeni bodisi kaj jo ima bodisi ali kaj takega sploh obstaja? Spomnil vas bom na nekatere razloge.

Prvič, domala vsakogar zanima, da ima dobro življenje, da je srečen, da ima zavezujoče razloge za življenje, in zdi se, da obstaja tesna povezava med temi stvarmi in tem, da ima neka stvar intrinzično vrednost. V skladu z gledišče m, ki ga tu zagovarjamo, da ima intrinzična vrednost nekaj bistvenega opraviti z življenji in vrstami življenja, ki jih ljudje še posebej preživljajo, to sploh ni presenetljivo.

Drugič, zdi se, da se intrinzično vrednost zahteva kot temelj za vrednost nasploh. To pomeni reči, da se zdi razumno misliti, da ima vsa neintrinzična vrednost svojo vrednost na posodo ali z dodano zavezujočo pripombo, tako da če ne bi bilo nič intrinzično vredno, potem sploh ne bi bilo nič vredno.[3] Nekateri so se skušali temu sklepu izogniti in so predlagali, da se vrednost morda naposled ne opira na tisto, kar je intrinzično vredno, temveč da vrednosti namesto tega tvorijo nekakšen splet vzajemne podpore, pri čemer nobena vrsta vrednosti ne rabi kot temelj vrednosti celote. Medtem ko ima ta slika svojo privlačnost, kakršno ima podobna slika, ki zadeva strukturo vednosti, je to slika, ki je videti dobra – tako kot impresionistična slika – zgolj iz določene oddaljenosti. Če si jo ogledamo od blizu, tako predlagam, njena privlačnost izgine.

Če se vprašamo, zakaj nekaj cenimo, poskušamo identificirati tisto, zaradi česar nekaj cenimo in se potem vprašamo, zakaj to cenimo in tako naprej, dokler ne pridemo do nečesa, o katerem to vprašanje ni več smiselno, to je, do nečesa, kar imamo očitno za intrinzično vredno. Z drugimi besedami, ko sprašujemo ali ocenjujemo, nismo zadovoljni vse dotlej, dokler ne pridemo do nečesa, kar se nam zdi vredno *tout court,* nečesa, zaradi česar preprosto menimo za svet, da je boljši, če to vsebuje, nečesa, sledenje kateremu se zdi samoupravičujoče. Kjer gre za vrednosti, potrebujemo tisto, kar je Wittgenstein imenoval živa skala, nekaj proti čemur naša lopata otopi. In to se zdi, da pomeni intrinzična vrednost.[4]

[3] Zdi se, da za to trditev, odkrito povedano, obstajajo protiprimeri. Na primer, ali ne bi mogel obstajati svet z zgolj dvema stvarema, *x* in y, tako da bi bila vrednost x-a odvisna od vrednosti y-a, vrednost y-a pa odvisna od vrednosti x-a? Potem bi se zdelo, da sta tako *x* kot y vredna, medtem ko noben od njiju ne bi bil intrinzično vreden. Toda četudi bi bil tak svet dopuščen, bi v njem jasno ravno tako obstajalo nekaj intrinzično vrednega, namreč *kompleks* x-a in y-a, ki obstaja, kolikor obstajata *x* in y.

[4] Ta kratka razlaga neizbežnosti intrinzične vrednosti ne pomeni zanikanja, da se *lokalna* vsakdanja Upravičenja dejanja ne sklicujejo na vsakršne vrste vrednosti in to na tak način, da na lokalni ravni Ustavijo nadaljnje zahteve po upravičenju. Drugače pa je, kot predlagam, z *globalnim* upravičenjem dejanja na ravni načrta življenja ali načina življenja kot celote.

Tretjič, zdi se, da večina etičnih teorij predpostavlja pojmovanje tistega, kar je intrinzično vredno, vredno samo na sebi ali vredno zaradi samega sebe. Moralno dobro je pogosto pojasnjeno v okviru ne-moralnega dobrega, na primer, kot nagnjenje ali naklonjenost ustvariti tako ne-moralno dobro. Tako utilitarizem jasno šteje ugodje za intrinzično dobro in skuša razumeti moralno dobro v okviru njegove maksimizacije. Kantova etika s svoje strani gleda na voljo v skladu z dolžnostjo ali na obravnavo drugih kot ciljev kot na temelj moralnosti, saj je to v njeni luči edina stvar, ki je intrinzično dobra. Etika vrline pa trdi, da je biti neka vrsta osebe ali imeti nekatere vrste motivacij temelj moralne vrednosti, domnevno zato, ker se tudi te štejejo za intrinzično dobre. Tako se zdi, da etična teorija ni popolna brez ustreznega pojmovanja intrinzične vrednosti in tega, kako utegne biti ocenjena.

III Pojmovanja intrinzične vrednosti

Čas je, da pobliže preučimo, kaj menimo ali bi morali meniti, ko rečemo, da je nekaj intrinzično vredno. Naravna interpretacija intrinzične vrednosti je, da je to vrednost, ki jo stvar ima, če jo obravnavamo samo na sebi, ločeno od okoliščin, v katere stopa, ali od celot, v katere sodi. Ideja je, da ima nekaj intrinzično vrednega svojo vrednost samo na sebi, zaradi tistega, kar je, ne pa zaradi svojih povezav ali odnosov z drugimi stvarmi.

Obstajata kajpada vsaj dve različni možni tolmačenji take »same po sebi« vrednosti. Eno tolmačenje »same na sebi« vrednosti lahko označimo s *samozadostno* vrednostjo: nekaj ima samozadostno vrednost, če bi bilo vredno, če na svetu ne bi bilo ničesar, razen njega ali če bi bilo mišljeno, da je dobro zgolj samo po sebi, ali nekaj, kar naj bi obstajalo popolnoma samo po sebi. To bolj ali manj ustreza znamenitemu osamitvenemu testu za intrinzično vrednost G. E. Moora, prvič artikuliranemu v *Principia Ethica* in na katerega se je opiral v številnih spisih, ki so sledili temu delu. Kot pravi Moore, »se moramo vprašati, katere stvari so take, da bi, tudi če bi obstajale *same zase*, *v* popolni osami, v njihovem obstoju še naprej videli nekaj dobrega«.[5]

Drugo tolmačenje »same po sebi« vrednosti lahko označimo kot *vztrajno* vrednost: nekaj ima vztrajno vrednost, če ostane dragoceno, in to v enaki ravni, ne glede na situacijo, v katero je vključeno ali kontekst, v katerem je ugledano. To pojmovanje intrinzične vrednosti je priznano, na primer, v naslednji pripombi Christine Korsgaard: »Ker se za intrinzično dobre stvari ... misli, da imajo svojo vrednost *same zase*, se zanje misli, da imajo svoje dobro v vsakršni in v vseh okoliščinah«.[6] Vztrajna vrednost je torej v grobem enaka vrednost kot *brezpogojna* vrednost ali vrednost, ki jo nekaj ima ne glede na in ki jo ne prizadene situacija, okvir ali kontekstualizacija.

[5] Glej G. E. Moore, *Principia Ethica* (Ljubljana: Študentska založba, 2000), str. 258-259. Za razpravo glej Monroe Beardsley, »Intrinsic Value«, *Philosophy and Phenomenological Research* 26 (1965), str. 1-17.

[6] Christine Korsgaard, »Two Distinctions in Goodness«, *Philosophical Review* 92 (1983), str. 169-195 (str. 171).

Kakšen je odnos med samozadostno in vztrajno vrednostjo? Ali je morda samozadostna vrednost neka *vrsta* vztrajne vrednosti? Zgolj če, tako se zdi, vzamemo ničelni kontekst, kjer je neka stvar edina, ki zaseda svet, za ustrezno vrsto konteksta. Vendar je bolje, če držimo pojma samozadostne in vztrajne vrednosti kot ločena. Nekaj, za kar sodimo, da je vredno v popolni osami, ne utegne biti presojeno kot vredno, ko je umeščeno v kontekst. (Kajti zaznana vrednost se utegne spremeniti, če je ugledana v tem kontekstu). In za nekaj, kar sodimo, da je vredno v vsakršnem kontekstu ali ne glede na kontekst, utegnemo soditi, da ni vredno zunaj vseh kontekstov. (Kajti njegova zaznana vrednost utegne biti odvisna od nekega takega ali drugačnega primerjalnega odnosa z okoljem).

Težava pri uporabi obeh zgornjih meril v praksi je, kajpada, da je mogoče od konteksta, v katerem se pojavlja, popolnoma metafizično ločiti zelo malo normativnega interesa. To se zgodi zato, ker ima domala vsaka stvar, ki jo lahko razumemo, del svoje biti ali identitete povezane s svojimi odnosi do drugih stvari. In vendar se zdi, da uporaba teh testov za samozadostno in vztrajno vrednost zahteva natanko tako brezkrvno pojmovno operacijo, s katero je neka zadeva izruvana iz svojega okolja in domnevno dojeta, kakršna je sama zase.

Oglejmo si kompleksna ugodja ali užitke, kot jih imenuje Moore, kakršno je ugodje v valoviti in nezemeljski nenavadnosti melodičnih linij v Ligetijevi instrumentalni glasbi ali ugodje v kariernih pomotah zgolj zmerno talentirane Madonne. Objekti teh ugodij nastopajo v njih bistveno, tako da to ne bi bila ugodja, kakršna so, ne da bi imela objekte, kakršna imajo. Taka ugodja ne morejo imeti samozadostne vrednosti, saj predpostavka, da obstajajo v popolni osami, sama v univerzumu, meji na inkoherenco. Kako je mogoče tako ugodje ločiti od obkrožajočega konteksta, ne da bi za sabo pustili zevajočo rano? (Problem je podoben problemu, s katerim se sooča Shylock, ko poskuša zahtevati svoj funt mesa od telesa nesrečnega Antonia, eponimnega Trgovca iz Benetk). Vztrajna vrednost takih ugodij pa je tudi vsaj nejasna glede na nedoločenost, kar zadeva vprašanje, kako naj taka ugodja pojmovno ločimo od njihovih izvirnih kontekstov in jih ponovno vstavimo v nove kontekste. Vendar se dejansko zdi, kot da lahko v takih primerih kljub temu tvorimo sodbe o intrinzični vrednosti. Na primer, prvo od zgornjih ugodij – ugodje v Ligetijevi glasbi -je domnevno neškodljivo in tako verjetno intrinzično dobro, medtem ko je drugo – ugodje v Madonninih zastojih – zmerno izprijeno in torej verjetno ni intrinzično dobro.

Nadaljnja težava pri uporabi osamitvenega testa za intrinzično vrednost je, da je obravnavani kandidat pogosto nepopolno in neustrezno določen. Na primer, če se sprašujemo, ali je človek, ki čuti čisto ugodje, ki ga cenimo samega zase, dobra stvar, si utegnemo pred razsojanjem upravičeno želeti vedeti: Kateri človek? Kakšno vrsto ugodja? V katerem objektu? Kaj je pred tem ugodjem? Kaj temu ugodju sledi? In tako naprej. Zdi se, da branljive sodbe o intrinzični vrednosti niso sodbe o povsem splošni vrsti stanja stvari, kakršne so o tem, da nekdo uživa, temveč prej sodbe o posameznih stanjih stvari, kakršna je sodba o tem, da je Bill Clinton zadovoljen, ko je bil novembra 1996 izbran za

predsednika ali še sodbe o podrobno določenih vrstah stanj stvari, kakršna je sodba o človeku z določenim položajem in značajem, ki je zadovoljen, da si je pošteno in odkrito pridobil visoko službo.

Ne da bi si prizadeval zmanjšati težave, ki jih za intrinzično vrednost postavijata metafizična neločljivost in nepopolna podrobna določitev kandidatov, bom domneval, da smo še vedno zmožni uporabiti teste za samozadostno in trajno vrednost vsaj na grob način. Domneval bom tudi, da vsak od testov intrinzične vrednosti, ki sem jih orisal, zajema nekaj pomembnega o intrinzični vrednosti in da bo tisto, kar je – tako rekoč – *realno* intrinzično vredno, kazalo tako samozadostno kot trajno vrednost. To kombinirano merilo samozadostnosti *in* trajnosti je torej tisto, ki naj bi bilo razumljeno kot tisto, ki je tu v veljavi odslej naprej.

Kdo bi torej utegnil biti – glede na težavo uporabe testa samozadostnosti za intrinzično vrednost, ker ima domala vsaka stvar relacijske lastnosti, ki jo naredijo za tisto, kar je – v skušnjavi, da bi namesto tega upošteval zgolj opiranje na test trajne vrednosti. Vendar je uporabnost testa samozadostnosti mogoče podpreti po eni strani z ostrim razlikovanjem med odnosi do zunanjih zadev, ki identificirajo neko stvar *kot tisto, kar je,* po drugi strani pa med odnosi do zunanjih stvari, ki so nujni, da stvar še naprej obstaja, *ko je enkrat identificirana kot posamezna stvar*. Tako relacije do Velásqueza, Španije in zgodovine evropskega slikarstva lahko prispevajo k identifikaciji *Venere pred ogledalom* in pomagajo sliko narediti za posameznost, kakršna je, vendar obstaja smisel, v katerem – ko je slika tako konstituirana – zunanje zadeve, s katerimi je slika povezana in katerim logično dolguje svojo identiteto, lahko odpadejo ali nehajo obstajati, slika pa bo vendarle, v osami, še naprej obstajala s svojo očitno samozadostno vrednostjo, ki jo je tako mogoče koherentno oceniti. Z drugimi besedami, z uporabo testa samozadostnosti za intrinzično vrednost za kulturno utelešeno in implicirano bitnost podelimo odnose do zunanjih objektov, oseb in dogodkov, ki so nujni, da bi to stvar konstituirali kot kulturni objekt, potem pa si zamišljamo, da potem vse drugo neha obstajati in potem ocenimo vrednost osamljene bitnosti, ki ostane. Trdim, da je to razumna vaja misli. Ko to vajo izvedemo, pa kajpada – in to ni nepričakovano – noben kulturni objekt, kakorkoli sijajen v svojem izvirnem kontekstu, ne opravi tega testa. Torej noben kulturni objekt, celo največje umetnine, nimajo nobene intrinzične vrednosti, čeprav utegnejo imeti neznansko instrumentalno vrednost, ki jo tvori povečini intrinzična vrednost angažmanov in izkustev, ki jih jamči.[7]

Naša nezmožnost popolne osamitve domala česarkoli, ki ima normativni interes, od njegovega konteksta zaradi njegove prepletenosti s tem kontekstom, nam vsekakor daje močan razlog za misel, da so *kompleksi* ali stvari-v-odnosu-druga-do-druge tiste, ki so edini sprejemljivi kandidati za nosilce intrinzične vrednosti. *Življenja* pa so – hočem zdaj predlagati – kompleksi ravno pravega obsega, da podpirajo sodbe o intrinzični vrednosti v skladu s kombiniranim pojmovanjem,

[7] Za nadaljnjo razpravo o intrinzičnih in instrumentalnih vrednostih umetnin glej moj prispevek »Art, Value, and Philosophy«, kritičen zapis o delu Malcolma Budda *ValuesofArt, Mind* 105 (1996), str. 667- 682.

ki sem ga predložil, po katerem je intrinzična vrednost vrednost, ki je hkrati tako trajna kot samozadostna. *Življenja, ki so na določene načine,* se izkažejo za tiste vrste kompleksov, ki se nam, pri kontemplaciji, zdijo dobra sama zase in jih ne spremlja nič drugega. So tudi vrste kompleksov, ki se – potem ko je bila izrečena sodba, da so dobri – v nadaljnjem ne razkrijejo, da niso dobri, ko je obravnava razširjena tako, da vključuje obkrožajoči kontekst. Sodba, da je življenje na določen način dobro, je tako robustna, kot je lahko vrednostna sodba, je sodba, o kateri ni mogoče podvomiti niti tako, da spremenimo kontekst, v katerem je ugledana, niti tako, da jo ugledamo zunaj kateregakoli konteksta. V nasprotju s tem pa je problem s čemerkoli ožjim od življenja – kakršen je objekt, izkustvo ali ugodje -, ki rabi kot mesto intrinzične vrednosti, ta, da so zaznane vrednosti vseh takih stvari podvržene spreobračanju, ko jih enkrat povežemo z njihovimi situacijskimi konteksti. Toda življenje je dokazljivo nekaj, kar je dovolj široko, da vključuje vse, kar bi lahko naredilo razliko, kot to, da so zadevna življenja na določen način, ustrezna stanja sveta, ki so taka, kakršna so, ustrezna zgodovina, ki je taka, kakršna je, konstitutivna izkustva, ki kažejo nekakšen značaj, in tako naprej.[8]

IV Intrinzična vrednost in končna vrednost

Zdi se, da je druga intuicija, ki jo imamo, kar zadeva intrinzično vrednost, ne glede, da je to vrednost, ki jo nekaj ima samo zase, ta, da je vrednost nekaj, kar je vredno cenjenja absolutno, zaradi samega sebe ali kot cilj. To pomeni reči, da se zdi, kot da bi obstajala nekakšne vrste povezava med tem, da ima stvar intrinzično vrednost, in tem, da je stvar nekaj, kar bi morali naposled zasledovati, podpirati ali si prizadevali udejaniti. Christina Korsgaard je tako v zelo diskutiranem prispevku silovito dokazovala, da cilj ali končna vrednost *ne* bi smela biti priličena intrinzični vrednosti na osnovi tega, da je intrinzična vrednost zadeva *temelja* ali *mesta* zadevne vrednosti, tega, da vrednost prebiva ali pa da je popolnoma odvisna od same stvari, medtem ko cilj ali končna vrednost ni zadeva temelja ali mesta vrednosti v stvari, temveč tega, *kako* je stvar cenjena ali *načina,* kako je cenjena. To utegne biti res. Predlog, ki sem ga oblikoval malo prej, kajpada ni bil, da sta intrinzična vrednost in končna vrednost natančno ista stvar, temveč prej, da so stvari, ki imajo intrinzično vrednost, *vredne,* in to nadvse, da jih cenimo končno ali kot cilje. To, ali so morda *edine* stvari tako vredne, bom pustil odprto. Moj predlog je, da sta intrinzična in končna vrednost – čeprav nista identični – bolj tesno povezani, kot je nagnjena dopustiti Korsgaardova.

Res je, da tisto, kar je mogoče razumno ceniti kot cilj, lahko nima intrinzične vrednosti – saj lahko cenimo kot cilj nekaj, kar nima vrednosti samo na sebi, temveč zgolj v odnosu do drugih stvari, kot morda takrat, ko cenimo spomin. Toda če rečemo, da je spomin cenjen kot cilj, čeprav ni obravnavan kot intrinzično vreden, vreden zgolj zaradi svojih asociacij ali zgodovine, potem v

[8] To, ali je življenje dejansko preprosto *koekstenzivno* s svetom, v katerem se pojavlja, je nekaj, česar se lotevam v VIL. razdelku.

kakšnem smislu ga dejansko cenimo kot cilj ali zaradi njega samega? Ali ga ne prej cenimo natanko *zaradi* tistih povezav ali tiste zgodovine in torej očitno *ne* zaradi njega samega? Ali pa se za cenjenje kot cilj domneva, da se ločuje od cenjenja zaradi njega samega? Vendar kaj potem *dejansko* pomeni cenjenje kot cilj?

Včasih se trdi, da je znak cenjenja kot cilja drža *nenadomestljivosti*, privzeta do objekta kot cilja. Tako je rečeno, da pri cenjenju, recimo, poročnega prstana na tak način cenimo prav *prstan*, ne pa zgolj nekaj *o* njem, kar lahko ponudi nek kvalitativno nerazločljiv objekt. Če pa je tisto, kar cenimo o njem, recimo, zmožnost objekta, da nas poveže z ljubljenim, zakorenini v preteklost ali zasidra našo identiteto, potem ni presenetljivo, da naj bi do zadevnega objekta privzeli držo nenadomestljivosti, saj očitno *zgolj* ta objekt lahko zagotovi pravkar artikulirano korist. To je, tega ne more storiti *nobena stvar* brez svojih enkratnih zgodovinskih lastnosti. Ta korist – povezava s preteklostjo, zasidranje osebne identitete, povezava z ljubljenim – pa je dokazljivo nekaj, kar naredi življenje intrinzično vrednejše. Torej, še enkrat, zgolj z malo sondiranja pod površino, nekaj, kar je cenjeno kot cilj, vendar pa ne šteto kot intrinzično vredno, se izteče v razkrivanje nečesa, kar je mogoče sprejemljivo šteti, kot da ima intrinzično vrednost.

Primeri, v katerih je nekaj brez intrinzične vrednosti razumno cenjeno kot cilj, so vsi primeri, tako domnevam, kjer je nekaj intrinzično vredno, tako rekoč, na voljo. V pravkar obravnavanem primeru je tisto, kar je intrinzično vredno, ohranitev nekaterih spominov, ki okrepijo življenje, ali povezav z našo preteklostjo – ali, natančneje, to, da ima naše življenje za rezultat nekakšen značaj – nekaj, kar pomaga udejaniti ohranitev spomina.

Morda dobro zdravje lahko tu rabi za še en primer. Dobro zdravje je mogoče razumno ceniti kot cilj, vendar tudi trditi, da ni intrinzično vredno, saj je vredno zgolj v povezavi s sprejemljivimi okoliščinami življenja. Če bi torej nekoga mučili, brez upanja na pobeg, bi si ta mogoče želel slabotno srce s pričakovanjem, da ponuja usoden srčni napad, ki bi trpljenje privedel do konca in ponudil odrešitev. Vendar to dejansko ne toliko kaže, da detektorji končne in intrinzične vrednosti izbirajo različne stvari, kolikor to, da mora obstajati prilagoditev obsega, da bi ugledali pravi objekt vrednosti: tisto, kar je morda intrinzično vredno in nemara tudi razumno cenjeno kot cilj, je dobro-zdravje-ob-sprejemljivih-okoliščinah-življenja.[9]

Če se za tisto, za kar trdimo, da cenimo kot cilj, zdi, da ni intrinzično vredno, potem je zelo verjetno, da je bilo nekaj izpuščeno iz opisa tega, kar tako cenimo. Če je *X* pokazni objekt cenjenja kot cilja kljub temu, da se ne zdi, da ima intrinzično vrednost, potem zelo verjetno obstaja kak *Y*, tako da je dejansko *X*-v-odnosu-do-*Y* ali *X*-glede-na-*Y* ali X-v-okoliščinah-Y tisti, ki je resničen objekt

[9] Celo to kajpada ne utegne biti intrinzično vredno. To pomeni reči, celo dobro-zdravje-v-sprejemljivih-okoliščinah-življenja utegne biti zgolj instrumentalno vredno – bi kdo utegnil dokazovati —, zaradi intrinzično vrednih dejavnosti, izkustev ali dosežkov, ki jih omogoča. Toda poanta v pričujočem kontekstu je ravno ta, da je tako dobro upravičeno ugledano kot končno vredno zgolj v meri, v kateri je ugledano kot intrinzično dobro.

cenjenja kot cilja. Čeprav je torej nekaj, kar ni intrinzično vredno, mogoče razumno ceniti kot cilj, se zdi, da vselej obstaja popolnejši opis tega nekaj, ki ga moramo biti pripravljeni dati, da bi osmislili končno cenjenje, za katerega gre. Ta popolnejši opis objekta končnega cenjenja pa bo, tako predlagam, na splošno pokazal na neko večjo celoto, na kompleks, v katerem je ta objekt del, ta kompleks pa ima dokazljivo intrinzično vrednost.

Če premislimo o tistem, kar naj bi bilo cenjeno kot cilj, je potem, ko je zadeva prignana do skrajnosti, naravni odgovor vsekakor naslednji: tisto, za kar menimo, da ima intrinzično vrednost. Kajti le tedaj, tako se zdi, smo upravičeni, da to cenimo, kot pravimo, »zaradi njega samega«. Z drugimi besedami, ceniti kot cilj nekaj, kar nekdo šteje za intrinzično vredno, se zdi samoupravičujoče, medtem ko se zdi ceniti kot cilj nekaj, za kar ne priznamo, da ima intrinzično vrednost, nenavadno in potrebuje vsaj poseben zagovor.

V Razjasnitev teze

Čas je, da si pobliže ogledamo, kakšno obliko naj bi si privzela obranljiva teza o življenjih in intrinzični vrednosti.

Prvič, kakšen pojem življenja je predpostavljen v ideji življenj kot osrednjem žarišču intrinzične vrednosti? Človeška življenja? Inteligentna življenja? Živalska življenja? Odgovor je, tako menim, *bogato čuteča* življenja, to je življenja, ki vključujejo, kakorkoli rudimentarno, zavest, interese in gledišča. To torej niso zgolj kakršnakoli življenja, kakršna so življenja bakterij ali valjastih črvov ali tulipanov, temveč življenja bitij, ki so jim stvari pomembne ali ki jih skrbi, kako stvari so. Tako naj bi v tezi, da so življenja, ki so na določen način, temeljni nosilci intrinzične vrednosti, »življenja« razumeli, če ni pokazano drugače, kot »bogato čuteča življenja«.

Drugič, ali je trditev, da so *življenja* edini pravi predmet pripisov intrinzične vrednosti posreden prikrit način izpovedovanja bistvene trditve v smislu, da je *življenje* edina intrinzično vredna stvar? Ne. Teza, ki jo branim, ni trditev, da je vse življenje intrinzično vredno, niti ne branjena teza predpisuje uniformnosti drže do živih stvari. Kar zadeva bogato čuteča, vendar ne-človeška bitja, kakršna so psi, si lahko razumno želimo, da so njihova življenja na določen način, vsaj delno zaradi teh bitij samih. Kar zadeva nečuteče ali zgolj minimalno čuteče organizme, recimo, drevesa, cvetlice in pikapolonice, pa si seveda ne moremo upravičeno želeti, da bi bila njihova življenja na določen način zaradi njih samih, temveč zgolj zaradi možnosti izkustva, ki jih njihova eksistenca nudi, za bogato čuteča bitja.

Zapomnite si, da je tisto, kar sem pravkar potrdil, to, da pojem *intrinzične* vrednosti nima nobene moči, razen v odnosu do življenj bogato čutečih bitij. Vendar ne trdim istega za vrednost *simpliciter,* kajti ta pojem utegne imeti moč celo za ne-čuteča življenja, na primer, življenja rastlin, ki dokazljivo imajo potrebe, kar dokazljivo implicira idejo razcveta, to pa je vrednostni pojem. Tako utegne biti *vrednost* razumna v odnosu na kakršnokoli življenje, čeprav

intrinzična vrednost, za katero se zdi, da predpostavlja življenje, v katerem so stvari pomembne za subjekt življenja, ni razumna.

VI Vrednost izkustev ni intrinzična vrednost

Torej je potrebno, da nam postane jasneje, zakaj so življenja, ne pa izkustva tista, ki so pravi predmeti pripisa intrinzične vrednosti. Zakaj niso *tudi* izkustva – vsaj takrat, ko so razumljena širše kot tista, ki vključuje označbo tako imetnika izkustva kot zunanjih objektov izkustva – mesta trditev o intrinzični vrednosti, ki so zmožne preživetja? Na primer, dober človek, ki uživa v dobrem glasbenem delu ali pošten raziskovalec, ki sintetizira novo sestavino kobalta? Ali niso ta izkustva intrinzično vredna? Če pa je tako, ali ne morejo taka izkustva, ne pa zgolj življenja, v katerih nastopajo, šteti za nosilce intrinzične vrednosti? Tu sta dva razloga za negativni odgovor.

Prvič, ko jih ugledamo v kontekstu življenja, v katerem se dogajajo, se nam taka izkustva utegnejo zdeti manjvredna ali celo brez vrednosti. Predpostavimo, da se prejšnje zgoraj omenjeno izkustvo, glasbeno izkustvo, pojavi takoj po tem, ko je možu umrla žena; v takem trenutku utegnemo čutiti, da je bolje, da nekdo ne uživa v ničemer. Splošneje, razlog, zakaj na izkustva, vzeta iz življenjskega konteksta, ne moremo gledati kot na izkustva, ki imajo vrednost brezpogojno, je, da je zaznana vrednost izkustva odvisna od tega, kako je to izkustvo umeščeno v življenje, to je od tega, kdaj in zakaj in komu se izkustvo pojavi – to je poanta, ki so jo naredili številni sodobni filozofi.[10] To dokazuje, da izkustva ne morejo narediti testa trajne vrednosti za intrinzično vrednost. Tako bo sintetiziranje nove sestavine kobalta ali odkritje dokaza za Goldbachovo hipotezo ali zdravila za herpes imelo različno dobroto v življenju, odvisno od tega, kdaj v življenju se pojavi, na primer v naši mladosti ali v naši pomladi, in od tega, kako se pojavi, na primer v kakšnem odnosu do naših prizadevanj.[11] Drugič, tam, kjer se zdi, da so take sodbe imune na preobrat ali na zmanjšanje z razširitvijo žarišča, tako da zajamejo življenje kot celoto, je to stalnica zato, ker je bil predmet izkustva dokaj popolno določen, na primer, kot dober človek take in take starosti, poročen, na taki in taki stopnji svoje kariere, ki ima sedaj take in take dosežke in trenutne cilje in tako naprej in tako naprej. Jasno pa, da to pomeni podrobno določitev življenja, ki ga živi predmet izkustva, in tako dejansko naredi to življenje za mesto intrinzične vrednosti in trditev o intrinzični vrednosti za trditev, da je to, da je to življenje na določen način, intrinzično vredno.

Pravkar priklicane poante o vzajemno povezanih vrednostih izkustev in življenj je mogoče najti v presenetljivo velikem obsegu v podcenjenem delu C. L. Lewisa, v njegovi knjigi *Analysis of Knowledge and Valuation*, dobrih trideset

[10] Glej, na primer, C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, IL: Open Court, 1946); Michael Slote, *Goods and Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 1985); David Velleman, »Well- Being and Time«, *Pacific Philosophical Quarterly* 72 (1991), str. 48-77.

[11] Glej, na primer, Slote, *Goods and Virtues* in Bernard Williams, »Persons, Character and Morality«, v Amelie Rorty (ur.), *The Identities of Persons* (Oxford: Blackwell, 1976), str. 197-216.

let ali več preden so jih izrekli sodobni etiki. Tu je nekaj reprezentativnih navedkov:

»Dobro življenje v celoti ... je nekaj, čigar dobrota ali slabost nista v nobenem trenutku neposredno razkriti, temveč je mogoče o njem kontemplirati zgolj z nekim domišljijskim ali sintetičnim preudarkom o njegovi kvaliteti v celoti. (str. 483)

Življenje, ki se začne slabo in konča dobro, je boljše od življenja, ki se začne dobro in konča slabo. (str. 488)

Lahko si povsem dobro zamislimo, da sta dve življenji sestavljeni iz sestavin, ki so ločeno primerljive v svojih neposrednih in trenutnih vrednostih, pa vendar je lahko eno življenje boljše od drugega. (str. 495)

Končno vrednotenje kateregakoli posebnega izkustva je njegovo vrednotenje kot vrednotenje, ki prispeva k celoti izkustva – celotnemu življenju -, v katerega stopa kot sestavina. (str. 503)

Z drugimi besedami, vrednost izkustva, vzetega samega zase, je podrejena vrednosti, ki jo prispeva k širši celoti, življenju, v katerega vstopa in katerega del je. Vrednost, pripisana celotnemu življenju, ni vsota vrednosti njenih delov v osami, saj je življenje, kot poudarjata tako Moore kot Lewis, organska enota, niz notranje povezanih, vzajemno označujočih se epizod, katere vrednost ni odvisna le od vrednosti epizod, ki ga sestavljajo, temveč tudi od njihovega reda pojavljanja in njihovih vzajemnih odnosov. Tako je to, da je celotno življenje na določen kompleksen način, ne pa to, da imajo njegova sestavna izkustva določene značaje, realni nosilec intrinzične vrednosti.

Nadalje, izkustva – v nasprotju z življenji – nikakor ne morejo rabiti kot mesta za *vsakršne* branljive trditve o intrinzični vrednosti, čeravno bi bilo mogoče težave, ki smo jih pravkar razložili glede tega, da bi jih *sploh kdaj* imeli za nosilce intrinzične vrednosti, premagati. To pa se zgodi zato, ker čeprav so izkustva, široko razumljena, pomemben *del* življenja, niso *celota* tega življenja. Nekateri vidiki življenja – taki, kot so zvestoba naše soproge, stanje našega slovesa ali naše stopnje zasebnosti v našem domu – utegnejo biti zunaj tistega, o čemer imamo izkustvo ali vednost, drugi vidiki našega življenja – taki, kot so naša intelektualna dediščina, realizacija naših projektov ali razcvet naših otrok – pa utegnejo v celoti segati preko naše življenjske dobe.[12] Vendar ti neizkustveni vidiki življenja, ki je na določen način – na primer to, da naše dobro ime ni omadeževano po naši smrti, da za nami ne vohunijo s skritimi nadzornimi kamerami med zasebnimi dejanji ali to, da naša hčerka doseže uspeh po naši smrti – pomembno prispevajo k intrinzični vrednosti tega življenja. Kot pravi Nagel, »človekovo življenje vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega telesa in duha, tisto pa, kar se mu zgodi, lahko vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega življenja«.[13] Z drugimi besedami, pojma človekovega življenja ni mogoče v celoti pridobiti kot pojma niza izkustev,

[12] Namig na tako razumevanje je mogoče najti spet v članku C. I. Lewisa »A life is bounded, not by the physical limits of it, but by its horizon« (An *Analysis of Knowledge and Valuation*, str. 503).
[13] Thomas Nagel, »Death«, v *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), str. 6.

čeprav taki nizi tvorijo jedro takega življenja, kajti nekateri načini, kako je življenje, sploh niso izkustveni.

Nič od tega ne pomeni zanikanja dejstva, da je vrednost življenja pomembno odvisna od značaja časovnih delov tega življenja, najbolj opazno pa od izkustev, ki jih to življenje vsebuje. Jasno je, če bi dano življenje imelo zelo različne dele, bi domala neizogibno imelo povsem drugačno vrednost. Toda četudi je vrednost življenja pomembno odvisna od *značaja* svojih časovnih delov, to ne pomeni, da je vrednost življenja odvisna od *vrednosti* teh sestavnih delov. Kajti kot smo videli, kontekstualno okolje teh delov in ne le vrednosti, ki jih ti deli utegnejo imeti v osami, je bistveno za vrednost celote, ki jo obsegajo. Kar pomeni zgolj še enkrat reči, da vrednost, ki jo imajo časovni deli življenja, kakršni so izkustva, ne izkazujejo ustrezne usposobljenosti za intrinzično vrednosti. Taki deli imajo v najboljšem primeru prima facie intrinzično vrednost, pomen, ki ga verjetno prispevajo, v smeri, ki jo že kažejo, k ustrezni intrinzični vrednosti življenja kot celote.

VII Življenja in svetovi

Zdaj se moramo lotiti bistvenega vprašanja: ali podrobna določitev življenja, ustrezna, da življenju pripišemo intrinzično vrednost, dejansko implicira celoten svet, v katerega sodi? Predlagal sem, da je to, da je življenje na določen način *N*, edini možni predmet ubranljive sodbe o intrinzični vrednosti. Toda utegne se zgoditi, prvič, da zato, da bi ustrezno ocenili vrednost tega, da je življenje na določen način *M*, mora biti *N* tako podroben, da je njegova podrobna določitev dejansko podrobna določitev celotnega življenja, in drugič, da je podrobna določitev celotnega življenja dejansko podrobna določitev celotnega sveta zaradi množice tako prostorskih kot časovnih odnosov, v katerih so življenja s svojimi okolji.

Če je to tako, ponuja lahko pot k sklepu, da je to, da je življenje/so življenja na določen način, edini možno mesto ubranljivih sodb o intrinzični vrednosti. Kajti vrednosti celotnih svetov gotovo naredijo dvojni test intrinzične vrednosti, ki sem ga prevzel, namreč samozadostnosti in trajnosti: vrednost sveta je tako samozadostna, saj zunaj sveta ni nič, kot vrednost sveta tudi ni podvržena sprevračanju s postavitvijo novega okvira, saj ne obstaja nič bolj obsežnejšega od sveta. Potem pa bo – če popolnoma določeno življenje dejansko implicira svet, h kateremu sodi, vrednost takega življenja očitno ravno tako intrinzična.

Če je mogoče, bi bilo kajpada bolje pokazati, da je življenje dovolj bistvena bitnost, da celo če ni razumljeno na tak način, kot da določa celoten možen svet, so vrednostne sodbe, ki jih pripisujemo takemu življenju, dovolj odporne na sprevračanje, če so kontekstualizirane z izpolnjevanjem ostanka sveta, v katerem se pojavljajo, da lahko še naprej rabijo kot predmeti ubranljivih sodb o intrinzični vrednosti.

Pomislite o tem, kaj lahko dokazljivo vsebuje ali vključuje življenje. V vašem življenju se vam zgodi, da imate sina in da bo obiskoval Harvard Medical

School; da živite na deželi, zgrajeni v poznem 18. stoletju in kolonizirani stoletja pred tem; da govorite jezik, ki sega vsaj do Shakespearja; da se vaš sončni sistem ponaša s Saturnom in njegovimi prstani itn. V času in prostoru obstajajo številni poganjki, ki vas povezujejo z vašim svetom, za večino katerih je mogoče uvideti, da delujejo v tistem, kar je, široko gledano, vaše življenje.

Zdi se torej, da je mogoče glede te zadeve očrtati konstruktivno dilemo. Bodisi določiti življenje, ki učinkovito določi v kvalitativnih pogledih celoten svet, v katerega sodi, bodisi ne določi. Če določa, potem bo vrednost takega življenja ali tega, da je življenje tako, kakršno je, očitno tako samozadostna kot trajna. Če ne določa, potem glede na širok obseg življenj – objektov, dejanj, zgodovinskih antecedensov, prihodnjih posledic, odnosov do drugih, odnosov do okolja itn., ki jih življenja vsebujejo -, mora tisto, kar bo ostalo za določanje v svetu, ki ni določen s popolno izdelavo življenja, biti tako oddaljeno, tako nepovezano z zadevnim življenjem, da ima majhno moč preobrniti njegovo zaznano vrednost s pomočjo variantnih specifikacij tega življenja. Tako se torej zdi, da bi vrednost takega življenja, ki je na določen način, gotovo bila tako samozadostna in trajna.

VIII Vrednost lepote ni intrinzična

Zdaj prihajam k vplivu moje teze na nekatere zadeve v estetiki. Moore je znamenito trdil, da je lep svet brez čutečih bitij do neke mere intrinzično več vreden od grdega sveta brez čutečih bitij. Toda na kakšni podlagi je lahko trdil kaj takega? Ne morem videti nobene podlage, ki ne bi na nedovoljen način prinesla naše kontemplacije o eksistenci takega sveta. V skladu s tezo, ki sem jo branil, v svetu brez čutečih bitij, vendar v svetu, ki vsebuje lepe naravne objekte, ne more biti nobene intrinzične vrednosti, saj ni nobenih bogato čutečih bitij in načinov, kako so taka življenja, torej nobenega intrinzično dobrega v takih življenjih, ki so na določene načine.

Neodkrit in neizkušen lep planet ali drug naravni objekt kajpada lahko prispeva intrinzično vrednost svetu, kakršen je *naš*, ki dejansko vsebuje bogato čuteča življenja, ker je dokazljivo dobro, da taka življenja vključujejo *možnost* izkustva te stvari, čeprav eksistenca te stvari nikoli ni odkrita in nikoli ne pride do njenega izkustva. Njeno izkustvo naredi taka življenja bogatejša, čeprav zgolj neznatno, na način, kot to naredijo možnosti, celo če je ta stvar neprepoznana. Primerjajte način, kako je življenje nekoga, ki živi v mestu z dobrimi knjižnicami in kinodvoranami, zaradi tega bogatejše, ker vsebuje več realnih možnosti, od življenja v mestu, ki tega nima, čeprav se nekdo njihove eksistence nekako ne zaveda.

Če obravnavamo svet zgolj s travo, se na prvi pogled to zdi intrinzično boljše od sveta brez trave. Tako se torej utegne zdeti, kot da je vsakršno življenje nosilec intrinzične vrednosti, ne pa zgolj bogato čuteče življenje. Vendar je ta prva intuicija, tako predlagam, zmotna, v katero je stopilo ugodje v kontemplaciji travnatega – v nasprotju z golim, brezčutnim svetom – in izkrivilo oceno. Se enkrat, vizualna lepota reke Shenandoah ni intrinzično dobra, kajti če ni življenj,

v katera stopajo ali lahko vstopajo izkustva lepote, potem ni prisotne nobene intrinzične vrednosti. Vendar bi neodkrita in neizkušena reka Shenandoah še vedno prispevala k intrinzični vrednosti sveta, v katerem bi obstajala življenja, ki bi jih lahko obogatila, in bi jih obogatila, če bi bila reka odkrita in izkušena.

Oglejmo si naslednji primer, lepo sliko, kakršna je Velasquezova *Venera pred ogledalom,* ki v skladu s tu predlaganim gledišče m ni intrinzično, temveč zgolj instrumentalno dobra. Svet z zgolj Velasquezovo *Venero pred ogledalom* – če za trenutek odložimo težave, ki smo jih opazili prej, ko smo prikazovali to domnevo kot koherentno —, ni intrinzično boljši od sveta, ki vsebuje nič. Slika brez nekoga, ki bi jo zapazil, je nemara ravno tako lepa, celo ob predpostavki, da je njena lepota indeksirana s človekovimi zmožnostmi zaznavanja, vendar ni intrinzično dobra. Zgolj organska celota, ki vključuje sliko in opazovalce, ki so zmožni ceniti njeno lepoto, je dobra na ta način, to je, sama zase.

Poanto je mogoče peljati še naprej: sliki, kakršna je Velasquezova *Venera pred ogledalom,* se ponesreči biti intrinzično dobra ne le zato, ker njeno dobro zahteva ljudi, ki utegnejo izkusiti njeno lepoto, temveč tudi – in v številnih primerih – zato, ker njeno dobro zahteva celoto biološkega, družbenega in zgodovinskega ogrodja, v okviru katerega se oblikujeta njen pomen in privlačnost. Svet z človeškimi bitji in neodkrito Velasquezovo *Venero pred ogledalom,* podobno kot svet s človeškimi bitji in neodkritim lepim planetom ali neodkrito reko Shenandoah, bi bil še naprej intrinzično boljši od sveta brez njih. Ali vsaj nekaj takega trdim.

Oglejmo si naposled neko veliko glasbeno delo. kakršna je Brahmsova *Četrta simfonija.* Čeprav sem kot glasbeni ljubitelj prvega reda v skušnjavi, da bi naredil izjemo za glasbo in delom na ravni Brahmsove *Četrte simfonije* pripisal intrinzično vrednost na podlagi neznanskega nagnjenja in spoštovanja, ki jih imam do njih, je resnica, da ta dela nimajo nobene intrinzične vrednosti. Celo zadovoljujoče izkustvo takega dela dejansko nima, strogo govoreč, intrinzične vrednosti – to je samozadostne in trajne vrednosti. Tisto, kar najbolj verjetno dejansko ima intrinzično vrednost, je kajpada to, da obstajajo življenja, ki vsebujejo zadovoljujoča izkustva Brahmsove simfonije in ki so označena na različne nadaljnje načine, ki zagotavljajo, da pokazno dobro teh zadovoljujočih izkustev ni spodkopano ali spodrezano.

IX Sklepne pripombe

Predlagal sem, da so bogato čuteča življenja, ki so na določen način, prvi in zelo verjetno edini predmeti ubranljivih sodb o intrinzični vrednosti. Ta predlog sem branil v glavnem s poudarjanjem njegove superiornosti nad predlogi, ki to vlogo namesto tega pripisujejo zunanjim zadevam, ki so določenih vrst, ali izkustvom, ki imajo določen značaj, in s kazanjem, kako so življenja ravno pravšnjega obsega, da njihove pokazne intrinzične vrednosti opravijo test samozadostnosti in trajnosti.

Če je tisto, kar sem tu dokazoval, pravilno, zdaj vemo, kakšno obliko si morajo privzeti ubranljive trditve o intrinzični vrednosti. Povedati morajo nekaj v smislu, da je neko bogato čuteče življenje, ki je na določen način, intrinzično dobro ali slabo. Če pa je tisto, kar sem tu dokazoval, pravilno, zdaj vemo, kaj bi si morali naposled brezpogojno in zaradi njega samega želeti. Ne tega, da obstajajo nekateri objekti, ne tega, da pride do nekaterih izkustev, ne tega, da obstajajo nekatera neosebna stanja, temveč, da so tista bogato čuteča življenja, naša lastna in življenja drugih, na določene načine.

To seveda ni vse, kar si želimo vedeti. Celo ni niti tisto, kar si *najbolj* želimo vedeti. Mi si najbolj želimo vedeti, *kateri* so načini, ki naredijo take trditve resnične, to je, *kateri* so načini, na katere bi morala biti življenja. Za to pa ne obstaja, kolikor vem, noben algoritem. Ugotavljanje tega je prej delo celotne življenjske dobe. Ni pa vse to delo zgolj filozofsko.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

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

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

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



Boris Vezjak
VPRAŠANJE SEBSTVA IN VEDNOSTI PRI PLATONU

Nenad Miščević
KOMPETENTNI GLASOVI: TEORIJA INTUICIJ

Ivana Kisegi
KAJ IMATA SKUPNEGA JEZIK IN ELEKTRON?

Sebastjan Vörös
BLIŠČ IN BEDA NEVROTEOLOGIJE

Toma Strle
MENTALNI TRENING, MEDITACIJA IN POVEČANJE SVOBODE

Pia Valenzuela
O »NOVI TEORIJI NARAVNEGA ZAKONA«

Jerrold Levinson
INTRINZIČNA VREDNOST IN POJEM ŽIVLJENJA

ISSN 1408-2969